الهوية العربية بين التفتيت والترميم



تقديم حسن البراري





الهوية العربية بين التفتيت والترميم

الهوية العربية بين التفتيت والترميم

الناشر: مؤسسة عبدالحميد شومان المؤلف: محمد أبو رمان (وآخرون) التقديم: حسن البراري

> الطبعة الأولى 2021 © حقوق الطبع محفوظة





مؤسسة عبدالحميد شومان

هاتف : 464 5150 +962 فاكس : 962 6 463 3565 ص. ب. 940255 عمان 11194 الأردن AHSF@shoman.org.jo www.shoman.org



الأردن، عمّان، شارع الملكة رانيا، بجانب صحيفة «الرأي»، عمارة البيجاوي (69)، ط3. هاتف: 797162720، 65620722 (692+) alaan.publish@gmail.com www.alaanpublishers.com

يتحمل المؤلف كامل المسؤولية القانونية عن محتوى مُصنفه ولا يعيّر هذا المصنّف عن رأى المكتبة الوطنية أو أي جهة حكومية أخرى.

رقم الإيداع لدى المكتبة الوطنية الأردنية: (2020/8/3182)

ISBN: 978-9957-19-076-7

الهوية العربية بين التفتيت والترميم

Based on its belief in the importance of building a scientific cultural ground, with serious attention to scientific research, cultural enlightenment, community innovation and encouraging reading, the Arab Bank established The Abdul Hameed Shoman Foundation (AHSF) in 1978, as a non-profit initiative and a pioneering step to contribute to building the a torch of culture and creativity in Jordan and the Arab world, as well as to be its arm for social, cultural and intellectual responsibility. The Foundation is based on three pillars: "Thought Leadership, Literature and Arts, and Innovation".

Non-profit Private Shareholding Company





офилий этх (рамен имини) водужения этх (рамен и болу) ARAB BANK - البتك العربي

إيمانًا بأهمية بناء أرضية ثقافية عنمية، مع الاعتناء الجاد بالبحث العنمي والتنوير الثقافي والبتكار وتشجيع القراءة، قام البنك العربي، بمبادرة غير ربحية وخخطوة ريادية منه، بتأسيس مؤسسة عبد الحميد شومان في العام 1978، للمساهمة في تأسيس منارة الثقافة والإبداع في الأردن والوطن العربي، وحتى تخون ذراعه للمسؤولية الثقافية والاجتماعية، مع ارتخازها على أركان ثلاثة؛ "الفكر القيادي، الأدب والغنون، والابتكار".

شرخة مساهمة خاصة لا تهدف إلى تحقيق الربح

الهوية العربية بين التفتيت والترميم

محمد أبو رمّان فتحي التريكي فتحيام غصيب علي أومليك ومليك وضيان السيد عبد الإله بلقزيز محمد بن عيسى خالد الحيوب

تقديم: حسن البراري

تقديم: الهوية العربية بين التفتيت والترميم

د . حسن البراري *

بات البحث في الهوية يحتل مساحة واسعة من التفكير والنقاشات؛ إذ حازت دراسة الهوية وتشكلها وتطورها وتشظيها، أحيانًا، على اهتمام الباحثين في العلوم الاجتماعية، الذين بدورهم قدموا مقاربات مختلفة أثرت، بمجملها، الموضوع برمته.

في المنطقة العربية، على وجه التحديد، ما تزال الهوية والسياسات المرتبطة بها تشكل مدخلًا مهمًا لفهم تشظي الدولة الوطنية، وفشلها في الانتقال إلى دولة المواطنة، وبخاصة في دول أعلت من قيمة المحاصصات الطائفية والمذهبية، وفي إقليم اتسمت فيه العلاقات البينية بالسيولة.

في كتابه عن «الهويات المتخيلة»، يطرح بندكت أندرسون موضوع الهوية كمستلزم ضروري لبناء الدولة؛ إذ إن هناك حاجة للتشكيل النفسي للهوية في عقول الناس. وفي هذا السياق يشير أندرسون إلى اللغة والحدود والسيادة، بوصفها عناصر لبناء الهوية؛ إذ تساهم هذه

^{*} أستاذ العلاقات الدولية في الجامعة الأردنية.

العناصر في إحساس أبناء المجتمع بالتفرد والتمايز عن الآخر. هنا يتم صهر كل الانتماءات الفرعية للأفراد؛ لخلق حالة من السيادة المادية والقانونية للهوية عليهم. فالهوية، بطبيعتها، ليست أحادية البنية أو التكوين؛ إذ إن ثمة عناصر متعددة، في مقدمتها ما هو إثني وديني ولغوي أحيانًا تعمل على تعقيد جوهر الهوية.

في المنطقة العربية _ المشرق العربي على وجه التحديد _ واجهت الهوية المتخيلة تحديًا بنيويًا، بسبب مركزية الهويات الفرعية، ففي دولة مثل لبنان، على سبيل المثال، تخطت الانتماءات الفرعية حدود الدولة، بعقد تحالفات سياسية خارج حدود لبنان، كما الحال مع حزب الله وتحالفه الطائفي مع إيران. وفي العراق أيضا، برزت الطائفية برأسها بعد انهيار نظام البعث عام ٢٠٠٣، وتشظت الدولة وأصبحت اللعبة السياسية هوياتية وطائفية بامتياز، وما كان لتنظيم مثل (داعش) أن يجد أي حاضنة اجتماعية لولا استشراء الطائفية في العراق.

إن البحث في الهوية ليس أمرًا سهلًا، فهناك ضرورة لتفكيك قضية معرفية وسسيولوجية وسيكولوجية بالغة التعقيد؛ للتوقف على ميكنزمات تمظهر الهوية وتحولها إلى هوية قاتلة، وفقًا لأمين معلوف، الذي كان له قصب السبق في تناول كيف تتحول الهوية إلى هوية قاتلة. قدم أمين معلوف قراءة لآليات التطور الارتكاسي لدى الجماعات الهوياتية، وانتقالها من جماعة متعايشة مع الآخر إلى جماعة رافضة له، بل ومستعدة للقيام بما يلزم للقتل والافتراس. فما هي المكينزمات النفسية والاجتماعية التي تجعل من الاحتراب والاقتتال، والإبادة حتى، بين الجماعات الهوياتية أمرًا مقبولًا مسلكيًّا؟ ما الأسباب الدينية أو الاجتماعية أو الثقافية التي تجعل من الهوية هوية قاتلة في نهاية المطاف؟

لم يكن أمين معلوف وحده من طرح موضوع الهوية في منطقتنا العربية؛ إذ سبقه حسين

مروة ومهدي عامل، اللذان طرحا الموضوع من زوايا ثاقبة ومختلفة. فهناك حالة من الارتكار الارتكاسي على بناءات اجتماعية ما قبل الدولة، أفضت، في نهاية الأمر، إلى الاحتراب والاقتتال بين الطوائف اللبنانية المختلفة لفترة قاربت العقد ونصف العقد. قام مهدي عامل بتفكيك الطائفية الدستورية والقانونية في لبنان، ما مكّنه من استشراف المستقبل، والتنبؤ بمستقبل قاتم سيكون مصير الدولة إن استمر ما أسماه «داء الطائفية المقيت». وركز في كتابه عن الدولة الطائفية على هذه البناءات؛ أو لنقل الهويات التي تمت دسترتها لتكون مُعبّرا سياسيًّا عن الطائفة أو المذهب.

يقدم في هذا الكتاب عدد من الباحثين مقاربات في موضوع الهوية العربية بين التفتيت والترميم، وهي محاضرات ألقيت في منتدى عبدالحميد شومان خلال فترات مختلفة.

يعالج محمد أبورمان _ الباحث في مركز الدراسات الاستراتيجية في الجامعة الأردنية، الوزير السابق في الحكومة الأردنية _ موضوع الهوية والأمن القومي العربي. واللافت أن الأمن القومي العربي الذي حددته شعارات رفعتها عدد من الأنظمة لم يتحقق، وجاءت مؤتمرات القمم العربية من دون قدرة على وضع آليات أو حتى أهداف قابلة للتحقق، ضمن سقف الشعارات المرفوعة. والحق أن هناك تنافرًا في بعض الأحيان بين مستلزمات الأمن القومي العربي ومستلزمات الأمن الوطني (القطري)، وكثيرًا ما تم توظيف شعارات الأمن القومي للتغطية على سياسات داخلية هدفها بقاء الأنظمة، كما يذهب إلى ذلك مالكولم كير في كتابه عن الحرب الباردة العربية.

في هذا السياق، يتساءل محمد أبو رمان إنّ كان النظام العربي، على صعيد الدولة القطرية نفسها، قادرًا على الاستمرار والتماسك، أم أنه في قيد التفكك؟ وهذا السؤال شكل

هاجسًا للمتابعين في العقد الأخير. يلامس الباحث أبو رمان مسألة الهويات الفرعية التي بدأت تنهش من جسد الدولة الوطنية، ويفترض، في هذا السياق، أن صعود هذه الهويات الفرعية له أسباب عميقة لا تتوقف عند ضعف آني للدولة الوطنية، وإنما يتجاوز ذلك ليشمل الأزمة العميقة في بنية الشرعية السياسية للدولة نفسها. ونظرة فاحصة لكتابات ماكس فيبر عن الشرعية، تكشف لنا أن الشرعيات السياسية للأنظمة العربية المعاصرة لم تستند إلى قاعدة ديمقراطية شعبية؛ إذ بقيت في سياق الشرعيات التقليدية، كما الحال في الملكيات أو الثورية التي جاءت بهدف تحرير فلسطين والإجهاز على بقايا الأثار الكولنيالية في عدد من الدول العربية. اضطرت هذه الأنظمة إلى رفع شعارات قومية، بغرض تحقيق الاستقرار الداخلي. بمعنى أن الأمن القطري كان دومًا سابقًا على الأمن الوطني عند الدول كلها بلا استثناء.

يصل أبو رمان إلى نتيجة منطقية، تفيد بأن هناك أزمة بنيوية تعاني منها الدولة الوطنية، وفي بعض الدول ربما من غير الممكن التخلص من الهويات الطائفية والفرعية؛ لأن هذه الهويات تستند إلى أرضيات اجتماعية وثقافية صلبة، ولأن التدخل الخارجي ساهم في تعميق الطائفية، فإيران، على سبيل المثال، قامت بتطييف سياستها الخارجية؛ لفرض نفوذها على عدد من الدول العربية؛ العراق مثلًا.

بدوره، تناول هشام غصيب ـ رئيس جامعة سمية بنت الحسن ـ مسألة العولمة والهوية الوطنية. ويرى هشام غصيب أن العولمة ليست واقعًا بل خطابًا يحجب حقيقة ما يجري من تغول النظام الرأسمالي، الذي نشأ وتطور، وقد يندثر عالميًّا. وعليه، فإن هذا النظام الذي دخل مرحلة الإمبريالية منذ العام ١٨٧٠ هو من يسعى إلى تفتيت الدول إلى هويات متناحرة، بغية ضمان السيطرة عليها. هناك ضرورة للتركيز على الرأسمالية والإمبريالية وليس

العولمة؛ لفهم ما يجري؛ لأن الأخيرة إنما تحجب الواقع. لهذا السبب يقلل هشام غصيب من أهمية دراسة الهوية والعولمة، مقدمًا بذلك قراءة يسارية كلاسيكية ترى في الرأسمالية ـ التى تُوجت بالإمبريالية، وفقًا للمفكر الماركسي لينين؛ الداء.

المثير في مطارحة هشام غصيب، أنه لا يرى الظروف الداخلية والانتماءات الفرعية في كل دولة عاملًا مستقلًا يمكن له شرح التفتيت القائم في الهويات، على المستوى الوطني لعدد كبير من الدول العربية.

أما أستاذ الدراسات الإسلامية في الجامعة اللبنانية، رضوان السيد، فيتناول مسألة الهويات الفرعية في ما إذا كانت تهديدًا أو شراكة.

يشير رضوان السيد إلى حقيقة أن المجتمعات العربية بدت مندمجة وموحدة في مرحلة الصراع مع الاستعمار، لكن الأمر اختلف مع ترسيخ الدولة الوطنية، وبخاصة بعد هزيمة عام ١٩٦٧. فالدولة الوطنية لم تتمكن من خلق الهوية الجامعة، ولهذا السبب أصبح كل تنافس أو تمايز قابلًا للتحول إلى صراع. فالانتماء إلى هويات فرعية شكل تحديًا لخلق الهوية المتخيلة التي تحدث عنها أندرسون.

ما من شك في أن الحراك السياسي هو تنافس بطبيعته، لكن في ظل الدول الوطنية الحديثة، وفي حالات تعذر هذا الحراك، يتحول إلى حراك ديني أو حتى ثقافي وإثني. من هنا يجادل رضوان السيد أنه في هذه الحالة تتحول عوامل وثوابت التعايش والتضامن (الدين واللغة) لتصبح عوامل تفجيرية.

هناك علتان لا بد من الإشارة إليهما، أولًا، الدولة الحديثة التي ترفض اعتبار التنوع والتعددية والتمايز من عوامل قوة الدولة. ثانيًا، الدولة الاستبدادية التي منعت الحراك

السياسي، أيًا كان نوعه. وفي فترة من الفترات تم التحشيد باسم القومية العربية ضد الدولة القطرية (صنيعة الاستعمار). وسيطر هذا الأمر على نخب ثقافية وفكرية؛ إذ استغلت الدولة الاستبدادية التي خلقت هذا الوعي لتثبيت سيطرتها، باعتبار أي حراك، بصرف النظر عن نوعه، مؤامرة تحاك ضد الوحدة القومية؛ أو دعوة للانفصال وإغراقًا في كل أنواع المحليات والانتماءات الفرعية. ومع ذلك لا بد من التأكيد أن الناس يريدون الدولة، أن تكون حامية ومشاركة، ولها علاقة وثيقة بالمجتمع الذي يحميها ويحتمي بها. بمعنى آخر، يريد الناس دولة يستطيعون فيها محاسبة ومراقبة وتغيير من يحكم، من دون خشية من القمع والاضطهاد، وهذا يتطلب أن تسود التعددية السياسية المشهد الوطني.

وفي السياق ذاته، يتحدث الوزير الأردني السابق مروان المعشر عن الهوية والمواطنة؛ إذ يدعو إلى عقد اجتماعي جديد يتم التوصل إليه بين مكونات المجتمع، من خلال حوار وطني غير إقصائي وشامل. حديث المعشر يدور حول الوضع في الأردن، على اعتبار أن حل الكثير من مشاكل الأردن يستلزم إصلاحًا سياسيًّا عنوانه التعددية السياسية والديمقراطية، واحترام الدستور الذي ينص على المساواة بين الأردنيين، بصرف النظر عن الدين أو العرق أو اللغة.

بطبيعة الحال، لا يمكن الوصول إلى هذا المستوى من دون بناء قيم المواطنة؛ فالمستفيدون من الوضع الراهن في الأردن هم أنفسهم من يرون الإصلاحات السياسية الحقيقية تهديدًا لمصالحهم؛ لأنه في كل عملية حداثية لا بد من خاسرين ورابحين.

النخب الحاكمة في الأردن تناصب الإصلاح الحقيقي العداء، وتطرح مقاربات إصلاحية أقرب ما تكون إلى سحابة دخان تخفي خلفها حقيقة تمترس العقلية العرفية والإقصائية،

وهي نفسها نخب تلعب على موضوع الهويات الفرعية، وتعمل على تكريسها؛ لأن استمرار هذه النخب يستلزم حرمان الأردنيين من القدرة على التأطير خارج نطاق الانتماءات الفرعية والمناطقية والجهوية.

هل يمكن للهوية أن تتأقلم مع التوجهات التعددية لمجتمعاتنا، ومع الطموحات الديمقراطية للشعوب العربية؟ هذه إشكالية تناولها فتحي التريكي ـ رئيس كرسي (اليونيسكو) للفلسفة في العالم العربي. يدعو فتحي التريكي إلى التجديد الذي يستوجب تفكيك ربط الهوية، بقراءات فاسدة للتراث العربي بشكل عام، والديني بشكل خاص. فثمة إشكالية في الهوية والدين في الثقافة العربية؛ إذ لا بد من إعادة صياغة بعض المفاهيم والتصورات اللازمة للتوصل إلى فهم أفضل لانفجار الهويات داخل الإقليم العربي. وهذا بدوره يتطلب، أيضًا، إعادة صياغة معالم معاصرة لنهضة عربية تعتمد على التجاوز عن كل الهويات؛ لكن من دون إقصاء أو هيمنة.

لا بد من الاعتراف بالتنوع الخلاق في مجمل الثقافات والهويات المكونة للعالم العربي، فالتماثل فقط في الموت، وفي الحياة اختلاف، كما قال مهدي عامل؛ لهذا السبب ينبغي القول أنّ لا مكان للتوحيد السياسي عن طريق العنف والإقصاء. هنا تكمن أهمية التدخل الفلسفي، وفقًا لفتحي التريكي. فتدخل من هذا النوع سيفضي إلى بناء هوية حداثية تجديدية ومستقبلية، ترتكز على فهم صحيح لعلاقة الفرد مع تراثه ودينه. لذلك هناك ضرورة للابتعاد عن الخطاب الارتكاسي المتمحور حول الذات. ويمكن للهوية، في حال انصرافها عن الانكماش على الذات والتقوقع، أن تكون فاعلة في تحديث المجتمع وتنميته.

لا نعيش في عالم ستاتيكي وإنما متغير، هكذا يقدم الدكتور علي أومليل ـ الأستاذ في

كلية الأداب والعلوم الإنسانية في جامعة محمد الخامس بالمغرب تأملاته في الوضع العربي الجديد. لم تتأثر كثيرًا المنطقة العربية بموجات الديمقراطية الثلاث، التي تحدث عنها المفكر الأمريكي صموئيل هنتنغتون، إلى أن جاء الربيع العربي وارتفع سقف التوقعات عند الكثيرين. وعلى الرغم من رغبة الشعب في التغيير إلا أن الأحزاب السياسية لم تكن قادرة على قيادة الانتقال الديمقراطي، ما أنتج حالة من الارتداد إلى هياكل المجتمع التقليدية، سواء كانت إثنية أو قبلية أو دينية، بمعنى العودة إلى ما قبل الدولة، أو عودة الدول إلى ما دون السياسة التي تؤطرها عادة الأحزاب والنقابات ومنظمات المجتمع المدني. فالشعب الذي ثار ضد الاستبداد _ كما فعل ذلك ضد الاستعمار _ قام بذلك موحدًا وصفًا واحدًا، في لحظة استثنائية اختفت، وعاد الشعب السوسيولوجي المتنوع والمختلف.

انقسم العالم العربي إلى قسمين: بلدان الثورة التي انهارت فيها الدولة؛ أو لم تعد قادرة على فرض سلطتها على كامل التراب الوطني، بحيث تحولت ساحة للاحتراب والاقتتال. وهناك بلدان تحاول أن تتعامل مع التحديات الناشئة من دول الثورة، من نازحين، وتسلل للإرهابيين، وتهريب السلاح وغير ذلك. هذا الصنف من الدول أصبح هاجسه دولة أمنية تتقدم على الدولة الديمقراطية. وزاد من الطين بلة ظهور محور الثورات المضادة، الذي تدخل لإعادة العسكرتارية وحرمان الشعوب من التمتع بمرحلة الانتقال السياسي تجاه الحكم الديمقراطي.

يجادل علي أومليل أن انهيار الدولة وفقدانها للسيادة على أراضي الدولة كلها، وتعرض سلامة أراضيها للخطر والتدخلات الخارجية، أفضى إلى العودة إلى الهياكل التقليدية، فتحولت هذه الدول إلى مجتمعات ما دون السياسة. هذا الارتداد يجعل قيام الدولة المدنية

أمرًا متعذرًا، وبخاصة مع تحول بعض الدول إلى محاصصات طائفية. في مثل هذا النظام الطائفي لا معنى للغالبية أو الأقلية السياسية؛ لأنه لا معنى لمفهوم التداول. يضاف إلى ذلك انتشار الشعبوية المعادية للقيم الديمقراطية في العالم الغربي، ما يعني أن قوى التغيير الديمقراطي في المنطقة العربية ربما لن تجد تحالفات خارجية تدعم قضيتها في الانتقال الديمقراطي.

عند الحديث عن الهويات؛ فإنه لا يمكن تجاهل تأثير العولمة وإشكالية الأمن الثقافي، كما يذهب إلى ذلك عبدالإله بلقزيز، أمين عام المنتدى المغربي العربي. يميز عبدالإله بلقزيز بين زحف المدنية الأوروبية في أثناء الاستعمار، وقوى العولمة وتأثيرها على الثقافات الوطنية. صحيح أن الاستعمار الأوروبي قام بتدمير البنى الاقتصادية والسياسية، إلا أن تأثيره على البنى الثقافية لم يكن من دون مقاومة. فلم تتعرض البنى الثقافية والاجتماعية، في هذه البلدان المستعمرة، للتقويض الكامل كما الحال مع البنى المادية. لكن في عصر العولمة اختلف الأمر كثيرًا، بعد أن أحدثت العولمة انقلابًا كبيرًا في التوازنات الكونية. فهي ثورة أطلت برأسها على البشرية بحوامل ثقافية ووسائط جديدة تجلت بالمعلوماتية والثورة الرقمية.

يشير عبدالإلة بلقزيز إلى بلدان الغرب غير الأمريكي، التي قاومت العولمة على نحو مختلف؛ إذ تمكنت من توليد ديناميات سمحت لها بالتكيف الإيجابي مع العولمة، من موقع المنتج لحقائقها. هذا الأمر لم يكن ممكنًا للدول الأخرى، باستثناء دول مثل الصين والهند والبرازيل.

هناك ضرورة لنفكر في الأمن الثقافي الذي بات مطلبًا حتى لأقوى الدول، وبخاصة

الدول العربية التي دب فيها نقاش فارغ بين الأصوليين والحداثيين. ويرى عبدالإله بلقزيز أن التشرنق والانكفاء على الذات والماضي ما هو إلا سلاح العاجز، في حين أن عدم الاهتمام بأمن الثقافة باسم الحداثة لهو طفولية جوفاء.

دعوة بلقزيز، وإن كانت مفهومة، نظريًّا، إلا أن الأمر الواقع بالغ التعقيد، وبخاصة إذا أخذنا بالحسبان الدور الذي تلعبه النخب.

يتحدث محمد بن عيسى – الأمين العام لمنتدى أصيلة بالمغرب – عن دور النخب في الأزمات القائمة ورهانات المستقبل. ووفقًا للباحث، هناك خمس أزمات كبرى تتمثل بناهيار الدولة الوطنية، وانسداد النظام الإقليمي العربي، وتأزم العلاقات في منطقة الجوار الجغرافي (إيران وتركيا)، وتوقف مسار عملية السلام مع إسرائيل، إضافة إلى تصاعد موجة التطرف الديني. وهذا بدوره يطرح تساؤلات حول دور النخب في ما آلت إليه الأوضاع، ومسؤوليتها في انتشال الشعوب العربية مما تمر به من محنة كبيرة. تعكس الأدبيات الفكرية العربية دور النخب في عملية الإصلاح والبناء الوطني، من خلال التركيز على ما أسماه غرامشي المئقف العضوي؛ أي المئقف المنحاز لقضايا طبقته ومجتمعه. هذه أطروحة ليست جديدة لكنها شكلت إطارًا مرجعيًّا لنخب الحركة الوطنية التي قاومت الاستعمار، وعملت على بناء الدولة الوطنية. من جانب آخر، هناك زاوية مرتبطة بالإصلاح السياسي والتغيير الديمقراطي، فقد استقر أن دور النخب ينبغي أن يكون للدفاع عن قيم الحرية والتعددية السياسية وحقوق الإنسان، وذلك حتى يتسنى إصلاح الخلل في الدولة الوطنية المتداعية، وكذلك لتحقيق التنمية المستدامة والمطلوبة.

بناء الدولة الوطنية ما يزال التحدي الأبرز الذي يواجه المجتمعات العربية، وهو أمر

يعالجه الباحث خالد الحروب، المحاضر في كلية الفنون الحرة في جامعة نورث ويسترن بقطر. يشير خالد الحروب إلى ثلاثة سياقات تكوينية للدول الوطنية في المنطقة العربية: انهيار الدولة العثمانية، السيطرة الاستعمارية التي فرضت حدود الدول وأشكالها، ونزعة العروبة والأفكار الوحدوية خلال الحقبة الكولونيالية. وفي هذا السياق يتناول خالد الحروب ثنائية هشاشة وشراسة الدولة في الوقت ذاته. فالدولة الوطنية اتسمت بما يلي: الاستبداد، واحتكار الموارد من قبل الطبقة الحاكمة، ونقص في الشرعية، والتبعية للخارج، وشراسة القمع الداخلي، وصمود البنى التقليدية، سواء كانت قبلية أو طائفية أو جهوية، والفشل في تحقيق المواطنة. فالمواطنة هي جوهر الدولة الحديثة وهو أمر ما يزال إشكاليًّا في الدول العربية.

يميز خالد الحروب بين التخلص من الاستعمار من جانب، وتحقيق الاستقلال الحقيقي من جانب آخر؛ إذ يرى أن الدول لم تتمكن بعد من تحقيق الاستقلال الحقيقي. وتكمن مشكلة الدولة العربية في فشلها في التأسيس لبنى حديثة ومعاصرة وفعالة، في وقت فشلت فيه، أيضًا، في الإبقاء على قوة بناها التقليدية.

المحصلة؛ أنه لا يمكن بناء دولة وطنية وحديثة، من خلال الارتكاز الارتكاسي على الهويات الفرعية، فالدولة الوطنية التي نجحت في أوروبا في بناء هوية وطنية جامعة، لم يستلهمها العرب بعد. فطبيعة نشأة الدولة العربية، وأثر العامل الكولنيالي، وعدم تجذر الثقافة الديمقراطية في المجتمعات الأبوية والتسلطية، هي كلها عوامل ساهمت، بشكل كبير، في تكريس الأهمية الكبيرة للهويات الفرعية والانتماءات المناطقية والجهوية، وذلك في سياق الحصول على مكتسبات؛ أو الدفاع عن تغول الدولة الحديثة غير الديمقراطية.

الهُويَّــات والأمــن القوميّ العربـيّ

د . محمد أبو رمَّان *

«ركّزت على قدرة الخوف، حين يتضخّم، على صُنع أعتى الوحوش، سواء أكانوا وحوشًا افتراضيّة لا وجود لها أصلًا على أرض الواقع، أم أشخاصًا تحوّلوا بسبب رائحة الدم إلى وحوش في نهاية المطاف..

قصّة فرانكشتاين هي قصّة العدو الذي يخلقه الخوف من المجهول، وقصّة المجتمع الذي يتلّقى تبعات الأحداث السياسيّة والتاريخيّة الكبرى كضحية دائمًا ولا يستطيع ردها، ويخلق من أوهامه وتخيلاته معنى ما لحالة اللامعنى التي يغطس فيها الجميع».

أحمد السعداوي، الروائسي العراقي متحدثاً عن روايته (فرانكشتاين في بغداد)

_ ألقيت هذه المحاضرة بتاريخ ١٦ / ١٠/ ٢٠١٧.

^{*} باحث في مركز الدراسات الاستراتيجية في الجامعة الأردنية وخبير في حركات الإسلام السياسي.

أصبح السؤال مشروعًا ومبرّرًا اليوم، أكثر من أيّ وقت مضى، في ما إذا كان مصطلح «الأمن القوميّ العربيّ» ما يزال صالحًا للاستعمال، وربها على قيد الحياة، أم أنّه بات ضربًا من ضروب الخيال، بعدما هيمن على الأدبيات القومية العربية عقوداً من الزمن، كنّا نقرأ لسياسيين ومثقفين تحليلات وتصوّرات أيديولوجيّة وفكريّة وسياسيّة، عن الوحدة العربيّة والقوميّة العربية، ومواجهة التحدّيات الاستعماريّة أو الصهيونيّة العالمية، والتضامن العربي، فضلًا عن عشرات الأدبيات والبيانات لمؤتمرات القمة العربيّة، إضافةً إلى محاولات الوحدة المتكرّرة على مرّ التاريخ المعاصر!

صحيح أنّ مفهوم الأمن القومي لم يتحقّق بصورة كبيرة، على الأقل ضمن سقف التوقعات والشعارات التي رفعتها الأنظمة وحملها الإنسان العربي، وصحيح أيضًا أنّ معاولات الوحدة فشلت فشلًا ذريعًا، وصحيح ثالثًا أنّ مؤتمرات القمّة كانت تُثير السخرية في كثير من الأحيان، لكن ما هو صحيح أيضًا، اليوم، أنّ كل تلك الإخفاقات أصبحت في نظر جيل اليوم، هي نفسها مرحلة متقدّمة على ما وصلنا إليه من تجزئات وتفرقات، ليس على صعيد إقليمي (أي بين الدول العربيّة نفسها) بل على صعيد داخليّ، في الدولة نفسها، وفي أحشاء المجتمعات العربية، لم نعد نتحدث عن محاولات وحدة عربية، ولا حتى كضرب من ضروب الدعاوى والادعاء!

دعونا نتجراً أكثر في «التأمّل الذاتي»، لنتساءل عن مصطلح «الهُوية الوطنية» نفسه، في ما إذا كان ما يزال هو الآخر قائمًا، وما زلنا نستطيع أن نتحدث بتعريف جامع عن العراقيّين، والسوريّين، واليمنيّين، والليبيّين، بالمعنى السابق المرتبط بالدّولة الوطنية العربية؛ أم أنّنا أصبحنا نتحدث عن المكونات الطائفيّة والعرقيّة والدينيّة والثقافيّة، بوصفها كياناتٍ وهُوياتِ جديدةً أقوى من الهُويات الوطنيّة، والدّولة الوطنيّة رسّخت أقدامها في الأرض،

يبحث كلّ منها عن أمنه ومصالحه في مواجهة الآخر، من داخل المجتمعات والدّول نفسها؛ أي الشيعة ضد السنّة في العراق وسورية، والأكراد يبحثون عن حلفاء في مواجهة الآخرين، ومسألة الأقليّات وأمنها في مقابل الحديث عن الأمن الوطنيّ للدولة!

ثمّ هل تقتصر أزمة الهُويات الوطنيّة أو الأمن الوطنيّ العربيّ على الدّول والمجتمعات التي تشهد اليوم حروبًا داخليّة ومخاطر التفكك، مثل: العراق؛ وسورية؛ واليمن؛ وليبيا؟ وهل تنجو من هذه التصنيفات دولٌ ومجتمعات عربية أخرى؟ أم إنّ هنالك صراعات وأزمات مكبوتة وقائمة قد تفجّر الهُويات الداخليّة الأوليّة، ونشهد مستقبلًا صراعات شبيهة على خلفية طائفيّة أو عرقيّة أو دينيّة! ألم يكن السودان موحدًا قبل أعوام؟ ألا نخشى من نزعات شبيهة: السُّنة ـ الشيعة في السعودية والبحرين والكويت؟ البربر والعرب في الجزائر، الساحل والبرّ في دول أخرى، أليست الحالة شبيهة في دول أخرى، مثل لبنان، تحكم ـ في الظاهر ـ بنظام سياسيٍّ ديمقراطيٍّ توافقيّ، لكنّها الدّولة كلها على كفّ التوازنات الدّاخلية الطائفيّة والدّينية وموازين القوى الإقليميّة؟!

إذا تجاوزنا الوضع الراهن قليلًا، وتخيّلنا أنفسنا نفتح خريطة «العالم العربي» مستقبلًا، بعد عشرة أعوام، على سبيل المثال، فهاذا سنرى؟ هل سنجد دولة كردية تمتد بين سورية والعراق؟ أم نرى دولتين كرديتين متصارعتين؟ وهل سنكون أمام عراق واحد أم عراقين أم ثلاثة وربها أربعة؟ والسؤال نفسه عن سورية واليمن، وربها دول أخرى؟!

هل هذا السيناريو هو مجرّد خيال متشائم أسود غير قابل للتحقق، وأنّ ما يحدث مجرّد مرحلة مؤقتة وستعود أغلب الدول العربية إلى ما كانت عليه، وستتجاوز الحروب الداخلية، كما حدث سابقًا في دول عربية أخرى، فسيبقى العراق عراقًا، وسورية سورية، وهكذا دواليك؛ أي أنّنا لم نخرج من حقبة «الدولة الوطنية» في العالم العربي، فالجيشان العراقي والسوري يسيطران اليوم على أغلب المناطق، والدولة الوطنية أثبتت حضورها،

ومستقبل الأكراد مرهون بموافقة العالم والأجندات الدولية والإقليمية، وتبدو الأمور أمامهم معقّدة تمامًا، والحال لا تختلف في أغلب الدول العربية؟

ربيا أفضّل تكثيف كل ما سبق عبر إعادة صَوْغ السؤال على النحو التالي: هل النظام العربي، على صعيد الدولة القطرية نفسها (الأمن الوطني) أو على الصعيد الإقليمي (الأمن القوميّ العربيّ)، قادر على التهاسك والاستمرار ومواجهة التحديات العاصفة، أم أنّه قيد الانهيار والتفكك؟ وإذا كانت الحال كذلك: فهل البديل أو القادم هو حروب أهليّة، أم تقسيم جغرافيّ، أم قوى تنتصر على أخرى وتفرض هيمنتها ونفوذها، كها حدث في إسبانيا مع الحرب الأهلية؟ وكها يحدث اليوم في العراق وسورية واليمن وليبيا؛ أي بقاء الوحدة ليس بإعادة إنتاج الهُويات الوطنية الجامعة وتعزيزها، بل من خلال قوة السلاح ومنطق غالب ومهزوم؟

الإجابة عن التساؤلات السابقة تقتضي أولًا أنْ نفهم: ما الذي حدث، وكيف حدث؟ والأهمّ من ذلك: لماذا حدث؟ وذلك كي نستطيع قياس مستوى الأزمة وعمقها، وتقييم مقدار قوة جرثومة الهُويات الطائفيّة أو قوة «دومينو» التفكّك الداخليّ، وفي ما إذا كان سيصل أيضًا إلى دول ومجتمعات أخرى أم سيبقى عند حدود معينة، مرتبطة بطبيعة تلك المجتمعات وتجربتها التاريخيّة، ونحن نتحدث هنا عن العراق؛ وسورية؛ واليمن؛ وربها لبيا؟

مهمّتنا، إذن، هي تحليل ما يحدث حاليًّا، ودراسة مدى عمق الأزمة الراهنة للدولة الوطنيَّة العربيَّة، وتأثيرها في الأمن القوميِّ؛ للوصول إلى محاولة استشراف المرحلة المقبلة، في العالم العربيّ، وذلك يقتضي مناقشة سؤال صعود الهُويات الأوَّلية، الطائفيَّة والعرقيّة والدينيّة، وتحليله ودراسة أبعاده وتداعياته.

أمّا الفرضية التي تقوم عليها هذه المقالة؛ فهي أنّ صعود الهُويات لا يرتبط فقط بضعف آي للدولة الوطنية في العالم العربي، بل بأزمات مركّبة وعميقة داخليًّا أيضًا، تصيب الدّولة الوطنيّة العربيّة في بُنيتها الشرعيّة والسياسيّة، كما أنّها أي الأزمة البنيويّة الداخليّة مترابطة مع تحوّلات ومتغيّرات إقليميّة ودولية، تخلق ديناميكيات تغيير كبيرة تُصعّب من مهمّة بقاء الوضع الراهن، وإبقاء العالم العربي ضمن حقبة الدولة الوطنية، التي أسست مع نتائج الحرب العالمية الأولى، وتشكّلت بصورة كبيرة بعد الحرب العالميّة الثانية، خلال الحرب الباردة؛ أي النصف الثاني من القرن العشرين.

ولأنّنا نتعامل مع ملفات متشابكة ومعقّدة، يرتبط فيها المحليّ بالإقليميّ والدوليّ، فمن الضروري أن نفكّك أبعادها السابقة إلى ثلاثة مستويات؛ لدراسة كلّ مستوى وتداخله مع الآخر، لنستطيع تعريف الوضع الراهن ومتغيراته وتشخيصه بصورة أكثر دقّة، ثم قراءة المتغيرات الفاعلة والمؤثّرة في ترسيم معالم المرحلة المقبلة.

أولًا: أزمة الدّولة الوطنيّة العربيّة

ترتبط مسألة صعود الهُويات الأوليّة وتفشّيها وتغلّبها حاليًّا، على الهُويات الوطنيّة الجامعة، بمعادلة ضعف مؤسّسات الدّولة الوطنيّة العربيّة اليوم، وأزمة الشرعيّة التي تعاني منها هذه الأنظمة، وهي ليست أزمةً مُستحدثة، بقدر ما هي متدحرجة، وصلت بعد عقود من تشكّل تلك الدّولة إلى المرحلة الراهنة.

أساس المشكلة، أنّ الشرعيّات السياسيّة العربيّة المعاصرة لم تنبن _ في الأغلب الأعم _ على قاعدة مؤسّسية ديمقراطيّة شعبيّة واضحة. فهي إمّا كانت شرعيّاتٍ تاريخيّة مرتبطة بالأنظمة الملكيّة وإمّا شرعيّات ثورية مرتبطة بالأنظمة العسكريّة الجمهورية، التي قامت على أساس الانقلابات العسكرية منذ الخمسينيات في القرن الماضي، سواء على دعوى تحقيق

العدالة الاجتماعيّة في الداخل، والتنمية الاقتصادية في الداخل، أو مواجهة الإمبريالية الغربية والمشروعات الاستعمارية.

وعلى الرغم من انقسام الدول العربية ما بين دول قريبة من المعسكر الغربي أو المعسكر الشرقي، في ظل الحرب الباردة، فإنّ هذه الدّولة بقيت تحاول - خلال العقود الماضية - إبقاء أرض مشتركة بينها تكونت من القضية الفلسطينية، ومحاولات الوحدة العربية المتكرّرة بين بعض الدّول، مثلها حدث في الوحدة السوريّة - المصرية (الجمهورية العربية المتحدة)، والاتحاد الهاشمي الأردني - العراقي في الخمسينيات، أو المجالس المشتركة، مثل مجلس التعاون العربي في نهاية الثمانينيات، الذي لم يستمر طويلًا.

وعلى الرغم، كذلك، من الانتقادات كافّة التي كانت توجّه لها، فإنّ «مؤتمرات القمّة» ومؤسّسات الجامعة العربية، استمرت بمنزلة إطار عام للنقاش والحوار، ولاحتواء الاستقطاب الإقليمي بين تلك الدّول. إضافةً إلى ما سبق، ساعد وجود قيادات كارزمية عربيّة على إخفاء العيوب الدّيمقراطية، وتوطيد معادلة الأمن والوحدة مقابل الدّيمقراطية والتنوّع والتعدّدية.

ربها يقول قائل إنّ تشكّل الهُويات الوطنيّة العربيّة (الهُوية السوريّة، والهُوية العراقيّة، والهُوية العراقيّة، وهكذا دواليك) ارتبط بالحدود المعروفة للدّول، وهي حدود ـ سياسيًّا وجغرافيًّا ـ جديدة، وهذا صحيح نسبيًّا، في بعض الـدّول وليس جميعها، لكن ـ مع ذلك ـ فإنّ وجود أنظمة قوية سياسيًّا، ساعد تماماً في تسهيل إقامة الهُويات الوطنيّة، وفي نشر الأغاني المعزّزة لها، وتأسيس شعارات وروافع للحالة الوطنيّة المفترض أنّها تضمّ جميع المواطنين في حدود الدّولة الجغرافيّة، فازدهرت «الهُويات الوطنيّة»، ووجدت قبولاً عاماً بها من قبل المجتمعات، وتزاوجت مع هُويات أخرى أكبر، فوق وطنيّة، مثل الهُويات القوميّة والإسلاميّة، التي تعاضدت مع الهُويات الوطنيّة في المستويّين الوطنيّ والقوميّ، خلال مرحلة النصف الثاني من القرن العشرين تقريبًا.

مع ذلك، وعلى الرّغم من رواج المشاعر الوطنيّة لحقبة من الزمن، في العديد من الدّول والمجتمعات العربيّة، إلا أنّه لم يكن هنالك اعتراف صريح معلن، ولا تفاهمات وطنيّة داخليّة، على مسألة إقرار التعدّديات الدّينية والثقافيّة، والحقّ في الاختلاف والتنوّع، والحقوق والحرّيات التي تتصل بهذا المجال، ولم تكن الإدارة السياسيّة قائمةً على اعتماد هذه الحقوق والتوافقات الدّاخلية، فالعقد الاجتماعي لم يتضمن مثل هذا الإقرار صراحةً، وإن كان هناك في العديد من الدول اعتراف بحرّيات دينيّة وثقافيّة وسياسيّة، بصورة نسبيّة، بها لا يصطدم مع البُعد الأمني، الذي كان يحكم - بدرجة كبيرة - رسم السّياسات الدّاخلية العربيّة، إلا أنّ العقد الاجتماعيّ العربيّ العرفيّ (أي غير المكتوب)، الذي حكم علاقة الدّولة بالمجتمع، والأفراد بعضهم ببعض، لم يكن مبنيًّا على تفاهمات عميقة واعترافات متبادلة، بقدر ما ارتبط بهُوية فاعلة ناجمة عن قوة السلطة من جهة، وقبول شريحة اجتماعيّة واسعة بها، وهذا وذاك لم يكن خارج سياق القوة التي تمتعت بها الدّولة الوطنيّة العربيّة، في تلك الحقبة؛ إذ كانت الوعود كبيرة، على الصعيديّن الدّاخلي والخارجيّ، والتوجّه الهُوياتي المرتبط بالأيدّيولوجيات الكبرى لم يكن نحو الأصغر أو الأقل (أي الطائفيّة؛ والعرقيّة؛ والجهوّية)، بل إلى ما هو أكبر (قوميّة وإسلاميّة)، وكان يمكن أن تكون الهُوية الوطنيّة جزءًا من هوية أكبر، أو هكذا الشعارات والأيديولوجيات، بدلًا من أن تتفكُّك وتتذرّر إلى ما هو أصغر منها!

عزّز كل ذلك وجود القيادات «الكارزميّة» السياسيّة العربيّة في السلطة، وفي المعارضة حتى، ممن يتبنّون الشعارات الأيديولوجية الوطنيّة والقوميّة الكبرى، ولديهم حضورهم وتأثيرهم في الشارع، ويخلقون أملًا بوجود أفق قادم أفضل من الراهن، حتى وإن كان أملًا غير صحيح أو ليس واقعيًّا، لكن كانت له مفعولاته القوية في الشارع العربي، ما عزّز المنظومة الهُوياتيّة التى عملت عليها الدّولة الوطنيّة العربيّة.

إلا أنّ المسار التاريخيّ بدأ يأخذ اتّجاهات معاكسة، وأخذ ضعف الدّولة الوطنيّة يتبدّى مع فشلها المتكرّر في تحقيق تلك الوعود والشعارات التي رفعتها، ما انعكس على شرعيّتها. ومع ظهور مؤشّرات وأرقام كارثية عن حالة العرب عمومًا، على صعيد السلم الدّيمقراطي والتنميّة الإنسانيّة والاقتصاديّة والاجتهاعيّة، ومع انهيار الأحلام بانتصار عسكري حاسم على إسرائيل، ومنها هزائم الـ٧٦، ثم الـ٩١، بعد احتلال الكويت، بالتوازي مع غياب مسارات ديمقراطيّة داخليّة تشكّل تفاهمات لتسند الهُويات الوطنيّة، فإنّ كل هذه المحصّلات السلبيّة لمشروعات الدّولة الوطنيّة العربيّة أو مساراتها المتدّرجة من فشل إلى آخر، انعكس بصورة متتالية على علاقة المواطن بالدّولة وبالنظام، وخلق فجوة توسّعت بينها، وتجذّرت مع مرور الوقت، في أغلب تلك الدول.

المفارقة السافرة، وهي التي تفسّر جزئيًّا صعود الهُويات الفرعية، أنّ الأنظمة التي رفعت شعارات وأيديولوجيات وطنيّة، بل فوق وطنيّة، استندت _ في كثير من الأوقات _ إلى ديناميكيّات أخرى تمامًا، لفرض الاستقرار الدّاخلي وإدارة المعادلات السياسيّة، فزاوجت ما بين الاعتباد على أجهزة أمنيّة، في كثير من هذه الدول، قمعيّة، ما جعل المواطن _ في كثير من الحالات _ يحاول الالتجاء إلى كيانات وهُويات أخرى داخليّة لحيايته من الدّولة نفسها، من الحالات _ يحاول الالتجاء إلى كيانات وهُويات أخرى داخليّة الحساسة والمهمّة، على الهُويات من جهة، وعلى الاعتباد في الحكم وتوزيع المناصب، بخاصّة الحساسة والمهمّة، على الهُويات الفرعيّة نفسها، مثل العائلة أو الطائفة أو النخبة المحيطة _ من جهة أخرى _ ما فتح المجال أيضًا، لظهور هُويات فرعيّة وعصبيّات في مواجهة العصبيّات الحاكمة في تلك المناطق. ويمكن بسهولة رصد هذه المفارقة في النظام السوريّ، الذي رفع الشعار القوميّ، وكان حزب البعث في واجهة الحكم، لكن الطائفة والعائلة كانت حيثيّات أساسيّة من خلف الكواليس، لجأ إليها الحكم في مراحل الأزمات. ولا تختلف الحال كثيرًا، عن طبيعة حكم صدام حسين أو معمّر القذافي، أو كثير من الجمهوريات أو الأنظمة العربيّة؛ إذ بقيت تلك صدام حسين أو معمّر القذافي، أو كثير من الجمهوريات أو الأنظمة العربيّة؛ إذ بقيت تلك

البنى (العائلة؛ والطائفة؛ والمنطقة) بمنزلة قوى فاعلة ومؤثّرة، على الرّغم من أنّها غير مرئية ولا منصوص عليها في الدّساتير والقوانين.

خلال تلك الفترة نفسها، كان هنالك عاملان آخران يساهمان في تأزيم واقع النظام العربي وتآكل الهُويات الوطنيّة في دول عديدة، الأول هو إضعاف المجتمع المدني ومؤسّساته، أو عدم السياح لها بالنمو بصورة طبيعية؛ لتشارك الدّولة في إدارة المجال العام، وتدير التفاوض والحوار الداخلي، وتشكّل تعبيرًا مدنيًّا عن مكونات المجتمع، ما جعل البديل هو المكوّنات والهُويات الأوليّة في إدارة الحوار بين أطراف المجتمع وشرائحه، أو العلاقة بينه وبين الدّولة، والثاني هو الانطباع بتفشي الفساد وتحالف السلطة والمال في كثير من الدول العربية، الأمر الذي هزَّ شرعيّتها في الصميم، بالرّبط بين الأزمات الاقتصاديّة التي ضربت الاقتصاديات العالمية، ومنها العربية العام ٢٠٠٨، وبين الفساد وتحالف رأس المال والسلطة، وهي الدعاوى التي أضعفت من شرعيّة الأنظمة السياسيّة العربيّة، بل كانت محرّكًا ومسبّبًا للانتفاضات التي جاءت بعد عامين أو ثلاثة.

مع إرهاصات «الربيع العربي»؛ أي في العام ٢٠١، كان ضعف الأنظمة العربية وعقمها في إيجاد الحلول المُقنعة للمجتمعات يتعزّز، ولم تكن قادرة على تسلّم زمام المبادرة وإدارة حوارات داخليّة، وصولًا إلى صيغ معتدلة منفتحة على المستقبل، بدلاً من ذلك أغلقت المسارات السلمية المؤسّساتية للتغيّير المعتدل، ما أوصل إلى الانفجار والثورات المتتالية، التي كان يمكن أن تشكّل لاحقًا، مفتاحًا لعقود اجتهاعية جديدة في العالم العربيّ، إذا ما أدت إلى إعادة تأسيس الدّساتير والأنظمة على قواعد توافقيّة وديمقراطيّة، تحمي التعدّدية والتنوّع، وتشكّل إطارًا حضاريًّا سلميًّا لإدارة الصّراع الدّاخلي.

لكنّ عوامل أخرى رجّحت النتائج السلبيّة والكارثيّة على حساب الأحلام المجتمعيّة والشعبيّة بإيجاد مخرج من أزمات الدّولة الوطنيّة المتراكمة والمركّبة، التي أرهقت المواطن

العربيّ ومؤسّسات المجتمع المدنيّ، وشرعيّة الدولة نفسها، والمشكلة هنا، تكمن في أنّ استراتيجيّة أغلب الأنظمة العربية في إدارة الدولة لم تكن تفصل ما بين المؤسّسات السياسيّة والأجهزة الأمنيّة والعسكريّة، بوصفها مؤسّسات الدّولة، والحكومات المتغيّرة أو الأشخاص الذين هم في السّلطة، ما جنح بالصّراع، سواء قبل أو بعد سقوط بعض الأنظمة، أو خلال الحرب الدّاخلية في دول عربيّة أخرى، وهو صراع عمليًّا، بين الشارع والقوى السياسيّة من جهة، والمؤسّسات الأمنيّة والعسكريّة ومعها النخب السياسيّة من جهة أخرى، ممن ربطت مصيرها بمصير النظام السياسيّ القائم، فحاربت حتى النهاية، وظهرت هنا مصطلحات «المركز البيروقراطي الأمنيّ»، في بعض الدول العربية، مثل مصر، والدولة العميقة، وهي ناجمة عن غياب الحيادية المفترضة لمؤسّسات الدّولة في الصّراعات الدّاخلية، وعدم الفصل بين الشخصيّ والمؤسّسي، فجعل من مصير المُويات الوطنيّة الدّاخلية، وعدم الفصل بين الشخصيّ والمؤسّسي، فجعل من مصير المُويات المهدّدة، وجعل تلك «المؤسّسات تقاتل حتى النهاية ضد الثورات الشعبيّة، بالوسائل كافّة، وحين تعجز تلك المؤسسات عن حسم المعركة، تلجأ إلى البني الأوليّة، مثل العائلة أو الطائفة أو العشرة لمواجهة الأطراف الأخرى».

ولأنّنا خلال العقود الماضية لم نصل إلى حلول عميقة لإشكاليات الهُويات الداخليّة والتنوّع المجتمعيّ، القائم على أسس عرقيّة ومذهبيّة ودينيّة وثقافيّة، وحتى فكريّة، لذلك أسفرت الثورات الجديدة في الدّول التي سقطت أنظمتها، عن تعزيز الهواجس الدّاخلية المتبادلة، وصعود التيارات المتحاربة مباشرة عقب الثورات، فظهر الصراع العلمانيّ للإسلاميّ، وتشابك مع الهواجس القبطيّة من الصعود الإسلاميّ، ما أدى إلى أحداث رابعة والنهضة، وشرخ اجتهاعيّ خطر على أسس ثقافيّة بدرجة كبيرة، وأغلبكم ربها يذكر أغنية على الحجار الشهيرة «احنا شعب وانتو شعب.. رغم إن الرب واحد.. لكم رب ولنا رب»!

التي تجسّد هذا التصدّع الهُوياتي الدّاخلي، وظهرت _ كذلك _ مخاوف الأقليّات الدّينية من صعود الهُويات الدّينية، وبرزت محاولات التيارات والقوى السياسيّة لتشكيل الأنظمة السياسيّة الجديدة على هواها الأيديولوجي، كها حدث في مصر وتونس وليبيا ودول أخرى.

في مواجهة تفكّك مؤسّسات الدّولة الوطنيّة أو تلبسها بطابع هُويّاتي، أو حالة الفوضى والحروب الداخليّة في دول أخرى، لجأ المواطنون، لحماية أنفسهم، إلى الهُويات الأوّلية، سواء كانت طائفيّة أو دينيّة أو عرقيّة أو عشائريّة، واعتبرت تلك الهُويات بمنزلة الدروع الأكثر تحصينًا لهم في مواجهة الأطراف الأخرى. ولم يقف المرض عند اهتزاز الدّولة الوطنيّة وتفكّك قوتها، وانهيار حدودها، في كثير من الأحيان، بل إلى تفكّك الهُويّات الوطنيّة والمجتمعات نفسها، وبروز الهُويّات الفرعيّة على حسابها.

ربها لو نظرنا اليوم إلى دول عربية كثيرة؛ سنجد أنفسنا أمام كوارث مرئية، لكننا لم ندرك بعد أو نقرأ بصورة عميقة آثارها ونتائجها الوخيمة على المرحلة المقبلة؛ ففي العراق هنالك ملايين المهجّرين من العراقيّين السنّة، والسوريّين السنّة (في كردستان)، ومدن كاملة تمّ تدميرها، بعدما عاشت حقبة مرعبة في ظل حكم «داعش»، وفي سورية مدن كاملة أبيدت، وأحياء تهدّمت، ونصف الشعب إما مهجّر أو لاجئ، ونسبة كبيرة منهم تعيش في ظروف لا إنسانية وقهريّة، سواء في الداخل أو الخارج، وفي ليبيا الحال ليست أفضل، وفي مصر عشرات الآلاف ما يزالون في السجون، ومِثلهم هاربون بعد تدخّل الجيش العام ٢٠١٣، وفي اليول وفي اليمن أوبئة وأمراض ولاجئون ونقص كبير في الغذاء وانعدام الأمن، وفي الدّول العربيّة التي نجت إلى الآن، هنالك مشكلات ومعضلات كبيرة تواجهها، إما على صعيد سياسيّ أو اقتصاديّ.

الخلاصة: أنّ الوضع الراهن لأزمة الدّولة الوطنيّة، من صعود الهُويّات وتفكّك مؤسّسات الدّولة وتصدّعها، إلى الأزمات الواضحة والمكبوتة، لم يصب الأمن الوطنيّ في

الصميم، ومن ثمّ الأمن القوميّ العربيّ وحسب، بل حتى الأمن الإنسانيّ في جوهره؛ إذ لم يعد المواطن العربيّ يشعر بأمن إنسانيّ، وأصبح في حالة رعب وخوف، إذا نجا من مفخخة أو قنبلة أو تفجير انتحاري، فإنّه لا ينجو من قصف بالطائرات أو المدافع، وإذا هرب من «داعش» قد يلاقي حتفه من طرف آخر، وعلى صعيد الحياة اليومية، في مجتمعات ودول أخرى، فإنّ المواطن العربيّ مهدّد بلقمة عيشه وبوظيفته، والخوف يعشّش في أركان رؤيته للمستقبل!

مع مِثل هذه المعطيات والكوارث والأزمات؛ فإنّ ما يفترض أن نقلق بشأنه هو ذلك الإنسان الجديد الذي ينمو في أحشاء الظلم والخوف والتهميش، ليصبح بطلًا في المشهد العربي، وما هو إلا «مسخ» ناجم عن الأحقاد والاحتقان والفوضى الداخلية؛ إذ تشكّلت ثقافته وهُويته على قاعدة الانتقام والقتل والكراهية! وهو الذي تحدّث عنه الروائي العراقي، أحمد السعدواي، في روايته الرائعة «فرانكشتاين في بغداد»، ويلخص السعداوي تشكّل «الكائن الجديد»، الطائفي أو المجرم في أروقة الحروب الدّاخلية العربية، بالقول: «ظلت صورته تتضخّم، على الرغم من أنّها ليست صورة واحدة. ففي منطقة مثل حيّ الصدر، كانوا يتحدثون عن كونه وهّابيًّا، أما في حيّ الأعظمية فإنّ الروايات تؤكّد أنّه متطرف شيعي. القوى العراقية تصفه بأنّه عميل لقوى خارجية، أما الأمريكان فقد صرّح الناطق باسم الخارجية الأمريكية ذات مرّة بأنّه رجل واسع الحيلة يستهدف تقويض المشروع الأمريكي»!

هذا عن الإنسان المرعب، فرانكشتاين، وهو في الأصل المواطن العراقي البسيط، هادي العتّاك، تحوّل إلى مجرم خرافي ومسخ خطر، بسبب ظروف الحرب الداخلية وما أنجبته من ويلات وقتل وانتقام، وهي تعبير رمزي عن التحوّلات الاجتهاعيّة والثقافيّة والنفسيّة، التي لا نتنبّه لها وتجري من تحت أقدامنا. أمّا بلبل، بطل رواية خالد خليفة (الموت عمل شاق)

فهو المواطن السوريّ الذي وجد نفسه بين بطش النظام ورعبه من جهة، والحرب الأهليّة من جهة أخرى، فعاين كيف انكسر حاحز الخوف من السلطة، لكنّ نحاوف أخطر وأكبر ظهرت في الطائفيّة والإرهاب والقتل المتبادل، في تغيّر الإنسان السوريّ نفسه وتحوّلاته النفسيّة والتحوّلات الاجتماعيّة. يقول خليفة: «حين تتهاوى جدران خوفك تشعر بفراغ غريب، لا يملؤه إلا نوع جديد من الخوف لم تختبره من قبل... لكنه خوف لا يختلف عن النوع القديم في طعمه، يجعلك تشعر بأنك الوحيد الخائف، وسط طوفان بشر رأى في الموت حلًا نهائيًّا لمعضلة الحياة، الموت الجهاعي أحيانًا نوع من الحل»!

وضعت هذه المقتبسات القصيرة من الروايات العربيّة الجديدة، وهنالك كمُّ كبير منها، لرصد شيء من التحوّلات الكبيرة المرتبطة بالهُوية الوطنيّة والدّاخلية، بعلاقة الإنسان مع نفسه ومع مجتمعه ودولته، بل مع الأمن اليوميّ _ الإنسانيّ في أبسط صوره، وفيه أوجز تلخيص لأزمة الدّولة الوطنيّة في العالم العربيّ اليوم.

ثانيًا: أزمة النظام الإقليميّ العربيّ

عندما انهار الاتحاد السوفييتي في أواخر الثهانينيات، وبدأت موجة التحوّل الدّيمقراطي في أوروبا، عمل النظام الإقليميّ هناك على مساعدة الدّول الجديدة المتحوّلة، والأخذ بيدها لتصبح قادرة على إجراء التحوّل المطلوب، بعد عقود من الأنظمة الاشتراكيّة والشيوعيّة، وبعد الدخول في أزمات اقتصاديّة طاحنة، وظروف حياتية صعبة، مع ضعف الحياة الحزبيّة وأطر المجتمع المدني.

منذ عقدين من الزمن ودول أوروبا الشرقيّة تسير في هذه الطريق، بعضها يخفق هنا أو هناك، والآخر ينجح، بينها تقف أوروبا الغربيّة داعمة لهذا التحوّل، تدفع تكلفة مالية كبيرة، وتشكّل إطارًا إقليميًّا مساعدًا، لكن الحال جاءت معكوسة تمامًا في العالم العربي؛ إذ دخل

النظام الإقليميّ العربيّ في مرحلة تخبّط وفوضى مع تداعيات الثورات الشعبيّة ٢٠١١، ثمّ دعم الثورة المضادّة في العديد من الدّول، خشية من «الدومينو الدّيمقراطي»، ومن وصول التغيير إلى الدّول الأخرى، وظهر التلويح بالخطر الإسلامي وتمدّده في العالم العربيّ؛ لإعادة ترميم الوضع القائم، على الصعيد الداخلي؛ أي استعادة النظام العربيّ الرسمي الذي سبق 1٢٠١١؛ وإقليميًّا.

ترافق هذا المتغير مع متغير آخر سابق، يتمثل بصعود القوة الإقليميّة الإيرانيّة، منذ انهيار العراق العام ٢٠٠٣. فقد وظّفت طهران الورقة الشيعيّة، واستعاضت عن حلم تصدير الثورة الإسلاميّة (كها كان يدعو الخميني سابقًا) بمشروع أحمدي نجاد (٢٠٠٥)، بأن تصبح إيران قوة إقليميّة داعمة ومدعومة من القوى الشيعيّة العربيّة، وكان العراق هو المفتاح الذي ولجت منه الطائفيّة.

لكنّ هذا الوحش (الطائفي)، الذي تشكّل بداية في العراق، تمكن من العبور إلى العالم العربيّ من البوابة السورية الواسعة، مع الأحداث التي انفجرت هناك العام ٢٠١١. ولم يكن الوضع الدّاخلي السوري هو وحده من فجّر الهُويّات الطائفيّة والدينيّة والعرقيّة؛ فقد انقسم النظام الإقليميّ نفسه على قاعدة طائفيّة بين دعم للأسد، بوصفه ممثلًا للأقليّة العلويّة المحسوبة على الشيعة، والشارع السنّي، الذي ثار بداية لأجل الدّيمقراطية، لكن مع القمع الدموي، تحوّل إلى مواجهة مع إيران إقليميًّا، وطائفية داخليًّا، فتبدّلت القوى الإسلاميّة بالمدنية، وصعدت «القاعدة» و«داعش»، وتركّبت الأزمتان السنية في العراق وسورية؛ لتمهّدا الطريق أمام صعود تنظيم ما يسمى «الدولة الإسلامية»، الذي استثمر الورقة الطائفيّة هو الآخر للتجنيد والتعبئة.

عزز ذلك المناخ المسموم في المنطقة، دخول حزب الله لصالح النظام السوري، وانحياز «حماس» لصالح الثوّار السوريّين، فتحطّم الجسر الذي كان يربط، في الحدّ الأدنى ولو

شكليًّا، السنّة بالشيعة، وأصبحت المنطقة مكشوفةً أمام الصّراع الطائفيّ، ومحكومة بالهُويّات الطائفيّة.

وطالما أنّ الهُويّة الطائفيّة أصبحت عابرة للحدود، تتوافر على ديناميكيّة تحكم تشكّل القوى المحلية وصعودها في المنطقة، وطالما أنّ إيران تعلن دعمها بكل ما تمتلك للنظام السوري وحزب الله والقوى الشيعية في العراق، فإنّ الدول العربية السنّية هي الأخرى وقفت وراء الثورة السورية، والقوى السنّية، وضدّ الانتفاضة البحرينية، وفي مواجهة تحركات الشيعة في السعودية، فأصبحنا أمام حرب طائفيّة وقوى وديناميكيات مرتبطة بها، في كثير من الدول العربية.

من الطبيعي أن تحرّك هذه الهُويات والصّراعات الداخليّة الأقليّات الأخرى، فتعزَّز عُلم الأكراد في العراق، بل في سورية والمنطقة بإقامة دولتهم، فلماذا يخضعون لحكومة في بغداد، ذات علاقة خاصّة بإيران، ووضع تميّيزي للشيعة فيها! كما أنّه من الطبيعيّ، أن تُحرّك تلك الهُويات مطالب سنيّة _ بعدما ضعف السنّة في العراق، وشعروا بعجز الدّول العربيّة عن حمايتهم من إيران _ بإقامة إقليم سنّي، ومن الطبيعيّ، أيضًا، أن تبدأ على أرض الواقع عمليات «القتل على الهُوية»، والحديث عن سورية المطيّفة، وعن إمارات إسلامية، بينا تفكّر الأقليات الأخرى المرعوبة مما حدث في الموصل، والقلقة من صعود الإسلاميّين، إما في التحالف مع الأنظمة الاستبدادية لحمايتها عسكريًّا، وإما الهجرة إلى الخارج طلبًا للسلام والأمن الإنسانيّ!

في الأثناء، كان هنالك تحوّل آخر يجري على الدور الإقليميّ التركيّ، مع صعود حزب العدالة والتنمية، ذي الجذور الإسلامية، وهو الذي كان يشكّل بداية ٢٠٠٢ رافعةً لإمكانية تحوّل الإسلاميّين نحو أحزاب مدنيّة ديمقر اطيّة محترفة، إلا أنّ موجة «الربيع العربي» ورهان الرئيس التركي الحالي (رئيس الوزراء السابق) رجب طيب أردوغان على تلك الثورات،

جعل من تركيا جزءًا من صراع آخر داخلي في العالم العربيّ بين محورين؛ الأول تركي ـ قطري ـ إخواني ـ سلفي؛ والثاني الدّول العربيّة المحافظة.

بدت حالة الأمن القوميّ العربيّ أو الأمن الوطنيّ الدّاخلي العربيّ مفتوحةً على صراعات أفقية وعامودية، إقليميّة وداخليّة، مع العام ٢٠١٤، فهنالك المحور السوريّ ـ الإيرانيّ ـ الروسيّ، المحسوب على الطرف الشيعيّ في العالم العربيّ، والمؤيّد، من ثمّ، من القوى الشيعيّة في دول عديدة، في مواجهة المحور التركيّ ـ القطريّ ـ الإسلاميّ، المؤيّد من القوى الإسلاميّة وشريحة واسعة من الرأيّ العام العربيّ، في مقابل المحور الإماراتيّ ـ السعوديّ ـ المصريّ، الذي يقف ضد المحوريّن السابقين على السواء.

مع سيطرة الحوثيّن على صنعاء العام ٢٠١٥ ، تعزّزت الانقسامات الداخليّة، وأخذت مدى واسعًا، لتضرب دول الخليج ذاتها، وأصبح «مجلس التعاون الخليجي»، الذي صمد خلال العقود الماضية في مواجهة العواصف الإقليميّة، مهدّدًا بقوة هو الآخر، في ظلّ تحالف إماراتيّ سعوديّ بحريني لمواجهة قطر، ومع حيادية عُهان تجاه هذا الصّراع وفي الصّراع اليمنيّ، ومحاولة الكويت الوساطة والمصالحة، بدا المجلس مفكّكًا مضطربًا، في مرحلة من عدم اليقين والضبابية.

شكّل التحالف السعوديّ _ الإماراتيّ الأخير محاولةً من قبل الدولتين لإعادة تشكيل نظام إقليميّ جديد، ولو على صعيد أمن الخليج العربيّ، بالتعاون مع مصر، وبالتزامن مع وصول الإدارة الأمريكية الجديدة، بقيادة الرئيس دونالد ترامب، كها سنذكر لاحقًا، إلا أنّ استعصاء الحلّ مع قطر؛ وانقلاب موازين القوى في سورية؛ ومعضلة اليمن؛ والأوضاع الدّاخلية في مصر؛ والأزمات الدّاخلية العربيّة الطاحنة اقتصاديًّا، كلّ ذلك جعل من محاولة ترميم النظام العربيّ وصعود قوى جديدة محل القوى التقليدية، مصر وسورية والعراق، لتملأ الفراغ، محاولةً متواضعةً وضعيفة.

ضمن المعطيات الراهنة، فإنّنا أمام انهيار كامل للنظام القوميّ العربيّ، حتى على الصّعيد الشكليّ والرمزيّ. فهنالك دول فاعلة أخرى هي التي تقرر ما يحدث في العراق وسورية (قلب المشرق العربيّ) مثل: إيران؛ وتركيا؛ وروسيا؛ وإسرائيل، وهنالك أزمات داخليّة وصراعات بينية تتجاوز الشعارات القوميّة والوحدويّة والوطنيّة (التي شغلت الشارع العربيّ في العقود الماضية) وتعلو عليها. ولا توجد «قيادات كارزميّة» عربيّة تمتلك ما كانت متتلكه القيادات السابقة من قدرة على تجميع المشاعر الوطنيّة، وصوع الشعارات البرّاقة وتقديم الوعود الكبرى. في المقابل أصبحت الهُويّات الفرعيّة قويةً وفاعلةً اليوم، ومدعومةً من الجهات الإقليميّة والدّولية، فـ«حزب الله» و«الحشد الشعبيّ» مرتبطان بإيران، و«القاعدة» و«داعش» تعملان ضد النظام الرسميّ العربي وإيران على السّواء، وتركيا بدأت تبحث عن مصالحها القوميّة بعد محاولة الانقلاب الفاشلة، واستدارت للتحالف مع الروس والتصالح مع إيران، وتأسيس مسار «الأستانة العسكريّ»، وتعتمد على قوى معارضة وطنيّة وإسلاميّة موالية لها. بينها المغرب العربي يبدو أبعد، من أي وقت مضى، عن مشكلات الشرق العربيّ، ويفكّر في مشكلاته وأولوياته الدّاخلية.

تمّ إحلال مفاهيم الأمن الإقليميّ بدلًا من الأمن القوميّ العربيّ، وأصبحت اليوم الدّول المجاورة، مِثل إيران وتركيا، ذات نفوذ وتأثير في داخل المنطقة، ولها دورٌ محوريٌّ في أي محاولة دوليّة أو إقليميّة لإعادة تشكيل منظومة أو منظومات أمن إقليميّ. كما خرجت هُويات داخلية عن الطوق الوطنيّ، وأصبحت عابرةً للحدود ومعولمة، مثلما هي الحال مع الأكراد، الذين باتوا شرطي أمريكا في العراق وسورية، وأي تسويات سياسيّة وعسكريّة في هذه الدّول مشم وطة بتفاهمات دوليّة وإقليميّة.

ثالثًا: النظام العالمي: الانكماش والتدّخل

تكيّفت الدّول العربيّة، في استراتيجياتها السياسيّة، خلال ثلاثة عقود (منذ الستينيات وحتى نهاية الثهانينيات) مع قواعد «الحرب الباردة» بين الاتحاد السوفييتي وحلفائه والعالم الغربيّ، وانقسمت على هذا النحو، وكانت هي أول من أصابته شرارة انهيار ذلك النظام، وتشكّل ما أطلق عليه حينها «نظام أحاديّ القطبيّة»، فكانت حرب الخليج ١٩٩١، مؤذنة بتحولات في مواقف الدّول الكبرى من المنطقة العربيّة، وإذا كان ما تبقى من الدّول التي ترفع شعارات ثورية (سورية وليبيا) عملت على محاولة اللّحاق بالنظام الدّولي الجديد، والتصالح معه، وتقوية تحالفاتها الإقليميّة، مع إيران مثلاً، فإنّ الدّول العربيّة المحافظة هي الأخرى أصبحت أمام مأزق من نوع آخر، هو السؤال عن مدى بقاء أهمّيتها الاستراتيجيّة للحليف الغربي والإدارة الأمريكية. لكن – على العموم – الجميع حاول امتطاء صهوة الإرهاب والتسوية السلميّة للتكيّف مع التطوّرات العالميّة والسياسات الأمريكية الجديدة، بعد انهيار الاتحاد السوفييتي والانكفاء الروسيّ حينها، والتحوّلات في أوروبا الشرقيّة، بونشغلت الدّول العربيّة بانتخابات داخلية لتخفيف الضغوط الدّاخلية والخارجيّة عليها.

ثم جاءت أحداث ١١ أيلول (سبتمبر) ٢٠٠١ لتكون نقطة تحوّل كبيرة في السياسات الأمريكية، وتزامن ذلك مع وجود المحافظين الجُدد في الإدارة الأمريكية، وولادة قناعات جديدة في أوساطهم، بأنّ «الصفقة التاريخية» مع الأنظمة العربيّة المحافظة لم تعد صالحة للاستعمال، وأنّ هذه الأنظمة تصدّر مشكلاتها الدّاخلية المُتمثلة بـ «قنبلة الراديكاليّة» إلى الخارج، وأنّ هنالك ضرورة ماسّة لإصلاح العالم العربيّ، وهو المشروع الذي حمل، لاحقًا، السرق الأوسط الكبير»، وأعلن عنه ضمنيًّا وزير الخارجية الأمريكي السابق كولن باول في مبادرته الشهرة ٢٠٠٢.

العراق مفتاح التغيير، وهو نفسه كان مفتاح الانتكاسة للمحافظين الجُدد، وبدلًا من

تشكيل نظام يُغير المنطقة، أصبح ما يحدث في العراق بمنزلة «الثقب الأسود» الذي أدّى إلى موجة جديدة أكبر من الراديكاليّة، وإطلاق القوى الإيرانية، وانتهى عصر المحافظين الجُدد بخيبة أمل كبيرة في العراق، على الأقل على صعيد الاستراتيجيّة المعلنة.

المفارقة أنّ الرئيس التالي باراك أوباما (٢٠٠٩ - ٢٠١٧)، الذي جاء مُمسكًا بخطاب يقوم على قاعدة معاكسة تمامًا للرئيس السابق جورج بوش، تتمثل بعدم التدخل، والانسحاب العسكري، وبعدم التورّط في حروب عسكرية جديدة، قد وجد نفسه أمام ما كانت تتنبأ به الإدارة السابقة؛ وهو انفجار الحالة الدّاخلية العربيّة في العديد من الدول العام ٢٠١١، بمبر ثورات شعبيّة داخليّة، والذي مثّل هو الآخر نقطة تحوّل أخرى على صعيد السياسات الدولية.

كان هنالك ارتباك شديد في تعامل إدارة أوباما مع الثورات، وكانت توازن بين مبدأ عدم التدخّل ومحاولة إدارة التغيير، والخروج من مبدأ «صدام الحضارات»، لذلك لم يكن موقف الإدارة عدائيًّا من الثورتين المصرية والتونسية، ولا من صعود القوى الإسلاميّة في المنطقة، عبْر العمليّة الدّيمقراطية والانتخابيّة.

في العام ٢٠١٦ أُقيم في العاصمة واشنطن مؤتمر مهم للإسلاميّين الجُدد في المنطقة، بتنظيم من مؤسسة كارنيغي المشهورة، وحضره قادةٌ إسلاميون في المنطقة العربية، وجرى على هامش المؤتمر لقاءٌ مغلق في وزارة الخارجية مع القوى الجديدة؛ لاختبار إمكانية التعايش والحوار مع الأمريكيين، وقدّمت تلك القوى ضهانات ومؤشّرات على محاولات بناء علاقة استراتيجيّة، بدلًا من الأنظمة العربيّة، من خلال رسائل وبيانات مطمئنة عن التسوية السلميّة وحقوق الأقليّات والتعدّدية السياسيّة وغيرها من قضايا عديدة مشاركة.

بدت الأمور لوهلة وكأنّ هنالك مرحلة جديدة في السياسات الدّولية، مع الحديث في واشنطن عن انتهاء معضلة «البديل الإسلامي» عن الأنظمة الراهنة، واستمع الكونغرس

الأمريكي لعدد من الخبراء البارزين في الإسلام السياسي، مثل: مارك لينش؛ وناثان براون؛ وميشيل دن، ممن يرون أنّ الإسلاميّين قادرون على الحكم، ولن يتخلوا عن المسار الدّيمقراطي.

لكن تلك اللحظة لم تستمر طويلًا؛ إذ جرى في ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠١٢، اغتيال السفير الأمريكي في بنغازي، على يدّ ميليشيات قريبة من «القاعدة» هناك، وكان هذا الحدث صدمةً كبيرةً للبيت الأبيض ولوزارة الخارجية.

في النتيجة؛ بعد أشهر، كان هنالك غموض في موقف إدارة أوباما من الانقلاب العسكري في مصر، وأكثر من تفسير، وتزامن ذلك مع انفجار الأحداث في سورية؛ وقرار أوباما عدم التدخّل العسكري هناك، ثمّ جاءت ما أطلق عليها «الصفقة النووية مع إيران»، لتكمل رسم صورة سياسات أوباما في المنطقة.

تلك السياسات أعاد تنظيمها وترصيصها ببراعة الصحافي الأمريكي المعروف، جيفري غولد ببيرغ، فيها أطلق عليه «عقيدة أوباما» (Obama Doctrine) في مقالة شهيرة له، وهي عقيدة لا تقتصر على الرئيس أوباما، وليست وليدة خيال شخصي، إنّها تمثّل وهنا بيت القصيد قناعة لدى العديد من مراكز التفكير والأبحاث في أمريكا. وهي أي خلاصات أوباما على تماس مباشر مع موضوعنا، وتحديدًا الشعور بأنّ إصلاح الشرق الأوسط، أمر غير ممكن؛ لأنّ النظام الذي تشكّل بعد الحرب العالمية الأولى يتفكّك حاليًا.

قلبت سياسات أوباما الاتجاه رأسًا على عقب، ففضّل عدم التدخّل العسكري، وعقد صفقة مع إيران، وشكّك بجدوى التحالف مع حلفاء أمريكا التقليديّين، من الدول العربيّة، وأصابه الإحباط من منطقة الشرق الأوسط وما يحدث فيها، ومن نتائج التدخّل في ليبيا، وكانت أولويته مختلفة تمامًا.

جاء الرئيس دونالد ترامب إلى البيت الأبيض، وبالرّغم من عدم وجود استراتيجيّة

معلنة له واضحة، إلا أنّ سلوكه وتصريحاته وبياناته تذهب نحو إعادة صوْغ الصفقة التاريخيّة التقليدية مع النظم العربية، في مواجهة القوى البديلة داخليًّا، وثانيًا في مواجهة إيران، فأعلن عن إعادة النظر في الصفقة مع إيران، وأبرم صفقات أسلحة مع الأنظمة العربيّة، وبدا وكأنّ بعض هذه الدول تتنفّس الصعداء بعد انتهاء مرحلة أوباما، التي كادت في نهايتها أن تولّد قناعة لديهم بأنّ زمن أمريكا في الشرق الأوسط انتهى.

المشكلة لا تكمن فقط في عدم قابلية رؤية ترامب للتطبيق، بإعادة إحياء الصفقة التاريخية مع الأنظمة العربيّة المحافظة، والعودة إلى المدرسة الواقعيّة في إدارة مصالح أمريكا، بل في أنّ ترامب جاء وهو يحلم بحلب ما تبقى من ثروات المنطقة وتنشيط الاقتصاد الأمريكي، فأطلق سِباقًا جديدًا للتسلّح، ووقع صفقات بالمليارات مع الدول العربية، وهو سِباق متعلّق بصراعات داخل المنطقة؛ أي بين العرب وإيران، وفي حروب داخلية في داخل الدول العربيّة نفسها؛ أي أنّها أسلحة لحروب المنطقة الدّاخلية، طائفيّة؛ وهُوياتيّة؛ وإقليميّة.

في الوقت نفسه، عاد الروس ودخلوا بقوة على خط الصّراع في المنطقة، فدعموا نظام الأسد، وشكلوا تحالفًا ضمنيًا مع إيران، وبدأوا بتشكيل تفاهمات مع الأتراك، في ما يتعلق بسورية، قبل أن يأتي ترامب ويحاول التدخل مرّة أخرى في سورية، عبر تأسيس قواعد عسكرية، ومحاولة منع إقامة خط طهران البري نحو المتوسط، لكن من الواضح أنّ التدخّل الأمريكي جاء متأخرًا ومرتبكًا، في ظلّ تباين الأجندات الإقليمية والدولية تجاه الدّولة الكردية، والعلاقة مع الأتراك، أو تجاه تصميم تفاهمات دولية جديدة مع روسيا نحو سورية.

يبالغ بعض الناس بطرح مفهوم عودة «الحرب الباردة» إلى المنطقة؛ لأنّنا اليوم لا نتحدث عن أيديولوجيات، بل عن مصالح سياسيّة واقتصاديّة صرفة، وعن اعتبارات أمنيّة بين القوى الدّولية والإقليميّة، فها يحكم الموقف الروسي والأمريكي أو حتى الأطراف

الإقليميّة، هو كيف تُحقّق أكبر قدر ممكن من مصالحها الاستراتيجيّة في سورية والعراق، من جهة، وكيف تحمي متطلباتها الأمنيّة القوميّة من ناحية أخرى، بينها نجد أنّ الدول العربيّة، التي يقع ما يحدث في سورية والعراق في صميم مفهوم الأمن القوميّ لها، وفي صلب مصالحها الاستراتيجية، هي الغائب الأكبر عن الطاولة الفعليّة التي يجري حولها التفاوض حول مستقبل سورية، والصّراع شرق الأوسطيّ الراهن.

الملاحظة الأخرى الجديرة بالاهتهام، تتمثل في أنّ هنالك، حتى في إطار التعامل أو الخطاب الدولي تجاه المنطقة، وتحديدًا العراق وسورية، حديثًا وتعاملًا مباشرًا مع القوى السياسيّة ذات القاعدة الطائفيّة أو العرقيّة أو الدينيّة؛ فإيران تتعامل مع الميليشيات، وأمريكا مع الأكراد، وتركيا مع المعارضة السورية، بمعنى أنّ الاستراتيجيّات الدوليّة لم تعد تعبأ كثيرًا بمفهوم «السيادة» ولو اسميًّا وشكليًّا لتلك الدول على أراضيها، وجرى تجاوزه من الدول الكبرى، ومن الدول الإقليميّة، ومن القوى المحليّة نفسها، فقائد «الحشد الشعبي» يهدد بالدّخول إلى سورية والقتال فيها، و«داعش» تهدم الأسوار والحدود بين سورية والعراق، والمقاتلون الأجانب يتنقلون في مناطق النزاع الساخنة؛ لتستقطب «داعش» وحدها عشرات الآلاف من الشباب العربيّ، قادمين لمقاتلة إيران والشيعة في العراق وسورية، فهل هناك صورة أوضح من ذلك للحروب الدّاخلية والأهليّة وتصدّع المُويّات، وانهيار منظومات الأمن الوطني والقومي العربي؟!

٣

في مقاربة المستقبل

دعونا، الآن، نحاول لملمة العوامل السابقة، وإعادة رسم الصورة من جديد، بعد الإضاءة على العوامل المستترة والظاهرة في موضوعنا ونقاشنا عن الهُويّات الطائفيّة والأمن

القوميّ العربيّ، مع الأخذ بالحسبان طبيعة التفاعل مع العوامل الإقليميّة؛ والدّولية؛ والمحليّة.

- ١. من الواضح أنّ هناك أزمة بنيوية وليست عارضة في الصيغة الحالية للدّولة الوطنيّة العربيّة، وهي أزمة تتباين وتختلف، بطبيعة الحال، من دولة إلى أخرى، لكن في بعض هذه الدول أصبحت إعادة الأمور إلى مرحلة «الدولة الموحدة»، والقضاء على التشكّل الجديد للهُويّات العرقيّة والطائفيّة، أمرًا صعبًا للغاية، فهذه الهُويّات، أولًا، وجدت أرضًا اجتماعيّة وثقافيّة صلبة، وهناك، ثانيًا، قوى إقليميّة تتلاعب بها، ونظام عالمي يخدمها في الحدّ الأدنى ويوظفها لمصلحته.
- ٢. على الصعيد الوطنيّ، أيضًا، لم يأتِ «الربيع العربي» ٢٠١١ بمنزلة طفرة، أو غمامة صيف عابرة، بل كان محصلة عوامل متعدّدة من الأزمات المتراكمة المركبة، ومن سوء الإدارة، وبقاء الوضع الراهن أو ترميمه واستعادته، في كثير من الدول العربية، أشبه ما يكون بمسكّنات لا تقتل المرض المستشري بل تحاول إطالة أمد المريض. فلا يظهر أنّ هنالك إدراكًا من قبل النخب الحاكمة العربيّة للدروس، ولا فهمًا تاريخيًّا ثقافيًّا مختلفًا، فما يزال السياسيون محكومين _ في الأغلب الأعمّ _ بالمعادلات التقليدية في الإدارة والحكم، بينها اليوم، مع العولمة والتطورات الدّاخلية والحروب الأهلية وما يحدث في العالم، كلّ ذلك يجعل من تلك المعادلات خشبية من السهولة كسرها!
- ٣. الآن على الصعيد الخارجيّ، الإقليميّ ـ والدوليّ، يمكن أن تنجح التفاهمات بين القوى الدوليّة والإقليميّة في رسم صيغ جديدة، للأوضاع القادمة في العراق وسورية، لكن ذلك مرتبط بوجود قناعات داخلية بأنّ هذه الصيغ ممكنة وأفضل للقوى المتحاربة والمتصارعة، وإلا فإنّ الأزمات ستعود للظهور بسرعة، وبمجرد

انتهاء تلك الصفقات الدولية والإقليميّة، فمنطق منتصر ومهزوم لا يمكن أن يحمل استقرارًا سياسيًّا أو يحميه.

- ٤. لم يعد الحديث عن أمن قوميً عربيً منفصل عن الإقليم والدول المجاورة ممكنًا، فأصبح الحديث اليوم أكثر عن مفهوم «الأمن الإقليمي»، لكن هذا ليس سيئًا في كل الأحوال، في ما لو كانت هنالك قدرة لدى الأنظمة العربيّة على تشكيل قوة متناسقة؛ للحديث مع القوى الإقليميّة والجلوس على الطاولة لتحديد مصير منطقة الشرق الأوسط.
- ٥. أخيرًا؛ إنّ الهُويّات الطائفيّة والإقليميّة والدّينية هي الابن الشرعيّ، أولًا، لأزمة الدّولة الوطنيّة المتعدّدة، ولانهيار النظام العربيّ الرسميّ، وللتحوّلات التي تجري في سياسات القوى العظمى في المنطقة.

* * *

في ضوء ذلك، يمكن فهم فرضية هذه المقالة، في أنّ الأمن القوميّ العربيّ - مفهومًا ومنظومةً وآليات - يقوم على «بنية مفاهيميّة»، تستند إلى مبدأ سيادة الدّول العربية؛ والعمل المشترك؛ والمشاعر الوحدوية بين الشعوب والمجتمعات العربيّة؛ والشعور بوحدة المصير والهدف، والعدو المشترك، وربها كانت هذه الوصفة قادرة على العمل والبقاء، ولو جزئيًا أو شكليًّا خلال العقود السابقة. أمّا اليوم؛ فإنّ الأمن القوميّ العربيّ بهذا المفهوم لم يعدّ قائمًا، ليس ذلك فحسب، بل إن الأمن الوطنيّ نفسه للدول مهدّد، وأصبح اليوم في مهب الهُويّات الطائفيّة والعرقيّة والدّينية، التي صعدت بديلًا أو على أكتاف الهوية الوطنيّة، بل أكثر من ذلك؛ لم نعد نتحدث عن أمن قوميّ، ولا أمن وطنيّ، بل عن أمن إنسانيّ في مرحلة أكثر من ذلك؛ لم نعد نتحدث عن أمن قوميّ، ولا أمن وطنيّ، بل عن أمن إنسانيّ في مرحلة الخطر والتهديد الفعلى الوجودي، بسبب هذه الهُويات القاتلة المتحاربة والمتضاربة.

لم تعد إسرائيل تشكّل، بالنسبة لمجتمعات ودول عربية، الخطر الأكبر والتهديد الأول،

حتى لو ادّعت غير ذلك، فهناك شعوب وأنظمة ترى إيران بوصفها الخطر الأكبر، وأنّ العدو في الداخل، مرتبط بالمواطنين العرب الشيعة، وكذلك الحال بالنسبة للشيعة وإيران وحزب الله والقوى المرتبطة بهم والأنظمة التي تدور في فلكهم، فهم يرون السعودية والقوى السنية الراديكالية، وربها المعتدلة، بوصفها الخطر الأكبر، وهناك من يرى الأتراك، ومعهم قطر والإخوان والإسلاميّون، بوصفهم الخطر الأول والأكبر، ولو ادّعى أحد أنّ المُويات الوطنيّة ليست ممزقة، أو أنّ منظومة الأمن القوميّ العربيّ ما تزال تعمل، فهو مكابر أو يخدع نفسه، أو خارج الواقع تمامًا!

ماذا يعني ذلك؟ هل نستسلم لنبوءة الروائي الجزائري المعروف، واسيني الأعرج، في روايته «حكاية العربي الأخير ٢٠٨٤»، عندما رسم مشهدًا مرعبًا لمستقبلنا، مرتبطًا بانهيار المنظومات الوطنيّة والقوميّة العربيّة، وأطلق على المجتمعات العربية مصطلح «المجتمعات الآيلة للزوال»؟

بالطبع لا، فبغير التمسّك بالأمل والعمل الجاد؛ سنخسر كل شيء، لذلك من الضروري أن نقاتل من أجل مستقبل أفضل وأرحم مما نحن فيه، وإذا كنّا فقدنا لحظة «الربيع العربي» والانعتاق من الاستبداد والتخلّف والتوجّه نحو الحرية، فمن الضروري ألا نستسلم ونقع في حِبال اليأس والإحباط والحروب الدّاخلية والقتل على الهُوية، وتمزيق مجتمعاتنا بأيدينا! إذا؛ ما العمل؟! هو ألا ندفن رؤوسنا في الرمال، وألا ننكر ما نحن فيه من واقع، وأن نبدأ التفكير بصورة واقعيّة وسليمة، باختصار ألا تكون رؤوسنا على الأرض وأقدامنا في السهاء. ما نحتاجه اليوم هو بداية منهج جديد في التفكير، يقوم على فهم أولوياتنا الفعليّة، وتتمثل في بناء الأمن الإنسانيّ، ثمّ الوطنيّ التوافقي، وثالثًا الإقليميّ أو القوميّ.

من الضروري ألا نتمسمر عند لحظة «الربيع العربي»، أو الحروب الدَّاخلية المرعبة الراهنة، فعلينا فهم التحوّلات والوقائع والتغيّيرات الكبرى التي حدثت، حتى وإن لم تكن

كما نريدها، لكن الأهمّ من هذا وذاك أن نتخلّص من الأفكار التي قامت خلال العقود السابقة على طمر الآخر، وعدم الاعتراف بالتعدّدية وبالتنوّع، وبحقّ تقرير المصير، ولو ضمن أُطر فدراليّة أو حكم ذاتي.

فكريًا؛ نحن بحاجة إلى ميثاق شرف عربي جديد، يصدره المثقفون العرب من الخلفيات الطائفيّة والعرقيّة والدينيّة والأيديولوجية المتعددة، يقوم على تأكيد تقديس النفس الإنسانية، وصون السِّلم المجتمعيّ، وبناء منظومات جديدة تقوم على المصالح المشتركة، اقتصاديًّا وسياسيًّا وثقافيًّا، وعلى الاعتراف بالتنوّع والتعدّدية، ورفض التكفير والقتل على الهُوية، وانتهاك حقوق الإنسان وحرياته تحت أي ذريعة.

الدّيمقراطية، في أبسط دلالاتها، هي آليّة حلّ الخلافات وتسوية النزاعات سلميًّا، من دون استخدام القوة، وهي تكنولوجيا تقنين التعدّدية والتنوّع والقبول بالآخر، فهي ليست مجرد عملية انتخابية تُحقِّق بالصناديق ما عجزت عن تحقيقه البنادق، أو غزوات عبر الصناديق، كها أسهاها بعض الإسلاميّين المتشددين، بل هي حقوق إنسان وتعدّدية وحرّيات فردية وعامة. وهي – أي الدّيمقراطية _ لذلك ليست طلبًا نخبويًا مرتبطًا بقانون انتخاب أو صراع أحزاب، بل ثقافة يومية ودستور حياة اجتهاعيّة وثقافيّة وسياسيّة، هي أن نتعلّم كيف نكون مواطنين لكلِّ رأيه وموقفه، لكننا نعيش في مجتمع واحد، ونجتمع تحت مظلّة نظم سياسية تعدّدية!

أليس هذا هو المربع الأول، كما يطلق عليه بعضهم؟! فليكن، لكن التجربة أثبتت أنّنا بحاجة إلى أن نعود إلى هذه النقطة، ونبدأ من جديد، ونفهم كيف نبني السّلم الأهليّ والمجتمعيّ، وما هي الأسس الصحيحة التي تبنى عليها الهُويّات الوطنيّة، وكيف نعيد تعريف مفهوم الأمن القوميّ نفسه، لينبني على رؤية استراتيجيّة دقيقة، مرتبطة بمصالح المجتمعات والدّول وقناعة المواطنين به، لا بمواقف أفراد وآرائهم الشخصيّة، ولا

د . محمد أبو رمان

شعارات خالية من المضامين، ولا أوهام خادعة وأكاذيب غلّفت عيون المواطنين العرب وقلبت أولوياتهم الحقيقية، وعكست المفاهيم السياسية، ففقدنا كل شيء في النهاية، دعونا نخطُ الخطوة الأولى، حاليًّا، بإعادة قراءة الواقع الراهن؟ ونعترف بها وصلنا إليه، ونفهمه، ثم نقرر ماذا نفعل غدًا.

العولمة والهويمة الوطنيمة

د . هشام غصیب *

بدایة، أتساءل لماذا یطرح مثل هذا العنوان بعد تدمیر العراق واندلاع أزمة العام ۲۰۰۸ والثورات العربیة، وصعود روسیا والصین ودول البریکس؟ الواقع، لو اقترح هذا العنوان قبل عشرین عامًا مثلًا، لتفهمت ذلك تمامًا؛ إذ كان خطاب العولمة، آنذاك، صرعة عالمیة من الصعب تجاهلها.

أما اليوم، فأشعر عند تناول هذا الموضوع، أني مثل ديناصور يتكلم عن ديناصور بائد.

ومع ذلك، دعونا نأخذ هذا العنوان البائد ذريعة لكي نتحدث عن الواقع العالمي اليوم.

_ ألقيت هذه المحاضرة بتاريخ ٧/ ٨/ ٢٠١٧.

^{*} عالم ومفكّر أردني في مجال الفلسفة وخدمة الثقافة العربية.

أستهل حديثي بالانطلاق من المقولات الجدلية الآتية:

- ١. العولمة خطاب وليست واقعًا.
- ٢. العولمة وصفة إمريالية وليست معرفة.
 - ٣. العولمة ليست شيئًا جديدًا.
- ٤. الهوية تنتمي إلى المستقبل وليس إلى الماضي.
- ٥. الهوية مشروع راهن ومستقبلي وليست كينونة موروثة ثابتة.
- ٦. الهوية تعبير عن قوى اجتهاعية راهنة، فالقوة الاجتهاعية هي التي تولد الهوية، وليس
 العكس.
 - ٧. الدولة، لا الهوية، هي الأساس والمحور.

بداية، أود التكلم على خطاب العولمة، وهو خطاب أيديولوجي بامتياز لا يضيء الواقع بقدر ما يحجبه ويزوره، وقد نشأ هذا الخطاب عالميًّا بصورة مفاجئة عقب انهيار المنظومة الاشتراكية الأوروبية العام ١٩٨٩، وساد قبله خطاب التنمية والاستقلال والتحديث، ولربها كان خطاب العولمة تعبيرًا عن شعور الغرب بنشوة الانتصار على المعسكر السوفييتي؛ إذ كان خطاب نشوة واحتفال أكثر من كونه خطابًا معرفيًّا واقعيًّا.

ولقد أوحى خطاب العولمة، هذا، بأن الرأسهالية تخطت ذاتها صوب نظام عالمي جديد يتضمن كل حسنات الرأسهالية، التي طالما تغنى بها خطاب الحرب الباردة، ويتجنب كل سيئاتها ومآسيها، فأوحى بأن هذا النظام هو نهاية التاريخ، بالمعنى الهيغلي، وأنه نظام الرفاه والتقدم التكنولوجي الباهر، وأنه تعبير مباشر عن ثورة المعلومات والاتصالات، وأنه نظام الحرية المطلقة وحقوق الإنسان، وأنه يخلو من أزمات الرأسهالية التقليدية، وبدأ الجميع يرددون هذا الوهم القاتل، بها في ذلك كثير من فصائل اليسار؛ لذلك، لم نعد، آنذاك، نسمع بالرأسهالية والإمريالية وتدهور مستوى المعيشة والخدمات.

وشكل هذا الخطاب أساسًا واضحًا للانقضاض على الدول المستضعفة والجهاهير الكادحة، ولخوض الحروب الاستعهارية التدميرية الشاملة، ووجد هذا الخطاب الملايين من الأكاديميين والصحافيين والإعلاميين والمفكرين يهللون له ويبشرون بفضائله، ويتفننون في إيجاد تعريفات ومعان للفظ العولمة عديم المعنى. لكن تلك المحولات باءت بالفشل وأبرزت الطابع الكاريكاتوري لهذا الخطاب الضحل.

ولإضاءة الموضوع، علينا أن نؤكد أن النظام الرأسمالي العالمي نشأ عالميًّا، وتطور عالميًّا، وقد يندثر عالميًّا، فالرأسمالية عالمية بطبعها منذ نشوئها، وبهذا المعنى، فإن ما يسمى العولمة ليست جديدة البتة. وهذا ما يتبدى بجلاء عند قراءة «ثروة الأمم» لآدم سميث، و«البيان الشيوعي» لماركس وإنغلز، و«الإمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية» للينين، و«تراكم الرأسمال» لروزا لوكسمنورغ.

وقد دخل النظام الرأسهالي العالمي مرحلة الإمبريالية، التي تحدث عنها هوبسون وهلفردنغ ولينين ولوكسمبورغ، منذ العام ١٨٧٠، وما يزال في هذه المرحلة، وإنْ تسلسل في سلسلة من الأطوار الإمبريالية مذاك. لكن علينا أن ننتبه إلى أن عالمية الرأسهالية لا تلغي خضوعها لقوانين الرأسهالية وتناقضاتها وأزماتها، التي سبق أن أوسعها ماركس تحليلًا وبحثًا، في أي طور من أطوارها.

وينبغي أن نؤكد هنا، أن الطابع الإمبريالي العدواني للنظام الرأسهالي العالمي، تعمق وتعزز مع تطور الرأسهالية، ولم ينحسر بتاتًا، كما روجت أبواق خطاب العولمة عقب إلغاء الاتحاد السوفييتي.

كل ذلك يقودنا إلى أننا لسنا بحاجة إلى مفهوم العولمة، بقدر حاجتنا إلى مفهومي الرأسالية والإمبريالية، فالأخيران يتيحان لنا المجال لإضاءة الواقع ورؤيته، بحركيته

وتغيره، في حين أن مفهوم العولمة يساهم في حجب الواقع الحي عن ناظرنا وبصيرتنا لصالح رؤية أيديولوجية مسطحة ومرتبة.

والسؤال المطروح، هنا، ما هي السيات الجوهرية للإمبريالية الرأسيالية؟ لعل أبرز سمة هي الاحتكار والاحتكارات. وقد بدأ الاقتصاد الرأسيالي يتحول من اقتصاد التنافس الحر إلى سيطرة الاحتكارات الكبيرة منذ العام ١٨٧٠، ونمت الاحتكارات مذاك من حيث الحجم وتنوع الوظائف والنفوذ، وبدأت منذ العام ١٩٧٥ تتحكم في كل شاردة وواردة في الاقتصاد العالمي، ويلحق بها كل نشاط اقتصادي يهارسه الرأسيال الصغير والمتوسط، ولم تعد الحدود القومية تحد من حركة الرأسيال بأشكاله النقدية والتجارية والاستثهارية، وإنها أضحى العالم كله ساحة لفعله. وتتحكم هذه الاحتكارات الكبرى، اليوم، بالتمويل والتكنولوجيا والمعرفة والأسعار والأجور والتسويق والإعلام والسلاح والتعليم والعمل، أي أنها تتحكم بكل شيء.

ولا يختلف الوضع الإمبريالي، اليوم، عما كانت عليه الحال عشية الحرب العالمية الأولى، فهناك إمبرياليات متعددة تتنافس بضراوة معًا. لكن، ما يميز الوضع الحالي هو طغيان القوة الإمبريالية الأمريكية، التي تلجم هذا التنافس، وتلحق الإمبرياليات الأوروبية باستراتيجياتها وأهدافها، إلى حد كبير، فيبدو الأمر وكأنه لدينا اليوم إمبريالية جمعية تخطط للعالم وتتوزع الريع الإمبريالي في ما بينها، وهذا هو الوهم الذي ينادي به سمير أمين. لكن هذه الإمبريالية الجمعية مجرد غطاء يخفي وراءه تنافسًا إمبرياليًّا ضاريًا، لكنه ملجوم بالقوة الطاغية للإمبريالية الأمريكية.

ومن جهة أخرى، فإن الإمبرياليات الأوروبية والإمبريالية اليابانية شركاء في استراتيجية النهب والاستغلال الأمريكية، وتتبدى هذه الشراكة خلال دورها في الحروب العدوانية الأمريكية، وفي تواطؤها مع الإمبريالية الأمريكية في محاصرة القوى الصاعدة والحريصة على استقلالها.

ويسعى النظام الإمبريالي الغربي إلى السيطرة العالمية، وإلى تحويل العالم كله إلى ساحة خالية من المعوقات لحركة الرأسمال العالمي وانتقاله من مكان إلى آخر. وعليه فإن الاحتكار والسيطرة وحرية الحركة العالمية، هي السمات الأساسية للنظام الإمبريالي الغربي العالمي.

أما المعوقات الكبرى التي تجابه هذا النظام، فتتمثل بالآتي:

أولًا، الأشكال التنظيمية للطبقات العاملة في الأقطار المتعددة، كالنقابات العمالية، التي تسعى الإمبريالية إلى تفكيكها والسيطرة عليها.

ثانيًا، القوى الصاعدة خارج إطار الهيمنة الإمبريالية الغربية، كروسيا والصين وإيران وربها الهند والبرازيل، والتي تخوض صراعًا حقيقيًّا ضد التدخلات الأمريكية الوقحة والحصار الغربي الجائر.

ثالثًا، الدول «العالمثالثية» التي تدافع عن سيادتها وحقها في تقرير المصير. فالإمبريالية الغربية تعد سيادة دول الجنوب عائقًا كبيرًا أمام تحكمها بموارد هذه الدول وتطورها وقواها العاملة. وهنا علينا أن نؤكد أن الإمبريالية ليست معنية بالهوية في حد ذاتها، وإنها معنية بالقوى الاجتهاعية الفاعلة على الأرض، وفي مقدمتها الدولة السياسية، فهي تسعى إلى تفكيك الدول المستقلة وتقويض سيادتها، بها يضمن خضوعها لمشيئتها، ومن ثم خضوع مواردها المادية والبشرية لها تمامًا. وهي تحارب الهويات التي تعزز من سيادة الدولة المستقلة ووحدتها وقوتها الذاتية وتماسكها، وتدعم الهويات المفتتة، التي تقوض أركان الدولة والمؤسسات العهالية التنظيمية. فالإمبريالية تسعى إلى تفتيت دول الجنوب والدول الصاعدة والمؤسسات العهالية باستمرار. وهذا التوجه الإمبريالي ليس بالجديد البتة، وإنها هو قانون أساسي في وجودها، برز بجلاء منذ و لادتها نحو العام ١٨٧٠.

وهنا علينا أن نؤكد أن الأساس هو القوة العيانية الموجودة على الأرض، وليس الهوية، بوصفها كيانًا جوهريًّا دائمًا. فالقوة هي التي تصنع الهوية. والهويات هي تعبيرات عن

قوى اجتهاعية متصارعة. وهي في النهاية مشروعات لقوى ناشئة أو شائخة لا أكثر ولا أقل. وفي مقدمة هذه القوى الدولة السياسية الحريصة على استقلالها وسيادتها، وهذا ما يفسر السياسة التي تتبعها الإمبريالية الأمريكية منذ عقود، والمتمثلة بإطاحة أنهاط معينة من الأنظمة السياسية، بحجة الديمقراطية بالطبع. وهو يفسر أيضًا ما شهدناه مؤخرًا من تضامن وتحالف بين الدول الصاعدة وبعض دول الجنوب الحريصة على استقلالها، من أجل التصدي للغول الإمبريالي الغربي، الذي ما يزال يتمتع بتفوق مربع على جميع الأصعدة، الاقتصادية والعسكرية والإعلامية. فالأمريكيون، تحديدًا، لا يتورعون عن قتل الملايين وتخريب الأوطان وتدميرها تمامًا، وتدمير تراثها، في سبيل سيطرة الشركات والبنوك العملاقة على مواردها وثرواتها، كها حصل في يوغسلافيا والعراق وليبيا وسورية واليمن.

على ذلك، يمكن تسمية المرحلة الحالية «الدولة التنموية» ذات السيادة في مجابهة الإمبريالية الغربية من جهة، والمنظمات العمالية المتنوعة في مجابهة الرأسمال الإمبريالي من جهة أخرى.

والملاحظ أنه، مع تنامي أزمة الرأسال الغربي العالمي، تزداد الرأسالية ضراوة في سعيها إلى التحكم في كل شيء، وتزداد فرص الإفلات من قبضتها في آن واحد. وهذا يفسر ما يحدث في العالم منذ إلغاء الاتحاد السوفييتي، مؤكدين أن مفهومي العولمة والهوية لا يفيدان البتة في فهم ما يجري، وإنها يبدوان مضحكين وكاريكاتوريين، في ضوء هول أحداث اليوم.

الهويات الفرعية: تهديدٌ أم شراكة؟

د . رضوان السيّد *

في استطلاع أجرته مؤسستان؛ إحداهما عربية والأُخرى دولية العام ١٠١٠ بشأن متغيرات الهوية في العالم العربي، في ثماني دول عربية، تبين أنّ الطبقة الأولى في الذكر وبنسبة ٨٨٪ هي الهوية الوطنية، مثل لبنان والأردن ومصر وفلسطين والسعودية والكويت، وتتلوها في الأهمية بالنسبة للمستطلَعين وعددهم خمسمائة من كل بلد، الهويةُ الدينية أو المذهبية، مثل مسلم وشيعي وسني ومسيحي، بنسبة الدينية أو المذهبية، مثل مسلم وشيعي وسني ومسيحي، بنسبة المئة الأخيرة بالهوية القومية؛ فإن النسبة ما زادت على ٢٩٪، مثل عربي وكردي وأمازيغي وأرمني.

_ ألقيت هذه المحاضرة بتاريخ ٢٨/ ٨/ ٢٠.

^{*} كاتب ومفكّر لبناني وأستاذ الدراسات الإسلامية بالجامعة اللبنانية.

وهكذا؛ فالواضح أنّ هناك متغيرات كبيرة في العقود الأخيرة، في إدراك الناس من متوسطي الثقافة لأولويات أو وجوه الهوية. ففي معظم الحالات تقترن الهويتان أو الانتهاءان الوطني والديني، بينها تتراجع الانتهاءات الأُخرى. والتراجع يكونُ ملحوظًا بالغياب أو بعدم الإجابة عن السؤال؛ إذ أمكن اعتبار أنّ الهوية الإثنية يعود تراجع ذكرها، غالبًا، إلى قلة أعداد المنتسبين إليها، فلا يمكن فهم تراجع ذكر الهوية العربية، وهي مركبة بمعنى أنها ليست إثنية تمامًا، بل عهادها غالبًا ما يعتبره المرءُ لسانه الأمّ أو ثقافته. إنّ هذا المتغير علتُهُ، ولا شك، تراجع الوعي بأهمية الانتهاء العربي لدى الجمهور، أو لدى كثرة كاثرة من الناس في المنطقة العربية في العقود الأخيرة.

وقبل الحديث عن هذا التغير، دعونا ننظر في صحة مصطلحي: الهوية الأصلية أو الرئيسية، والهوية الفرعية. وأنا هناك لا أُفرِّقُ بين الهوية والانتهاء، مع أنّ بين علماء الاجتهاع العرب المعاصرين من يعتبرون الانتهاء ذا دائرة أوسع من الهوية، وإن لم يعن ذلك أنه أهمُّ أو العرب المعاصرين من يعتبرون الانتهاء ذا دائرة أوسع من الهوية، وإن لم يعن ذلك أنه أهمُّ أو تتطوّنُ أصالة. فالانتهاءُ عند هؤلاء يتكوَّنُ أو يتطوَّرُ مع التقدم في السن والثقافة والخبرة، بينها تكونُ الهوية الخاصة إذا صحَّ التعبير، ظاهرةً منذ الصغر. فالهوية تتعلق بحسب هذا المذهب في الفهم والإدراك، بالخاص والقرابي والجهوي والديني. لكن كما سبق القول: لا مشاحة في الاصطلاح، إلا بقدر ما يشير ذلك إلى متغيِّرات تقديم هذا الاعتبار أو ذاك أو هذا الوجه أو ذاك من وجوه الهوية. ولذلك؛ فكما تخليتُ عن التفرقة القاطعة بين الهوية والانتهاء، سأتخلى، خلى سبيل التجربة الاستطلاعية، عن مصطلحي الرئيسي والفرعي؛ لأعالجَ إشكاليةً أُخرى على سبيل التجربة الاستطلاعية، عن مصطلحي الرئيسي والفرعي؛ لأعالجَ إشكاليةً أُخرى لا تخضع دائمًا لظروف الزمان والمكان والثقافة؛ أي: أيُّ الانتهاءات تتسم بثبات أكبر نسبيًا في مجتمعاتنا العربية، وأعني بذلك اللسان (اللغوي والثقافي) والدين، وفي ظلّ الثقافة السائدة يأتي بعدهما مباشرة العاملُ الإثني/ الثقافي، والآخر الوطني والدولتي. فالعاملان الأولان (اللسان أو اللغة أو الثقافة، والدين) سابقان أو أنها ظاهران غالبًا في مجتمعاتنا، الأولان (اللسان أو اللغة أو الثقافة، والدين) سابقان أو أنها ظاهران غالبًا في مجتمعاتنا،

ثم تأتي بعدهما الظواهر والاعتباراتُ العشائريةُ الإثنيةُ والثقافيةُ، لنصلَ بعدهما مباشرةً إلى الوطن والدولة. والواضحُ أنّ الاقتران الحاصلَ بين الوطن والدولة هو من نتاج الثقافة السياسية المُعاصرة، ويأتي ثباتُهُما النسبي من النظام الدولي السائد، الذي لا يعرفُ أو لا يعترفُ، بعد التجارب الأوروبية المؤسسية، إلا بالكيانات الوطنية ذات السيادة على شعب وأرض ضمن نظام سياسيٍّ معيَّن.

هل تتايزُ هذه الانتاءات أم تتنافس أم تتصارع؟ هذه الانتاءات الثلاثة الأُولى: اللغة والدين والثقافي/ الإثني والجهوي، متايزةٌ دائمًا، بل يمكن القول إنها متنافسةٌ دائمًا، أما الصراع أو التناقُض الموصل إلى الصراع فإنه لا يحدُثُ في مجالنا العربي إلا في الدولة أو الكيان السياسي القائم. هناك انزياحاتٌ سكّانيةٌ كبيرةٌ حدثت في المشرق العربي والجزيرة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وكانت في الغالب بسبب الصراع على الموارد ومناطق النفوذ، ويمكن اعتبارُ بعضها سياسيًا أو لأسباب سياسية. لكنها مختلفةٌ كثيرًا عن الصراعات التي تحدث اليوم، وما كانت لها نتائج سياسيةٌ واسعة المدى أو شديدة التأثير في البنية الاجتماعية بأقطابها الثلاثة؛ الديني واللغوي والإثني/ الجهوي.

وقد بدت مجتمعاتنا العربية، للوهلة الأُولى في زمن الصراع مع الاستعهار، بالغة التوحد والاندماج. لكنْ في زمن أو أزمنة الدولة الوطنية العربية، صار كلُّ تنافُس أو تمايُز قابلًا للتحول إلى صراع. وَدَعونا لا نكون واهمين: كلُّ كيان حديث هو كيانٌ مونوليتي يستدعي اندماجية شديدة، بصرف النظر عن طبيعة النظام السياسي وكونه شموليًّا أو ديمقراطيًّا. إنها الأمر الآخَرُ في الدولة الوطنية العربية الحديثة هو الحاسم؛ أو هو الذي كان حاساً حتى الآن: في نظام الدولة أو تحت نظام الدولة، كم بقيت هناك مساحةٌ للحراكات التي تحتاجُ إليها الثوابتُ النسبية للعيش والفعالية؟ ومرةً أُخرى أقصد بالثوابت النسبية: الدين واللسان اللغوي والثقافي، والعوامل الإثنية والجهوية.

إنّ الخصيصة الأُخرى للحراك التنافسي، في ظل الدولة الوطنية الحديثة، أنه حراكٌ سياسي، وإذا تعذّر هذا الحراك أو صار صعبًا جدًّا؛ فإنه يُصبحُ دينيًّا أو ما تحت الدين الجامع، ويصبحُ ثقافيًّا وإثنيًّا، وبذلك تتحول ثوابتُ التضامُن أو التساكُن والعيش المشترك نفسها إلى عوامل تفجيرية. وتحدثُ عمليةُ اختلالٍ أُخرى إذا صار الحراك السياسي المشروع غير ممكن، وهي بروزُ الانتهاءات أو الهويات المعتبرة فرعية، أو جهوية، للنضال من أجل الانفصال أو الاستقلال، أو صنع الكيان البديل.

لدينا، إذن، سببان أو علتان حضرتا في العالم العربي خلال عدة عقود، وكانتا في مقدمة عوامل التفجير: الدولة الحديثة التي لا تميلُ لاعتبار التهايُزات أو صون حقوق المتهايزين والدولة الاستبداديةُ العربية التي منعت الحراك السياسي من أي نوع، حتى لو كان نقابيًّا.

أما العاملُ الثالثُ فهو التحشيد باسم القومية العربية الشاملة ضدَّ الدولة الوطنية، التي سمَّوها دولةً قطريةً صنعها الاستعهار، وحماها نظامُ الحرب الباردة بين الجبارين. وقد أثر هذا العامل كثيرًا لأنه سيطر في أوساط النُخب الثقافية والفكرية، ولأنّ الدولة الاستبدادية العربية استغلتْه لتثبت سيطرتها، باعتبار كلّ حراك، أيًّا كان نوعُهُ، مؤامرةً على الوحدة القومية، ودعوةً للانفصال، وغرقًا في المحليات الإثنية والثقافية والدينية أو المذهبية.

لقد نبّهنا الباحث المصري ـ الأميركي الراحل نزيه الأيوبي في كتابه: «تضخيم الدولة العربية» الصادر بالإنجليزية العام ١٩٩٤، إلى أنّ الانسدادات في نظام الدولة الوطنية العربية صارت شاملةً ومُحْكَمةً، وأنها، في الوقت الذي ما عادت تقومُ فيه بالوظائف الأولية للدولة الحديثة، تمنعُ كلَّ حراكٍ سياسي أو نقابي سلمي من أجل الإنصاف وحكم القانون أو التغير.

وذكر الأيوبي عاملاً رابعًا من عوامل التوتير والافتراق بين السائد والجمهور، هو السياسيات الدولية، التي تحمى الأوضاع الراهنة على عِلاَتها. لذلك ما توقع الباحث

انفجارًا قريبًا، بل ذهب إلى أنه ستحدث انفجاراتٌ عنيفةٌ باسم الإسلام، تتعاونُ الأنظمةُ مع الدول الكبرى على إخمادها!

بعد هذا العرض شديد السوداوية، كيف نُقيّم مسألة الهويات الفرعية _ إذا صحَّ التعبير _وهل هي تهديدٌ أم شراكة؟ لقد تصاعد الوعي وتصاعدت سياسات الهوية لدى الأقليات الدينية والمذهبية والإثنية والجهوية. الأكراد يسعون للانفصال في كل مكان، والأقليات المسيحية تستكين أوساطٌ واسعةٌ منها إلى مسألة تحالف الأقليات التي تعرضُ جهاتٌ إقليميةٌ ودوليةٌ حمايتها، كما حماية الجهويات والمحليات عن طريق الفيدراليات والكونفيدراليات. لكنني أزعُمُ أنَّ هذا الصعود في الوعي الأقلوي والسياسات الأقلوية ليس هو سبب المشكلة الحاصلة أو علتها. إنَّ المشكلة الحقيقية والظاهرة هي في انفجارات الوعي في الإسلام، دين الأكثرية العربية، فما عاد قادرًا لا على الانفتاح ولا على الاحتضان. وهذا الانفجار الذي اقترن بالنظام المغلق للعسكريتاريا العربية، والتدخلات الدولية والإقليمية في العالم العربي، هدُّد ويُهدِّد البنية الاجتهاعية، ووجود الدولة الوطنية العربية. وأنا لا أقصد هنا التنظيهات العنيفة المنتشرة عندنا وفي العالم، ويشملُها مصطلح «الإرهاب» فقط؛ فهذه ظواهر شاذة لجهة العنف الأعمى الذي تمارسُه، ولجهة المشروعات الوهمية للدولة البديلة التي تطرحُها. أنا أقصد بالتفجر كما سبق القول: هذا الوعى المتأزم لدى الأكثريات غير العنيفة، التي تعتبر أنها مهدَّدةٌ وجوديًّا. هناك مليون قتيل خلال ست سنوات في سورية والعراق فقط. وهناك ١٥ مليون مهجَّر في سورية والعراق أيضًا، وهذا قبل الالتفات إلى ليبيا واليمن والسودان والصومال وغيرها.

إنّ هناك أولويتين هما ضرورة وجود ومستقبل لدينا جميعًا نحن العرب اليوم: استعادة السكينة في الدين، باعتبارها رأسَ ثوابت الانتهاء عندنا، والأولوية الأُخرى: استنقاذ الدولة

الوطنية العربية. بل إنني أرى، بعد تجربة السنوات الست الأخيرة، أنّ استنقاذ الدولة الوطنية واستعادتها هو المدخلُ لاستعادة السكينة في الدين وفي المجتمع.

إنّ تصرفات السلطات الوطنية خلال خمسة عقود وأكثر هي التي فجّرت هذا الاضطراب، واستعادتُها إلى سوية سياسية وإنسانية وتنموية، هي المفتاحُ للخروج من العنف باسم الدين، واستخدام العنف الوحشي من أجل استبدالها بكيانات وهمية باسم الإسلام، أو كيانات تابعة للجوار الإقليمي أو الدولي.

لقد روّعني استطلاع العام ٢٠١٠، لكنّ الوعي الثقافي والشعبي الذي وضع الانتهاء الديني، بل يفوقه أحيانًا، يبعثُ على الأمل. فالناسُ ما كفروا بالدولة، لكنهم يريدونها دولةً حاميةً ودولة مشاركة، ولها علاقةٌ وثيقةٌ بالجمهور الذي يحميها ويحتمي بها، ويستطيع أن يحاسب ويُراقب ويغيّر فيها؛ من دون أن يخشى القمع أو السجن أو القتل أو التهجير، وإنّ دولةً تستحقُّ هذا الاسم في عالم اليوم لا بد أن تسودها التعددية السياسية؛ أي يسودُها نظامُ المواطنة المتساوية والندية. وستقولون إنك تبني استنقاذ الدولة على مستحيلين الآن: إصلاح ديني يُخرج الدين من بطن الدولة، وإصلاح سياسي لا يُخرج العسكر فقط من السلطة، بل ويُخرج دول الإقليم من الأرض العربية. لكنّ بيانكان ذلك أو ظلّ مستحيلًا، فأين هو الخيارُ الآخر؟

ما صعدت الهوياتُ الفرعية لدى الأفراد والجهاعات فقط؛ بل وتصدعت الهويةُ الرئيسية، وفي تدبير الشأن العام بالمواطنة والمشاركة والتعددية السياسية، تعود الأمور إلى طبيعتها، والانتهاءات إلى أحجامها. كنا نخاف من الدولة، وصرنا نخاف عليها. والخوف الثاني خوفٌ صحيٌ الآن. لكن ينبغي الخروج منه أيضًا في المدى المنظور، ببناء دولة المواطنة والعيش المشترك، التي لا خوف منها ولا عليها.

نحن نسعى، إذن، إلى اجتماع سياسي جديد، لكنه معروفٌ وقيمه سائدة في عالم اليوم.

وقاعدته الدولة التي لا تدفع جماعاتها إلى التصارع أو التفجر، بل إنها، ومن طريق المواطنة، تمثّل قيهاً وقوانينا تخفف كثيرًا من هواجس الأقليات والهويات الفرعية.

شاركتُ قبل سنواتٍ في ترجمة محاضرتَي السوسيولوجي الألماني الكبير ماكس فيبر (١٩٦٤-١٩٦٠) اللتين ألقاهما العام ١٩١٩: العلم باعتباره حرفة، والسياسة باعتبارها حرّفة. والكلمةُ الألمانيةُ للحرفة هي Beruf، إنها في حالتي الاحتراف العلمي والسياسي، يرى ماكس فيبر أنه، لكي ينجح العالم والسياسي نجاحًا يلفت الأنظار، لا بد أن يكونا إلى جانب الاحتراف صاحبي رسالة Berufug. نحن محتاجون بشدة إلى مثقفين متقنين ورسالين، وكلُّ ذلك تنتجه الحاجة الشديدة، والوعي وإلى سياسيين ورجال دولة محترفين ورساليين. وكلُّ ذلك تنتجه الحاجة الشديدة، والوعي القوى بذلك.

الهويـــــة والمواطنـــة

مروان المعشر *

تتمثّل إحدى نتائج الثوراتِ العربيةِ الماثلةِ أمامَنا، بكلِّ وضوح، في تآكلِ الدولةِ القُطريّةِ، في العديدِ من أقطار الوطنِ العربيّ، حتى إن دولًا كالعراقِ ولبنان تواجهُ أزماتِ حُكم باتت فيها غيرَ قادرة على السيطرةِ على أراضيها كافةً. وبينها كانتِ الدولُ القُطريّة، سابقًا، تتوقُ للاندماجِ في أوعيةٍ أكبرَ لتحقيقِ حُلُمِ القوميّةِ العربيّة بوطن عربيًّ موحّد، بثنا نشهدُ اليومَ بروزَ لاعبينَ فاعلينَ ما دونَ الدولة، كتنظيم «داعش»، والمليشياتِ الشيعيّةِ في العراق، وحزبِ الله في لبنان، وباتتْ هذه التنظيماتُ تهدّدُ، ليسَ فقط مفهومَ الدولةِ القُطريّةِ، بل أيضًا مفهومَ الهويةِ الوطنيةِ ومفهومَ المواطنة.

_ ألقيت هذه المحاضرة بتاريخ ٦/ ١٧/١٢.

^{*} وزير أردني سابق وسياسي بارز.

لا يَسْتغرقُنا التحليلُ طويلًا؛ لإدراكِ أنّ العديد من الدولِ القُطريّةِ في الوطنِ العربيّ كانَتْ أوعيةً شِبْه فارغةٍ؛ لأنّها بُنِيَتْ عَلى أُسُس ضعيفة، وعلى تعظيم الهوياتِ الفَرْعِيّةِ على حسابِ الهويّاتِ الوطنية و فبدلًا من بناء المؤسّساتِ الديمُقراطية ومفاهيم حديثة للهويّاتِ الوطنية والمواطنة، استعيضُ عن ذلكَ بأنظمة فرضَتْ الاستقرارَ الأمنيَّ بالقُوّة، وعلى نحو مُصْطنَع، أو اعتمدت المُحاصَصاتِ الطائفية التي لا تُنمّي شُعورًا حقيقيًّا بالمواطنة. وعندما وقعتِ الواقعةُ، لم تَجِدْ هذه الدولُ مؤسّساتِ تَحْميها، ولا مواطنينَ يَدينونَ بالولاءِ لدولهم وليسَ لطوائفِهم أو هويّاتِهم الفرعية، فَشَهدت انهيارًا سَريعًا لأبنية هَشَة لمْ تَحْتَملُ الهزّاتِ التي اعْتَرَتْ بلادَها. وباستثناء دُولُ عربية قليلة، كمصر وتونس والمغرب، موجودة في الغربِ العربيِّ، حيثُ التنوُّعُ العِرْقِيُّ والدينيُّ محدودٌ، فإنّ دولَ المَشْرِقِ العربيِّ لم تنجَحْ، حتى اليوم، في بناءِ هوياتٍ وطنية جامعة، قادرة على الاحتفاءِ بتنوّع الهوياتِ الفرعية من جهة، اليوم، في بناءِ هوياتٍ وطنية، من جهة أخرى، تتقدّمُ على كلِّ الاختلافاتِ العرقيَّة والدينية والدينية وغيرها.

وَكَعَادَتِنَا فِي إِنحَاءِ اللائمَةِ على غيرِنا، فقد حَمَّلْنَا الآخرينَ مشكلةَ ضعفِ الهويةِ الوطنيةِ أيضًا. ف «سايكس ـ بيكو» هي التي قسّمت العالم العربيَّ إلى دولٍ قُطريّةٍ وهويات فرعيةٍ. ولم نتوقّف كثيرًا لِنَسْأَلَ أَنفُسَنَا إِن كُنّا فعلْنَا الكثيرَ لِعَكْسِ آثَارِ «سايكس ـ بيكو»، وقد احتفلْنا العام ٢٠١٦ بمئويّةِ هذه المعاهدة.

ويحلو للكثير، اليوم، تحميل تحدّياتِ داعش والاقْتتالِ في سورية واليمن وليبيا والعراق، إلى الثوراتِ العربيةِ التي انطلقَت العام ٢٠١١، والتي برأيهم وزُعزعَتْ استقرار المنطقة. ولم نتوقّف كثيرًا لنسأل إن كان هذا الاستقرارُ طبيعيًّا، أو مُصْطَنعًا مفروضًا بقوَّةِ الأمنِ والسِّلاح، بَدَلَ أن يكونَ مبنيًّا عَلى دَعائمَ راسخةٍ مستدامةٍ، كبناءِ المؤسساتِ والهوياتِ

الوطنيةِ الجامعةِ أيضًا. ولم يَسألُ بعضُنا إنْ كانَتْ هذهِ الثوراتُ سببًا مباشَرًا لضعفِ الحاكميةِ وهشاشة للحمةِ العديد من مكوِّناتِ المجتمع المختلفة.

إِن أَرَدْنا أَن نبداً بِدايةً جديدةً، علينا أوّلاً القيام بالتشخيص السليم، وإلّا جاءَت الحُلولُ عاجزةً عَن مُعالجة التحديات. آملُ أن يكونَ بَديهيًّا القولُ إننا لا نستطيعُ العودة إلى ما قبلِ العام ٢٠١١؛ لأننا بذلك لا نكونُ قد تعلّمْنا شيئًا مما حدث ومِّا قد يحدثُ مجدّدًا. فَبعُدَ هزَّة البيم العربيِّ، ونحنُ على مَشارفِ هزَّة أُخْرى مقبلة تتمثّلُ في انتهاء الحَقَبة النفطيَّة، ومن الربيع العربيِّ، ونحنُ على مَشارفِ هزَّة أُخْرى مقبلة تتمثّلُ في انتهاء الحَقَبة النفطيَّة، ومن ثمَّ النظام الربيع المعادي للإنتاجيَّة والتقدُّم، الذي بدأنا نَلْمَسُ آثارَه في الأردن، هل نقرأ التاريخ جيّدًا ونُدركِ أنّ الاستقرار الحقيقيَّ لا يعتمدُ على الأمن وحده، إنّها، أيضًا، على التنمية، وعلى مفهوم حَداثيًّ للهوية الوطنية الجامعة التي تَسْمو على أيّ هوية فرعية؛ وعلى مفهوم حَداثيًّ للمواطنة كذلك، تشعرُ من خلاله مُكوِّناتُ المجتمع كافةً بأنّ حقوقها محفوظةٌ لا يتعوّلُ عليها أحدٌ؛ كذلك، يعتمدُ الاستقرارُ على سيادة القانونِ وبناء متين لمؤسساتِ الدولة، يستطيعُ الصُّمودَ أمامَ كلِّ الهزّاتِ؛ لأنهُ سيجدُ مواطنينَ "وليسَ أتباعًا" مستعدين للوقوفِ يدًا واحدةً ضدَّ المخاطرِ الخارجية، بدلًا من الانشغالِ في صراعاتهم الداخلية؟ أحدُ للوقوفِ يدًا واحدةً ضدَّ المخاطرِ الخارجية، بدلًا من الانشغالِ في صراعاتهم الداخلية؟ أحدُ أهمً دُروسِ الثوراتِ العربيةِ هو أنَّ الأوطانَ لا تُصانُ بالأناشيدِ الوطنية والعنترياتِ، بل

حانَ الوقتُ لتسميةِ الأشياءِ بِمُسَمَّياتها. ففي ظِلِّ غيابِ مفهوم حداثيٍّ للهويةِ الجامعة، يَسْهُلُ الحديثُ عن طوائفَ وأكثريَّةٍ وأقلَّياتٍ، فيتمُّ تعظيمُ الهويةِ الفرعيةِ على الهوية الوطنية، ويَنقَسِمُ الناسُ إلى «نحنُ» وهمُمْ»، فتصبحُ «نحنُ» رديفةً للصديق، وهمُمْ» رديفةً للعدو، بينها يُفترضُ أن يكونَ الاثنان شُركاءَ في وطن واحد.

على ذلك، لا مجالَ للحديثِ الجدّيِّ عن تطويرِ مفهوم حَداثيٍّ للهويةِ الوطنيةِ، من دونِ ربطِهِ بالمواطنةِ المتساويةِ الحاضنةِ، لا المُسْتوعِبَةِ فقط، للتنوُّع. وحين يُطرحُ الموضوعُ في إطارِ

المواطنة المتساوية للجميع والمُحتَفِية بتنوُّع المجتمع، لا تغدو الخلافاتُ ثانويةً وحسب، بل أيضًا مصدر قوّة لمجتمع تعدُّديًّ يحتضنُ الآراءَ والمذاهب كافةً. إنّ جميع الاقتتالاتِ في العالم العربي، اليوم، تُمَّتُ وتتمُّم في دولٍ متعددة المكوِّناتِ، من دونِ احترامِها هذه التعدُّدية، من سورية إلى لبنان، مرورًا بالعراق واليمن، ووصولًا إلى ليبيا.

إن مبدأً تساوي المواطنين كافة أمام القانون، بصرف النظرِ عن العرقِ أو الدينِ أو الفكرِ أو المفكرِ أو الجنسِ أو العددِ أو الوضع الاجتهاعيِّ، وحده كفيلٌ بضهانِ طمأنة فئاتِ المُجتمع كافة، بأن حقوقَها الفردية والجهاعية محفوظة، ما يؤولُ إلى تأدية واجباتها حيال الدولة والمجتمع بكلِّ أمانة ورضا، وإلى إعلاءِ الهويةِ الوطنيةِ الجامعةِ، التي يشتركُ فيها كلُّ مواطنٍ فوقَ أيَّ هوياتٍ فرعيةٍ.

لقد حانَ الوقتُ للاشتباكِ الإيجابيِّ مع التعدُّديةِ في مجتمعنا، واحتضانها، عوضًا عن رفضِها. ولأننا ما نزالُ غارِقينَ في ثقافة سياسية ومُجتمعية ما يزال العلمانيُّ فيها ينظرُ إلى الإسلاميِّ ككافر، والليبراليُّ إلى المحافظِ الإسلاميِّ ككافر، والليبراليُّ إلى المحافظِ كمتحجر، والمحافظُ إلى الليبراليِّ كخارج على المجتمع، هل نأمَلُ حقًّا ببناءِ وطنٍ حَداثيً بهذه الطريقة؟

حَرِيٌّ بِنَا، في الأردن، الاعتبارُ ممّا يجري حولنا. بعضُنا يفهمُ هذا الاعتبارَ على أساسِ ضرورة إغلاقِ الأفواهِ وعدم الاعتراضِ على سياساتِ الدولةِ، حتى لا يَحِلَّ بِنَا ما حَلَّ ببعضِ دولِ الجوارِ؛ هذا مجرّدُ ترحيل للمشكلات، ولا يُمكنُ أن يؤدّي إلى حلول مستدامة. أما بعضُنا الآخرُ، وأنا منهُ، فَيرى أن الاعتبارَ من الدروسِ يعني تفكيرًا ناقدًا لمُجملِ سياساتِنا الاقتصاديةِ والسياسيةِ والمُجتمعيةِ وغيرِها؛ لتصحيحِ الأخطاءِ وإعادةِ البناءِ على أُسُسِ جَديدةٍ أكثرَ متانةً؛ بناء المؤسساتِ والنَّفوسِ.

من هنا، إن كنّا نتحدثُ عن هويةٍ وطنيةٍ جامعةٍ، علينا بناء وعاءٍ يستوعبُ الجميعَ،

وعلى الدرجة نفسها منَ المساواة، أكانوا شرق أردنيين أم من أصول فلسطينية، رجالًا أو نساءً، عربًا أو أرمنَ أو شراكسَة، مسلمينَ أو مسيحيينَ، أكثريةً عدديةً أو أقليّة، محافظينَ أو ليبراليينَ، إسلاميينَ أو علمانيينَ.

لم يَعُدْ من المقبولِ أو المرغوب، والمنطقة تمرّ بمرحلة تحوّلية تاريخية لمْ نشهدْ إلا بدايتها وقسوتَها بعد، أنْ نَبقَى عاجزينَ عن تعريفِ منْ هو الأردنيّ، بعد أكثر من سبعينَ عامًا على الاستقلال، بحجة النزاع العربي - الإسرائيلي، الذي قدْ لا يُحَلُّ في المنظور القريب. وعلى الرغم منْ وضوح الدستور، من غير المفهوم أن يبقى البعضُ يناقشُ نصًا دستوريًا صريحًا، وهو المادةُ السادسةُ من الدستور، والتي تنصُّ على أن «الأردنيينَ أمامَ القانونِ سواءٌ، لا تمييز بينَهم في الحقوق والواجباتِ، وإنْ اختلفُوا في العرق أو اللغة أو الدينِ».

إنَّ ترجمة هذه المادة لا تتمُّ بأغنية لسميرة توفيق _ وأنا أهوى أغانيها _ ولا بقصيدة لفيروز _ وأنا أعشقُ ما قالتْ في الأردن _ وإنها بتعديل القوانين كافة التي لا تنسجمُ مع المادة السادسة، وإزالة أي لُبْس في موضوع سواسية الأردنين أمام القانون. كها أن المحكمة المدستورية مطالبة، اليوم، بالحكم على مدى انطباق هذه المادة على النساء مثل الرجال، لتصحيح الخلل التاريخيِّ الذي يضعُ المرأة في منزِلةٍ من المواطنة أقلَّ من منزِلة الرجل.

لنْ يتّم تطويرُ مثلِ هذا المفهومِ الحَداثيّ للمواطنةِ، من دونَ إعادةِ النظرِ الجذريةِ في مناهجِنا التربويةِ. لقد كادَ إصلاحُ التعليم في الوطنِ العربي يقتصرُ على مواضيعَ مثلِ إدخالِ الحواسيبِ إلى المدارسِ، وبناءِ المزيدِ منَ المدارسِ، وتحقيقِ معدلات عالمية أعلى في مناهجِ الرياضياتِ والعلوم، وكلُّها أمورٌ ضروريةٌ، لكنّها لم تنجحْ في بناءِ نشء يتعلّمُ مهاراتِ التفكيرِ النقديّ والمساءلةِ واحترام المكوّناتِ والأفكارِ الأخرى في المجتمعِ، وإدراكِ أن الحقيقةَ غالبًا ما تكونُ نسبيةً وليستُ مطلقةً.

مَا تَشْهَدُهُ المنطقةُ، اليومَ، من انغلاقِ فكريِّ ودينيٍّ، ربها يكونُ أوصلَنا إلى مرحلةٍ بدأً

يتكشّفُ فيها لُبُّ الموضوع. إن تقوية قدراتِ الطلابِ في الرياضياتِ والعلومِ لا يعني الكثيرَ، إنْ لم يُرافقهُ تطويرٌ للكيفيةِ التي يتعلّمُ فيها الطلابُ هذه الموادَّ، وإن لم يرافقهُ أيضًا تطويرٌ مواز للمهاراتِ المطلوبةِ من تفكير نقديٍّ واحترام للتعدديةِ والآراءِ والثقافاتِ والأديانِ الأخرى. مناهجنا التربويةُ تعاني، اليوم، من غيابِ المحتوى الإيجابيّ الإدماجي بقدر ما تعاني من حضور المحتوى السلبي الإقصائي.

لطالمًا حذّرتُ أقلام وتربويونَ من ثقافة إقصائية موجودة في مناهجنا، ثقافة تعظّمُ الذاتَ وتقزّمُ الآخرَ، ثقافة تعاني من غيابِ القيم الإيجابية التي تحترمُ التنوّع الديني والثقافي في المجتمع وتحتفي به بالقدر الذي تعاني فيه من حضور القيم الإقصائية التي تعترفُ فقطْ بحقيقة واحدة ومنظومة قيمية لا مكانَ فيها للآخرِ. كمْ نحنُ بحاجة إلى ثقافة لا تعرّفُ المواطنة على أساس العلاقة بينَ الدولة والناس فقط، وإنّما أيضًا بعلاقة اللُحمة بين الناسِ أنفسُهم على الرغم من تنوّعهم. ما نزال نُكابرُ، ونرفضُ الاعترافَ أن جزءًا من المسؤولية، إنْ لمْ أقلْ معظمَها، يقعُ على عاتقنا، على الدولة التي لمْ تبدأ إلّا مؤخرًا ببذلَ جهد جديًّ لإعادة النظر في المناهج جذريًّا، وعلى مجتمع ظلَّ ساكتًا لعقود، وهو يشهدُ ثقافةً إقصائيةً تعلّمُ في المدارس وتغلّفُ تغليفًا غيرَ موفق بها نسمّيه «زيفَ التربية الوطنية»!

إِنْ كَنَّا حَقًّا جَادِينَ فِي إعلاءِ الهويةِ الوطنيةِ الجامعةِ، وترسيخِ مبدأِ المواطنةِ المتساويةِ الحاضنةِ للتنوّعِ، وإِنْ كنَّا مدركينَ أَنَّ فِي هذا وحدَه مفتاحَ المستقبلِ الأمني المستقرِ والمزدهرِ، فلا بدَّ من نظام تربويً يعتمدُ القيمَ التاليةَ، نظريًّا وعمليًّا:

التفكيرُ النقديُ الذي يتيحُ للطالبِ عدمَ قبولِ ما يدرّسُ له وكأنّهُ من المسلّماتِ، بلْ يَسمحُ بالتمحيصِ والسؤالِ واستقصاءِ آراءٍ أخرى، والنقاشِ مع المدرّسِ، والاطّلاعِ على نصوصِ مخالفةٍ، وتعلّم منهجيةِ التفكير.

٢. احترامُ الآراءِ الأخرى، وتعلُّمُ أن الحقائقَ في هذا العالم غالبًا ما تكونُ نسبيةً وليست

مطلقةً، وإدراكُ أن الناسَ في هذا الكونِ مختلفونَ، وأن في الاختلافِ قوةً ومنعةً ودفعًا باتجاهِ التجديدِ المستمرِ، وأن الإبداعَ لا يأتي إلا من خلالِ قبولِ التعدديةِ في الفكرِ ونمطِ الحياةِ. أما الإصرارُ على أحاديةِ الفكرِ والتصرّفِ، فهو عنوانُ الخمولِ والتقوقُع في عالم متغيّر باستمرار.

٣. تعزيزُ قيم التسامَح والتعدديّة والمواطنة المتساوية الحاضنة للتنوّع، وإدراكُ أنَ الآخرَ في الوطنِ ليسَ عدوًّا بلْ شريكًا في كلّ شيء؛ لأنَ الإيهانَ بالمواطنة المتساوية وحده ما يسمحُ للناسِ بالعملِ معًا لإعلاءِ الوطنِ، ولا يؤدي إلى التطرُّفِ الديني أو العرقي أو الجندري.

حانَ الوقتُ لوقفة مع النفس. أيُ مجتمع عربيِّ نريدُ؟ هل هو مجتمعٌ مدنيٌّ ديمقراطيٌّ تعدديٌّ، أم مجتمعٌ أبويٌّ سلطويٌّ؟ هل هو مجتمعٌ يحترمُ تعدديّة الآراءِ والأديانِ، أم مجتمعٌ يعدّ التنوّع والاختلاف جريمة أو خيانةً؟ هل هو مجتمعٌ يحتفي بالهوياتِ الفرعية فقط ضمن إطار الهوية الجامعة، أم مجتمعٌ يعتمدُ على إعلاء بعض هذه الهوياتِ فوق الأخرى؟ هل لدينا إجاباتٌ واضحةٌ عن هذه الأسئلةِ المفصليّة؟ وما نحنُ فاعلونَ تجاهَ ما نريدُ؟ هل نكتفي بالأحلام أو بإلقاء اللوم على (سايكس بيكو) بعد قرن من الزمان؟ ولنفرضُ أن (سايكس بيكو) م تكنْ، هل كانت دولُنا اليومَ تحترمُ التعددية؟ وهلْ كانتْ حقوقُ المرأةِ مصانةً؟ وهلْ كان السنيُّ والشيعيُّ، والمسيحيُّ، والعربيُّ والكرديُّ، والأمازيغيُّ والأرمنيُّ والشركسيُّ، ينظر بعضهم إلى بعضهم، نظرةً متساويةً؟ وهل كانتْ دولنَا تنظرُ إليهُم كأسنان المشط؟

هناكَ ضرورةٌ بالغةُ، اليومَ، لعقد اجتهاعيِّ جديد يتمُّ التوصُّلُ إليه بين مكوّناتِ المجتمع نفسِه، من خلالِ حوارٍ وطنيٍّ جادٍ لا يخوّنُ ولا يكفّرُ، بل يعملُ لضهانِ حقوقِ مكوّناتِ المجتمع كافة.

إن موضوعُ المواطنة، بتنوّعِها وتجلياتها كافة في الأردن، بحاجة إلى توافق ووضوح، ولتكُن المواطنةُ المتساويةُ الحاضنةُ للتنوّع الإطارَ العريضَ الذي يحكُمُ مجتمعَنَا. بهذا نستبدلُ النحيبَ والعويلَ ببناءِ أوطانِ تعددية تَحترمُ التنوُّعَ الموجودَ في منطقتِنَا منذُ آلافِ السنينِ. وقتَهَا فقط نحققُ الانسجامَ مع النفسِ ونوحّدُ الجهودَ، لا الآراءَ، نحو مستقبلٍ أكثرَ إشراقًا.

مقاربــــة تحديثيــــة فــي الهويــة والديمقراطيـــة

د.فتحي التريكي *

مقدمة

تتمثل الإشكالية التي أريد طرحها هنا، في هذه الظروف الصعبة التي تعيشها بلداننا في الوطن العربي، في التساؤل التالي: هل يمكن للهوية، التي ما انفك مفكرو العالم العربي يعتمدونها في تحاليلهم ومواقفهم، أن تتأقلم مع التوجهات التعددية لمجتمعاتنا، والطموحات الديمقراطية لشعوبنا؟ كيف يمكنها أن تكون ناجعة في العمليات التحديثية التجديدية الناتجة عن الثورة الرقمية الهائلة، التي هي الآن بصدد تغيير وجهة الحياة في العالم؟

إن مفهوم التجديد هو، في حقيقة أمره، آلية فلسفية لتفكيك ربط

_ ألقيت هذه المحاضرة بتاريخ ٢٠١٧/٨/١٤.

^{*} رئيس كرسي (اليونسكو) للفلسفة بالعالم العربي، عضو أكاديمية بيت الحكمة بتونس.

هويتنا بقراءات فاسدة لتراثنا بصفة عامة، وديننا بصفة خاصة. وكلنا يعرف أن الفلسفة المعاصرة أصبحت تتدخل آلياتها في كل التعابير الإنسانية القولية منها وغير القولية، وذلك لتحديد المجال وتوضيح المقاصد ونقد المعاني وتشخيص المشاكل وبناء الأنساق، فالفلسفة لا تزيح العلوم لتأخذ مكانها، ولا تريد أن تكون أم العلوم لتنفذ سلطتها الفكرية عليها؛ لذلك كان المقصد الأساسي للتدخل الفلسفي، داخل المجال المجتمعي، هو بناء هوية حداثية تجديدية ومستقبلية قائمة على فهم دقيق لعلاقة الفرد بدينه وتراثه.

ويستوجب الحديث عن إشكالية الهوية والدين في الثقافة العربية، حاليًّا، إعادة صياغة بعض المفاهيم والتصورات اللازمة لفهم انفجارات الهويات داخل الوطن العربي من ناحية، وإعادة صياغة معالم جديدة لنهضة عربية تقوم على تحاور كل الهويات، من دون إقصاء ولا هيمنة. وقناعتي أن مثل هذه المقاربات قد تؤسس لفلسفة جديدة وجذرية تقوم على الاعتراف الفعلي والحقيقي بالتنوع الخلاق في الثقافات والهويات المكونة للعالم العربي. وكنت قد بينت ملامحها في كتابي «قراءات في فلسفة التنوع» الصادر في تونس، عن الدار العربية للنشر أوائل الثمانينيات من القرن الماضي، ودعوت فيه إلى التخلي عن فكرة التوحيد السياسي بوسائل العنف والإقصاء، وبناء مرتكزات تنوعية لانتهاءاتنا الحضارية، وتجذير ملتزمات تحديث أنهاط حياتنا وتأقلمها مع مستجدات العالم في حاضره؛ لذا كنت منذ ذلك التاريخ قد ربطت تصور الهوية بمفهوم التعدد والتحديث.

تفكيك الهوية

نحتاج إلى تفكيك تصور الهوية، بصفة سريعة، حتى نفهم كيفيات استعمالها في المجالات الحاتمة المتعددة:

من المعلوم أنَّ عبارة «هويّة» تعني في الأصل الماثل، وتعارض ما هو مختلف ومتنوّع.

فهي بذلك إبستمولوجيًّا، تحتكم إلى الغيريّة بصفتها شرط إمكان تصوّرها ووجودها، وفلسفيًّا لا يمكن أن يوجد تفكير في الهويّة إذا لم تعيّن عبارات المساواة والتكافؤ، في الآن نفسه، موقفين مختلفين أو اتّجاهين خالصين يكون لهم تأثير متماثل، وإلا أصبح كلّ تفكير تكرارًا مماثلًا للمهاثل، بمعنى نصبح أمام «مِثْلِيَّة مطلقة» إذا استعرنا عبارة «فولتير» من قاموسه الفلسفي. فقد اصطدم «أفلاطون»، كما تعلمون، وهو المدافع عن الوحدة الأولية والأصلية للكائن، بصعوبة كبرى مرتبطة بوضع الآخر. ألم يجد نفسه مضطرًّا لقتل الأب بارمنيدس من أجل أن يكون التّفكير في اللاوجود والآخر والمختلف والمتنوّع ممكنًا، وأن تكون الفلسفة قادرة على التطوّر؟

هكذا، إذن، تتحرّك الهويّة في حقل التنوّع والاختلاف. ويستحق هذا التّرابط بين الهويّة والتعددية في هذا الحقل التّعريفي، إذن، التّشديد عليه.

وما يهمنا هنا، هو أن ندرس هذا المصطلح (الهويّة) بارتباطه العضوي بالتعدد والتحديث. فمن الضّروري أن نوضّح مختلف المستويات الدّلالية الفلسفيّة وتشابكها في مسار الحداثة والتنمية. فالتحديث موسوم آليًّا بالتّحريك المتجدّد دائهًا للتّروات، وبتطوير القوى المنتجة عبر إحداث سلطة سياسيّة مركزيّة، لكنّها موجّهة داخل شبكات فوق أمميّة وفوق إقليميّة، من خلال تشكيل هويّات وطنيّة متكيّفة مع تدويل شبكات تنقّل الأفكار والنّاس، وعبر علمنة القيم والمعايير وانتشار حقوق المشاركة السياسيّة.

أعتقد أنّ تشخيص مختلف دلالات مصطلح الهويّة، في علاقته بالحداثة المتحقّقة الآن عبر عولمة أنهاط الحياة، يمكن أن يدفعنا نحو التّفكير بصورة أفضل في منزلة حاضرنا، وارتباك وجودنا المحكوم بتناوب مرهق بين طرفين: انكهاش حول الذّات يسوّغه نظام خطاب ارتكاسي يذهب حتى الحالة الانتحارية، التي عليها مجتمعاتنا العربية والإسلامية، وتدمير للذّات مطبوع بنزوع نحو كونيّة مجرّدة، وعولمة تيسّر أكثر فأكثر لا مساواة جديدة بين النّاس والشّعوب:

أنطولوجيا الهوية

يمكن أن تُعرّف الهويّة، على المستوى الأنطولوجي، بأنّها «وحدة الكائن المطلقة مع ذاته»، وهي تعبّر بهذا المعنى عن استحالة الفصل منطقيًّا وميتافيزيقيًّا بين الوجود والماهية: الكائن هو الوجود. إنّ هذا الامتياز لم يُعْطَ، في الواقع، إلا للوجود بها هو وجود، وللإله الذي لا يمكن أن يُتصوّر إلا بها هو وحدة لا تكون قابلة للانقسام إلى ماهية ووجود. غير أنّ الهويّة هي، أيضًا، ضرب من التجلّي لعمق مُوحَد في الكائن خلف ظواهر متغيّرة، و«المهاثل لذاته، ثابت لذاته، ينتفي في إطاره كلّ اختلاف واستمرار الأضداد»، بحسب تعبير هيغل.

ويمكن أن نقرّر، على المستوى المنطقي، أنّ مبدأ الهويّة (أ=أ) يفيد المساواة والماثل للهو عينه، إنّه في المنطق الكلاسيكي، مبدأ أساسيّ ينبثق منه، بالإضافة إلى ذلك، المبدآن الآخران وهما مبدأ عدم التّناقض ومبدأ الثّالث المرفوع.

وفي هذه الحالة، فإنّ المساواة القائمة تصبح ثابتة ووحدة أصليّة، وتعبّر بوضوح عن وحدة الكائن والفكر، وقد أكّد «بارمنيدس»، في الشّذرة الثّالثة، هذه الوحدة بالقول: «إنّ الفكر والكائن شيء واحد». يمتزج القول والفكر في واقع واحد وثابت، يُدْرَك الفكر بصفته كلّية أنطولوجيّة، وَوَحْدَهُ باستطاعته أن يكشفها.

تسمح لنا هذه الشّذرة الثّالثة بالدّخول مباشرة إلى عالم الهويّة، حيث تَرَكَّزَ التّفكير الفلسفي نهائيًّا إلى حدّ «نيتشه». إنّ هويّة الكائن والكلمة والفكر احتكمت إلى الخيار الذي وضعه «بارمنيدس» في الأصل بين الوجود واللاوجود، بمعنى الاستحالة القطعيّة لدرب اللاوجود بصفته لا مفكّرًا فيه وغير مسمّى ، وتعبّر مقولة «إنّ اللاوجود غير موجود»، بصورة جوهريّة، عن أنّه لا يوجد تفكير إلا تفكير الهويّة، وأنّ الاختلاف الأنطولوجي غير ممثرك، وأنّ الغيريّة هي بالضّرورة مستحيل تحقّقها، وأنّ الوجود، في نهاية المطاف، خال من كلّ مشاركة _ ولو جزئيّة _ للاوجود، وللاختلاف وللغيريّة؛ لأنّه يكون مهدّدًا بالاندثار.

ولم يكن أفلاطون لينقد هذه الفكرة إلا لتفسير طابع الخطاب السّلبي عند السّفسطائيّ، وليتمثّل اللاوجود موضوعَ معرفة عقليّة.

ومهما يكن من أمر، تبقى المهاثلة ماهية كلّ تفكير حتى وإن زعمت نكران الآخر، ونبذ الاختلاف وبنيته. وكلّ هذا التّفكير يفترض الهويّة بصفتها قالب الوجود. إنّ هذا الاستبعاد، وخضوع الاختلاف النّام إلى مقتضيات الهويّة، سيحمل مبدأ الهويّة في فلسفة التمثّل نحو المطلق، ولأجل ذلك فإنّ هذا المعنى الأوّل اختزالي، ولا يمكن إطلاقًا أن يكون جامعًا مانعًا لتعريف هويّتي، وتحديد ما يميّزني عن الآخرين. إنّ المقاربة الأنطو منطقية للتّهاثل ووجهتها الإقصائيّة، تختزل هويّتي في مجرّد وحدة أصليّة ووظيفيّة تتجلّى في المتهاثل بصفته انتهاء مشتركًا للأنا وما ينكشف بها هو غيريّة.

تاريخية الهوية

طبعًا، ينبغي تأكيد وحدة الوجود الأصليّة والوظيفيّة، ولكن، أيضًا، يتعيّن أن نبرز الموقع الذي تنبسط فيه هذه الوحدة، أي التّاريخ بها هو إنجاز للهويّة وصيرورتها المستمرة. هذا البعد التاريخي للهويّة يمكّنني من تدقيق ما إذا كان هذا المفهوم يُبقيني في وجود أحادي الجانب، ممّا يجعل من انتهائي وحضوري ثابتين على هذا النّحو دائبًا، أو على العكس، أنّ الهويّة ليست ثبوتيّة وإنّها هي طاقة تغيير من دون فساد.

فالهويّة تاريخيّة في عمقها، وهي أصالة «وجود ـ كلّ ـ واحد»، وفق العبارات الهيدغرية، ولا يمكن أن تُدرك كلّية الوجود إلا بواسطة التّحليل الوجودي التاريخي.

واختصارًا، للتحليل يمكن التذكير بالمقاربة الهيديغرية، التي قام بها الفيلسوف الفرنسي بول ريكور في كتابه «الزّمن السردي»، والتي ألخصها في مفهوم التّاريخويّة. بمعنى التاريخ المفتوح على الآتي والمستقبل. ويرى ريكور أنّ الهويّة، على مستوى التّاريخويّة، تتكون من

ثلاثة محاور مركزيّة، تتمثّل في: تمطي الوجود بين الحياة والموت، والثّبات للذّات والتّحوّلية. فالتمطي هنا يعني أن الهوية ليست حبيسة الماضي؛ لأن لها ركيزتي المنشأ والمنال.

يعرّف الفيلسوف الإنجليزي «لوك» هويّة الشّخص كما يلي: «يستطيع شخص أن يعتبر ذاته عينها ذاتًا، والشِّيء المفكّر هو نفسه في أزمنة وأمكنة مختلفة، وهو أمر لا يتحقّق إلا بفضل الوعى الذي لا ينفصل عن الفكر، وهو عندي حاجي (ضروريّ) للوعي... وبقدر ما يمتدّ هذا الوعى بعيدًا إلى الخلف باتّجاه فعل أو فكر ماض، تتبعه هويّة الشّخص أيضًا إلى هذا البعد... الذَّات هي هذا الشِّيء المفكّر والواعي، أيًّا كان الجوهر الذي قُدّت منه روحيًّا أو ماديًّا، بسيطًا أو مركّبًا». فركيزة الماضي ضرورية لا محالة، ولكن يجب أن تكون مصحوبة بالوعى والفكر؛ لأن الذات فكر، وإلا فقد جعلنا من الماضي سلطة تشبه سلطة الأسطورة؛ إذ تتحكم في صيرورتنا بها أننا نزعناها من هوية ذاتنا. فالهوية بناء ونضال مستمر، وقد أكد ذلك هيغل في جدليّة السّيد والعبد، عندما بين، في نهاية المطاف، أن الذات داخل الصّراع وبواسطته تنتزع هويّتها، فالنّاس الأحرار يكتسبون هويّتهم؛ لأنّهم قادرون على بناء الحياة الكريمة، وعلى مواجهة الموت. هكذا، لا يمكن للهويّة أن تكون ماضويّة، أو بالأحرى ليست حصريًّا ذكري من ذكريات الماضي، ولا يمكن أن تتجذّر فقط في تاريخ مضي وولي. أما الثبات للذات، فهو يعني، أساسًا، أن تكون الذات أمينة لمكوناتها أمام التغيرات التي تحدث في العالم. فإثبات الذَّات هو شرط ضروريّ في حياتنا المعولمة، التي أصبحت تخضع، لا لثقافتنا وماضينا فقط، بل أيضًا لثقافة التكنولوجيا المتطورة التي لا حدود لها؛ إذ من دون إثبات هذه الذَّات تتقوّض الأمم العملاقة، والأمم الصّغيرة، والأمم المهمشة على حدّ سواء، لهذا فإنّ هذا الإثبات يجب أن لا يكون تمترسًا ضد إحداثيات العولمة وتطورات التكنولوجيا، كما يحلو لبعضهم أن يؤكده، إنَّما هو على العكس من ذلك، بحث من أجل أن نتموقع فعليًّا، ومن غير أن ندمّر ذاتنا في هذا المشهد الجغراسياسي والتكنولوجي الجديد

للعالم، الذي يظلّ مقسّمًا ومتنافسًا، بل، وفي الغالب، لا يكون إلا متصارعًا. فالثبات للذات ليس ثباتًا في الذات؛ لأنه يقبل الآتي ويرتبط بالمصير أيضًا.

أما تصور التحوّلية، فهو يربط الهوية بالمستقبل، ولعل الهويّة، بهذا المعنى، ليست فقط ما يسمح بحيويّة الإحالات إلى الماضي بطريقة ما؛ إذ إنّها يمكن أن تتكوّن، أيضًا، بواسطة المشروع، وبواسطة المستقبل، كذلك، بها هو تحوّل، أو بتعبير آخر، يكون الحدث الماضي حيويًّا، لا محالة، في تكوين الهوية، ولكن هذه الأخيرة يمكن أن تتجدد، أو أن تستأنف معالمها، من خلال مشاريع المستقبل، كتطورات التكنولوجيا، إذْ أصبح العلهاء يتحدثون عن هوية سيبرنية رقمية للإنسان، الذي أصبح يتواصل أكثر عن طريق تقنيات الإنترنت، فيبنى بذلك، شيئًا فشيئًا، نوعًا جديدًا من الهوية.

يبين الرّصد الدّقيق لتقنيّات التواصل، من دون لبس، مقوّمات الهويّة الجديدة التي بنيت بواسطة المخيال التكنولوجي، وأعني به اكتشاف الذّات وابتداعها وإعادة بنائها، من حيث هي ذات خارجة عن الانتهاءات التقليديّة الكلاسيكيّة، كالعائلة والمجتمع والوطن والدولة. فتكون الذّات نتيجة فعل التعبير والتّشكّل الذي تقوم به الذّات لذاتها، بواسطة التقنيّات التواصليّة المتاحة، عبر الكمبيوتر والإنترنت، فهي نتيجة ترميم شظايا متعدّدة من الهويّة قد يتم جمعها من المواقع المختلفة والمتعدّدة، ومن تقنيّات «البلوغ» و «التاغ» و «الفايسبوك»، وهي تقنيات في الإنترنت تمزج معطيات مختلفة ومتعدّدة من مواقع عديدة، زيادة على وعي تقنيات الفيديو والأغاني والصور، وكلّ المعطيّات، سواء كانت نصّية أو مرئيّة أو سمعيّة. وكلّ ذلك يأخذ صبغة المبادلة والإبداع، وتكوين الشبكات والجمعيّات، والتدخّلات الجاليّة والسياسيّة والأخلاقيّة، ومزج الصور بطرق متنوعة، بحيث ستصبح الذّات مقولبة داخل جهاز معقد من التصوّرات والانتهاءات.

ينبغى أن نلاحظ في هذا السياق، أن المعنى الدّقيق والعلمي لمصطلح التّحوّل، يمثل

ظاهرة بيولوجيّة تتمثل في الاختلاف عن الأصل والمحافظة عليه، في الآن، كتحول الدودة إلى فراشة، إنّه اختلاف وراثي من دون القضاء على النّوع. هناك، إذن، في التّحوّلية قطع ووصل في آن واحد، وتفتّح وتغيّر في الوقت نفسه، مع المحافظة على الطّبيعة ذاتها، والحال أنّه يتعيّن في الهويّة الأخذ بعين الاعتبار هذا الانحراف بالنّسبة إلى الأصل، وبالنظر إلى مرجعيّة الماضي وإلى وحدة الوجود الأصليّة. وهذا ما يدفعنا إلى تأكيد المقاربة الجديدة للهويّة الدّيناميّة، التي هي انبساط وحركة تُبقي الكائن في وضعيّة تجدّد دائم بين قلق حدث الموت من ناحية، وججة الحياة وكما لها من ناحية، وججة الحياة وكما لها من ناحية ثانية.

هكذا، إذن، تكون الهوية في تصورها الأنطولوجي قابلة للتنوع والتعدد، وفي تصورها التاريخي قابلة للتغير والتحول.

سيكولوجية الهوية

يمكننا، أيضًا، في هذه العملية التفكيكية للهوية، أن نعالج التصور السيكولوجي، حيث تكون الهويّة نتاج تطوّر الفرد في مسار وجوده؛ لأنّها تأخذ في الحسبان، منذ الطّفولة، نسقًا منتظمًا ومتدرّجًا لمجموعة من الثّوابت المعرفيّة والعاطفيّة، ويعطي هذا النّسق الخاصّ بالهويّة للفرد إمكان تكوّنه في وحدة تقييميّة بالنّسبة إلى ذاته أوّلًا، وفي صورة صراع مع الأشياء التي تحيط به ثانيًا، وفي علاقته بالآخر الذي يشاركه الوجود ثالثًا. ولها في هذا المستوى ثلاث وظائف أساسية يضمنها هذا النّسق الخاصّ بالهويّة: «وظيفة تنمويّة ودفاعيّة للشّخص»، «وظيفة تصرّف في العلاقات بين الأفراد»، «وظيفة انتظام النّسق الخاصّ بالهويّة انتظامًا ذاتيًا»

أخيرًا، لا بد من معالجة التصور السياسي للهوية

من الواضح أنّ حقيقة الكائن الذي نفكّر في هويّته واختلافه، لا يمكن البتّ فيها فقط

في الإطار الأنطولوجي والسّيكولوجي والتّحليل الوجودي؛ لأنّ هناك _ كها بينا علاقة شائكة بين الهويّة والغيريّة، وبين النّات والآخر، بين الثبات والتحولية، بين التوحد والتعدد. وتستتبع هذه العلاقة، بالضّرورة، تنظياً رسميًّا وتدبيرًا، بحسب عبارة الفارابي لسياقات التّطابق الذي يضمن، في نهاية المطاف، لمفهومي الهويّة والاختلاف وظائفها الخالصة، ضمن نسق السّلطة عمومًا. ونحن نعرف أن السلطة هي، في معناها الفلسفي، القدرة على الفعل في العالم الطّبيعي، وفي حقل العلاقات الإنسانية والاجتهاعية في آن واحد، بهدف إرضاء الحاجات عامة. فالهويّة، في هذا الحقل للسّلطة، هي بالأساس حقل ثقافي، بها أنّها نتيجة مسار توحيدي لعلامة وذات (الاسم واللقب المسندين إلى فرد، والحالة المدنيّة وأرقام الهويّة والضّهان الاجتهاعي والبنوك والقروض والهويّة السّياسيّة، وبصهات الأصابع وأرقام الهويّة والضّهان الاجتهاعي والبنوك والقروض والهويّة السّياسيّة، وإذا كان هناك السّياسيّين، ولصراعاتهم المستمرّة في مختلف المهارسات الفرديّة والجهاعيّة. وإذا كان هناك فشل للميتافيزيقا في السّيطرة على كلمة الهويّة، وإذا كان التّحليل الأنطولوجي والتاريخي والسّيكولوجي أفضى بالضّرورة إلى الانفتاح على الآخر، فإنّ عقلانيّة الهويّة، على المستوى والسّيكولوجي أفضى بالضّرورة إلى الانفتاح على الآخر، فإنّ عقلانيّة الهويّة، على المستوى السّياسي، تتوزّع إلى عنصرين اثنين في علاقتها بالحداثة:

- الهويّة بها هي مسار للفرد في دواليب السّلطة.
- الهويّة بها هي شكل تذويتي، وبها هي تكوين للذّات وانههام لها، إذا استعرنا عبارة عزيزة على «ميشال فوكو».

يؤكّد «ميشال فوكو» أنّه «لم نجد قطّ في تاريخ المجتمعات الإنسانيّة داخل البيانات السّياسية نفسها، تنسيقًا أكثر تعقيدًا لتقنيات التفرّد وللإجراءات التّشميليّة». إنّ التّماثل يعني، في آن واحد، شرط الحياة في المجتمعات الحديثة، وبيانًا مباشرًا لكلّ فرد أمام أجهزة الدّولة. والأفضل أيضًا، أنّ التّكنولوجيا الحالية تسمح بتشابك دقيق بين الفردي والجماعي،

وبين الحميمي والعمومي «إنّها تدعو إلى إنتاج الماضي في عاداته تلقائيًّا، وإلى تقليد طرائق التّفكير والمقاصد والشّعور وتوريثها. إنّها تدعو، إذن، إلى ضرب من العصبيّة الجديدة القادرة على تغذية الكراهيّة، وعلى نسف العصبيّات الجهاعيّة السّابقة نسفًا».

وبهذا، تبدو الهويّة بالفعل، وفي الجزء الأخير منها، اصطناعًا اجتهاعيًّا، وهي وحدة تغطّي الأغلبيّة، وهويّة تخفي التّناقضات النّفسية . وفي كلّ الحالات، ولا سيها في النظام العالمي الجديد، حاليًّا، الذي سهاه البعض ما بعد العولمة، لم تعد توجد حميميّة ولا سرّ لهذه التّكنولوجيا الحديثة. إنّ كلمة السرّ التي تفصح عمّا لا يمكن قوله تمّ حجبها من قبل السّلطة. ولقد أدركت السّلطة الخاصّة بالهويّة، أنّ السرّ يمثّل انحرافًا يلتجئ إليه الفرد، بها هو سلاح دفاعي، ففرادة المعرفة لديها ترغمك على أن تسلم لها حياتك الخاصّة وهواياتك وحميميّتك، وأن تخطّ فضاء حياتك وتنظم نومك وصحوك، وتتحكّم في رغباتك وتنتزع السرّ الذي هو أنت ذاتك، بها أنّه لا يوجد بعد الآن سوى سرّ الدّولة، سر السلطة.

إنّ المغالاة في هويّة السّلطة، ليس لها ما يعادلها سوى الكليانيّة والدكتاتورية. ونفهم، في هذه الحالة، لماذا توجد حاليًّا مطالبة في كلّ مكان بالهويّة الخالصة والشّخصية المتفرّدة، وإثبات الذّات بمشاعرها وأذواقها وأنهاط حياتها ومعتقداتها، وفي كلمة واحدة: المطالبة بحميميّتها. ونحن في تونس نعيش بعد الثورة هذه المطالبة، لاسيها عند المبدعين في المجال الفني، وعند المفكرين وأهل الثقافة، وفي المجتمع المدني الشاب.

إنّ المظهر الاستراتيجي للهويّة يكمن فعليًّا في النّضال ضدّ التّهاثليّة السّياسيّة، وتوحيد أنهاط الحياة، هنا يكمن بحسب رأيي المعنى الذي أعطاه «ميشال فوكو» للتّذويت، والذي عبر عنه «جيل دولوز» بعبارته المشهورة «خطّ الهيجان». إنّ التّذويت لا يعبّر، بالفعل، عن الفردانيّة، ولا يعرّف أبدًا من خلال الفوضويّة، إنّه ببساطة قدرة مواجهة الهويّة في بعدها الاستبدادي.

ذهب بعض مفكرينا إلى اعتبار الهوية مسؤولة على الاستبداد والرجعية والتقتيل، وبينوا أن الأفضل تقويض معالم الهوية القاتلة، وأن ننصهر كليًّا في كونية الإنسان. ولعل من نتائج هذا البحث التفكيكي للهوية قد تبين لنا بوضوح أن الانصهار في الكونية، وفي الغيرية، وفي التعددية، يكون عن طريق الهوية، وعلينا إعادة فهمها وصياغتها واستئناف سردياتها؛ لكي تتأقلم مع التحديث والتنمية، وتتفاعل إيجابًا مع حاضرنا ومشاريعنا. واقتراحي في هذا المجال، أن نفتح الهوية على الحرية والتعقلية؛ لكي تكون مجدية وغير قاتلة. ولعل الديمقراطية هي النمط الأمثل لتدبير الهوية على المستوى السياسي، شرط أن تكون داعمة للفردانية المبدعة، وللذاتية المناضلة، وأن لا تفضى إلى تناحر الطبقات والعصبيات.

الديمقر اطية

ولا بد هنا من الرجوع، باختصار، إلى مفهوم الديمقراطية في حد ذاته؛ لمعالجته وضبط أركانه وآلياته. إذا أردنا التفكير في نمط فهمه وفي آفاق الديمقراطية المنشودة، فلا بد من تأكيد كونيتها الواضحة، باعتبارها تتطلب الأسس نفسها، والآليات نفسها، مها اختلفت الحضارات والثقافات، فهي الضامنة لنقل الهوية من المحلي إلى الكوني. فالديمقراطية هي، أساسًا، نمط تدبير لشؤون الدولة والمجتمع، يقوم على العقل والحرية ومشاركة الجميع في الشأن العام، والتداول على السلطة، من دون إقصاء ولا تعسف.

فللديمقراطية أسس ترتكز عليها، وثقافة تنشر تعاليمها بين الناس، وآليات تستعملها لتدبير الشأن العام. وبإيجاز كبير؛ تتأسس الديمقراطية من ناحية على العقل والتعقل، ضمن التحولات العلمية والتكنولوجية التي تجعلها مواكبة للطموحات المصيرية للعصر، ومن ناحية أخرى على الحرية والحريات التي تقوم في مجملها على لائحة حقوق الإنسان الكونية. فالتفاعل بين العقل والحرية يضبط لنا نسقية القانون المؤدية إلى المؤسسات،

والضامنة للمواطنة. وللديمقراطية ثقافة تقوم على احترام هوية الفرد وهوية الآخر، مها كانت آراؤهما ونمط عيشها واختياراتها الوجودية، وربط العلاقة معها بالحوار والمداولة والتسامح، وعدم استعال العنف والإقصاء، وتغليب القانون في كل المجالات. أما الآليات فهي تقوم أولًا على المشاركة الفعلية في القرارات، بواسطة التمثيل الديمقراطي والتصويت والانتخابات والتداول السلمي على الحكم، وهي، ثانيًا، حرية الرأي والعمل والإبداع والاستقلالية للفرد، وللسلطة المنظمة للبلاد، كالتشريعية والقضائية والتنفيذية والإعلامية. وهي، ثالثًا، الحراك الاجتماعي، المتمثل في تكوين الأحزاب والمنظمات، وفي الاجتماعات والمظاهرات والاعتصامات والإضرابات، وكل الوسائل القانونية المشروعة للاحتجاج وتبليغ صوت المواطنين. وهي، رابعًا وأخيرًا، العدالة الاجتماعية التي لا تفرق بين حقوق المواطنين، فتضمن المساواة الكاملة للرجال والنساء في الحقوق والواجبات.

تلك هي الديمقراطية في كنهها، ولا يمكن تجزئتها وأخذ بعض أجزائها وترك البقية جانبًا. وكنت في موقع آخر، في كتابي «فلسفة الحياة اليومية» قد قسمت نمط فهمنا للديمقراطية وكيفيات تطبيقها إلى أربعة أنهاط، أذكرها بسرعة:

- الديمقراطية الاسمية، وهي التي نجدها في بلد ما بطريقة صورية تلميعًا لها على
 المستوى العالمي.
- الديمقراطية الإجرائية، وهي التي تقوم على تطبيق القوانين والدستور، لكنها تقلص فهمها للديمقراطية، وتجعله يحوم حول عمليات التصويت والانتخابات.
- ٣. الديمقراطية التشاركية التي نادى بها الفيلسوف الألماني هابرماس، والتي تقبل الديمقراطية الإجرائية، وتضيف إليها ضرورة الحوار العمومي في القضايا المصيرية، والمشاركة في أخذ القرار من قبل أفراد الشعب.
- ٤. الديمقراطية النشيطة، وهي التي تدعم الديمقراطية التشاركية بالانفتاح الحقيقي

على النضالات في الشوارع والاعتصامات وغيرها؛ ليكون للشعب أن يتحرك كيفها شاء ومتى أراد بحرية وسلمية ونظام.

لقد اعتبر نظام بن علي في تونس نفسه نظامًا ديمقراطيًّا، باعتبار أنه ضمن تعدد الأحزاب صوريًّا أحيانًا، وحقيقيًّا أحيانًا أخرى، لكنه ضيق الخناق على حرية التعبير وزور الانتخابات، وأقصى المعارضين الحقيقيين وسجنهم وعذبهم. لذلك كانت ديمقراطية اسمية صورية جزئية، يستعملها النظام الدكتاتوري في كثير من بلدان العالم لتلميع صورته. لكن هناك ديمقراطيات إجرائية فقط، هي ديمقراطيات حقيقية تضمن حرية التعبير والتنظيم والتصويت، لكنها تغرق النسق السلطوي في القانونية والإجراءات المعقدة، وقد يضمحل بذلك التعارض الحقيقي والنقد الجذري؛ لينحصر العمل السياسي في قطبين رئيسيين متهاثلين في الأغراض والمقاصد، مع اختلافات غير نوعية. ولعل الديمقراطيات الغربية بدأت تأخذ هذا الاتجاه منذ الستينيات في القرن الماضى؛ لتقصف بالتعارض الحقيقي.

وما تحاول الآن هذه البلدان الغربية هو أن تفرض هذا النوع المجزأ للديمقراطية على أنظمة بلدان ما يسمى (الربيع العربي)، وذلك حتى يمكن السيطرة على غضب الشعوب العربية وطموحاتها.

وسأقدم بسرعة مثالًا عما سميته (الديمقراطية النشيطة):

فالجماهير الشعبية التي نزلت مرات عديدة إلى الشوارع في تونس بعد الثورة، بينت أن الديمقراطية لا تتجزأ، وأنها ثورية في أسسها وفي ثقافتها وآلياتها. فبنضالها أسقطت قرارات الديمقراطية الإجرائية المجزأة، وأعطتها صبغة جديدة نستطيع تسميتها (الديمقراطية النضالية).

فمن تعمق، نوعًا ما، في المسار الثوري في تونس، سيلاحظ حتمًا، أن كل المكاسب التي تصدى تحصَّل عليها الشعب هي حصيلة هذه الديمقراطية النضالية النشيطة، التي كانت تتصدى

دائمًا لجنوح الأغلبية البرلمانية للغطرسة وللاستبداد، مثل ما حدث في صائفة ٢٠١٤عندما اعتصم نواب المعارضة مع مئات الآلاف من المواطنين أمام المجلس التأسيسي لمدة تفوق الشهر، لترضخ الأغلبية، في الأخير، وتفتح باب التحاور لكتابة دستور يمثل كل شرائح الشعب التونسي من دون إقصاء. وإني أزعم أن الدستور التونسي الجديد الذي فاجأ الجميع بمتانته وتفتحه وحداثته، على الرغم من نقائصه، هو نتيجة هذه الديمقراطية النضالية بامتياز.

الخاتمة

للأسف الشديد، ما تزال المعقولية العربية والإسلامية في طور التجميع والتفتيش والتأريخ والنقل والتنقيل والشرح والتفسير. وما تزال مرتبطة، عضويًّا، بالوجدان ولم تصل بعد إلى طور الابتكار والإبداع والإنتاج الحقيقي للأفكار والمفاهيم والتصورات إلا ما ندر.

لا بد من ثورة فكرية جذرية تعيد لنا صياغة تصوراتنا، حتى تكون المعقولية العربية فاعلة في أوطاننا وخارجها. وعلى الرغم من أن بعض الثورات العربية قد حررت الأقلام والأفواه والإبداع، إلا أن كابوس المحرم والممنوع ما يزال مهيمنًا ومعيقًا للتحديث والتقدم والإبداع.

ليس ثمة شك في أن التحديث الذي تعيشه معظم المجتمعات العربية، من دون تبنيه صراحة، يقوم في مستوى الفكر على مبدأين أساسيين: بروز الإنسان الفرد واختيار الحرية.

عندما نقول حرّية العمل والنظر، فإننا نعني، لا محالة، الحرّية في كلّ شيء يهمّ الإنسان، تلك الحرّية التي لا تصدّها إلا حرّية الغير فتقف عند ذلك الحدّ. إلا أنّ هذا التحديد يبقى، في حدّ ذاته، ناقصًا، باعتبار أنّ الذي سيسطر الخطّ الفاصل بين حرّيتي وحرّية الآخر غير

معروف وغير محدّد بدقّة، بل يمكن أن يتحوّل إلى سلطة قاهرة تتحكم باسم هذا الحدّ في حرّيتي وحرّية غيري، وتنظّم هذا التحكّم في قوانين تبدو عادلة في ظاهرها لكنّها تكرّس هذا القهر وهذا التسلط، لذلك لا بدّ من إعادة تحديد الحرّية الخارجيّة، تلك التي تربطني بالآخر داخل المجموعة البشريّة، من حيث هي - كها بيتن ذلك بالإلحاح كانط - احترام القوانين التي وافقتُ عليها، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. فلا حرّية من دون قانون، ولا قانون من دون مناقشات عموميّة وموافقة علنيّة (بالإجماع أو بالأغلبيّة)، ولا موافقة علنيّة من دون احترام الفرد، في آرائه ومواقفه المختلفة والمتنوّعة.

وقد كنت قد كتبت في مواضع أخرى، أن على المفكر في مجتمعاتنا الحالية أن يعبر، بشكل أو بآخر، عن روح العصر، وذلك بواسطة استبطان العلوم المعاصرة والتكنولوجيات المتطورة والإبداعات الفكرية والفنية المتميزة، وعن حضور الأنا في الهُنا والآن، بواسطة تجذير التراث الثقافي في المعاصرة؛ ليجعل من الإنسان العربي مثقفًا ومتحضّرًا ومتخلّقًا.

نعم، مجالات الفنون والثقافة والإبداع والفكر تطوّرت لا محالة، وتنوّعت في ربوع عالمنا العربي، ولم تتطوّر عقليّة المواطنة، ونعني بذلك تلك الحرّية الحقيقيّة، وتلك المساواة الاجتهاعيّة الخاضعة كلها لقوانين معقولة ومقبولة. كذلك لنا عادات وتقاليد، وليست لنا أخلاقيّات تعتمد، في الآن نفسه، حرّية الفرد وحرّية الآخر. لقد اعتبر فيها مضى فيلسوف الأنوار الألماني كانط، أنّ أفضل طريقة لتحسّن وضعيّة الإنسان الثقافيّة والمدنيّة والأخلاقيّة تتمثّل بالنسبة إلى الثقافة في تطوير التربية، وبالنسبة إلى المدنيّة في تطوير القوانين، وبالنسبة إلى الأخلاق في تطوير الدين. فالتربية والقانون والدين هي وسائل ناجعة لتنمية إنسانيّة الإنسان، بشرط أن تكون هي، أيضًا، مبنيّة على مبدأ الحرّية. تربية حرة وقوانين تضمن الحرّية، ودين متحرّر يقبل حرّية الفرد في اختيار عقيدته ويعتمدها.

لعل ذلك ما يحتاجه الإنسان العربي، حاليًّا، ليبلغ أقصى درجة عليا من درجات التآنس

والتحضر، وهي المهمة المؤكدة، حاليًّا، للمفكر العربي التقدمي الحر والنزيه؛ أي المناضل الحقيقي من أجل رفاهية شعبه.

يمكن، إذن، للهوية، من حيث هي مفهوم ومن حيث هي محرك اجتهاعي وسياسي، أن تكون فاعلة في تدعيم الديمقراطية النشيطة والنضالية، وتدعيم التنوع الثقافي والتعدد الفكري، كما يمكنها أن تكون فاعلة في تحديث مجتمعاتنا وتنميتها، إذا انصرفت عن الانكماش في الذات والتقوقع داخل فتات من تاريخ لم تحسن قراءته؛ لتكون متحولة وقابلة للابتكار والإبداع، منفتحة على الإقبال والمصير.

تأملات في وضع عربي جديد

د.علي أومليل *

عملت بنصيحة شيخنا القديم عبد الرحمن بن خلدون حين اخترت موضوع المحاضرة، فابن خلدون حين تصدى لإعادة كتابة التاريخ، انتقد المؤرخين عمومًا؛ لوقوعهم في خطأ تاريخي، وهو أن الواقع يتغير تغيرًا جذريًّا، وهم ما يزالون يتحدثون عنه بأطر ومفاهيم قديمة، وقد أسهاه بتعبيره «الذهول عن تبدل الأحوال». إن ما هو مطلوب، اليوم من أي مفكر، هو أن لا يذهل عن تبدل الأحوال؛ لأننا بالفعل نعيش واقعًا جديدًا، تمامًا، ولو أنه واقع مأساوي. فالعالم العربي لم يشهد في العصر الحديث ما شهده من أحداث جسام في السنوات القلائل الماضية، فقد سقطت أنظمة

_ ألقيت هذه المحاضرة بتاريخ ٤/ ١٢/ ٢٠١٧.

^{*} مفكر عربي بارز، أستاذ في كلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة محمد الخامس بالرباط.

وانقلبت أوضاع في بلدان عربية، وشبّ الاقتتال هنا وهناك، وعمّت الفوضي فيها.

في البداية هلّلت الجهاهير للربيع العربي، وقيل إن العالم العربي، الذي ظل عصيًّا على الديمقراطية، بدأ يستقبل رياحها التي وصلته أخيرًا. فانعقدت الآمال عالية على مستقبل واعد فتح بابه على مصراعيه. ثم ما لبثت الآمال أن تهاوت، وأظلم المستقبل. والدولة المدنية الديمقراطية التي قيل إنها آتية لا ريب، ابتعدت كالسراب. وما لبث الإسلام، الذي عمل مفكرو الإصلاح في العصر الحديث على تجديده، أن استولت عليه مخلوقات خارجة من مغارات الظلام تلوّح بالرايات السوداء، تقتل وتدمر، وجحافل النازحين هاربة من الدمار إلى التيه. والهمجية على أشدها في منطقة شهدت أعرق الحضارات.

لقد تحمس الناس كثيرًا للربيع العربي، فقد وقعت أحداث جسام في زمن معين. وهنا وقع خلطٌ كثيرًا ما يقع بين نوعين من الأزمنة _ زمان الثورة والزمان العادي.

وزمان الثورة هو زمان كثيف ومتسارع، وتحدث فيه أحداث خارقة في زمن قصير مكثف. أليس خارقًا أن تسقط أربعة أنظمة استبدادية في عام واحد؟ وفي زمان الثورة الكثيف المتسارع هذا دوت الحناجر بشعار سحري «الشعب يريد»، وسقطت أنظمة استبدادية، فارتفعت آمال الشعب عاليًا بتحقق أمور، منها فرص العمل والكرامة والعدالة الاجتهاعية والدولة الديمقراطية. لكن كل هذا يحتاج إلى النوع الثاني من الزمان، وهو زمان مديد، أي أن إعادة بناء الاقتصاد وإنجاح التجربة الديمقراطية يحتاجان إلى زمان آخر وجهد آخر. وهنا وقع الخلط بين الزمانين. وهذا ما جعل الكثير من الناس يقعون في اليأس. فحين تردد الشعار المدوي السحري «الشعب يريد» كان ذلك في زمان الثورة، والذي كان فيه الشعب صفًا مرصوصًا في وجه النظام الاستبدادي، ثم ما لبث هذا الشعب أن تعدد أو تفرق بعد سقوط النظام.

و لأن النظام الاستبدادي كان قد قيّد الأحزاب السياسية، فإن هذه الأحزاب، وخاصة

المدنية منها، لم تكن قادرة على قيادة الانتقال الديمقراطي. بل إن ما حصل هو الارتداد إلى هياكل المجتمع التقليدية، من قبلية وطائفية ومذهبية وإثنية، التي صعدت إلى السطح لتملأ الفراغ الذي تركه سقوط النظام. فارتدت مجتمعات هذه الدول بذلك إلى «ما قبل الدولة»، بل إلى «ما دون السياسة» بمعناها الحديث، والتي تؤطرها الأحزاب الوطنية والنقابات ومنظات المجتمع المدنى.

لقد اختفى الآن شعار «الشعب يريد»، فالشعب الذي وحدته انتفاضة عارمة ضد الاستبداد والفساد، تحول في بعض البلدان العربية إلى أطراف تتصارع مع بقايا الدولة، أو تتصارع في ما بينها. ليس لأن الشعب لا وجود له بل لأن صورته الأسطورية هي التي اختفت، وهذا ما حدث معنا. ذلك أن للشعب صورتين، صورة الشعب الواحد بإرادة جماعية، والساعي بفطرته السليمة المفترضة إلى الحرية والصالح العام، وهذه الصورة تتكون حين يتوحد هذا الشعب لمواجهة عدو خارجي كالاستعار أو لمواجهة نظام استبدادي، ففي لحظة استثنائية يثور كيانًا موحدًا وصفًّا واحدًا. ثم تمضي هذه اللحظة الاستثنائية ليبرز الشعب السوسيولوجي مختلف العقائد والطوائف والمصالح، وهذه هي الصورة الثانية.

وهكذا تغير موقف المثقفين العرب من الحماسة المفرطة للشعب إلى حديث آخر عن الشعب، يصفه أحيانًا بالغوغاء. إن هذا التغير في الموقف عرف من قبل في المجتمعات الغربية. ونجد منه صورة إيجابية مثلًا عند روسو في القرن الثامن عشر: «الشعب مصدر الإرادة»، «الشعب مصدر السلطات»، «الشعب هو مالك السيادة»، وهو الذي بنى عقده على أساس أن هناك إرادة جماعية للشعب. وفي القرن التاسع عشر تحقق إقرار الاقتراع العام لأول مرة في تاريخ البشرية، وأصبح الناس متساوين في حقهم في الانتخاب وفي الاقتراع، وهو ما لم يتحقق من قبل. هنا ارتد من كان متحمسًا للشعب؛ لأن صناديق الاقتراع تساوي بين أصحاب الخبرة والمعرفة وعوام الشعب. ولم يرض المثقفون الذين يعتبرون

أنفسهم النخبة، أن يساوي صندوق الاقتراع بينهم وبين غيرهم. وهنا ظهر علم جديد في السوسيولوجيا من قبل مختصين في هذا العلم يسمى «علم النفس الاجتهاعي»، الذي كان مبحثه الأساس هو كيفية تحول الشعب إلى غوغاء، وكيف ينقص مستوى الفرد الفكري وذكاؤه وسط الحشد. ولذلك قالوا إن الأصوات في صناديق الاقتراع لا ينبغي أن تحصى فقط وقط، بل ينبغي أن توزن. لكن للآن ما تزال الأصوات في صناديق الاقتراع تحصى فقط إذ يتساوى صوت أبرع عالم في العلوم السياسية وصوت بواب العهارة التي يسكنها.

يتعلق المثقفون عادة بالديمقراطية حين تكون مطلبًا، ويواجهون بهذا المطلب نظامًا استبداديًّا. أما حين تجري الانتخابات، خاصة إذا كانت شفافة، فلا يُضمَن أن تفرز صناديق الاقتراع قوى سياسية متشبعة حتى بالقيم الديمقراطية. لذلك حين كسب الإسلاميون الانتخابات في بعض بلدان الربيع العربي؛ فإن الكثير من المثقفين بدؤوا بانتقاد هذه الديمقراطية، وأسموها «ديمقراطية شعبوية»؛ لأنها تساوي بينهم كنخبة واعية وبين غيرهم من عامة الشعب.

هذا الهجوم على الديمقراطية الشعبوية أصبح الآن الشغل الشاغل للفكر السياسي الغربي، وذلك لأن الشعبوية أصبحت قوة كاسحة في أوروبا، وفي الولايات المتحدة، وهي تمثل خطرًا على القيم الديمقراطية. وهناك ثلاثة أسباب أساسية شكلت وقودًا للشعبوية الجديدة: أولها العولمة، وثانيها المهاجرون، وثالثها وسائط التواصل الاجتماعي. الشعبويون الجدد في الغرب، وهم من أقصى اليمين، يعادون العولمة بدعوى أنها فتحت الأسواق الوطنية أمام بضائع العالم، وخاصة من البلدان الآسيوية، وأصبحت الصناعات الوطنية غير قادرة على منافستها، وتسببت في البطالة، وتسببت في انتقال الاستثمار إلى بلدان جاذبة، وترحيل المصانع والشركات إلى الخارج بفضل المزايا الجديدة.

والشعبوية اليمينية تكره المهاجرين لسببين: سبب اقتصادي، إذْ إنهم يتسببون في انتشار

البطالة، وسبب ثقافي، خاصة حين يتعلق الأمر بالمهاجرين المسلمين في أوروبا. الشعبوية اليمينية في الغرب تعادي المسلمين لأنهم يهددون القيم التي تأسس عليها الغرب. ولذلك أصبحت هذه الشعبوية اليمينية تنسف مبادئ أساسية في الديمقراطية، وعلى رأسها مبدأ المساواة في المواطنة وفي الحقوق الإنسانية. فهم يدفعون إلى تشديد المراقبة الأمنية على المسلمين وسد الباب أمام الهجرة. ولئن كان المهاجرون يتحملون أوزار البطالة، فإن المسلمين منهم يتحملون وزر تهديد القيم التي تأسس عليها الغرب الحديث.

أما بالنسبة للسبب الثالث لنمو الشعبوية، وهو وسائط التواصل الاجتهاعي، فنقول إن هذه الوسائط هي السبب، مثلًا، في انتخاب ترامب! وهي التي كانت وراء التصويت لخروج بريطانيا من الاتحاد الأوروبي! أي أن هذه الوسائط هي التي مكّنت اليمين المتشدد، وجعلته يقوى ويحكم في أربعة بلدان من بلدان أوروبا الشرقية. والسؤال: لم كان لوسائط التواصل الاجتهاعي هذا التأثير؟

- أولًا لأنها أضعفت تأثير الصحف الكبرى. فمثلًا في الولايات المتحدة، نجد أن الصحف الكبرى، مثل «نيويورك تايمز» و «واشنطن بوست»، وقفت كلها ضد انتخاب ترامب، وعلى الرغم من ذلك نجح؛ لأنه اعتمد على وسائط التواصل الاجتماعي، وعلى تلفزيون الواقع الذي هو أحد أقطابها.

- ثانيًا، لأنها أضعفت الأحزاب ودورها التقليدي في التأطير السياسي للمواطنين، ودورها في الانتخابات والترشح لها وحملاتها الانتخابية. فنجد الآن الكثير من المرشحين فازوا من دون المرور عبر هذه الأحزاب، فقد توجهوا مباشرة إلى الشعب، بل إنهم يؤسسون حزبًا ناجحًا في وقت قصير، تمامًا مثلها حدث في فرنسا. في الإعلام التقليدي تصدر الأخبار والآراء من مرسل إلى متلق. أما في وسائط التواصل الاجتهاعي فإن متلقي الأخبار والآراء يكون مراسلًا أيضًا، ويشارك في صنعها في مجال أوسع وأكثر تأثيرًا من مجال وسائل الإعلام التقليدية.

هذه الشعبوية اليمينية المتطرفة في الغرب تعمل، أيضًا، لغير صالحنا. وخطرها يتمثل في سببين: أولًا لأنها تطعن في عالمية قيم الديمقراطية وحقوق الإنسان، التي طالما اعتدّ الغرب بأنه هو واضعها، ونرى ذلك في تعاملها مع المهاجرين، وفي مراقبتها للمواطنين المسلمين، وفي منعها حقهم في الانتقال، وفي إقفالها الحدود ورجوعها إلى وطنية شوفينية ضيقة ضد كل انفتاح على العالم. والسبب الثاني لخطرها هو العداء الذي تحمله للإسلام والمسلمين، إذْ تعتقد أن الإسلام، بثقافته ومفاهيمه، هو نقيض للديمقراطية، وهي تستخدم هذا العداء وقودًا لاستقطاب الأتباع وحشدهم في الحملات الانتخابية.

إذا نظرنا إلى العالم العربي، اليوم، نجده قسمين: القسم الأول هو بلدان الثورة، تلك التي انهارت فيها الدولة أو لم تعد تتحكم في سائر ترابها الوطني، فأصبحت مسرح اقتتال للجهاعات المسلحة، بعضها بين بعض، أو بينها وبين الدولة. والقسم الثاني هو بلدان تحاول أن تواجه ما يأتيها من بلدان الفوضي من نازحين وتهريب للسلاح وتسلل للإرهابيين، وأصبح الأمن هو هاجسها الأول. بمعنى أن الدولة الأمنية في بعض البلدان العربية أصبحت تتقدم على الدولة الديمقراطية، التي انعقدت عليها الآمال إبان الربيع العربي. ثم إن انهيار الدولة، أو عدم قدرتها على التحكم في مجموع ترابها الوطني، أرجع مجتمعاتها إلى المهياكل التقليدية الطائفية والعشائرية والإثنية. وهكذا؛ نجد أننا أصبحنا الآن في مجتمعات المهيات المجتمع المدني؛ لأن العشائر والطوائف والإثنيات أصبحت هي اللاعب مهنية و تنظيات المجتمع المدني؛ لأن العشائر والطوائف والإثنيات أصبحت هي اللاعب هذا الارتداد إلى المفهوم الطائفي يجعل من المستحيل أن تقوم دولة مدنية، بل أن تقوم دولة بالأساس؛ لأن النظام الطائفي قائم على المحاصصة الطائفية، فلا يمكن أن تكون هناك إدارة بمقاييس الإدارة، أي أن يكون التعيين والترقية بحسب الكفاءة والأقدمية، ولا هناك إدارة بمقاييس الإدارة، أي أن يكون التعيين والترقية بحسب الكفاءة والأقدمية، ولا هناك إدارة بمقاييس الإدارة، أي أن يكون التعيين والترقية بحسب الكفاءة والأقدمية، ولا

يمكن أن يكون هناك جيش وطني بحسب المحاصصة الطائفية، ولا يمكن أيضًا أن تكون لها سياسة خارجية وطنية؛ لأن السياسة الخارجية فيها تكون بحسب طائفة وزير الخارجية، ومثال على ذلك ما حصل في لبنان في موضوع سورية، إذْ نرى وزير الخارجية في اتجاه، ورئيس الحكومة في اتجاه آخر عند طرح هذه القضية.

في النظام الطائفي والدولة الطائفية لا يكون هناك معنى للأغلبية والأقلية السياسية بمعناهما الحديث، إذْ تكونان متغيرتين ومتداولتين، فاليوم أنت أقلية وغدًا في صناديق الاقتراع تستطيع أن تكون أغلبية، أما في المجتمع الطائفي فالأغلبية تظل أغلبية أبدية، والأقلية تظل أقلية أبدية، لهذا لا يكون هناك مفهوم للتداول، لا في الأحزاب ولا في نظام الدولة. وفي المجتمع الطائفي ليست هناك تعددية بمعناها السياسي، وهنا يقع الخلط، فكثير من الأصوات ترتفع الآن وتمجد التعددية، التي تقوم على الفسيفساء الطائفية والمذهبية، في حين أن التعددية، بمعناها السياسي الحديث، هي تعددية الأحزاب والنقابات المهنية ومنظات المجتمع المدني. وفي النظام الطائفي الفرد محكوم بميلاده، وهويته الطائفية سابقة على وجوده الفردي، وانتهاؤه الطائفي مكتوب عليه منذ ولادته وإلا فهو منبوذ، وهذا يؤثر في مساره السياسي.

سأختم، وهي خاتمة لا تخلو من تأسف، أننا نحن العرب دخلنا القرن الواحد والعشرين، ونحن نحمل إشكالية ما تزال قائمة منذ أكثر من قرنين من الزمان، وهي إشكالية إصلاح الفكر الديني. فمفكرو الإصلاح، منذ القرن التاسع عشر مثل الأفغاني ومحمد عبده في مصر، إلى الطاهر بن عاشور في تونس، إلى الفاسي في المغرب وغيرهم، كانت قضيتهم هي تحديث المجتمع بهوية إسلامية، أي أن الحداثة كانت شغلهم الشاغل. وقد واجهوا مشكلة أن الهوية الإسلامية تختلف عن كل الهويات، فالهوية عادة تنشأ وتتكون في الزمان التاريخي، أما الهوية الإسلامية فقد تدخّل في صنعها شيء خارج الزمان التاريخي، هي هوية تدخلت أما الهوية الإسلامية فقد تدخّل في صنعها شيء خارج الزمان التاريخي، هي هوية تدخلت

في صنعها السماء، ومن مكوناتها أحداث وقعت في حقبة من الزمان _ أي زمان المسلمين الأوائل أو ما نسميهم بالسلف الصالح _ وعلى الرغم من أن هذه الأحداث وقعت في زمان آخر لكنها تثبت لتبقى فوق الزمان، وقد عمل الرواد والمؤرخون على هذه الأحداث بالانتقاء والإضافة والصقل لتستمر في المستقبل، مهما تغيرت المجتمعات الإسلامية، فلا شرعية لأي تغير يبنى عليه تشريع جديد يلائم الواقع المتغير، بل يلجأ إلى آلية ابتكرها الفقهاء، وهي آلية القياس لضبط الواقع المتغير وإرجاعه إلى النص الثابت من أعمال السلف الصالح. لكن أهمية الفكر الإصلاحي الإسلامي الحديث، هو أنه اعتبر أن واقع العصر ينبغي أن يؤخذ في الاعتبار، في أيّ عملية إصلاحية، كما أنهم اعتبروا أن مفتاح الإصلاح هو إصلاح الفكر الديني.

لماذا حصل الارتداد عن هذا الفكر الإصلاحي إلى الفكر المنغلق اليوم؟ لو أخذنا مثلًا مفردات إصلاحيين مثل الأفغاني وخير الدين التونسي وغيرهما؛ لوجدنا أن مفردات فكرهم هي: الدستور، الحرية، التمدن، ولنقارنها بمصطلحات المتشددين اليوم: الكفر، الحجاب، الحلال والحرام، الحسبة. أولئك قبلوا واعترفوا بتأخر المسلمين، أما السلفيون، اليوم، فيعتبرون أن إسلامهم، كما يفهمونه، مكتف بذاته، ولا يقتبسون أي شيء. فمثلًا الطهطاوي في القرن التاسع عشر دافع عن حرية الفكر، وأعطى لها مرادفًا إسلاميًا هو الاجتهاد، والفكر الإصلاحي دافع عن خروج المرأة للتعليم وللمجال العام، وسمي ذلك بالسفور، في حين أن الفكر السلفي الآن أنكر عليها ذلك ونادى بالحجاب، ومنعها من التجول في أي مكان عام.

لماذا حصلت هذه الردة؟ هناك تفسيرات ترتبط بالفقر والبطالة، وهذا غير صحيح، فهناك مجتمعات أشد فقرًا وبطالة ومع ذلك لم تنتج «دواعش». المشكلة هي في طبيعة نوع من الثقافة الدينية؛ لأن الذي يضغط على زر التفجير أو على زناد مسدس ويقتل ويدمر إنها

د . علي أومليل

يفعل ذلك؛ لأن في ذهنه ثقافة معينة. لذلك كله علينا العودة إلى البداية الصحيحة وهي إصلاح الفكر الديني.

وأمام مشاهد الدمار والخراب، وأمام عودة الطائفيات والإثنيات، نطرح السؤال التالي: هل هو خراب سيستمر؟ أم أن هناك نشأة مستأنفة _ وهذا المصطلح قاله ابن خلدون في القرن الرابع عشر بعد الانهيار الديمغرافي الهائل في العالم القديم بمجموعه، نتيجة وباء القرن الرابع عشر الجارف الذي خلف ضحايا بالملايين _ إذا كانت هناك نشأة مستأنفة فلا ينبغى أن يُستأنف ما كان سببًا في كل هذا الدمار.

الأمن الثقافي: أزمــة الهويـة في عصـر العولمة

د.عبد الإله بلقزيز *

1

لم يكن من مفاعيل زَحْف المدنية الأوروبية الحديثة على بلدان الجنوب، منذ نهايات القرن الثامن عشر، الظواهر التي عوينت طويلاً وأُشبِعت درسًا؛ من قبيل تدمير بُنى الاقتصاد والإنتاج التقليدية في البلدان تلك؛ وتحطيم بُنى السلطة والدولة الموروثة فيها: كلاً أو جزءًا؛ وتوليد طبقات اجتهاعية جديدة ومراتبية اجتهاعية جديدة؛ وإدخال مؤسسات وأنظمة وعلاقات في بلدان لم يسبق لمجتمعاتها أن عرفتها؛ ناهيك بمحو سيادتها واستقلالها وفرض الوصاية عليها بمسمّيات لئيمة من نوع «الانتداب» و«الحهاية» وما شاكل...، وإنها كان من مفاعيل

_ألقيت هذه المحاضرة بتاريخ ٥/ ١١/ ٢٠١٧.

^{*} أمين عام المنتدي المغربي العربي، ومفكر عربي بارز.

ذلك، أيضًا، إحداثُ شروخ وتصدُّعاتٍ حادة في النظام الثقافي والقِيمي للمجتمعات تلك، وإطلاقُ ديناميةٍ صراعية بين القديم والجديد في النظام (الثقافي) ذاك. وليس مقصد الملاحظة هذه إلى القول إنّ هذا الوجه (الثقافي ـ القيمي ـ اللغوي) من مفاعيل زحْف المدنية الأوروبية أُهْمِل بحثُه، أو أُشِيح عنه النظر والانتباه؛ فلقد دُرس طويلاً من نخب البلاد التي خضعت للاستعهار، مثلها احتَفَل به الدارسون الأوروبيون (والغربيون غمومًا)، وتكوَّن في شأنه رصيدٌ من الكتابات هائلٌ قد لا يقل، كمَّا ونوعًا، عن رصيد الكتابات التي رصدت نتائج العملية الكولونيالية في البني الاجتهاعية والاقتصادية والسياسية. لكنّ الذي لم يُسلَّط عليه الضوء، على نحو كاف، (هو) ظاهرة التفاوُت في آثار العملية الكولونيالية والثقافية التي أصابها منها تغيير.

وبيانُ التفاوُت ذاك أنّ فعْل التدمير الكولونيالي للبنى المادية (الاقتصادية والسياسية) كاد أن يكون شاملاً، وأن يقْلب النُّظم التي استقرت عليها عملية الإنتاج، من جهة، وطريقة تشكيل أدوات السلطة ونُظُم التشريع وإدارة الحكم من جهة أخرى؛ وآيُ ذلك أن المجتمعات التي وقع عليها الزحف الأوروبي، وخضعت لاحتلاله عقودًا من الزمان، صَحَتْ على ميلاد نظام اقتصادي وإنتاجي جديد فيها، هو النظام الرأسهالي، وعلى تكوُّن هيكل للدولة والسلطة حديث يشبه، في بعض ملامحه، ما تكوَّن واستتبَّ في البلاد الأوروبية، لكن من دون أن يصحب ذلك مضمونٌ حديث للنظام السياسي على شاكلة ذاك الذي عليه قوامُ الدولة الوطنية في أوروبا. وكها فرضت الرأسهاليةُ الجديدةُ الناشئة توحيدًا للسوق، وتعميًا للعلاقة الأجرية في مناشط الإنتاج الأخرى غير الصناعية، وبالتالي، مركزةً لعملية الإنتاج على مقتضى العلاقات الرأسهالية، كذلك فرض النظام السياسي الجديد الناشئ توحيدًا للسلطات الأهلية المتفرقة في الأطراف في سلطة مركزية واحدة، وتغليبًا للقانون على الأعراف، واحتكارًا متزايدًا للعنف، واستيلاءً سياسيًّا لفئات وطبقات جديدة للقانون على الأعراف، واحتكارًا متزايدًا للعنف، واستيلاءً سياسيًّا لفئات وطبقات جديدة

على سلطة الدولة. ولم تكن الإدارات الاستعمارية، العسكرية والسياسية، قد جَلَت عن البلدان المستعمَرة وفي جملتها البلاد العربية حتى كان العمران الاقتصادي والسياسي للبلدان تلك قد تبدَّل عن ذي قبل، ثم تكفّلت حقبة الاستقلال الوطني باستكمال حلقات أخرى من التغيير ذاك، وبإحكام إخضاع البنى المادية خاصة الاقتصادية لعلاقة الارتباط التبعى لنظام الإنتاج الرأسمالي المسيطر في العالم.

لكنّ البني الثقافية والقيمية والاجتماعية في بلدان المستعمرات، والبلاد العربية منها، لم تتعرَّض للتقويض الكامل الذي أصاب البُّني المادية؛ فمع أنّ تصدُّعًا هائلاً أصاب النظام الثقافي _ العربي الإسلامي _ الموروث، جرَّاء زحف المدنية الأوروبية على البلدان المستعمَرة، وأفقدهُ توازنَه المعتاد وقدرته على تجديد نفسه ضمن منطق استمرارية مُرسَلة منسابَة؛ وعلى الرغم من أنّ الزحف ذاك أفضى إلى اختراق النظام (الثقافي والقيمي) هذا، وأحدثَ فيه قيمًا ومنظوماتِ من الأفكار جديدةً وغيرَ مسبوقة، وولَّدَ داخلَه تناقضات لا حصر لها بين القديم الموروث والوافد المحْدَث، بل مكّن لهذا الوافد الجديد الكثيرَ من أسباب السلطان الثقافي (على صعيد الدولة والثقافة الرسمية على الأقل)، إلا أنّ آثار الزحف الثقافي الأوروبي لم تبلغ مبلغَ التدمير التام للنظام ذاك، على مثال التدمير الذي لحق البُّني المادية؛ ومن آي ذلك أنَّ الفكر التقليدي ومنظومة القيم المحافظة استمرًّا يُبديان أشكالاً من المقاومة، مختلفةً ومتفاوتة الآثار، لعمليات الاستئصال التي أجرتْها الجراحات السياسية الكولونيالية وسياسات «الدولة الوطنية» الجانحة لخيار التحديث. وإذا كانت البيئة الرئيس للمقاومة تلك هي المجتمع، في المقام الأوّل، فليس معنى ذلك أن الدولة استثنت نفسها، دائمًا، من المشاركة في بعض فصول تلك المقاومة المجتمعية للتحديث الثقافي والاجتماعي؛ بل إنّ واحدًا من أسباب إخفاقات الدولة في الدفاع عن برنامجها التحديثي في الميادين الاقتصادية والسياسية تشجيعُها للفكر التقليدي والمحافظ، وتعايشُها معه، بل تغذيتُه في نظامها التعليمي الرسمي وفي سياساتها تجاه المسألة الدينية. وما الصعود المدوّي لظواهر الأصولية والتشدُّد الديني ولحركات «الإسلام الحزبي» إلا تقطهرٌ ماديُّ - اجتهاعيُّ للإخفاق ذاك، ونتيجةٌ طبيعيةٌ لسياسات تغذية التقليد؛ السياسات التي تدفع ثمنها اليوم - هي والمجتمع معًا - في انفلات العنف «الإسلامي» من كلّ عقال، وتهديده الكيان الوطني بزعزعة الأمن والاستقرار والسِّل المدنية!

ويَرُدُّ التفاوُتُ في أثر التدمير في البنية المادية والبنية الثقافية إلى ما تتمتّع به الأخيرة من مِنْعَة ذاتية أعلى من الأولى، وهذا، بدوره، يفسّرُه تفاوُتٌ رديف بين زمنيْن بنيويّين (أو زمنيْن للبنيتين)؛ ذلك أن الزمن الثقافي غير الزمن المادي (الزمن الاقتصادي والزمن السياسي) في الامتداد والحركة؛ فإيقاعُهُ أبطأ، واستمرارُهُ أطولُ مدًى، والتغيُّر فيه يجري بمقدار سريع إنْ كان الأثرُ الواقعُ عليه قويًّا وشديدَ الوطأة. هذا ما يفسّر لهاذا اندثرت من العالم أشكال من الإنتاج بدائية، وأنظمةٌ من السلطان قديمة، وعاداتٌ في المأكل والملبس والتواصل، بينها ظلت أفكارٌ مُغرقةٌ في القدم، وقيمٌ اجتهاعية ترسخت منذ آلاف السنين، مستمرَّةً في الوجود تبسُط سلطانها على الناس، بل تتجدَّد من طريق استبطان الناس لها ونقّالهم إياها إلى أجيال جديدة بالتربية والتكوين. وعليه، ليستِ الثقافةُ، بهذا المعنى، مجرَّد تعبير عن العلاقات المادية الموضوعية، وإنها هي في الوقت عينه تعبيرٌ عن العلاقة بأزمنة وجدانية أخرى غير الزمن المادي المباشر؛ أزمنة يكون مفعولُ الرموز فيها، أحيانًا، أشدً من مفعول العلاقات المادية.

لئن كانت الحقبة الاستعهارية، في بلادنا العربية، قد أحدثت هزّةً كبيرة في النظام الثقافي والقيمي الموروث، وأدخلت فيه مقدارًا غيرَ يسير من الأفكار والقيم الوافدة من المدنية الأوروبية، من دون أن تقطع معه قطيعةً تامّة ـ على مثال قطيعتها الكبرى مع النظام الثقافي التقليدي في مجتمعات أوروبا ـ فإن حقبة الاستقلال وبناء الدولة الوطنية «الحديثة» شهدت على ضروب من استئناف سياسات إدارة «التعايش» (coexistance) بين المنظومتين التقليدية الحديثة، في مجال الثقافة والقيم، وتنظيم التوازنات بينها، منعًا للصدام والانفجار؛ وهي عينها السياسات التي أدارتها السلطات الاستعمارية في حقبة الاحتلال. ليس يعنينا، هنا، أن نبحث في ما إذا كانت الدولة الوطنية أصابت نجاحًا في إدارة التعايش ذاك، والتوازنات تلك فحَمَت، بذلك، المنظومة الثقافية والقيمية من المزيد من أسباب الانفجار والصدام، أو أخفقت في ذلك فمكّنت للأسباب تلك من إحداث مفعولها، وإنها يعنينا ـ في المقام الأوّل ـ أن نرصد أمريْن اثنين: نوع الثقافة التي تكوّنت في من المجتمعات العربية في سياق تجربة الدولة الوطنية، ومدى ما أحرزته تلك الثقافة المتكوّنة من استقلالية، ومن كيانية ذاتية في مواجهة تأثيرات شديدة خارجية عليها من عالمً، غربي، نزّاع إلى التغيُّر.

من مخاض الصلة المضطربة بين القديم والحديث، في الحقل الثقافي العربي، وبين مرجعين لهما متقابلين (المرجعية العربية _ الإسلامية ذات المضمون الديني الكثيف، والمرجعية الأوروبية الأنوارية المتحررة من ذلك المضمون)، تكوّنت مساحةٌ ثقافية لم تكن مشدودةً إلى فكرة الأصالة (الإسلامية) بمقدار ما لم تنْسَق في معاصرتها نحو التأورُب أو التغربُن. والمساحة تلك كانت الأرضية التي شُيِّد عليها ما يُعْرَف باسم الثقافة الوطنية. لم تأت هذه الثقافة، مثلما ألمحنا، استئنافًا للموروث الثقافي الإسلامي؛

لأنّ مبناها على الأمّة لا على الملّة، ولا امتدادًا للثقافة الأوروبية الزاحفة، لأنها (ثقافة) تشبعت بفكرة التحرُّر والاستقلال الوطني. وبالقدر عينه، لـم تقدّم نفسَها بها هي ثقافةٌ مقارعة للتراث وللغرب؛ لأنها كانت تجد في ذلك التراث، كما في ذلك الغرب، وجوهًا من الفكر والثقافة مضيئة تبنى عليها . لقد كانت، بمعنَّى ما، ثقافةً ذاتَ سيادة واستقلال ذاتي نسبي عن مرجعين تكوينيَّين فيها، وأوجدت لنفسها منظومَتها الخاصة من الهواجس والإشكاليات، بعيدًا، إلى حدٍّ ما، عن تلك التي طرحها القدامي على أنفسهم في عصرهم، والتي يطرحها الغربيون على أنفسهم. والحقّ أنه ما من سبيل آخر إلى فهم عوامل تكوُّن الثقافة الوطنية وأسبابه إلا بالعودة إلى الواقعة الجديدة التي تكوّنت، تاريخيًا، في البلاد العربية غداة انفراط الإمبراطورية العثمانية وزحْف الاحتلال الكولونيالي ثم جلاء جيوشه، وهي قيام الدولة الوطنية على قاعدة هويات محلية فُصلت، فصلاً، عن إطارها المرجعي الأكبر: الإسلامي والعربي. تعهّدت الدولةُ الوطنية رابطتها الاجتماعية الداخلية الصغرى بالرعاية والترسيخ، من خلال منظومة قوانينها الوطنية، كما من خلال التعليم وبرنامج التكوين الوطني، ناهيك بتنمية مصالح داخلية شُدّت إليها شبكةٌ من العلاقات الاجتماعية والفئات والطبقات. ومع الزمن، رسَّخت الدولةُ الرابطةَ إياها، والشعورُ الجمْعيُّ بها، مستفيدةً من قوّة الدفع التي أطلقتها عملية التحرّر الوطني من الاحتلال الأجنبي، ومن الآمال العراض التي أشعلتها فكرةُ الاستقلال الوطني في المخاييل والإرادات. وإذا كانت الثقافة الوطنية ثمرة لهذه السيرورة، التي أنجبها تكوُّن الدولة الوطنية، وعامِلًا شديدَ الأثر _ في المقابل _ في تمتين نسيج الدولة تلك وشرعنتها، فإن نفوذ الثقافة الوطنية وسيادتها، في المجتمع الوطني، لم يكن يسيرًا ولم تكن طريقُه سالكة؛ فلقد أبدت الثقافةُ المشدودة إلى روابط أعلى - غير الرابطة الوطنية - مثل رابطة العروبة والإسلام، أشكالاً من المقاومة شديدةً في وجه تهميشها أو الاعتياض عنها بثقافة مطعون في شرعيتها: إمَّا بدعوى أنها

«متغرّبة» مفصولة عن جذورها الإسلامية _كما في خطاب إسلامويٍّ ناقد _أو بدعوى أنها «قطرية» تجزيئية وانقسامية مفصولة عن جذورها القومية؛ كما في خطاب قومي.

وما كان يمكن الثقافة الوطنية أن ترُدَّ الاعتراضَ عليها والمزاحَة إلا من طريق الدولة التي تحميها. وكان الرفد يجري بوسائل مختلفة أظهرُها في التأثير نظامُ التعليم والنظام الإعلامي. ومع أنّ مركز الثقافة الوطنية قد حُفِظ في المجتمع، وتراجع الخوفُ من فقدانها الدورَ والجاذبية، إلا أنها لم تضع نفسها، في الغالب من أحوالها، في مواجهة العروبة والإسلام، اللذين ظلاَّ بُعديْن من أبعادها جنبًا إلى جنب مع المنظومة الثقافية الغربية، بل هي كثيرًا ما وجدتْ نفسَها تتوسّلهما، أو تتوسّل أحدهما. وحدث ذلك في الأوقات التي كانت ترتفع فيها معدّلات الهوية في مواجهة ضغط أجنبي على المجتمع والدولة. على النحو عينه، مالت إلى تغليب توسُّل المنظومة الثقافية الغربية لمواجهة دعوات الأصالة وأفكارها، أو التطرف الديني والانغلاق، كما يحصل اليوم، بل منذ عقود خلت، بمناسبة وعودة تيارات الأصولية الإسلامية وعودة الفكر المحافظ إلى المجتمع والميدان الثقافي.

هذا في ما خصَّ نوع الثقافة الذي نشأ في أكناف الدولة الوطنية، أما مدى ما أحرزته الثقافة تلك من سيادة واستقلال ذاتي نسبي، فيبتحث في علاقتها بالمنظومة الثقافية الغربية، لا بالمنظومة العربية الإسلامية؛ فالأخيرة، ابتداءً، منظومة محلية لا برّانية؛ وهي الغربية، لا بالمنظومة العربية الإسلامية؛ فالأخيرة، ابتداءً منظومة بالدولة ونظامها التعليمي؛ أمّا المنظومة الثقافية الأجنبية الحديثة، ثالثًا، فلم تعد أوروبية حصرًا، مثلها كانت إلى حدود منتصف القرن العشرين، بل باتت غربية بدخول الثقافة الأمريكية شريكًا فيها. وإذا كان خوف الثقافة الوطنية من المنظومة الأوروبية قد تبدَّد مع جلاء الاحتلال الأجنبي، وأعقبه انفتاحٌ على ثمراتها التنويرية من غير تحفُّظ، فإنّ بعض ذلك الخوف تجدَّد مع زحف المنظومة الأمريكية على العالم، وانصر ف معظمُه إلى الخشية من اختراق المنظومة الثقافية والقيمية الأمريكية على العالم، وانصر ف معظمُه إلى الخشية من اختراق

قيمها الجديدة للمنظومة المجتمعية. ومع ذلك، ظلت الثقافة الوطنية ـ وإلى حدود بداية عقد التسعينيات من القرن العشرين ـ قادرة على الدفاع عن استقلالها الذاتي، وإن بشكل نسبي، وعلى التأثير في الاجتماع الوطني الداخلي، مستندة، في ذلك، إلى قدرة الدولة على حماية سيادتها وأمنها الوطني في الحدّ الأدنى الضروري. ولم تكن فكرة الأمن الثقافي، في ذلك الحين، قد طرحت نفسَها بعدُ لارتفاع الأسباب الحاملة على ذلك. أمّا في العقد الأخير من القرن الماضي، حين هلّتِ العولمة بعواصفها الهوجاء، فاختلف الأمر؛ إذ بات هاجس الأمن الثقافي ـ الذي دشنته فكرة «الاستثناء الثقافي» الفرنسي ـ ملحًا على الدول والنخب الثقافية والمجتمعات.

٣

أحدثت العولمة انقلابًا هائلاً في التوازنات الكونية، بعد أنْ تمكنت حركتُها الزاحفةُ من كسر حدود الأوطان والدول، واستباحة سيادتها الذاتية، ومن ثَمَّ، فتْحَ داخِلِها المغْلَقِ على نُظُمه وعلاقاته الخاصة على التيارات والمؤثرات والقوانين الوافدة من خارج هو عينُه مركزُ إنتاج العولمة. وما كانتِ الاستجابةُ تلك فعلاً ماديًّا، اقتصاديًّا وتجاريًّا وتقانيًّا وسياسيًّا، فحسب، وإنها أتت تُفصح عن نفسها في شكل فعل ثقافي اجتهاعي قيمي أيضًا. ومع أن الآثار الثقافية والاجتهاعية والقيمية لأي مؤثر (خارجي) ذي مفعول انقلابي، مثل الاستعهار أو الرأسهالية أو الحداثة أو العولمة، عادةً ما تكون بطيئة ودون الآثار اللادية كثافةً وإيقاعًا، وقد لا يتبيّن مفعولُما قبل ردْح من الزمن، إلا أنها بَدَتْ آثارًا فورية، في سياق العولمة، تُساوِق نظيرتَها المادية حتى لا نقول إنها أتت تسبقها في الزمان، أو هكذا على الأقل واستشعرها بعضُ العالم الذي وقعت عليه آثارُها وقوعًا فوريًّا مثل العالم الأوروبي. ولقد يكون من أسباب انفراد العولمة بالتأثير المباشر والفوري على الأنظمة العالم الأوروبي. ولقد يكون من أسباب انفراد العولمة بالتأثير المباشر والفوري على الأنظمة

الثقافية والقيمية _ مقارنةً بالاستعمار أو الحداثة _ أنها أطلت على البشرية بحوامل ثقافية، في المقام الأوّل، ومن خلال الثورة الإعلامية والمعلوماتية والرقمية.

لم تكن الدول الوطنية، والسيادات الوطنية، والاقتصادات الوطنية... قد تعرّضت للأضرار الهائلة تحت وطأة زحف العولمة عليها واستباحتها سيادتَها، حتى كانت الثقافاتُ الوطنية ومنظوماتُ القيم في مجتمعات العالم تتعرض، بدورها، للأضرار عينها وتهتز توازناتُها وقدْراتُها على التهاسك الذاتي، وعلى إعادة إنتاج نفسها. لقد كفُّ الإطار الوطني (=القومي) عن أن يكون إطارًا مستقلاً ومرجعيًّا لحقائقه الاجتماعية الداخلية، أو محميًّا بمنظومة قوانينه وتشريعاته، وبأحكام القانون الدولي القائم على مبدأ مرجعية السيادة الوطنية، لتُفْتَح فـي جدرانه الكُوي والثُّغر، ثم لتتوسَّع ـ مع الزمن ـ وصولاً إلى الإطاحة الكاملة بجدرانه. ولم تكن بلدان الجنوب، الضعيفة في قدراتها، وحدها التي تلقّت آثار زحف العولمة تلك، وقدّمت الأثبان من سيادتها واستقلالها، كما قد يُظَنّ، بل شاركتها في النتائج السلبية بلدانٌ أخرى تنتمي إلى الميتروبولات الرأسمالية الغربية، مثل بلدان أوروبا الغربية واليابان. غير أنّ وطأة العولمة عليها بدتْ أخفّ مما كانتُهُ على بلدان الجنوب وفي جملتها بلدان الوطن العربي والعالم الإسلامي. أمَّا السبب في الفوارق في حدّة الوطأة، فمردُّه إلى أنّ بلدان الغرب غير الأمريكي نجحت في توليد ديناميات للمقاومة سمحت لها بالتكيف الإيجابي مع حقائق العولمة، والانخراط في سيرورتها من موقع المنتج لحقائقها. وهو ما لم تَقْوَ عليه بلدان الجنوب، عمومًا، ما خلا الصين والهند والبرازيل في فترة لاحقة.

قبل انبثاق فجر العولمة، وسريان مفعولها الانقلابي في النسيج العالمي: المادّي والثقافي؛ وفي امتداد عهد الدولة الوطنية المديد ورسوخ سيادتها، لم تكن العلاقة بين الثقافات في العالم منتظمة على مقتضى التكافؤ والتوازن؛ فقد شابتها ظواهر الهيمنة

وتولّدت منها ثنائيات معيارية مختلّة: ثقافات مسيطرة وأخرى خاضعة؛ ثقافات زاحفة وأخرى منكمشة ومتشرنقة على الذات أو مستباحة؛ ثقافات مسكونة بنزعة التفوُّق وأخرى ترزح تحت وطأة الشعور بالدونية؛ ثقافات مصابة بداء المركزية الذاتية وأخرى يراد لها أن تستبطن الشعور بالهامشية؛ ثقافات تدّعي الكونية وأخرى شديدة التمسَّك بوهم الأصالة... إلخ. وليس مردُّ تلك الثنائيات التقاطبية إلى اختلال في التوازن الثقافي، أو في التوازن بين ثقافات قوية ومتقدّمة، تتمتع بتراكم للقيم هائل، وأخرى ضعيفة ضعف البنى الاجتماعية الأخرى في مجتمعاتها، وإنها مردُّهُ في المقام الأوّل إلى أن العلاقة بين الثقافات انحكمت به المصالح المادية: التنازع والتنافس. بل إنّ قدرًا من الداروينية الثقافية لم يبرح العلاقة تلك حتى حينها كان الادّعاء شديدًا بالرغبة في التعاون وبناء الحوار في خطابات المجتمعات الغربية التي نمَت فيها نزعات الهيمنة. ومع التعاون وبناء الحوار في خطابات المجتمعات الغربية التي نمَت فيها نزعات الهيمنة. ومع والدُّول خقف من وطأة قانون المنازعة من أجل السيطرة والهيمنة، ووفّر البعض اليسير من فرص استقلالية الثقافات الوطنية في عالم الجنوب وشعورها بذاتيتها.

أفصحت إرادة الحوار والتبادل الثقافي عن نفسها هنا وهناك، في بلدان الغرب وفي بلدان الجنوب، في سياسات ثقافية عدّة لم يكن بعضُها يخلو من أهداف أخرى مضمرة غير التعاون والحوار. إذا تركنا، جانبًا، الأطر والمؤسسات الدولية التي نشأت في حضن منظمة الأمم المتحدة وتعهّدت العلاقات الثقافية بين الأمم، مثل «اليونسكو»، أو التي نشأت في حضن منظهات واتحادات إقليمية _ لأنها أطرٌ ومؤسسات اكتسبت قدرًا من الصدقية والنزاهة _ سنلفي أن معظم العلاقات الثقافية العالمية جرى بين الدول على نحو ثنائي، وخاصة بين البلدان المتجانسة ثقافيًا، المختلفة لغويًّا، كبلدان الغرب الأوروبي والأمريكي، أو المتجانسة ثقافيًّا، كبلدان أمريكا اللاتينية والوطن العربي، أو (بينَ)

تلك التي ربطت بينها مواريثُ الحقبة الكولونيالية ومخلّفاتُها أو الاشتراك في اللغة، بين بلدان «العالم الثالث» (التي خضعت للاستعمار الأوروبي في القرنين التاسع عشر والعشرين)، اشتراكًا كليًّا (إفريقيا) أو جزئيًّا (آسيا والوطن العربي). وكما حصلت وجوهٌ من التعاون في العلاقات الثقافية هذه، سعت بلدان كبرى ذات إمكانيات إلى نشر ثقافتها ولسانها في بلدان الجنوب، من طريق مراكزها التعليمية والثقافية واللغوية العاملة فيها والمرتبطة، غالبًا، ببعثاتها الديبلوماسية، فضلاً عن اتساع نطاق سوق الكتب والمنشورات من مجلات وصحف التي تَفدُ من هنا ومن هناك، خاصّةً من بلدان الغرب إلى بلدان الجنوب. وبقطع النظر عمّا تخلّل التبادل الثقافي الثنائي ذاك من أغراض التوسُّع والسيطرة باسم التعاوُّن والتبادُل_خاصة من الدول (=الغربية) ذات الاستراتيجيات الثقافية العالمية الهيمنوية _ إلا أن مجرَّد مرور إرادة السيطرة والتوسُّع من طريق مبدأ التعاوُن والتبادُل، مع ما يفرضُه من احترام لسيادات الدول، وفّر مساحةً دفاعية لحفظ الثقافات الأخرى ذاتيتَها الخاصة بمقدار ما وفُّر، في الوقتِ عينه، فرصًا هائلةً للتفاعل مع معطيات الثقافات العالمية وقيمها، وتوطين أو استلهام كثير منها. وقد يَسَعُ المرءَ أن يذهب إلى أبعد من الوصف والتقرير، محسِنًا الظَنّ بذلك التبادل والتعاون، بحيث يقول إنه (تعاوُنٌ) قد يكون ثمرةَ وعي تجذّر، طويلاً، في بيئات المثقفين والمبدعين بالحاجة إلى التثاقُف Aculturation (=أو التبادل الثقافي) وإصغاء الثقافات بعضها إلى بعض بل والانتهال بعضها من بعض. وإنْ صحَّ ذلك _ وقد يكون صحيحًا جزئيًّا _ فإنّ سياسات التبادل الثقافي لـم تكن، دائمًا، سياسات كولونيالية متجدّدة في أرديةِ مخملية، بل حملت عليها ـ أيضًا ـ سلطةُ أفكار رائجة في المجتمع الثقافي الغربي؛ المجتمع الذي يصل صوتُه هناك ـ لا هنا ـ إلى مراكز القرار، فيحْمل هذه على التعبير عنه وفي أقلّ الأحوال، على أخذه في الحسبان والاستفادة منه عند الاقتضاء.

ستتوقّف هذه السيرورة مع الانفجار التكويني للعولمة، في امتداد توقّف آليات عمل الدول الوطنية والسيادات القومية، وانهيار الحدود والجدران الحمائية. وهكذا بدلاً من أن يبقى قانون التفاعل الثقافي ساريًا (=ولو أنه يُغلّف قانونًا آخر هو الفعل المهيمن من مركز على أطراف)، ستؤول التوازنات الجديدة إلى حال من الفعل الثقافي الواحدي بل الأوحدي في ابتداء أمره - الصادر من المركز الثقافي العولمي الأقوى (الأمريكي)، والزاحف على الأطراف والهوامش؛ هذه التي لم تكن في أوّلِ أمرها - أعني في مطالع تسعينيات القرن العشرين - جنوبيةً أو «عالمثالثية»، حصرًا، بل أوروبية أيضًا.

{{\xi_{_}}}

يَلْحظ الباحث في ميدان الثقافة والعلاقات الثقافية، ظاهرة الغياب شبه الكامل للدراسات الاستراتيجية، كما الباحث في ميدان الثقافي في المرحلة التاريخية السابقة لخواتيم عقد الثمانينيات من القرن العشرين. وحتى الباحثون في مسائل الثقافة ممّن تاخمت دراساتُهم المسألة، من دون أن تنصرف إليها تخصيصًا أو تَعْفِل بها إشكاليًّا، إنها شَغَلهم فيها سؤالُ المنافسة الثقافية - في حالة الثقافات التي كانت تتنازع على التوسُّع والفشوّ والسيادة - أو سؤال الخفاظ على الخصوصيات الثقافية أو الموروث، في مقابل ثقافات تتحداها باسم الكونية الخماط على الخصوصيات الثقافية أو الموروث، في مقابل ثقافات تتحداها باسم الكونية الثامن عشر، في حالة دفاع عن النفس - شأن الثقافة العربية. وليس معنى الغياب ذاك أنّ فكرة الأمن ما كانت تَرِدُ في الأذهان أو تشغل الفكر، عند البحث في المسألة الثقافية، وإنها القصْدُ أنه لم يُعبَر عنها في مفهوم معلوم مثل مفهوم الأمن الثقافي. وقد يكون مردُّ الإحجام عن استخدام المفهوم هذا إلى أنَّ الأمن كان في جملة ما يُدْرس في ميدان العلوم الإحجام عن استخدام المفهوم هذا إلى أنَّ الأمن كان في جملة ما يُدْرس في ميدان العلوم

العسكرية والاستراتيجية، وأنّه اكتسب ـ لذلك السبب ـ معنّى مخصوصًا لـم يكن يسيرًا نقْلُهُ من مجاله التداوليِّ المرجعيِّ وتوظيفُه في ميدان دراسيٍّ مختلف، كالميدان الثقافي، على الرغم من أنّ علومًا إنسانية أخرى، مثل العلوم الاقتصادية، استضافته ووطَّنتْه فيها، فبات مِن عُدّة اشتغالها المفهومي.

ولا مِرْيَة عندنا، في المعرض هذا، أنّ الأمر في الغياب ذاك ليس يُرَدُّ إلى سبب معرفي من نوع النقص في تفاعُل ميدان الدراسات الثقافية مع ميادين معرفية أخرى، مثل ميدان الدراسات الأمنية والعسكرية والاستراتيجية والاقتصادية؛ ولا هو يُرَدّ إلى إرادة (معرفية) _ موعًى بها _ في عدم الزِّج بالعلاقات الثقافية في أتون المنازعات الدولية، أو التعبير عنها بمفردات حربية ...، وإنها للغياب ذاك «أسباب نزول» تبرِّرُهُ أو على الأقل ـ تفسِّره؛ وفي جملتها أنَّ المخاطر على الثقافات الوطنية لـم تكن قد بلغت حينها (نعني قبل ثلاثين عامًا) الحدود التي تفرض الحاجة إلى التعبير عن التدافُع الثقافي بلغة الأمن ومفرداتها. لقد كانت تكفى مفردات أخرى من نوع: الدفاع، المهانعة، المنافسة، الحماية الثقافية، الاستقلال الثقافي...، أو أخرى ـ أكثر إيجابية ـ مثل: التثاقف، الحوار، التفاهم، المشاركة في صناعة القيم الثقافية الكونية...، للتعبير عن واقع العلاقة بين الثقافات: سلبًا وإيجابًا. كان عصر الثقافة/ الثقافات الوطنية (=القومية)، في ذلك الحين، لا يزال مستمرًّا في امتداد استمرار نفوذ الدول الوطنية وسلطان سياداتها؟ وأقصى ما كانت تخشاه الثقافات (الغربية) القوية من الأقوى منها (هو) مزاحمةُ الأخيرة لها وإضعافُ نفوذها في مناطق نفو ذها التقليدية (على منو ال خشية الثقافات الأوروبية من مزاحمة الثقافة الأمريكية لها). كما أنّ أقصى ما كانت تخشاه الثقافات غير الغربية أو الجنوبية _ ومنها ثقافتُنا العربية _ أن تفرض عليها علاقاتُ القوة الثقافية (=ميزان القوى الثقافي) البقاء في مواقع دفاعية سلبية، أي أن تحرمها من الانخراط في سيرورة المنافسة: بعبارة أخرى، نستعير فيها

المفاهيم الأمنية والعسكرية، لم تكن موازين القوى الثقافية قد بلغت من الاختلال الحدَّ الذي يهدد ثقافاتٍ في العالم كثيرةً بالذوبان أو الاضمحلال أو الانمحاء ليؤسِّس، داخل هذه، فكرة الأمن الثقافي.

مع العولمة ستتغيّر الصورة تغيّرًا هائلاً عمّا كانته طوال عقود، بل قرون، خَلَتْ لترتسم أخرى من مادة الهواجس الجديدة التي ولَّدتُها موجاتُ التحوُّلات الجديدة؛ شيئًا فشيئًا يتسع نطاق استخدام مفهوم الأمن في الدراسات الثقافية، ويصبح مألوفًا أن يُفكّر في العلاقات الثقافية البيئيّة بها هي جزءٌ لا يتجزأ من منظومة العلاقات الدولية المحكومة بقواعد الأمن القومي واستراتيجياته. وفي الأثناء، وتبعًا لذلك، سيكُفّ مفهوم الأمن الثقافي عن أن يستمرّ مسألةً خلافية بين القائلين به - ممّن يتّهمهم خصومُهم بالانكفائية والانسجان في أقفاص «الأصالة» أو الخصوصية، وبر فض التثاقف والكونية و (بين) دعاة تحرير الثقافة من القيود الهوياتية (القومية) وفَتْحِها على التفاعل على قاعدة الأفق الإنساني المشترك - ممّن يتهمهم خصومُهم بضَعف الشعور القومي وبالاستلاب الثقافي - وسيلتقي فريقا النزاع عند منتصف الطريق ليجتمعا، معًا، على الشعور المشترك بالأخطار المحدقة التي باتت تتهدَّد كيان الثقافة، ومعها منظومة القيم، من عواصف العولمة الهوجاء، وما التي باتت تتهدَّد كيان الثقافة، ومعها منظومة القيم، من عواصف العولمة الهوجاء، وما الإنساني أنّ مصيرها إلى تهديد ما اعتقدوا، طويلاً، أنّه كونيٌّ وإنساني.

والأدعى إلى الاستيقاف والاعتبار، أنّ مَن بكروا في الانتباه لما يُحْدِق بالأمن الثقافي من أخطار العولمة، لم يكونوا من أولئك الذين يُعسَبون، عادةً، في جملة المستهولين حوادث التغيُّر، المنْكرين لها، والمستوين مُدافِعة إيّاها مُدَافَعة الروافض الأباة _ أي أبناء الجنوب و «العالم الثالث»: ونحن منهم وإنها كانوا من أبناء المراكز (=الميتروبولات الغربية) ومن أعيانها: ساسةً ومثقفين، وخاصةً مَن حَكَمَتِ الجغرافيا بأن يكونوا في شرق

الغرب لا في غربه؛ أي أوروبين. وكان المسكونون منهم بالنزعة القومية والاستقلالية، على التخصيص، الأظهر في هؤلاء الرافعين عقيرتَهم ضدَّ العولمة الثقافية؛ وكان الفرنسيون، على التحقيق، أشهر مشاهيرهم. من منّا ينسى أن فرانسوا ميتران، الرئيس الفرنسي الاشتراكي الراحل، خاض معركةً عسيرةً في أوائل تسعينيات القرن الماضي كي عرِّر الثقافة (الفرنسية) من عبء أحكام التجارة الحرَّة الذاهبة، حكمًا، بأمنها وسيادتها تحت عنوان «الاستثناء الثقافي» (Exception culturelle)؛ وهو تعبيرٌ استلهم سياسات أندريه مالرو حينها كان وزيرًا للثقافة في أواخر الخمسينيات وتبتَّته وزارة الشؤون الخارجية، في العام ١٩٩٠، درعًا في وجه العولمة الثقافية (=الأمريكية). وما كان ميتران سلفيًا منغلقًا ولا حكومتُه كانت كذلك، ولا الاشتراكيون ولا الفرنسيون عمومًا حين تمسًك منغلقًا ولا حكومتُه كانت كذلك، ولا الاشتراكيون ولا الفرنسيون عمومًا حين تمسًك خيالات وتوجُسات مَرضية؛ مثلها كان الوعيُ حادًّا بأنّ إصابة الثقافي حقيقيةً وداهمةً وليست مقتل، إيذانٌ بمحُو الكيانية الفرنسية التي لم يعد بين يديُها – بعد الاستسلام الاقتصادي والتُقاني (=التكنولوجي) والديبلوماسي أمام السيّد الأمريكي – غير الثقافة: آخر متراسٍ وجبهة دفاعية.

هل بعد السابقة الفرنسية من مبرِّر للتحفَّظ على حُجِّية الأمن الثقافي بذريعة أنه يغذي المقالات الانكفائية: «الأصالية» والسلفية؟!

لم تكُن العولمة، غبَّ ميلادها، متعددة الأقطاب؛ كانت أمريكيةً، في المقام الأول، ولم تبدأ البلدان الغربية (أوروبا واليابان) تقطع شوط الالتحاق بها إلا مع انتصاف عقد التسعينيات من القرن الماضي. غير أن النجاح الذي ظفرت به هذه الأخيرة، في مضهار المنافسة الاقتصادية والتكنولوجية والعلمية، لم يُساوقُهُ نجاحٌ نظيرٌ في نطاق المنافسة الثقافية. لذلك ظلّ السلطان الثقافي _ سلطان القيم الثقافية _ للولايات المتحدة (وثقافتها) في العالم، وهو ما بَرح معقوداً لها حتى اليوم، لا يزاحمُها عليه أحدٌ لأسباب عديدة ليس أقلّها سعة انتشار لسانها (الإنكليزي) في العالم، وقوّة مؤسساتها العلمية والجامعية، ناهيك بسيطرتها على الفضاء الإعلامي والإلكتروني وقدرتها، بالتالي، على تسويق قيمها ومعاييرها في العالم الخارجي. على أنّ سرّ ذلك السلطان الثقافي لا يكمَن في تفوُّق ما للثقافة الأمريكية، من حيث هي ثقافةٌ ومنظومةُ قيم، وإنها مردُّهُ إلى ما تتمتع به (أمريكا) من موارد قوّة تتوسّلها لفرض سيطرة قيمها الثقافية. ويكفى المرءَ _ مصداقًا لذلك _ أن يحكِّم معايير أخرى، غير المعايير الوسائلية _ من قبيل معيار القيمة (الثقافية) والكثافة الجمالية والغنى الرمزي _ ليتبيَّن أن المقارنة لا تجوز بين ثقافات غنية وعريقة، مثل الثقافة الفرنسية أو الألمانية أو الإيطالية أو الروسية أو الهولندية، وثقافة دونها تراكمًا وعراقةً مثل الثقافة الأمريكية. ولأنّ الفجوة كبيرةٌ، على صعيد موارد القوة الحاملة لسلطان الثقافة، بين أمريكا وبلدان الغرب، كان على هذه البلدان _ وفرنسا أظهرها _ أن تتحسّس كثيرًا من مخاطر العولمة الثقافية عليها، فترفع عقيرتها تحذيرًا.

على أنه، وأيًّا يَكُن مستوى الأضرار التي لَحقتِ المجتمعات الغربية من زحف القيم الثقافية العولمية، ما من خاسر أكبر في « رهان » السّباق الثقافي والقيمي من عالم الجنوب، وضمنه البلاد العربية. وليس الخسران، مرّةً أخرى، لضَعْفِ في قيمه / قِيمه الجنوب،

الثقافية، ولا لمحدودية في انتشار لغاتها (الإسبانية والصينية والعربية والهندية مثلاً، أوسع تداوُلاً من اللغات الأوروبية والأمريكية)، وإنها يُعْزى إلى افتقار مجتمعات هذا العالم _ ما خلا الصين _ إلى موارد القوة الحاملة للقيم الثقافية، أو القمينة بصدّ عمليات الزحف الثقافي العولمي. ولقد تولُّد من هذا كلِّه، وما يزال، تصدُّعُ متزايد في البنيان الثقافي والقيمي، واستباحات كاملة للفضاءات الاجتماعية؛ لمنظومات القيم السائدة، وللأفكار والأذواق والمخاييل، وبالتالي، شلُّ أو تعطيلٌ ـ شبه تام ـ لعمل المؤسسات والأطر الاجتماعية التقليدية التي ظلت تنهض، لردح طويل من الزمن، بأدوار التنشئة الاجتماعية والتربية والتكوين والتثقيف؛ أي تلك التي كأنت وظيفتُها المزدوجة هي إنتاج وإعادة إنتاج النظام الثقافي والقيمي في المجتمع، وتشكيل الرموز والأذواق والمعايير التي بها تتحقق عملية الاندماج الاجتماعي، وتنتقل الخبْرات المجتمعية الجمْعية والتاريخية من جيل لجيل. في ما مضى _ قبل العواحة نعنى _ لم يَخرج بناءُ الكيان الثقافي والقيمي عن نطاق عمل الآليات والأدوات والمؤسسات الذاتية المتولَّدة من المجتمع الوطني والدولة الوطنية؛ فهذه، من غير سواها، أو بأثر قليل من سواها، هي ما كان يعود إليه إنتاج الكيانية الثقافية والقيمية: الفردية والعامة. ولُقد مثلت الأسرة، ابتداءً، ثم المدرسة تاليًا (وإلى حدٍّ ما المسجد والكنيسة) أفْعَل تلك الأدوات والمؤسّسات في مضهار التنشئة الاجتهاعية والثقافية: تربيةً وتكوينًا. بل إنها كادتا أن تحتكرا، لزمن طويل، هاتيك الوظائف من دون أن تنافسهما عليها غيرُها من المؤسسات الاجتماعية الأخرى، كالقبيلة والعشيرة والطائفة والمذهب، حتى إن كانت بعضُ قيم هذه تمرُّ إلى الناشئة من طريق التربية الأُسْرية، وأحيانًا، من طريق التكوين المدرسي؛ خاصة في البلدان الجنوبية (والعربية) التي مازالت الدولةُ فيها تعاني هشاشةً في التكوين وفي التوازنات، بسبب الانقسامات الأهلية، ورسوخ الولاءات العصبوية، والنقص الفادح في الاندماج الاجتماعي، واضطرارها (= نعني الدولة) _ من ثُمَّ _ لمداهنة تكويناتها الأهلية من باب المراعاة الاضطرارية، أو كسبًا لولائها، أو لغير ذلك من اغتراضات سياسية تغترضها.

لكنّ الوظيفة الاجتهاعية التربوية التي نهضت بها هاتان المؤسستان، لأزمان متطاولة، لم تعُد تنطوي على الفاعلية والمفعولية عينها التي كانت لها في ما مضى. نعم، بقيت الأسرة ومعها المدرسة تؤديان الدور التربوي التكويني التقليدي، أي الذي درجتا عليه، لكن تأثيراتها قلّت وتضاءلت إلى حدّ بعيد، لسبب معلوم هو أنها لم تعودا تحتكران، وحدهما، تأدية دور التكوين والتنشئة والتلقين. كان ذلك قد بدأ يتبيّن في أشكال جنينية، وفي درجات دنيا منه، منذ حصلت ثورة الإعلام السمعي «ثورة الترانزستور»، ثم أعقبها الإعلام التلفزي، بدءًا من مطالع الستينيات من القرن العشرين. وما لبثت موجة استخدام أشرطة الكاسيت، ثم أشرطة الفيديو، أن قدّمت دفعة جديدة لهادة ثقافية إعلامية جديدة ليس مصدرها الأهل والمدرسة والجريدة والكتاب، ولا حتى الحزب السياسي والرابطة الثقافية. والأهمّ أنّ تلك المصادر الجديدة للتكوين وتشكيل الوعي والذوق، باتت متوافرة لأوسع قطاع اجتهاعي في كلّ بلد، في وقت لم يستطع فيه النظامُ التعليمي المدرسي أن يشمل السكان جميعًا! كانت تلك، إذن، أولى أشكال المزاحة الثقافية والتربوية التي انتصبت، بقوّة أحكام التحديث والتقدُّم، في وجه الأسرة والمدرسة.

ومع ذلك، ما كان يسع الراديو والتلفزيون وشريط الكاسيت والفيديو في ذلك الحين؛ نعني قبل عقد التسعينيات، أن يزحزح مكانة الأسرة والمدرسة الاجتهاعيتين حتى وإن هو نال من وظائفهها؛ ذلك أن وسائط الاتصال والمعرفة تلك اشتغل أكثرُها في الحيّز الوطني، وكان يسيرًا مراقبتُها من الدولة، ممّا كان يقلّص من احتهالات الخطر. برامجُ التلفزيون رسمية ومراقبة؛ والإذاعات الأجنبية غير المرغوب فيها يمكن التشويش على موجات بثها؛ والأفلام المعروضة في صالات العرض السينهائية أو أشرطة الفيديو المسموح بتسويقها

مراقبَة هي الأخرى. نعم، كان يمكن نسخ أشرطة ممنوعة وتداولها في الجامعات، أو توزيع خطب دينية تحريضية عبر الكاسيت، لكنّ ذلك ما كان يستطيع هزّ التوازن الثقافي العام في عصر الدولة الوطنية. وما إن بدأت موجات العولمة وثقافتها حتى تغيّر كلّ شيء؛ كفّت الأسرة والمدرسة عن تأدية أدوارهما التقليدية أو، قُل، زوجَمَتا في ذلك إلى حدود إجبارهما على أداء متواضع، ولكن قابل للمحو من عمل آليات أخرى، بل كفّت الدولة الوطنية نفسُها عن حماية نفسها من اقتلاع عنيف!

7

رسمت العولمة وزحف قيمها الثقافية حدودًا متواضعة ليا يمكن أن تضطلع به الأسرة والمدرسة من أدوار في التنشئة الاجتهاعية والتكوين والتوجيه. زُوجيت الأخيرتان، على نحو لا سابق له في الحِدَّة، من أدوات وأجهزة ومؤسسات فعَّلَت الثورة التكنولوجية والمعلوماتية الحديثة أدوارها وضاعفت من حجم تأثيراتها في هندسة المجال الاجتهاعي، كها في إنتاج منظومات القيم، وصناعة الأفكار، وقولبة الأمزجة، وتنميط المعايير والأذواق. وبينها كانت مؤسسات التنشئة الاجتهاعية والتكوين مجرَّدة من أسباب القوة، أو من أسباب حيازة موارد التنافس، مكتفية بها لديها من موارد ضعيفة وتقليدية (بمعايير العولمة)، متعت آليات العولمة الثقافية بموارد (تكنولوجية وعلمية) هائلة: عالية المفعول، بل شديدة الفتك بالنظام التقليدي ـ الثقافي والقيمي ـ الموروث الذي تستهدفه وتقع عليه. لقد خرجت الآليات تلك من رحم ثورة هائلة في ميداني العلم والتكنولوجيا، في الثلث الأخير من القرن العشرين، وسرعان ما انتقل تسخير ثمراتها ونتائجها من المجال الاعتصادي (الصناعي والزراعي) إلى المجال العسكري ـ الذي تلقّاها ابتداءً ـ ثم من المجال الاقتصادي (الصناعي والزراعي) إلى المجال الإعلامي والمعلوماتي، بها هو الفضاء الأرحب لاشتغال كلِّ استراتيجية تروم السيطرة على

المجتمعات والثقافات والعقول والمخاييل، من نوع الاستراتيجيات الثقافية الجديدة لقوى العولمة ولمراكزها الكبرى على وجه الخصوص.

لم تكُن المدارسُ والجامعات ودور النشر ودور الصحافة والبعْثات التعليمية والمراكز الثقافية الأجنبية في بلدان الجنوب، ومنها بلدان الوطن العربي، هي الأدوات الثقافية التي توسَّلتها قوى العولمة لإنفاذ سلطة قيمها الثقافية في البلدان الموطوءة ثقافيًّا على نحو ما كانتُهُ حال السيطرة الثقافية الغربية في الحقبة ما بعد الكولونيالية (نعني في حقبة تبعية الدول الوطنية في الجنوب للمتروبولات الغربية) وإنها كانت الأدوات الجديدة، التي امتطت العولمةُ صهوَتها ثقافيًّا، إعلاميةً ومعلوماتية بالدرجة الأولى؛ وقد مثَّلتها مؤسسات الإعلام الفضائي والشبكة العنكبوتية للمعلومات، وقد انتشرت في العالم انتشار النار في الهشيم، وباتت توفِّر لاستراتيجيات السيطرة الثقافية ما لـم تكن تقوى على توفير نظائرها من الإمكانيات أيّ أدوات أخرى في الماضي. وهكذا مع اتساع نطاق إنشاء محطات إعلامية فضائية، عابرة للحدود، والتوسع في إنتاج برامج الحاسوب المعلوماتية والثقافية وفي تسويقها (بالإنكليزية، ابتداءً، ثم بلغات أهل الأرض كافة تاليًا)، أصبح النظام السمعي ـ البَصري والمعلوماتي هو النظام الوظيفي الأساس لاستراتيجيات السيطرة الثقافية في العالم (وعلى العالم). ولقد زاد من قدرة هذا النظام على ممارسة مستويات عالية من التأثير في الجمهور الذي يخاطبه، بالمادة الثقافية المرسَلة، أنّ اقتناء أجهزته من أدوات استقبال بثِّ الأقهار الصناعية أو من حواسيب، بات ممكنًا لشرائح واسعة من المجتمعات (والقدرة على الاقتناء تلك لم تكن ناجمة من تحسُّن ما، مفتَرض، في القدرة الشرائية للناس، وللفئات الاجتماعية الفقيرة خاصةً، وإنما هي إلى تأثير نفوذ القيم الاستهلاكية أقرب). ثم ما لبث أن أفضى إدخال النظام الإعلامي ـ المعلوماتي في برامج الهواتف المحمولة إلى تحويلها إلى حامل تقاني لإنتاج ثقافة جماهيرية!

دخلت ثقافة العولمة إلى عقر كلِّ دار في العالم من طريق هذه الوسائط الجديدة، وبات في وسعها أن تجد فائضًا من حاجتها إلى مستهلكين تتزايد أعدادُهُم كلّ يوم، خاصةً من فئات الأطفال والمراهقين والشباب. حتى الذين لم يَلجوا مدارس، وهُم كُثر في بلدان الجنوب، أمسوا يتصلون بمصادر المعلومات وبمنظومات أفكار لم تُنجبها مجتمعاتُهم وبيئاتُهم الثقافية ولا ألفُوها. وسَاعد على ذلك أنّ المواد المعروضة في الوسائط تلك _ سمعية كانت أو بصرية _ عُرضت بلغات خَلق الله جميعًا، بغيةَ مضاعفة أسباب التأثير. أما المادة البصرية ففي غَنَاء، عادةً، عن المصاحبة اللغوية، بل وآثارُها في المتلقّى تكون أشدّ من المادة المكتوبة بل، حتى، من المادة السمعية المجرَّدة. لذلك أطلقنا على ثقافة العولمة، أو الثقافة المحمولة في ركاب العولمة وأدواتها الإعلامية والإلكترونية، اسم الثقافة الجماهيرية، ونضيف، للتدقيق، الثقافة الجماهيرية العالمية: التي من سماتها توليد الاصطفاف الأفقي لدى جمهور المتلقين، وتوحيد فِعْل تلقّيهم بمعزل عمّا يقوم بينهم من تفاوُّت في مستوى المعرفة أو في الإدراك، ومن اختلافٍ في اللغات والثقافات والأجناس. وهذه غيرُ الثقافة الشعبية، التي يخلط كثيرون بينها والثقافة الجهاهيرية؛ لأنَّ الثقافة الشعبية هي مجموع الإبداعات والرموز _ الشفهية والحركية والمرسومة _ التي يُنْتجها شعبٌ ما، وهي ما تطلق عليها الأنثروبولوجيا اسم الثقافة البرّية (Culture Sauvage)، وهذه، أيضاً، غير الثقافة العالمة (Culture Savante)؛ ثقافة النخب أو الثقافة الوطنية (القومية)؛ لأنها مدوَّنة، غير محكية، وقائمة على نُظُم معرفية وعلمية مُقَوعَدة يَحتل فيها التقليد الكتابي (= نسبةً إلى الكتابة) مركزًا رئيسًا وممُيَّزًا.

أمكن قوى العولمة، بهذا الزحف الثقافي الهائل، أن تستبيح آخر حصون «الشخصية الوطنية»، الذي هو الثقافة، بعد أنِ استباحتِ العولمةُ المادية الاقتصاد والسياسة والأمن والسيادة الوطنية، وأجبرت العالم (غير الغربي) على أن ينضوي تحت أحكام قوانينها الجائرة.

وهي أنجزت، من قناة الثقافة والاكتساح الثقافي، وبأقلّ كلفة مادية، ما لم تُنجِزه من قناة السياسة والحرب والهيمنة الاقتصادية؛ فلقد أدَّتِ الفضائياتُ الإعلامية الكبرى وشبكات الإنترنت، من الأدوار والمهات الاستراتيجية ما كانت تؤديه الأساطيل والبوارج الحربية والجيوش في زمن غير بعيد، ولكن على نحو مخملي وقُفّازاتٍ من حرير! لذلك قلنا، ونقول، إنّ المعركة من أجل صوْن الأمن الثقافي _ وهي اليوم عسيرة وقواها غيرُ متكافئة _ هي آخر معركةٍ تبقّت للدولة والمجتمع، على السواء، لحفظ البقاء في عالم عقيدتُه القوّة.

٧

من النافل القول إن النظام الإمبراطوري الإعلامي، السمعي ـ البصري، الذي تعاظمت فتوحاتُه واتسعت رقعتُه في سياق العولمة؛ والنظام المعلوماتي الإلكتروني الضخم، الذي ساوَقَهُ في التطوُّر قبل أن يستدمجه فيه، تخلّى عن كونه نظامًا إعلاميًّا، أو ـ للدقة ـ مجرَّد نظام إعلامي فحسب، على نحو ما كانه قبلاً، ليتحوّل إلى نظام مركزي لإنتاج الثقافة والقيم وتسويقها. ونحن نستخدم، هنا، مفهوم الثقافة بمعناهُ الأنثروبولوجي (الألماني) بها هي مجموع التعبيرات، الفردية والجاعية، أيًّا كانت أشكاهًا (=مكتوبة، شفهية، بَصَرية، كركية...)، وأيًّا كانت مجالاتُ تمظهرها (=في المجال المعرفي والفكري، وفي المجال الاجتماعي العمومي، وفي المعيش اليومي...)؛ وهو عينُه المعنى الذي اكتسبه المفهوم في الاستخدامات الأمريكية المعاصرة بعد الحرب العالمية الثانية، أي بعد نزوح التقاليد السوسيولوجية الألمانية إلى الولايات المتحدة، في جملةٍ ما نزَح من عِلْم ألمانيًّ، متعدِّد التخصصات، هربًا من بطش النازية بالفكر. ومع أنّ المدارس والجامعات والمعاهد ومراكز الدراسات، ومؤسسات الصحافة ودور النشر، والكنائس والمساجد والأحزاب وسواها الدراسات، ومؤسسات الصحافة ودور النشر، والكنائس والمساجد والأحزاب وسواها في العالم كلَّه، استمرت في تأدية أدوارها التعليمية والتثقيفية، طيلة هذه الحقبة الممتدّة في العالم كلَّه، استمرت في تأدية أدوارها التعليمية والتثقيفية، طيلة هذه الحقبة الممتدّة

من العولمة، إلا أنها ما استطاعت أن تضارع، في الأداء والفاعلية، النظام الإعلامي والمعلوماتي؛ فلقد تمتعت الفضائياتُ الإعلامية، كما الشبكةُ العنكبوتية ووسائلُ الاتصال الإلكترونية الأخرى، بتفوُّق نوعيٍّ وفَّرتهُ لها الثورة التِّقانية (= التكنولوجية) المعاصرة وثورة المعلومات، بينما ظلّت مؤسسات التنشئة والتربية والتكوين والتثقيف سادرة في مناهجها التقليدية أو، في أحسن أحوالها، متطفلةً على مائدة تلك الثورات الجديدة تأخذ منها بمقدار.

يختلف النظام الثقافي العولمي الجديد (= النظام الإعلامي الفضائي - المعلوماتي - الإلكتروني) عن نظيره القديم، باختلاف المادة الثقافية التي يشتغل بها ويعرضها. عرَّفنا ثقافة العولمة، في دراسة سابقة (۱) بأنها ثقافة الصورة، أو ثقافة ما بعد المكتوب؛ ولم نقصد من ذلك إلى القول إنها ثقافة لم تعد تتوسّل الكتابة أو المادة المكتوبة (= بدليل أنّ حيّز النصّ الإلكتروني المكتوب والمنشور على الشبكة العنكبوتية حيّز معتبر، والإقبال عليه من المستهلكين (القرّاء) شديد)، وإنها قصدنا إلى التشديد على ما تُضمره استراتيجيات الهيمنة الثقافية، اليوم، من «رهانات» جديدة في قلبها توظيف تكنولوجيا الصورة وتسخير إمكانياتها في مجال إنتاج خطاب ثقافي عابر لحدود اللغات والثقافات والقوميات (*)، أي من أجل عولمة القيم الثقافية المرْسلة عبر هذه الوسائط. والانصراف إلى توسنل الصورة، أو المادة البصرية، في نقل الرسالة الثقافية أمرٌ مفهومٌ جدًّا؛ فالصورة خطابٌ بَصريّ قادرٌ على حَمْل رسائل ثقافية وقيم اجتهاعية عدّة، من دون الحاجة إلى أيّ مصاحبة لغوية، قادرٌ على حَمْل رسائل لها غيرها هي نفسها كي تبلغ للمتلقي ما تبغي تبليعَه، وما قد الصورة عن أيًّ حاملٍ لها غيرها هي نفسها كي تبلغ للمتلقي ما تبغي تبليعَه، وما قد

^(*) وهو «رهانٌ» لم يتغيّر حتى حينها تعمَّمت لغاتٌ عالمية عدّة في الفضائيات الإعلامية وفي شبكة الإنترنت منذ نهايات القرن العشرين.

تعجز المادةُ المكتوبة عن تبليغه: حتى من طريق استخدام لغة المتلقّي. وإلى هذه الحقيقة انتبه مفكّرون وفلاسفة كُثر في الغرب، حتى قبل العولمة، فاستدخلوا في جملة هواجس تحليل الخطاب الثقافي والنصّ الأيديولوجي - الإنتاج السينائي (٢) والإنتاج التلفزيوني (٣) والإنتاج الإشهاري (٤) (إنتاج الإعلانات)، بل إنه قامت في الفكر الفلسفي العالمي، في العقود الأخيرة، وفي نطاق إشكاليات فلسفة التواصل، فلسفة خاصة عُرِفت باسم فلسفة الصورة (٥).

من البيِّن، إذن، أنّ التهجُّس العول مي بمسألة الصورة وما تُضمِره الأخيرة من إمكانيات للتواصل هائلة، لم يكن تقليعة أيديولوجية تجريبية مصروفة للاختبار والبحث عن الأفعل، وإنها مبناهُ على إدراك حاد بمدى ما أحدثته الصورة وإنتاج الصورة من ثورة هائلة في مجال التواصل. وليس من شكِّ في أنّ الإدراك ذاك تولَّد من معاينة الآثار الكبيرة التي أحدثتها ثورة الترانزستور وظهور التلفاز في مستوى المخاطبة الأيديولوجية لجمهور المتلقين.

وكان لوي ألتوسير Louis Althusser، الفيلسوف الفرنسي الكبير، قد تنبّه إلى تلك الثورة مبكّرًا حين شدّه، في مطلع عقد السبعينيات الماضي، وفي دراسة له تأسيسية عن «الأيديولوجيا وأجهزة الدولة الأيديولوجية (٢)»، على الأدوار الكبيرة التي ينهض بها الجهاز الإعلامي في تحقيق الهيمنة L'hégémonie الأيديولوجية وإعادة إنتاج العلاقات الاجتهاعية. ولكنه، أيضاً، (الإدراك) الذي ألحَّ عليه درسٌ سياسي معاصر؛ هو نجاحُ نخب سياسية مناهضة للغرب في الاستخدام الأمثل لنتائج تلك الثورة في مخاطبة جمهورها، وتأليبه على السياسات الأمريكية والغربية، ومن ذلك مثلاً استخدام الناصرية للترانزستور ثم، تاليًا، للتلفزيون في إيصال خطابها الثوري إلى العالم العربي برمّته، واستخدام الخميني شرائط الكاسيت، لتوصيل خطبه إلى جمهوره الإيراني لتجييشه ضدّ الشاه والأمريكين.

قلنا إنّ النظام الثقافي العولمي يختلف عن سابقه بنوع المادة الثقافية التي يُنتجها، ويتوسَّلها نصًّا لِنَقْل خطابه إلى الجمهور. وإلى أنّ الصورة، مثلها ذكرنا، نصٌ مكتمل في ذاته وفي غَنَاء عن غيره، فهي _ أيضاً _ أشدّ جاذبية للانتباه من غيرها، لها تنطوي عليه من مشهدية تستجلب الفُرجة، وتستدرجُ مشاهدها إلى الانغار في العالم الذي ترسُمُه وتؤثّث أحداثه. ولذلك كان ينبغي، لمن اختاروا هذه الطريقة في إنفاذ مضمون الخطاب الثقافي العولمي، أن يشتغلوا على هذه المادة/ الوسيلة الثقافية (= الصورة) بعناية شديدة، وعلى النحو الذي تُفْرِج فيه عن كلِّ ممكناتها الإغرائية التي تؤدي بها وظيفتها بيُسْر وانسيابية. استُفيد، في المعرض هذا، من كلّ التقنيات السينائية، بها فيها تقنيات الخُدع، وزيدَ عليها الدقيق في مكوِّناتها الدقيقة من نجاحات هائلة، لضَخِّ حياة جديدة في صناعة الصورة والتحكّم الدقيق في مكوِّناتها الدقيقة من نجاحات هائلة، لضَخِّ حياة جديدة في صناعة الصورة. وهكذا تكرّست قاعدة، في الاستراتيجيات الثقافية الإعلامية _ الإلكترونية، أُخِذ بها باستمرار، ومفادُها أنه كلها تمتَّعت المادةُ البصرية بمقدار من التشويق كبير، ارتفع معدّل باستمرار، ومفادُها أنه كلها تمتَّعت المادةُ البصرية بمقدار من التشويق كبير، ارتفع معدّل الجاذبية والإغراء فيها، ومن ثمَّ، أدَّت الوظائف المرغوب منها تأديتُها. والمفارقة، هنا، أنّ الجاليات الصورة) كانتِ الحامل الوظيفي لقبائح ثقافة العولمة، فدُسً بذلك _ السُّمُ في العسل كها يقال!

لكنّ «ثورة» الصورة وانفجارها الصناعي أتت تدميرية، أيضاً، في جوانب كثيرة من استخداماتها (*) الإعلامية والإلكترونية؛ دمّرت قياً إنسانية نبيلة، ضحّتِ الإنسانية طويلاً من أجل بلوغها، مثل السلام والتسامح واحترام كرامة الإنسان، بل احترام آدميته؛ فباتت مشاهد العنف الأعشى من قَتْلٍ حيّ، وذبْح، وسحْل، والْتهام للقلوب والأكباد

^(*) في «ثورة الصورة» هذه فوائد معلوماتية وبيداغوجية لا حصر لها، ولكنّ الغالب عليها ـ في الاستخدام العولمي ـ هو التتفيه والتسطيح وكل أنواع التوظيف السيئ من وجهة نظر من تقع عليهم آثارُها.

البشرية، وتعذيب، واغتصاب، وتحريض على القتل... مشاهدَ مألوفة في الفضائيات الإعلامية و_خاصةً على شبكة الإنترنت! ونالت من حرمة الطفولة بتسويق مشاهد تجنيد الأطفال الأحداث في المليشيات والحروب، ومشاهد إجبارهم على تنفيذ الإعدام، رميًا بالرصاص، في حقّ الأسرى، ومشاهد القتلي منهم في الفتن والحروب الأهلية، أُسوةً بالجنود والمقاتلين والمدنيين الكبار سنًّا، لتُغتال بذلك براءتُهم الاغتيال المقصود! وانتهكت حرمة المرأة بنقل مشاهد العنف الاجتماعي والمسلَّح ضدّها، أو مشاهد إيذاء كرامتها في سوق العمل الجنسي. وإلى ذلك نقلت آلة صناعة الصورة المشاهد التي تُزري من قيم التبادل الاجتماعي السوي، مثل التَّسَابّ والتقاذف بأبذأ الألفاظ والتراشُق بالتهم، وشجعت على البرامج «الثقافية» و «السياسية» التي تستضيف الهجّائين، من هذا الجانب ومن ذاك، من أجل اغتيال المضمون النبيل للحوار والمناظرة، وابتذال المعنى، ونشر العدمية، وشكِّ الجميع في الجميع! هكذا لم تترك « ثورة» الصورة شيئًا قبيحًا كريمًا ومرذولاً، في يوميات المجتمع والناس، لم تسلُّط عليه الضوء عاريًا من أيِّ ستْر، بل لم تُحْرِص على تظهيره! وجرى ذلك كلَّه تحت عنوان «الحياد» الإعلامي و «نقل الواقع» إلى الناس بـ «موضوعية»!!! اقترن بالأدوار التدميرية لثقافة الصورة، عملٌ موازِ رديف تَغيًّا إعادةَ تشكيل الأذواق والمعايير ومنظومات القيم، في العالم، على مقاس مصالح قوى العولمة الكبرى، ووفقًا لنموذجها الحياتي، منظورًا إليه _ من قبَلها _ بها هو النموذج «الكوني» «المرجعي» الوحيد الذي ينبغي أن يُنسَج على منواله. هكذا كان الغالب على ثقافة العولمة السّعيُ الحثيث في تلميع النموذج الحياتي الغربي المعيشي (الأمريكيّ منه خاصةً) وتظهير مغرياته وجاذبياته. واستطرقت إلى ذلك من باب نشر ثقافة الاستهلاك وترسيخ قيمه، ومعه ترسيخ القيم النفعية والوصولية، والزراية بالأخلاق والمبادئ؛ وتبجيل التمرّد على منظومات القيم السائدة، من باب حسبانه نشدانًا للحرية والفردانية؛ مثلها استطرقت إلى ذلك من باب

اللعب على الشعور _ الفردي والجهاعي _ بالحرمان المادي من أسباب إشباع الحاجات والغرائز لدى السواد الأعظم من المجتمعات غير الغربية، التي ترزح تحت أثقال الفاقة والخصاصة. وما من شكِّ في أنّ الرأسهالية، وخاصة الرأسهالية المتوحشة التي أطلت على البشرية منذ عهدها الريغاني _ التاتشري في ثهانينيات القرن الماضي، لم تجد _ وهي قطعًا لن تجد _ حاملاً ثقافيًا لها ولقيمها مثل هذا الحامل الثقافي الذي أنجبته العولمة؛ لقد كان جديرًا بتمثيلها، وبنشر قيمها وأخلاقها ومعاييرها، وشرعنة منوالها الاقتصادي والاجتهاعي.

على أنّ واحدةً من أخطر النتائج التربوية والثقافية التي تستجرّها ثقافة الصورة، هي إفقار الوعي وتسطيحه، في امتداد تنميطه وأقْنَمَته (**). وبيانُ ذلك أنّ الصورة إذْ تشدُّ الانتباه وتحتكره، فتصرف متلقّبها عن محيطه، تقدِّم له «كلَّ شيء» جاهزًا أو معلَّا في روايتها ما ترويه (خبرًا عن حادث، أو سردًا مشهديًّا، أو معطىً افتراضيًّا أو ما شاكل...). إنها لا تدعه يفكّر في ما يشاهده من زخّ كثيف متسارع للصور، ولا أن يقيم معه المسافة الضرورية للإدراك المتحرِّر من إسار النصِّ المرسَل؛ بل هي تعطّل عملية التفكير من خلال تعطيل حاسَّة النقد أو حتى التساؤل! وإلى ذلك فإن سطوة الصورة على متلقيها تئد فيه أيَّ منزع إبداعي تخييلي؛ فهي تقوم مقام خياله في بناء الحوادث وحبكة الصلات بينها؛ وهي تمسك بخيوط الرواية البصرية إلى النهايات التي تبغيها (كما في أيّ نصِّ روائيٍّ أو سنبائي). وبكلمة، تشُلُّ مَلكاته الإدراكية والتخييلية كافة، وتَسْتَبْلهه الاستبلام أمام المعطى البصري. لا نبالغ، والحال كما وصفنا، إنْ قلنا إنّ قلنا إنّ ثلنا إنّ قلنا إنّ قلنا إنّ نفسية وثقافية - في المتلقي. إنّ عنف الصورة في عداد العنف الرمزي، أي - بعبارة نفسية وثقافية - في المتلقي. إنّ عنف الصورة في عداد العنف الرمزي، أي - بعبارة أخرى - شكلٌ من أشكال العنف الأيديولوجي.

^(*) من الأقنوم «Hypostesie».

مَن يكتب في مسألة الأمن الثقافي، في أيامنا هذه، سيواجَهُ بمثل ما ووجهنا به من انتقادات حين كتبنا في الموضوع مستخدمين المفهوم، أوّل مرة، في بحث قدمناهُ في ندوة (٧) عن الموضوع. قبل ربع قرن تقريبًا. وأوّل ما سيُّعْتَرض به على مَن يدعو إلى وجوب حماية الأمن الثقافي وصوْنه من الاستباحة، أنّ في دفاعه ذاك دعوة _ صريحة أو مُضمَرة _ إلى أن يلوذ المرء بالانكفاء إلى ثقافته انكفاءً دفاعيًّا؛ وهذا _ في ما يعتقد المنتقدون _ سقوطٌ في شراك النظرة الأصالية، أو الماضوية، وشرعنةٌ لها، وإبايةٌ جهيرة لـمنطق التحوُّل والتقدُّم بها هو سنَّةُ التاريخ. ويُرَدُّ الانتقادُ هذا _ وما في معناه من انتقاد نظير _ إلى عقيدة ثقافية تطورانية Evolutionniste، دراوينية المنطلقات، مبناها على أنّ قوانين صراع البقاء، التي تحكُم ظواهر الطبيعة وكائناتها ومنها الجنس البشري، تسري أحكامُها على الظواهر الإنسانية كافة، بما فيها الظواهر الثقافية، ومن ثمّ، فإنّ أيَّ تَشَرْنُق على الذات _ بدعوى الأمن والدفاع الذات_ إنها هو تجذيفٌ يائس ضدّ تيار القوانين الموضوعية. وإذا تجاوزنا هذه النظرة العضوانية إلى المجتمع والثقافة؛ لفقر حجَّتها وضحالة مضمونها الفكري، وفحصنا غيرها من الرؤى النقدية التي تقاسمُها الأحكام والاستنتاجات، دون المنطلقات المعرفية، سنلفى أنّ أظهرَها جدارةً بتأسيس حوار معها هي تلك التي تتأبّى التصديق على حُجّية مفهوم الأمن الثقافي، بتعلَّة أنَّ الفكرة الأدعى إلى الدفاع عنها هي الانفتاح والتثاقف والانتهال من مكتسبات الثقافة الإنسانية، لا الأمن والتحوُّط.

نسلّم، ابتداءً، بأنّ قيم التبادل الثقافي والحوار والانفتاح مطلبٌ لا غنّى عنه بالنسبة إلى أيّ ثقافة _ والثقافة العربية ما يعنينا هنا _ لأنّها في جملة عُدّة اشتغال الثقافات، بل من أحجار عمرانها وإسمنته. ولكن، هل بين هاجس الأمن الثقافي وإرادة الحوار والانفتاح

والتثاقف من تعارُض أو تضاد حتى يُلغيَ أحدهما الآخر؛ على نحو ما يوحي بذلك المعترضون _ من موقع الانفتاح _ على فكرة الأمن الثقافي؟

نجيب عن السؤال بسؤال رديف كاشف: هل من تعارُض أو تناقُض بين هاجس حماية السيادة الوطنية والاستقلال، عند كل دولة وطنية، و(بين) إرادة الانفتاح عندها على غيرها من الدول، والحوار معها والتعاون، والاستفادة من خبراتها ومكتسباتها؟ ما من دولة لا تنشُد أمنَها واستقلالَها وسيادَتها؛ وما من دولة، في الوقت عينه، تزعُم لنفسها وللآخرين _ مهما كانت درجةً قوّتها _ أنها تستكفى بذاتها وتستغنى عن غيرها، فتُقفل حدودَها على نفسها إقفالاً. شأنُ الثقافات، في هذا الباب، شأنُ الأمم والدول: ما من ثقافة لا تنشُد استقلالها وسيادتها في العالم؛ كما أنه ما من ثقافة _ مهما عَلاً شأنُّها _ يمكنها أن تعيش على زعم الاستغناء عن غيرها، حتى وإن كانت مصابةً بداء المركزية الذاتية. هذا في المبدأ، أما في الواقع التاريخي، فما شهدنا وجودًا لدولة ترتضي فقدان سيادتها عن رضًا واختيار، ولا شهدنا على وجود ما لثقافة تَسْتَمْرئ التبعية لثقافة أخرى، حتى ولو كانت ثقافةً بسيطة، طبيعية وشفهية، بل وشديدة الانبهار بالثقافات الأقوى منها. في المقابل، ما من وجود لدولة أثبتت، بتجربتها، للعالم أنها في غير حاجة إلى ذلك العالم، وما من ثقافة شعب أو أمَّة في الأرض أقامت دليلاً على أنها ناجزةٌ نهائية لا حاجةَ بها إلى مواردَ من خارجهاً. لا موجب، إذن، للتفكير في المسألة من داخل معادلة حَدّية تقاطبية من قبيل: الأمن الثقافي أو الانفتاح الثقافي؛ إذ الْهُوَّة بين الحدَّيْن افتراضية، بينها الجَمْع بينهم ليس مَعْبَثَةً لفظانية، وإنها هو من المكنات الواقعية، أي ممّا أثبت الواقعُ إمكانَه فعلاً.

قد يكون اعتراضُ المعترضين على فكرة الأمن الثقافي متولّدًا من اقتران، في وعيهم، بين معنيَيْن لا يقترنان: بين (معنى) الأمن الثقافي و(معنى) الأصالة فكرةُ الأصالة زمنيةً ثابتةً، والحال إنها من نصابين مختلفين لا تجوز الماهاةُ بينها. تفترض فكرةُ الأصالة زمنيةً ثابتةً،

تكراريةً، للمبادئ والأفكار والقيم والمعايير. وهي زمنية مغلقة انغلاقًا دائريًّا، يتقدَّم آخرُها نحو أوّها _ في المطاف الأخير لتمدُّده أو امتداده _ فيتطابقان. لا مكان للتاريخ، للتغيُّر، للتحوّل في منطق الأصالة؛ فهذه جميعُها سببٌ للفساد وقرينةٌ عليه. المبدأ الحاكم، عندها، هو الاستمرارية، ولكن مفهومةً بها هي استمرارية تكرارية يعادُ فيها إنتاجُ النظام (الثقافي، القيمي) عينه. لذلك يتحسَّس الداعون إلى الأصالة (۱۸) من كلِّ جديد ثقافي أو اجتهاعي؛ لأنه في مقام الابتداع الذي تمجّه «الأصول». ويرتفع معدَّل الحساسية منه إن كان مصدرُهُ برّانيًّا؛ من مجتمعات وثقافات أخرى. ولعل إسهاب دعاة الأصالة أُولاء في الحديث عن «الغزو الثقافي» _ تعيينًا لكلِّ وافد ثقافي من خارج _ في جملة الأسباب الحلملة على مثل ذلك الخلط بين معنييُ الأمن الثقّافي والأصالة. لا غرابة، إذن، إن زعم الأصاليون أن ثقافتنا في غنيً عن غيرها، وأنها تستكفي بذاتها، فانكفؤوا إلى مدوّناتهم التقليدية الموروثة سادرين في تعاليمها. ومع ذلك، مع زعمهم ما يزعُمونه لأنفسهم من الأفكار والقيم والسّلع، يفرض على «أصالتهم» أن تتأقلم مع معطيات العالم هذا، بل وقد تجد نفسَها _ موضوعيًّا _ وقد تَسَرَّب إليها منه الكثيرُ مًّا يعيد تكوينها على نحو جديد، حتى وإنْ جرى ذلك _ والغالبُ عليه أنه يجري _ بشكل غير موعًى به.

ليس الأمنُ الثقافي من الأصالة، ولا من مُتدها، ولا هو يُشبه في أمْرِه أمرَها في شيء؛ إنه ليس دعوةً إلى الانكفاء إلى «أصول» « نقيّة» لا أخلاط فيها ولا شوْب (كما هي دعوى دعاة الأصالة)؛ ولا هو عقيدة دفاعية تكُفُّ غارة الخارج عليها بالتشرئق في أقفاص مغلقة دفاعًا عن وجود يتهدّدهُ التبديد؛ ولا هو رفضٌ للوافد الثقافي من الخارج بدعوى أنه فعُلٌ من أفعال الغزو؛ ولا القول به (الأمن الثقافي) يرادف القول بالكفاية الذاتية الثقافية، وبالإشباع الذاتي من الموارد المحلية... إلخ. إنه عكس ذلك تمامًا، أو قل

إنه _ عندنا على الأقل _ يتغيًّا أهدافًا مختلفةً عمَّا يَهْدُف إليه الدّاعون إلى الأصالة، والرافعون عقيدَتهم ضدّ «الغزو الثقافي» الوافد من خارج. لِنَقُل، اختصارًا، إنه دعوة إلى تحصين الاستقلال الثقافي الذي هو شرطٌ لازِبٌ لأيّ علاقة تفاعل أو حوار مع الثقافات الأخرى. ولكنّ الأهمّ من ذلك، أنّ الثقافة لا تؤدي وظائفها الاجتهاعية على النحو الأمثل إلا متى كانت تُطابق قيمُها حاجات المجتمع وتطلعاته إلى التقدُّم، أي متى كانت متحرِّرةً من قيود الاستلاب، وقادرةً على إجابة أسئلة المجتمع، وملء الفراغ الذي قد تسرَّب منه التأثيرات الخارجية السلبية إلى الداخل الاجتهاعي الوطني. وبيان ذلك أنّ أيَّ ثقافة لا تملك أنّ تُعبِّر، التعبيرَ التمثيليَّ المناسب، عن مجتمعها، إنْ لم تكن مالكةً لأزمَّتها، متمتَّعةً بسيادتها الرمزية على نفسها على النحو الذي تتحقق به فاعليتُها الإيجابية (في المجتمع). كما أنّ أيَّ ثقافة لا تملك أن تُعاورَ غيرَها من موقع التبعية والدونية، وأنّه من دون ندِّية وتكافؤ لا تفاعل ولا حوار، إنها فعُلٌ أَوْحَديُّ من جانب الأقوى وانفعالٌ من جانب الأضعف، ولا ندِّية ولا تكافؤ من دون استقلالِ ذاتي وسيادة رَمزية (= ثقافية)، وذلك معنى الأمن كما ندركه.

هل في هذا المعنى المفتوح للأمن الثقافي، الذي نذهب إليه، ما يُفيد نكوصًا أو ارتكاسًا أو لواذًا بدفاعية سلبية؟ وهل في رفض هذا المعنى غيرُ التسليم بالاستباحة الثقافية الخارجية وحسبانها أمرًا واقعًا قهريًّا، أو، على الأقل، النظر إليها بها هي ثمرةُ منافسة غير متكافئة بين الثقافات واختلال في توازنات القوى، مع القبول بالأمر الواقع ذاك؟ مَن قال، إذن، إنّ الانفتاح والتبادُل الثقافي ممكنان مع الاستباحة والسيطرة، وإنّ في الإذناب والاستتباع متَسمع للحوار المتكافئ؟ إهل تجتمع الحريةُ والعبودية، الإرادةُ والإكراه، النّديةُ والدونية، التبادُل والأوحدية، الشراكةُ والهيمنة ؟! لا مِرْية، إذن، في والإكراه، النّديةُ والدونية، التبادُل والأوحدية، الشراكةُ والهيمنة ؟! لا مِرْية، إذن، في الوقتِ على كلّ من يَدْعون إلى الانفتاح والتثاقف ـ ونحن منهم ـ بينها يرفضون، في الوقتِ عينه، فكرة الأمن الثقافي ـ ونحن في ذلك نخالفهم ـ أن يجيبوا عن أسئلة النقائض تلك

الجوابَ المنطقيَّ والواقعيَّ المبرَّر، وأن لا يكتفوا بترتيلِ مبادئ مجرَّدة ليس لها، بلغة أهل السياسة اليوم، خرائط طريق. عليهم أن يدركوا أن الانفتاح والتبادُل الثقافي والحوار يجري، حكمًا، بين ثقافات وطنية (قومية) سيّدة، لا بين تابع ومتبوع، عبد وسيّد؛ فما مِن لغة بين هذيْن، في مثل هذه الحال، غير لغة الإملاء؛ وهي لغةٌ يتكلمها فريقٌ واحد (هو الأقوى)، وعلى الثانى الإصغاء والامتثال، وليس غير الإصغاء والامتثال!

الأمن الثقافي، اليوم، مطلبُ كلِّ ثقافة في العالم، حتى أكثرها قوة واستقلالاً وأقلّها خشية على النفس؛ فعواصف العولمة الهوجاء لا تترك مجالاً لتَرَف ثقافي. وحين تستنفر الثقافات الأوروبية نفسَها وقواها الذاتية وموارد الدول للدفاع عن سيادتها، في وجه زحف العولمة الثقافية، ما الذي يبقى لثقافة مكلومة، كالثقافة العربية، من موارد المكابرة ما تغرِّد به خارج السِّرب، فتتأبّى السَّيْر في ما سار فيه غيرُها من سياسات مائية حمَلت عليها الظروف والأوضاع؟ إن المناقرة الأيديولوجية المندلعة، اليوم، بين الأصاليين والحداثيين العرب، مَضْيعة للوقت، بجميع المقاييس، وهي تُضْمر مساحة هائلة من الثرثرة الجوفاء. وما أسلحة هؤلاء وأولئك ممّا يُفاد منه في المعركة من أجل الأمن الثقافي؛ فالنكوص والانكفاء والتشرنق على الذات والماضي، سلاح العاجز الذي يزيدُه موقفه الدفاعي عجزًا؛ والاستهانة بأمن الثقافة واستقلالها وسيادتها، باسم الحداثة، طفولية خرقاء لا يُحْسَد عليها أصحابُها! إنّ حماية الأمن الثقافي الخارجية، الجارية باسم "الكونية»، لهي والقومية، من طريق ممانعة عملية التنميط الثقافي الخارجية، الجارية باسم "الكونية»، لهي من المهات التي تفترض أسلحة وموارد أخرى ليست في حوزة الفريقين الخائضين في مضاربة أيديولوجية عقيمة.

لن يكون كسبُ معركة الأمن الثقافي _ إنْ كسبناها _ لا على حساب دعاة الأصالة، ولا على حساب دعاة الانفتاح، وقد يجد كلُّ منهما نفسَه في ذلك الكسب؛ يكفي أنَّ

الأمن الثقافي يعني، في ما يعنيه، صوْن كلّ ما هو إيجابيٌّ وخلاّق في الموروث الثقافي ومنظومة القيم _ وما أكثر ما في حضارتنا وثقافتنا ومجتمعاتنا منه _ بمقدار ما يعني أنّ موارده ليست جميعُها محلية، بل يشغل فيها الوافِد من خارج _ هو الكونيّ والإنسانيّ _ حيّزًا وافرًا، ويشكّل موردًا لا غنّى عنه في مواجهة زحْفِ ما هو رديء ومنْحطٌ ومبتذل من ثقافة العولمة وقيمها.

الهوامش

(١) عبد الإله بلقزيز، العولمة والم انعة - دراسات في المسألة الثقافية. الرباط: منشورات رمسيس، ١٩٩٩؛ (بيروت: منتدى المعارف، ٢٠١١.

(٢) انظر، مثالاً لذلك، عمل الفيلسوف الفرنسي جيل دلوز من جزئين في:

Gilles Deleuze, Cinéma 1 : L'image – mouvement & Cinéma 2 : L'image - temps. Paris : Minuit, 1983 et 1985.

(٣) انظر في الموضوع:

Pierre BOURDIEU, Sur la télévision. Paris: Raisons d'Agir, 2008

(٤) انظر تحليلاً سيميائيًا للخطاب الإشهاري في:

Roland Barthes, L'aventure Sémiologique : Paris Editions du Seuil, 1985. P. 234 248 -.

(٥) انظر دراسة تفصيلية في الموضوع في:

François Dagognet, Philosophie de l'image, Paris : Vrin, 2000.

وانظر، كذلك، في ثقافة الصورة:

Régis Debray, Vie et mort de l'image, Une histoire du regard en Occident. Paris : Gallimard, 1992.

(٦) نشرت الدراسة، ابتداءً في مجلة «الفكر» الفرنسية في العام ١٩٧٠

(« Idéologie et appareils idéologiques d'Etat ». La Pensée : no. 151, Juin 1970).

ثم أعيد نشرُها في كتابه مواقف(Positions. Paris : Editions Sociales, 1976).

(٧) انظرندوة مركز دراسات الوحدة العربية: العرب والعولمة، بيروت.

(٨) انظر نقد عبد الله العروى لمفهوم الأصالة في:

Abdallah Laroui, L'idéologie arabe Contemporaine. Paris: Maspero, 1982, p.51-64 وانظر: عبد الإله بلقزيز، من الإصلاح إلى النهضة _ العرب والحداثة (١)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العرب. ط٢، ٢٠١٤، ص١٧ _ ٢٩.

النخب والأزمات العربية: رهانات المستقبل

محمد بن عیسی *

يعد موضوع النخب والأزمات العربية من المواضيع التي يثيرها كثيرون في مختلف الندوات والمؤتمرات، خصوصًا بعد أزمات ما يسمى «الربيع العربي». غير أن الموضوع بات متصدرًا المشهد الآن، بسبب تفاقم الأزمات في أغلبية الدول العربية، وتعاظم حدتها واتساع تداعياتها.

وحتى نحدد معالم ما أعنيه بـ «الأزمات التي يعيشها عالمنا العربي»، ينبغي التوقف ببعض التفصيل عند خمس أزمات كبرى.

- الأزمة الأولى: انهيار الدولة الوطنية: وهي الدولة التي تلاشت في بعض الساحات العربية، وتعرضت لانتكاسة قوية في ساحات

_ ألقيت هذه المحاضرة بتاريخ ٥/ ١١ / ٢٠١٨.

^{*} الأمين العام لمنتدى أصيلة بالمغرب.

أخرى، وأصبح من المطروح اليوم الحديث عن مستقبلها وإمكانات إصلاحها، وإنقاذها من الانهيار.

- الأزمة الثانية: انسداد النظام الإقليمي العربي: وهو انسداد ظهر في النصف الثاني من القرن العشرين المنصرم، وكان هدفه ومبتغاه توحيد الأمة العربية وتحقيق مقومات الاندماج بين بلدانها.

- الأزمة الثالثة: مأزق العلاقات في منطقة الجوار الجغرافي: ونعني هنا على الأخص القوتين الإسلاميتين اللتين تنتميان إلى منظومة الشرق الأوسط بمفهومه الواسع؛ أي إيران وتركيا.

- الأزمة الرابعة: توقف مسار التسوية السلمية للصراع الفلسطيني العربي - الإسرائيلي، الذي شكل طوال السبعين سنة الماضية، الإطار الناظم للدبلوماسية العربية، ومحور الاهتمام الفكري والسياسي العربي.

- الأزمة الخامسة: المسألة الدينية: وأعني بها ما يشهده عالمنا العربي من تصاعد موجة التطرف الديني العنيف، ومدى تأثيرها في تكريس الكراهية والغلو والتشدد، وفي ما تقود إليه من تدمير المجتمعات وتقويض علاقة المسلمين بالعالم.

أما السؤال الذي أود طرحه هنا فله بعدان مختلفان، يحيل أحدهما إلى دور النخب في ما وصل إليه عالمنا العربي من أزمات عصية، أشرنا إلى عدد من أخطرها. ويحيل البعد الآخر إلى ما لهذه النخب من دور مفترض في انتشال الشعوب العربية من محنها الحالية.

وينبغي بداية تحديد ما نعنيه بعبارة نخبة، وليس من همّي في هذا الحيِّز اللجوءُ إلى التعريفات المدرسية الأكاديمية الكثيرة التي شغل بها المختصون في العلوم الإنسانية، بل سأكتفى بمنهج التعريف الإجرائي الوصفى، الذي يحدد دلالة النخب بالقيادة الفاعلة في

المجتمع، التي تعبر فكريًّا عن هويته وتطلعاته، وتجسد وعيه بذاته، وتتولى تمثيله، سياسيًّا واجتهاعيًّا وتدير شؤونه العامة.

وتشمل النخب، وفق تصورنا، الزعامات السياسية والصفوة المثقفة، والقوى المدنية الفاعلة. ومن هنا تأتي أهمية تناول أدوارها ومسؤولياتها في معالجة الوضع العربي الراهن.

وبالرجوع السريع إلى الأدبيات الفكرية العربية المعاصرة، يتجلى أنها نظرت إلى دور النخب في عملية الإصلاح والتغيير والبناء الوطني من زاويتين:

_زاوية أولى عبرت عنها مفاهيم وقيم الالتزام بدلالته الأيديولوجية المستمدة من المعجم الماركسي، أي ما تترجمه مقولة «المثقف العضوي»، التي بلورها الفيلسوف الإيطالي أنطونيو غرامشي، ويعني بها المثقف المنحاز إلى قضايا طبقته ومجتمعه، والذي يهارس العمل النضالي من خلال الفكر والثقافة والإبداع الأدبي والفني. ولقد نفَذَت هذه الأطروحة بصفة واسعة إلى الثقافة العربية المعاصرة، وشكلت الإطار المرجعي لنخب الحركة الوطنية التي قاومت الاستعهار، والنخب التي قادت عملية بناء الدولة الوطنية وتحديث المجتمع.

- أما الزاوية الثانية، فترتبط بديناميكية الإصلاح السياسي والتغيير الديمقراطي، التي استقطبت اهتهام النخب العربية في العقدين الأخيرين. ولقد استقر في هذه المرحلة الشعور بأن دور النخب يجب أن يكون الدفاع عن قيم الحرية والتعددية السياسية وحقوق الإنسان، من أجل إصلاح الدولة الوطنية المتداعية، ودفع التنمية المتعطلة وتحديث المجتمعات الراكدة.

وغني عن البيان، أن ما عرف بحركية «الربيع العربي» قد كرَّس بقوة هذا المنظور الاحتجاجي لدور النخب العربية، الذي سنخصص له بعض الملاحظات الوصفية والاستشرافية.

وهكذا يبدو لنا من الضروري، بعد هذه التحديدات النظرية المقتضبة، التساؤل حول

مسؤوليات وأدوار النخب العربية في الواقع الراهن، الذي بدأنا بضبط مظاهر احتقانه وتأزمه.

ولنبدأ بالأزمة الأولى، المتعلقة بانهيار الدولة الوطنية العربية، التي أطلقت عليها النخب القومية عبارة «الدولة القطرية»، واعتبرتها عديمة الشرعية مسدودة الأفق والمستقبل، كما أطلقت عليها «دولة التجزئة»، وراهنت على اختفائها وانحسارها في الدولة العربية الموحدة المنشودة.

والواقع أن الخطاب السياسي للنخب العربية لم يسع في الغالب إلى التفكير الجدي الموضوعي في الدولة الوطنية، التي تمثل الصيغة التاريخية الحديثة للتجمع السياسي المنظم، وهي من محددات وخصوصيات الحداثة، في مقابل الأشكال السابقة من الدولة التي عرفتها مجتمعاتنا العربية الإسلامية كغيرها من المجتمعات الإنسانية، كالدولة الإمبراطورية الوسيطة.

ففي حين ذهب بعض علماء الاجتهاع والسياسة إلى التركيز على العوائق البنيوية التي تحول دون تشكل الدولة المركزية وتجذرها من هياكل عصبية وطائفية وإثنية، وقيل الكثير وكتب حول البنية الأبوية للمجتمع العربي، المانعة لقيام نموذج الدولة الوطنية السيادية، اتجه كتاب ومفكرون إلى الحديث عن تعارض الأمة والدولة في السياق العربي، متأثرين بالتجارب الأوروبية التي عرب فيها الدولة عن الأمة وجسدتها عمليًّا.

لا يتسع المقام هنا لمناقشة هذه الأطروحات، ولا نرى فائدة للإحالة إلى الإعلام والمراجع المعروفة في هذا الباب، وإنها سنكتفى بتقديم ملاحظات ثلاث أساسية:

أولًا: أن الدولة الوطنية السيادية المركزية لا تتعارض ضرورة مع البنيات الاجتماعية العصبية والطائفية والإثنية التي لا تكاد بلاد في العالم تخلو منها. والحال أن الدولة الوطنية

هي الضهانة الحقيقية لضبط هذه التناقضات والتصدعات، من أجل تأمين المجتمع من الفتنة والتصادم، بها تقوم عليه من هياكل إدارية بيروقراطية ومؤسسات قانونية محايدة.

ثانيًا: أن التجربة الأوروبية تثبت لنا أن الدولة الوطنية هي التي وحدت المجتمعات والبلدان ومنحتها هوية قومية مشتركة، وليس من الصحيح أن الوحدة القومية، بمعنى التجانس والتهاثل، هي الشرط الموضوعي لقيام دولة وطنية صلبة. كها أن التجارب الكثيرة في العالم بينت لنا أن الأمة الواحدة قد تتوزع إلى كيانات سياسية متعددة، كها أن أغلب دول العالم متعددة ثقافيًّا وقوميًّا، على الرغم من تجذر هوياتها الوطنية.

ثالثًا: ليس من الصحيح أن العالم العربي كان موحدًا قبل أن تمزقه مخططات الاستعمار، واتفاقيات القوى الدولية المحتلة. فتجزؤ المحيط العربي ليس جديدًا. وبعض الدول القائمة حافظت منذ قرون على استقلاليتها، وهويتها الوطنية، بل وحتى على نظامها السياسي، كما هو شأن المغرب مثلًا.

وما نخلص إليه من هذه الملاحظات السريعة، هو أن على النخب العربية أن تراجع تصوراتها ومقارباتها للدولة الوطنية العربية، التي أصبحت اليوم المثال الأقصى المنشود في مواجهة حركية التفكك والتآكل التي تعرفها بلدان عديدة.

ولا شك أن المصالحة التاريخية مع الدولة الوطنية لا تتعارض مع المطلب الاندماجي الوحدوي، الذي سنبادر بالتعرض له في سياق حديثنا عن الأزمة الثانية من أزمات العالم العربي الراهن.

الأزمة الثانية، إذن، هي أزمة النظام الإقليمي العربي، الذي قام في أربعينيات القرن الماضي على دعائم ثلاث هي: مفهوم الأمة القومية، المستند إلى وحدة الماضي والمصير؛ ومفهوم الأمن القومي، المكرس لتضامن وائتلاف مكونات المنظومة العربية؛ ومركزية الصراع العربي – الإسرائيلي، بها هو صراع وجود وهوية.

وإذا كان هذا النظام الإقليمي قد أفضى إلى تأسيس عدد كبير من مؤسسات العمل المشترك في مختلف المجالات، في إطار جامعة الدول العربية، إلا أن الحصيلة العملية كانت دون المقصد والطموح. فلا تزال عشرات الاتفاقيات الموقعة بلا تنفيذ، ولم يزل المسار الاندماجي في تعثر، ولم تستطع مؤسسات العمل العربي المشترك تجنيب العرب أزمات الصراع، وتصادم المصالح، بل الحروب والقطيعة. كما أن النظام الإقليمي العربي أخفق في إدارة الصراع مع إسرائيل كما سنبين بعد حين.

إلا أن الواقع الماثل للعيان، اليوم، هو أن النظام الإقليمي العربي نفسه قد دخل في مرحلة الانحسار، ولم يعد له أثر نوعي في الوجود العربي العيني والموضوعي.

لقد بدا من الجلي أن رهان النخب العربية على المسار الوحدوي العربي قد فشل. لا لأن فكرة العروبة كانت خطأ، ولا لأن هدف اندماج العرب وتوحدهم ليس مشروعًا بل هو ضروري وملح، لكن لأن مقاربة هذه النخب لوحدة العرب واندماجهم اتسمت غالبًا بالغنائية الحالمة، وغابت عنها النزعة العقلانية والواقعية الموضوعية.

إن مفهوم الوحدة، كما تصَّورَتْه النخب القومية العروبية، قد قام، من وجهة نظري، على تصورين مغلوطين هما: دور الزعامة _ القائدة والإقليم _ القاعدة في خلق ديناميكية اندماجية جارفة تلتف حولها الشعوب العربية تلقائيًّا، وفهمُ الوحدة في شكل الكيان الاندماجي المتجانس الذي لا حدود فيه ولا حواجز.

التصور الأول هو الذي بلوره الفكر القومي العربي منذ ساطع الحصري، وكرسته التجربة الناصرية في الخمسينيات والستينيات. والتصور الثاني هو الذي هيمن على خطاب النخب السياسية العربية الحاكمة أو المؤثرة في العديد من الدول العربية.

ما أثبتته الأزمة الحالية، هو أن مشروع الوحدة العربية لا يمكن أن يتحقق بالقوة ولا

بالتوسع والهيمنة. كما أن فكرة الوحدة الاندماجية ليست سوى طموح طوباوي غير قابل للتحقق. لذلك فإن مراجعة هذه الفكرة ضرورية حاليًّا لاستعادة النظام الإقليمي على أسس جديدة، وفق حقائق المرحلة وتجارب العالم الناجحة في الاندماج.

أما الأزمة الثالثة المتعلقة بالعلاقة بدول الجوار الجغرافي، فلا يمكن التعرض لها من دون التنبيه إلى أن القوتين الإسلاميتين المجاورتين، أي إيران وتركيا، لم تعودا حاليًّا في موقع الجوار الجغرافي، بل تحولتا إلى طرفين فاعلين من داخل المنظومة الإقليمية العربية.

صحيح أن فكرة النظام الإقليمي العربي نفسها قد تصادمت منذ الخمسينيات مع مفهوم الشرق الأوسط الموسع، الذي يشمل تركيا وإيران. إلا أن ما نعنيه هنا ليس هذا المفهوم، الذي أعادت له إدارة الرئيس الأمريكي بوش الابن الحياة ووسعته ليمتد إلى أفغانستان وباكستان. وإنها نقصد هنا أمرين مترابطين هما: تغير المرجعية الاستراتيجية لإيران وتركيا في اتجاه المنظور الإسلامي، سواء بدلالته الطائفية الثورية (إيران) أو دلالته الجيوسياسية الأيديولوجية، أي العثمانية الجديدة في غطاء الإسلام السياسي (تركيا).

ماذا نقول، إذن، إذا كانت إيران أصبحت مسيطرة على قلب المشرق العربي في العراق وسورية، في حين أصبحت تركيا - كما يراها كثيرون - المظلة الحامية لانشقاقات العالم العربي والقوة الفاعلة في تدبير أزماته؟

إن هذا التحدي العصي يطرح على النخب العربية سؤالًا جوهريًّا يتعلق بالجغرافية السياسية للمنطقة، بأنظمتها الإقليمية، وتأثير العوامل الطائفية والإثنية التي خلقت، عمليًّا، واقعًا موضوعيًّا جديدًا في ما وراء التقسيهات السابقة بين مناطق قومية متهايزة هي العالم العربي، والعالم الفارسي الإيراني، والعالم التركي الوريث للسلطنة العثهانية.

أما رابع الأزمات العربية فتتصل بالموضوع الفلسطيني، الذي لم يُعَالج في خطاب النخب العربية بصفته موضوع استعمار استيطاني صرف، بل اعتبر بؤرة صراع قومي بين العروبة

والصهيونية، وصراعاً حضاريًا مع الغرب، ومن هنا تعقدت إدارته وتضخمت مكانته في الاهتهامات العربية.

ليس من همنا التعرض لمراحل هذا الصراع المعروفة للجميع، وإنها حسبنا الإشارة إلى أن الموقف العربي الرسمي قد انتقل، منذ نهاية ثهانينيات القرن الماضي، من منطق الحرب والصراع المسلح إلى منطق السلام والتفاوض، بها عكسه مؤتمر مدريد في نهاية ١٩٩١، واتفاقية أوسلو بين منظمة التحرير الفلسطينية وإسرائيل عام ١٩٩٣.

الجديد في الموضوع هو أمورٌ ثلاثة أساسية هي: نهاية مسار مدريد _ أوسلو بكل مقتضياته ومستلزماته، والمبادرات المتفرعة عنه، بها يعيد القضية إلى نقطة الصفر، وفق شروط وموازين مغايرة عن حقبة التسعينيات؛ ونهاية شكل العمل السياسي الفلسطيني المتمحور حول منظمة التحرير الفلسطينية، الممثل الشرعي الوحيد للشعب الفلسطيني لدى العرب والعالم، بها تدل عليه حقائق الوضع الفلسطيني من انقسام وتشتت وجمود؛ وتراجع الموضوع الفلسطيني في سلم الاهتهامات العربية والدولية.

تلك حقائق مريرة لا بد من الإقرار بها، ولا شك أن وقعها مأساوي على وعي النخب العربية وشعورها، التي عاصرت حركية العمل السياسي الفلسطيني والحروب العربية الإسرائيلية المباشرة وغير المباشرة، والتقليدية وغير التقليدية، وما حققه العرب من مكاسب دبلوماسية داعمة لحقوق الشعب الفلسطيني، إلى حد مصادقة الأغلبية المطلقة من دول العالم على قرار للأمم المتحدة يُصَنِّف الصهيونية دعوة عنصرية، وقد تراجعت الأمم المتحدة عن القرار في الأعوام الأخيرة.

وهكذا يظهر أن التحدي الكبير المطروح على النخب العربية اليوم هو إعادة تصور الموضوع الفلسطيني، وتحديد أدوات إدارته وآلياته، بعد أن أدت المعادلة العملية التي

كرسها الاحتلال إلى استحالة قيام دولة فلسطينية مستقلة وكاملة السيادة، بها يعني، في الآن نفسه، استفحال وضع التمييز العنصري داخل الكيان الإسرائيلي الموسع، وبروز أوراق جديدة في التعبئة والنضال السياسي، من أجل استهالة الرأي العام الدولي لاستعادة حقوق الشعب الفلسطيني المحتل.

أما خامس الأزمات فتتعلق بالمسألة الدينية، وهي أزمة خطيرة ومتفاقمة، لها أبعاد ثلاثة متهايزة هي: العنفُ الراديكالي، الذي يستهدف المجتمعات والدول، عبر الجهاعات التكفيرية المتشددة التي تمارس الإرهاب الدموي؛ وتصديرُ الإرهاب إلى الدول الغربية باسم الجهاد، ومنطق الشهادة، بها حوّل الإسلام إلى مشكل للعالم، على الرغم من براءته من سوء عمل هذه الجهاعات المتطرفة؛ وبروزُ مشاريع حكم وبناء سياسي لدى المجموعات الراديكالية، التي استفادت من انهيار الدول وتصاعد الصراعات الطائفية فيها، بها هو جلي في النهاذج الطالبانية والداعشية التي كثر الحديث عنها في السنوات الأخيرة.

إن النخب العربية تحتاج اليوم إلى وقفة حقيقية لمعالجة هذه الأزمة المتعلقة بالموضوع الديني؛ لتصحيح أخطاء نظرية وعملية عديدة طغت على الوعي والخطاب في العقود الماضية، مثل القول إن الإسلام دين ودولة، في حين أنه ديانة لها بنيتها العقدية، ومنظورها القيمي، وأحكامها التشريعية، وليست نظامًا أيديولوجيًّا للتعبئة واقتناص الحكم.

ومن بين هذه التصورات المغلوطة، مفهوم الجهاد نفسه الذي تم تحويله من دلالة الحرب الدفاعية إلى مفهوم الحرب المقدسة، الذي ساد في العصور الوسيطة في الأدبيات المسيحية. صحيح أن بعض النخب تبنت في السنوات الأخيرة مفهوم الإصلاح الديني، المستند إلى فكرة الاجتهاد الحر، والقراءة النقدية التاريخية للنص، إلا أن هذه الجهود ما تزال محدودة،

وقد زاد من وهنِها واقع المؤسسة الدينية الضعيفة، وطغيان الحركات الأيديولوجية التي سيطرت على الحقل الديني.

إن الحقيقة التي لا مراء فيها، هي أن المأزق الكبير، الذي تعاني منه النخب العربية، هو الماضوية الجامدة التي تتدثر بغطاء الشرعية الدينية لنفي المستقبل والقعود عن دفع استحقاقاته، في حين أن المطلوب هو التسلح بالنظرة الاستشرافية الحية التي تصنع التاريخ وتكرس فاعلية الإنسان وإرادته الحرة.

خالد الحروب *

تحاول المقاربة المُقدمة في هذه الورقة، تقديم بعض التأملات حول فهم البنية العضوية والتلاحم بين ما يمكن وصفه بهشاشة وشراسة الدولة في العالم العربي، كما تحاول فهم ضعف المواطنة المُترافق مع تلك الهشاشة والشراسة، من دون الزعم أن ثمة أيّ محاولة لتقديم إجابات حصرية هنا. وتنقسم ملاحظاتي إلى ثلاثة أجزاء، الأول معني بإلقاء الضوء على بعض النظريات والسيرورات السياسية في التجربة التاريخية العربية والإسلامية إزاء فكرتي الدولة والمواطنة، والثاني يتأمل في سيرورة قيام فكرة الدولة الحديثة والمواطنة في السياق الأوروبي، وخاصة مع تبلور

_ ألقيت هذه المحاضرة بتاريخ ١٣/٨/٨٨.

^{*} محاضر في كلية الفنون الحرة بشأن سياسات الشرق الأوسط المعاصر والدراسات الإعلامية العربية في جامعة نورث وسترن في قطر.

مفهوم السيادة مع صلح وستفاليا الشهير عام ١٦٤٨، والجزء الثالث ينتقل إلى مرحلة قيام الدولة الحديثة في العالم العربي، بعد انهيار الدولة العثمانية ومغادرة القوى الاستعمارية المنطقة، والتأمل في سيرورة قيامها وأسباب هشاشتها وشراستها وضعف المواطنة المرافقة لها.

هناك إشكالية بارزة في مسألة تعريف الدولة في العالم العربي، وربها في معظم الدول النامية؛ إذ ما هي الدولة فعلاً؟ هل نستطيع فصل الدولة عن النخب الحاكمة هنا، ونقول إن الدولة هي، بحسب التعريف الكلاسيكي المعروف، توفر الأرض والشعب والسلطة النافذة؟ وإن السلطة النافذة المقصود بها شكل جهاز الحكم الذي تديره حكومات ونخب تتداول السلطة بشكل دوري؟ وإن الشعب المقصود بهذا التعريف هو شعب المواطنين الذين يملكون قرار تغيير السلطة عبر الانتخابات، ومن ثمّ هناك تناغم بين مثلث الشعب والسلطة المنتخبة والأرض؟

في هذا التعريف ليس هناك أي ذكر للثقافة، أو الدين، أو الشكل الاقتصادي، أو الإثنية كمكون تأسيسي من مكونات الدولة. لكن ما هي «الأرض» الواردة في التعريف، وكيف تطور وتبلور هذا المكون؟ كيف تتحدد أرض الدولة، وما هي نقطة البداية؟ وما هي حدود الدولة والسيرورة الطويلة والمعقدة والدموية التي مرت بها وآلت إليها؟ السيرورة الأوروبية قامت على حروب أهلية طاحنة طويلة داخليًّا، وعلى سيرورات احتلال واستعار ونهب خارجيًّا. والسيرورات غير الأوروبية، خاصة التي خضعت للاستعار الأوروبي، تبلورت وفقًا لتأثيرات وإملاءات ذلك الاستعار نفسه، الذي رسم الحدود قبل أن يغادر المناطق المُستعمرة.

أولًا: التجربة التاريخية العربية ثم الإسلامية

من ناحية أولية، من المهم القول إن السجال العربي حول نشوء الدولة الحديثة يجب أن ينطلق من وعي تاريخي بالحضارات، والمساهمة العربية التأسيسية في التحضر الإنساني. المنطقة العربية وقلبها بلاد الرافدين والهلال الخصيب، هي التي أنتجت المدن الأولى في تاريخ البشرية، مثل سومر وبابل ودمشق وتدمر والبتراء وأريحا وغزة، ثم الجيزة والإسكندرية ومدن الفراعنة في الجنوب المصري وعشرات غيرها. في هذه المنطقة، تم اكتشاف الزراعة التي ولدت الاستقرار الذي تطلب قيام الإدارة والحكم، ثم تولدت عنها التجارة وترسيم خطوط المواصلات. وفي هذه المنطقة، أيضًا، تم اكتشاف الأبجدية، ومنها انتقلت إلى أوروبا وبقية أرجاء العالم. في مثل هذه المدن قامت إدارة سياسية ومؤسسات وتنظيهات وسلطة مركزية سبقت العالم بقرون طويلة، ولم يكن عبثًا أن تظهر شريعة حمورابي بين ظهرانينا كي تنظم المعاملات والحياة الاقتصادية والأخلاقية، في مجتمعات تعددت جوانب إنتاجها وتعقدت علاقاتها.

ولم تبدأ المساهمة الأوروبية في مسيرة الحضارة الإنسانية إلا منذ خمسة قرون على الأكثر، أما محاولة ربط هذه المساهمة بالإرث الإغريقي، وإحالة تاريخ الإنسانية إلى الإغريق، فهو تزييف للتاريخ وانتقاص من المساهمة التأسيسية للهلال الخصيب وجنوب المتوسط في تكوين الحضارة الإنسانية. عندما كانت خطوط التجارة عامرة بين مدن الشرق، وسفنه تجوب المتوسط والبحر الأحمر، وصولًا إلى الهند، كانت أوروبا غارقة في بحار من الظلهات والجهل. هذا كله قبل بروز العصر الذهبي للحضارة العربية الإسلامية وإعادة إحياء مراكزها الأم في دمشق وبغداد والشهال المغاربي والأندلس. وتأتي أهمية هذا المدخل لرفض المقولات الاستشراقية التي تعزو كل جوانب التقدم الإنساني إلى أوروبا، وتحاول أن تحصر التطور بالإرث الإغريقي من ناحية، والتي تزعم أن كثيرًا من مؤسسات ومفاهيم

العالم الحديث لا تنطبق على العرب و(المسلمين)؛ لأن إرثهم وتاريخهم وثقافتهم التقليدية والدينية لا تقبل كثيرًا مما هو حديث وجديد.

ليس ثمة إمكانية لإيجاز مسألة الدولة والسياسة في التجربة التاريخية العربية والإسلامية، وأكتفى هنا بعدة ملاحظات جوهرية ذات علاقة بالنقاش:

أولًا: أشكال متنوعة قائمة مُتمحورة حول تجربة الخلافة والحكم الإسلامي، وهي أشكال غير حديثة ويصعب إسقاط المفاهيم الحديثة عليها، كما يصعب اقتباس أي من ممارساتها لتطبيقة في العصر الراهن. وقد اتسمت السياسة بالصراع الدموي على الحكم، الذي حيّد الدين وكان على الضدّ منه، وقد قال الشهرستاني: «ما استل سيف في الإسلام مثلما استل على الإمامة». وفي وقت مبكر تم الانتقال من نظام الشورى، إلى الملك العضوض والتغلب.

ثانيًا: على خلاف الاعتقاد (الاستشراقي الراسخ) بأن الإسلام يختلف عن المسيحية لجهة عدم إمكانية فصل الدين عن السياسة فيه، تثبت التجربة التاريخية عكس ذلك _ وهناك أدبيات موسعة في هذا الموضوع، منها كتاب وجيه كوثراني «السلطان والفقيه: جدلية الدين والسياسة في تجربتين تاريخيتين العثمانية والصفوية _ القاجارية». لقد كان الحكم الإسلامي، في مختلف حقبه، أقرب إلى الشكل العلماني المعاصر، فقد استفرد الحكام بالسياسة ووظفوا الدين لخدمة أهدافهم.

ثالثًا: في القرنين الأخيرين في الشرق الأوسط، كانت هناك ثلاثة أنواع من المجتمعات الإسلامية: الأول هو ما تموضع في المركز أو المراكز الرئيسة للدولة العثمانية، والثاني هو المجتمعات البدوية القبلية التي لم تكن تحت السيطرة المباشرة للدولة العثمانية، والثالث هو مجتمع الدولة الصفوية في إيران. في الحالتين العثمانية والصفوية تشكلت طبقة سياسية حول النخبة الحاكمة، مخولة بجمع الضرائب من الفلاحين، لكنها لم تسيطر تمامًا على الفلاحين

كلهم، بعكس الحالة في الإقطاع الأوروبي الذي سيطر على الفلاحين مباشرة، ومثّل سيطرة الدولة عليهم.

رابعًا: عمليًّا وجدت أربع شرائح في المجتمع منفصلة، بعضها عن بعض: الأولى هي المجتمع العريض نفسه، الثانية هي طبقة الحكام وبطاناتهم القريبة، الثالثة هي الجيش والعسكر (الانكشارية في وقت لاحق)، الرابعة هي طبقة العلماء والفقهاء، التي تمنح الحكام الشرعية، وفي الوقت نفسه تتحكم في المجتمع. اختلف هذا عن السيرورة الأوروبية وحتى الصينية التي كانت فيها طبقات من المللاك والنبلاء والإقطاعيين، هي التي تلعب دور الجسر بين الحكام والمجتمع، عبر أنظمة الضرائب والاسترقاق وغيرها. وقد تطورت مصالح خاصة لهذه الطبقات دفعتها لاحقًا لتشكيل ضغط مماسس على الحكام لترتيب شكل الحكم، بها يحمي مصالحها، الأمر الذي ظل يتصاعد تدريجيًّا، منتزعًا أجزاء من السلطات المطلقة للملكية الأوروبية.

خامسًا: في العصر الحديث، تعددت التنظيرات للدولة الإسلامية والأسس التي تقوم عليها، ويرى محمد عابد الجابري أن التسيس الإسلامي، ولنا أن نقول الدولة الإسلامية استتباعًا، تقوم على ثلاثة أركان: الشورى، التفريق بين الرسالة والسياسة، والمسؤولية الفردية والعامة. وهناك من اقترح أسسًا أخرى، أحدثها ما طرحه الباحث المغربي إمحمد جبرون: البيعة، العدل، المعروف. وكانت هناك أطروحات أخرى قدمها حسن الترابي وراشد الغنوشي وعبد الوهاب الأفندي، الذي نفى فكرة «الدولة الإسلامية» واستعاض عنها بـ«دولة المسلمين». كما كانت هناك أفكار وكتاب الخميني عن «الدولة الإسلامية»، التي اعتبر إقامتها أهم من الفرائض.

سادسًا: أهم تنظير إلى الآن إزاء فكرة الدولة الإسلامية، قدمه وائل حلاق في كتابه «استحالة الدولة الإسلامية» الذي قال باستحالتها؛ لأن فكرة الدولة غريبة عن الحكم

الإسلامي، ولأن الدولة الحديثة مادية والحكم الإسلامي أخلاقي. يقول حلاق هناك استقلال للعلماء والقضاة والشريعة عن الحكام، وقد عززت تلك الاستقلالية مسألة كون الخلفاء والأمراء، في معظم فترات التاريخ الإسلامي، غرباء عن السواد الأعظم من الناس (مغول، مماليك، فرس، ...)، الأمر الذي لم يوجد أيّ صلات عضوية بينهم وبين المحكومين، وأبقاهم، أي الحكام، معزولين في قصورهم وسرادق حكمهم، بينها القضاة والفقهاء والعلماء يقومون بدور الجسر بينهم وبين المحكومين. هذا التوزيع، أو المقايضة في الأدوار، حفظ «استقلال العامة» عن الحكام، واستقلال القضاة عن الحكام والمحكومين.

سابعًا: المشكلة الكبرى في معظم التنظيرات للدولة الإسلامية، أن مبدأي المساواة والحرية ظلا معضلات تتحدى التسيس الإسلامي وفكرة الدولة الإسلامية حتى اللحظة (مساواة غير المسلمين، ومساواة المرأة بالرجل).

ثامنًا: التجربة العملية للإسلاميين في الحكم (السودان، مصر، غزة، المغرب، إيران ...) تؤيد فكرة حلاق.

ثانيًا: التجربة الأوروبية الحديثة

تتأتى أهمية التأمل في التجربة الأوروبية الحديثة وقيام فكرة الدولة، من أن الدولة الحديثة في العالم العربي قامت على المنوال الغربي، وليس على أي منوال يستلهم التجربة المحلية والتاريخية للمنطقة. وقد تعولمت فكرة الدولة وأصبحت الشكل السياسي الوحيد المعترف به عالميًّا، والذي تصبو إلى تحقيقه الجهاعات والشعوب. وهو الشكل الذي آل إليه العالم بعد انهيار الإمبرطوريات في الثلث الأول من القرن العشرين (ما عدا الاستثناء الوحيد الذي مثلته الثورة البلشفية). هناك شعوب أكثر من الدول في عالم اليوم، والدولة الوطنية هي الهدف النهائي لكل النضالات التي تسعى إلى امتلاك الحق في تقرير المصير.

الدولة الحديثة هي نتاج أوروبي، وهي خلاصة سيرورات أوروبية سياسية، ودينية، وإمبريالية، وطبقية، وصراعية، خاصة في السياق الأوروبي، وقد ولدت وترسخت في خضم صراع طويل ومديد جسده بروز الحداثة السياسية في صراعها ثم انتصارها على الكنيسة والإقطاع، وأيلولة ذلك كله تمثلت في إنتاج شكل سياسي تتقدم فيه مكونات الشعب، والأرض، والسلطة النافذة على أيّ مكونات أخرى مثل الدين، والطائفة، والطبقة. وبهذا فإن تلك السيرورة لا تنطبق بالضرورة على سياقات جغرافيات ومجتمعات العالم الأخرى، فإن تلك السيرورة لا تنطبق بالدرجة نفسها، وبمقادير تهميش الدين والمكونات الأخرى نفسها في التكوين المؤسس للدولة.

الدولة في الفكر الأوروبي أُسس لها، منذ تجربة أثينا وأسبارطة الإغريقية ثم الإمبرطورية الرومانية، وصولًا إلى «الدول ـ المدن» city states ونظّر لها عدد كبير من المفكرين والمنظرين السياسيين، في مقدمتهم نيكولو ميكافيللي، الإيطالي، في القرن الخامس عشر، وتوماس هوبز الإنجليزي في القرن السادس عشر. بالإمكان اعتبار هوبز هو الأب الروحي للدولة الحديثة؛ لأنه أكثر من فصّل في خصائصها، إلى جانب اعتباره إياها الأساس وتوفير الحهاية للأفراد، إلا أنه اعتبر الأفراد متساوين، وأن ثمة حكومة عمثلة تعبر عنهم. وتوفير الحهاية للأفراد، إلا أنه اعتبر الأفراد متساوين، وأن ثمة حكومة عمثلة تعبر عنهم. الذي قاده إلى التركيز على أهمية السلطة المركزية في قيادة المجتمع وحفظه. السلطة والدولة في المفهوم الهوبزي تصبح هي الأولوية المطلقة لحفظ وجود الجهاعة المعينة، وتتقدم هذه الأولوية على غيرها (وهي الفكرة السائدة ذاتها في الفكر السلفي الإسلامي إزاء أولوية المواعة ولي الأمر، دفعًا لأيَّ مفاسد). وقد سادت الدولة الهوبزية شطرًا طويلًا من التاريخ الأوروبي، وقادتها غريزتها في الدفاع عن ذاتها، وفق منطق صراع البقاء، وقاد ذلك إلى الأوروبي، وقادتها غريزتها في الدفاع عن ذاتها، وفق منطق صراع البقاء، وقاد ذلك إلى الأوروبي، وقادتها غريزتها في الدفاع عن ذاتها، وفق منطق صراع البقاء، وقاد ذلك إلى الأوروبي، وقادتها غريزتها في الدفاع عن ذاتها، وفق منطق صراع البقاء، وقاد ذلك إلى الأوروبي، وقادتها غريزتها في الدفاع عن ذاتها، وفق منطق صراع البقاء، وقاد ذلك إلى

حروب طاحنة ومديدة. كما نُظر إلى الدولة باعتبارها وحشية ومادية، وهدفها إخضاع الأفراد وابتلاع المجتمع.

أنتج نظام وستفاليا الأوروبي ١٦٤٨م مفهوم السيادة، لكنه لم ينجح في فرض احترامه بين الدول الأوروبية المتصارعة، ومنذ تاريخ ذلك الصلح وحتى نهاية الحرب العالمية الثانية وقيام الأمم المتحدة عام ١٩٤٥، شهدت أوروبا اندلاع ١٦٢ حربًا مدمرة، ومقتل ما بين ١٥٠ إلى ٢٠٠ مليون إنسان، ودمار لا يمكن حصره. ودخلت أوروبا في دائرة لعينة متكررة تبدأ بالحرب، ثم الإنهاك من الحرب، ثم سلام مؤقت يتم خلاله التحضير للحلقة التالية من الحرب، ثم الحرب، ثم الحرب، ثم العرب، ثم المتبادل لسيادة الدول، بصرف النظر عن قوة الدولة أو ضعفها أو كبرها أو صغرها.

حقق نظام ما بعد وستفاليا الأوروبي السلام بين الدول، واختفت الحروب الأوروبية وهناك أسباب عدة وراء تحقق ذلك السلام، منها: أكلاف الحرب الهائلة والمدمرة، وظهور توازن أكبر بين الدولة والمجتمع (عبر تكرس الديمقراطية) بها كبح جماح الدولة عن الانخراط في مغامرات عسكرية، كها خفَّت حدة التطرف والتسيس القومي، إضافة إلى بروز آثار السوق المشتركة وكونها وفرت الازدهار لكل المشاركين فيها.

إن ثمرات التكامل الإقليمي، إضافة إلى بروز الاتحاد السوفييتي والولايات المتحدة كقوى عظمى بعد الحرب، أخافت أوروبا ودفعتها لتجاوز خلافاتها والنظر إلى مصالحها الداخلية عبر التكامل.

وعند مقارنة النظامين، نستطيع أن نلتقط الاختلافات الأساسية التي حققت السلام الأوروبي الداخلي، وأهمها التالية:

أولًا: غياب سلطة سياسية عليا في الحقبة الوستفالية ترعى حماية مفهوم السيادة وصيانته،

ووجودها في حقبة ما بعد الحرب العالمية الثانية.

ثانيًا: سياسات القوة (power politics) هي التي كانت سائدة في الحقبة الوستفالية، بينها سياسات المساواة السيادية (equality of sovereignty) هي التي برزت في حقبة ما بعد الحرب العالمية الثانية.

ثالثًا: الخوف وعدم الأمان بين الشعوب كان هو السائد في حقبة وستفاليا، وعوضًا عنه تنامت ثقة وتعاون بين الشعوب والحكومات.

رابعًا: الأمن الفردي للدول هو المقاربة الأساسية، أما الأمن الجماعي في حقبة ما بعد الحرب العالمية الثانية فهو المقاربة الأساسية.

خامسًا: الخلافات كانت تحل عسكريًّا، وبحسب قانون «تفاوت القوى». لكن في المرحلة الحديثة أصبحت الخلافات تحل سياسيًّا، وبحسب قانون «تساوي السيادات»، أي أن عنصري التحكم في العلاقات هما القوة أو السيادة.

سادسًا: القوة العسكرية كانت هي العنصر الأقوى والحاسم في نظام وستفاليا، لكن في المرحلة الحديثة أصبح المال والاقتصاد هما القوة الأكثر استخدامًا وفعالية. الولايات المتحدة انهزمت أمام فيتنام وكوبا عسكريًّا، لكنها أخضعت البلدين اقتصاديًّا وماليًّا.

الدولة الحديثة: قاعدتها اقتصادية، الوعي القومي تحول إلى مشروع اقتصادي، بغية الدفاع عن المشروع القومي، وتطور إلى كولونيالية وإمبريالية. والدولة الحديثة لا تقوم إلا عبر اقتصاد قوي، إما أن يعتمد على موارد داخلية كافية، أو ينزع نحو نهب الخارج بشكل أو بآخر، وفي أوقات السلم تحتاج إلى أسواق خارج حدودها القومية.

ثالثًا: الدولة العربية الحديثة

ولدت الدولة العربية الحديثة عبر ثلاثة سياقات تكوينية، الأول هو انهيار الدولة العثمانية وانكشاف البنى التقليدية العربية، وهي التي لم تكن مُستعدة لمواجهة خيار الاستقلال كوحدات منفصلة، والسياق الثاني هو السيطرة الاستعمارية التي فرضت حدود الدول وأشكالها، ثم تركتها في الشكل الجديد غير الناجز للدولة الحديثة. والثالث هو نزعة العروبة وسيادة الأفكار الوحدوية خلال حقبة الاستعمار وسنوات الاستقلال الأولى. وبإيجاز شديد نشأت الدولة العربية الحديثة عبر سبرورات عدة:

- إما النضال والمقاومة المسلحة ضد المُستعمر، مثل التجربة الجزائرية،
- وإمّا استمرار ما كان قائمًا خلال الحكم العثماني وخلال الحقبة الاستعمارية (مصر، اليمن، السعودية)،
- وإما النضال والدبلوماسية وتحقيق الاستقلال عبر اتفاقيات مع المُستعمر، مثل بقية الدول المغاربية، ومعظم دول المشرق.
- وإما عبر عملية استيلاد أشرف عليها المستعمر مباشرة، مثل دول الخليج والأردن. وعلى ذلك، فقد ولدت الدولة العربية الحديثة ومعها تشوهات تكوينية، أهمها ضعف الشرعية، وضعف الولاء المحلي، وضعف البنية الاقتصادية، وضعف البني الحداثية، فضلًا عن التبعية للمُستعمر الذي بقي عمليًّا مُسيطرًا على قرارها السيادي بشكل أو بآخر. كما أنها وُلدت ضمن قدر من التمزق بين خياري الاستقلال القطري والانخراط في وحدة أكبر. لكن سرعان ما ساد خيار الاستقلال القطري والتمسك بـ«السيادة» وإعلائه إلى درجة القداسة، وانخرطت هذه الدول في جهود مستديمة للحفاظ على الشكل الجديد الموروث عن الاستعمار، بحدوده واشتراطاته.

والسؤال الذي أمامنا الآن هو: أين تقع هذه الدولة إزاء أهم تحديات الدولة الحديثة: تحقيق الاستقلال الاقتصادي، وتحقيق التجانس تحقيق الاستقلال الاقتصادي، وتحقيق التجانس الداخلي. فالدولة هي الجهاز التشريعي «المُشرع»، وهي «الحكم» بين الأفراد، وهي «صانع» الإجماع الاجتماعي. ويُضاف إلى ذلك كله في الحالة العربية تحدي نجاح المشروع الصهيوني وإقامة دولة يهودية في قلب العالم العربي.

من ناحية أخرى، قام بناء الدولة العربية القطرية، في جزء كبير منه، على استدعاء عناصر التاريخ والدين والقبيلة والانتهاء؛ لاكتساب الشرعية السياسية (كأن السيرورة كانت بناء الأمة وليس الدولة). وفي الوقت نفسه أغفلت عناصر المصلحة الاقتصادية المشتركة، وتحقيق أسواق كبيرة، وبناء اقتصادات مستقلة (على عكس التجربة الأوروبية وسواها). كان الهدف الأكبر للنخب الحاكمة هو الإبقاء على الوضع القائم بقضّه وقضيضه. وإذا كانت القوميات الأوروبية قد ولدت في السوق، فإن قوميات العالم الثالث ولدت مناضلة ضد السوق (يوسف مكي، "في الوحدة والتداعي: دراسة في أسباب تعثر مشاريع النهضة العربية»، بروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٣، صفحة ٤٧ ـ ٨٤).

في ضوء ذلك، كيف يمكن، إذن، أن نفهم هذه الدولة من خلال التعريف التقليدي الثلاثي: الأرض، الشعب، السلطة النافذة؟ عمليًّا تماهت الدولة الحديثة في العالم العربي مع، وفي النخب الحاكمة لها، وتضخم فيها عنصر «السلطة النافذة» ليلتهم العنصرين الآخرين «الأرض» و «الشعب»، وأصبح الحفاظ على بقاء النخبة الحاكمة في موقع السلطة أهم من «الأرض» و «الشعب» كليهما، حتى لو تطلب البقاء في موقع السلطة، كما شهدت بذلك بعض تجارب ثورات الربيع العربي، التضحية بالمكونين الآخرين، الأرض والشعب. ومع تطور هذه الدولة اتضح أنها تتصف بالسمات التالية:

أولًا، ودائمًا، الاستبداد، (والاستبداد، كما قال الكواكبي، هو أصل كل فساد).

ثانيًا: احتكار الموارد من قبل النخب الحاكمة، (وتغريب الشعب والأفراد عن مقدرات الدولة وثرواتها).

ثالثًا: نقص الشرعية، (التنصيص على الشريعة في الدساتير العربية).

رابعًا: التبعية للخارج والهشاشة تجاهه.

خامسًا: البطش في الداخل والشراسة تجاهه.

سادسًا: صمود البنى التقليدية القبلية والطائفية والجهوية، وعدم تحقق مفهوم المواطنة، (الدولة العربية الحديثة هي طبقة رقيقة وهشة فوق بنيات تقليدية قبلية أو طائفية أو دينية ما قبل حداثية).

يقودنا ذلك كله إلى تعقل الدولة العربية من منظورين متفارقين لكنها متكاملان: الهشاشة والشراسة والخوف في آن معًا. تتبدى الهشاشة داخليًّا في عدم قدرة الدولة على القيام بمسؤولياتها تجاه شعبها لناحية توفير متطلبات العيش الكريم، وتحقيق الحد الأدنى من العدالة الاجتهاعية وتوزيع الموارد، وفي الفشل في ترسيخ مواطنة قائمة على المساواة التامة أمام القانون، تتجاوز الولاءات القبلية والدينية والجهوية. أما خارجيًّا فتظهر هشاشة هذه الدولة، بشكل أساسي، في غياب قدرتها على الدفاع عن بلدها ضد تدخلات الخارج، وحماية السيادة الوطنية والقرار المستقل.

في مقابل هذه المشاشة المُذهلة والفائضة، تتصف الدولة العربية بالشراسة والعنف، وتتجسد هذه الشراسة في قدرتها المخيفة على إخضاع الشعب، وممارسة الاستبداد، وفصل جهاز الدولة عن المجتمع بشكل فوقي يتعالى على الأفراد، وبحيث لا يتمكن الشعب من التأثير في ذلك الجهاز وسياساته وتوجهاته. إضافة إلى الهشاشة والشراسة، هناك الخوف والريبة اللذان يعتريان الدولة في العالم العربي، وهما يفسران جزءًا من شراستها البادية.

هناك خوف من الأشقاء، وخوف من الخارج، وخوف من الداخل، وذلك كله يدفع الدولة لتصبح دولة مُفترسة، تفترس من تراهم خصومها؛ لأنها تعتقد أنهم يخططون لافتراسها.

في ضوء ما سبق، واستئناسًا بتجربة الدولة في السياق الأوروبي ونظام وستفاليا وما بعده، يمكن القول إن الشكل الوحيد الذي كان بالإمكان أن يؤول إلى بناء دولة عربية قوية هو الوحدة العربية، أو وحدات مشرقية ومغاربية وغيرها. والوحدة ليست لأجل الوحدة، بل لأن الوحدة هي الخيار الذي ينجز التحديات الأساسية التي تواجه الدولة: الاستقلال السيادي والاقتصادي، والانفكاك من التبعية. ولم يكن الوعي بالوحدة غائبًا عن النخب العربية، سواء أكان ذلك الوعي صادرًا عن قناعة حقيقية أم مجرد مناورات سياسية. لهذا لم يكن غريبًا أن يكون هناك ٩٥ مشروع وحدة عربية بين عامي ١٩١٣ و١٩٨٧. لكن فشل أطروحات الوحدة العربية يعود، في أهم أسبابه، لكونها كانت مؤدلجة، وتحاول تحقيق الوحدة من أجل الوحدة، والوحدة الاندماجية.

الدولة والمواطنة

تعدّ فكرة المواطنة جوهر الدولة الحديثة؛ لأنها الرابط العضوي والتكويني لوحدات التعريف الثلاثي: الأرض، والشعب، والسلطة النافذة. فهي تقوم على المساواة بين الأفراد وحريتهم في التأثير على السلطة حتى تكون معبّرة عن الشعب وممثلة له. فضلًا عن ذلك، فإن المواطنة القائمة على المساواة بين الأفراد، وعلى الولاء للدولة التي توفر الحماية والرعاية والعدل، توفر للفرد فكرة التحلل من الولاءات القبلية والطائفية والدينية. على الضد من ذلك، فإن غياب المواطنة يُبقي ولاءات الأفراد قوية مع بنى ما تحت الدولة؛ لأن هذه البنى، مثل القبيلة والطائفة والجهة والمدينة، هي مصدر الحماية والرعاية الاجتماعية، وليس الدولة.

في الحالة العربية لم تتطور المواطنة بالتوازي مع تطور الدولة وترسخها، وظل الشرخ قائمًا بين دولة تتضخم وتنمو بعيدًا من الأفراد ومنفصلة عنهم.

تأملات وأسئلة برسم المزيد من النقاش

• ضمور السياسة البراغ اتية على المستوى العربي ـ العربي: Win Win وهذا تمثّل في فشل التجمعات الإقليمية العربية، مجلس التعاون الخليجي، مجلس التعاون العربي، الاتحاد المغاربي (الصحراء الغربية). السياسة البراغ اتية موجودة دفاعيًّا (وبشكل passive)، ولتقليل مخاطر الأطماع الأخوية المجاورة، وهي السياسة التي كانت وراء قيام جامعة الدول العربية. لكن هذه السياسة لم تتحول إلى مقاربة مبادرة إيجابيًّا active تقود إلى التعاون.

خلاصات

- 1. يجب التفريق بين مرحلتي «التخلص من الاستعمار» و «الاستقلال»، وهنا ما زالت الدولة العربية تتخبط في مرحلة ما بعد التخلص من الاستعمار، ولم تصل إلى مرحلة الاستقلال الحقيقي (إزاء الخارج)، وبناء دولة فعالة وعادلة (إزاء الداخل).
- الدولة العربية أضعفت ذاتها لجهة عدم التأسيس لبنى حديثة فعالة وقوية، وفي الوقت نفسه انهكت وأضعفت بدائلها، بها فيها البنى التقليدية والمدنية.
- ٣. انبرت القوى التقليدية للدفاع عن نفسها في وجه الدولة الحديثة، التي لم تقدم للأفراد البديل. ونشأ صراع عميق بين «الحديث» و «التقليدي» أخذ أشكالًا متنوعة، منها ما هو الصامت والناعم، ومنها ما هو المدوى والعنيف.

- للمجتمع، ليس هناك مجتمع مدني يستطيع القيام في وجه الدولة.
 - ٤. هل تقوم الثورة داخل الدولة الضعيفة؟ محمد جابر الأنصاري.
 - ٥. دولة المُستنقع: معضلات الاستبداد والتبعية في العالم العربي.
- 7. إرث قرطاجة كما يقول يوسف الشويري، حروب قرطاجة وروما، إذْ كلما حاولت قرطاجة أن تنهض يتم تدميرها، وقرطاجة العربية إما يتم تدميرها بأيد عربية وإما بأيد أجنبية.
 - ٧. موقع فلسطين من الشرعية السياسية للدول.
- ٨. تآكل أسس الشرعية السياسية والأخلاقية للدولة العربية (فلسطين، ومواجهة إسرائيل، وإنجاز التنمية، والخصوصية الثقافية، والوقوف ضد الإسلاميين).
 - انهيار الجدران الحامية للمُستنقع، وتعفنه الداخلي.
 - تحول الدولة إلى عبء على المجتمع عوض أن تكون قاطرة التحديث.

الفهرس

	تقديم: الهوية الغربية بين التقنيت والترميم
٥	د. حسن البراري
	الهُويَّـات والأمن القوميّ العربيّ
17	د. محمد أبو رمّان
	العولمة والهوية الوطنية
٤٥	د. هشام غصیب
	الهويات الفرعية: تهديدٌ أم شراكة؟
٥١	د. رضوان السيّد
	الهوية والمواطنة
٥٩	مروان المعشّر
	مقاربة تحديثية في الهوية والديمقراطية
٦٧	د. فتحي التريكي
	تأملات في وضع عربيّ جديد
۸۳	د. علي أومليل
	الأمن الثقافي: أزمة الهوية في عصر العولمة
٩٣	د. عبد الإله بلقزيز

	النخب والأزمات العربية : رهانات المستقبل
177	محمد بن عیسی
	هشاشة الدولة وشراستها وضعف المواطنة في العالم العربي
	(دولة المُستنقع: شلل الاستبداد والتبعية)
147	(n. 21)

الهوية العربية

بين التفتيت والترميم

ما يزال بناء الدولة الوطنية التحدي الأبرز الذي يواجه المجتمعات العربية. وبالتأكيد لا يمكن بناء دولة وطنية وحديثة من خلال الارتكاز الارتكاسي على الهويات الفرعية؛ فالدولة الوطنية التي نجحت في أوروبا في بناء هوية وطنية جامعة لم يستلهمها العرب عد.

طبيعة نشأة الدولة العربية وأثر العامل الكولونيالي وعدم تجذر الثقافة الديمقراطية في المجتمعات الأبوية والتسلطية هي كلها عوامل ساهمت بشكل كبير في تكريس الأهمية الكبيرة للهويات الغرعية والانتماءات المناطقية والجهوية، وذلك في سياق الحصول على مكتسبات أو الدفاع عن تغول الدولة الحديثة غير الديمقراطية.







