أزمة المجتمع العربي في الخطاب العربي المعاصر

رضوان زيادة*

مقدمة:

تبدو الإشكاليات الفكرية التي يشتغل عليها الخطاب العربي المعاصر محدودة ومحصورة بعدد قليل من القضايا، فمنذ اشتغاله في ثنائيات من مثل: الأصالة والمعاصرة، والتراث والحداثة، والشورى والديمقراطية، والإسلام والغرب، ومفهوم العقلانية واللاعقلانية، وغيرها، نلحظ أن أحد طرفي هذه الثنائيات كان دائماً مستنسخاً من الفكر الغربي في سياق تطوره التاريخي، وأحياناً تكون الإشكالية نفسها منقولة من الفكر الغربي، ويُطلب من الفكر العربي الاشتغال عليها كما يحدث الآن مع تيار ما بعد الحداثة. إننا لو حصرنا عدد هذه الإشكاليات لوجدناه ضئيلاً، وينتهي بعدد محدود جداً، على الرغم من مرور أكثر من قرنين على بداية دخول العالم العربي صدمة الحداثة، إلا أن الخطاب العربي دائماً ما كان يعيد ويجدد قوله في هذه القضايا، ولا يخف الجدل حولها إلا بعد انقضاء الزمن التاريخي الذي يرافق ظهورها، دون أن تكون هذه الإشكاليات قد وصلت إلى حالة من النضج الفكري والمعرفي، الذي يُمكِّنها من الاستفادة من القضايا المتشابكة والمتداخلة.

أولاً: عوامل البناء الحضاري

كان المؤرخ الفرنسي (فرناند بروديل) قد ميّز في كتابه (المتوسط والعالم المتوسطي)[1] بين طبقات تاريخية ثلاث، تلازمها أزمنة أو وتائر زمنية ثلاث، يمكن تحديدها بما يأتي:

* باحث وأستاذ زائر في جامعة هارفرد، وكبير الباحثين في معهد الولايات المتحدة للسلام – واشنطن. البريد الإلكتروني: radwan.ziadeh@gmail.com

المستوى الأول: هو مستوى الأحداث أو ما يجري على السطح، وزمنه هو الزمن الفردي السريع الوتيرة، أما المستوى الثاني: فهو مستوى الظروف والتقلبات التي تطال حياة المجتمعات، دون أن يصل فعلها بصورة دائمة إلى بنى هذه المجتمعات العميقة. ووحدات القياس الزمني في هذا المستوى لا تتجاوز بضع عشرات من السنين، وذلك للكشف عن مراحل أو حقبات قصيرة، أما المستوى الثالث: فهو يتناول الطبقة التحتية من التاريخ، أي: الوقائع التي تستمر حقباً طويلة الأمد، وفي هذا المستوى يوسع التاريخ حقله وقياسه حتى أقصى الحدود، فيظهر حركات وتراكمات استمرت قروناً، وتبرز الأسس الصلبة التي يبنى عليها التاريخ في جملته، وهذا التاريخ هو ما يسميه (بروديل) بـ: "تاريخ الحقبات الطويلة الأمد" أو"تاريخ البنى".

وعلى ذلك فمن المستحيل الحديث عن ما يسمى عوامل البناء الحضاري خلال فترة قصيرة جداً، كما فعل إبراهيم عبد الباقي في كتابه "الخطاب العربي المعاصر"؛ إذ حاول التنقيب عن عوامل البناء الحضاري عند المفكرين العرب المعاصرين قبيل حرب الخليج الثانية وبعدها، افتراضاً من أن هذه الحرب أحدثت الكثير من التغيرات في التصورات حول الحضارة وعوامل بنائها، وهو لذلك يحدد الكتابات –أيضاً– بأنها تلك التي صدرت من سنة ١٩٩٠م إلى سنة ١٩٩٦م.[٢]

إن تتبع الكتابات التي صدرت في هذه الفترة بوصفها ساهمت في "النهضة" الحضارية، أو على الأقل أدّت دوراً في التحريض الحضاري، فيه إسقاط منهجي لمفهوم التراكم التاريخي، الذي يعد المفتاح الرئيس لفهم معاني التحدي الحضاري أو النهضة الحضارية. فهذه الفترة القصيرة أقرب ما تكون إلى مستوى الأحداث، أو ما يجري على السطح بتعبير بروديل، وتنبؤ أو تَكشُّف التحولات العميقة داخل الطبقات الحضارية للمجتمعات يحتاج إلى ما يسمى "تاريخ الحقبات الطويل الأمد".

---

[١] بروديل، فرناند. **المتوسط والعالم المتوسطي**، ترجمة وتحقيق: مروان أبي سمرا، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩٣م.

[٢] عبد الباقي، إبراهيم محمود. **الخطاب العربي المعاصر:عوامل البناء الحضاري في الكتابات العربية**، الولايات المتحدة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠٠٨م.

ثانياً: في البحث عن أصل المفاهيم

تُعد كلمة "الحضارة" كلمة مفتاحية عند دراسة عوامل النهوض الحضاري؛ إذ ترتبط كلمة حضارة (civilization) بأصل ورودها أو جذرها، على الرغم من التغيّر المعرفي والتطور الدلالي الكبير الذي طرأ عليها؛ إذ إنها تعود إلى الجذر اللاتيني (Civites) بمعنى مدينة أو (civis) بمعنى ساكن المدينة، أو (civilis) بمعنى مدني، أو (citizen) وهو ما يعرف به المواطن الروماني المتعالي على البربري.[٣]

وعلى الرغم من التحولات المعرفية والمدلولات المضافة إلى الكلمة، إلا أن دلالات جذورها وهي المدينة، لم تزل راسخة ومحددة لهذا المفهوم.[٤] وهكذا فإننا نلاحظ بشكل واضح ظهور مصطلح (civilization) مرتبطاً مع حدوث نمط اجتماعي واقتصادي جديد، بما يحمله هذا النمط من تحولات وتغيرات على مستوى الأفكار والعلاقات الاجتماعية.

إلا أن هذا المصطلح سيختلط مع مصطلح آخر أقدم منه تاريخاً وهو (culture)، الذي غالباً ما يترجم بالثقافة، وأحياناً بالحضارة. وسيرتبط تحديد المصطلحين مع بعضهما، بمعنى أنه على الرغم من التداخلات بين المصطلحين إلا أن كل واحد منهما سيستخدم في تحديد الآخر وتوضيحه.

فمصطلح (culture) الذي يعود إلى اللفظ اللاتيني (culture)، يعني: حرث الأرض وزراعتها، وسيظل هذا المدلول مرتبطاً مع المصطلح طوال العصرين اليوناني والروماني.

ومع (إدوارد تايلور) في كتابه "Primitive Culture" عام ١٨٧١، ستأخذ كلمة (culture) معنى (أنثربولوجياً)، سيسيطر عليها، وسيُحمِّلها دلالاته، فـ(culture) لدى (تايلور) هي: ذلك الكل الذي يشتمل: المعرفة، والعقائد، والفن،

---

[٣] نصر، محمد عارف. **الحضارة – الثقافة – المدنيّة، دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم**، فرجينيا؛ الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٩٩٤م، ص٣٤.

[٤] نيف، جون. **الأسس الثقافية للحضارة الصناعية**، ترجمة: محمود زايد، بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٢م، ص٢١٤.

والأخلاق، والقانون، والعُرف، وكل القدرات والعادات الأخرى، التي يكتسبها الإنسان من حيث هو عضو في المجتمع الذي يعيش فيه، وستتبع جميع التعاريف (الأنثربولوجية) للحضارة خطى (تايلور) في تعريفه.[٥]

وهكذا سنلحظ تداخلاً كبيراً في الفكر الغربي في تعريفه لكل من (civilization) و(culture)، إلى أن أتى المفكرون الألمان الذين سينقلون مفهوم (culture) إلى (kulture)؛ لتكتسب الكلمة بذلك مضموناً جماعياً، ولتدل على التقدم العسكري الذي يحصل عليه الفرد أو المجموعات أو الإنسانية بصفة عامة، وذلك اتساقاً مع التصور الألماني لتاريخ البشرية، الذي يُعد درجات التقدم الفكري معياراً أساسياً للتمييز بين مراحله.[٦]

وغالباً ما استعمل المفكرون الألمان من مثل: (اشبنجلر)، و(اشفيتسر)، و(كاسيرر)، كلمة (civilization) من قبيل الانتقاص، وللدلالة على أن الحضارة في طريقها إلى الاحتضار أو الإفلاس،[٧] لا سيما إذا استذكرنا سيطرة مفهوم الدورات الحضارية في تفسير التاريخ على المفكرين الألمان.

وهكذا نجد أن هناك تداخلاً كبيراً في الفكر الغربي بين (civilization) و(culture)، فمنهم من جعلهما مترادفين، ومنهم من جعل أحدهما قاصراً على نواحي التقدم المادي، من: آلات، ومؤسسات، واختراعات، إلخ، وهناك من جعل أحدهما شاملاً لكل أبعاد التقدم، وهناك من قصر المفهوم على نواحي التقدم الخاصة بالفرد، وهناك من رأى أنها تشمل الفرد والجماعة، وآخرون عدّوا (civilization)

---

[٥] **معجم علم الاجتماع**، تحرير البرفسور دينكن، ترجمة: إحسان محمد الحسن، بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠م، ص٦٧.

[٦] محمود، أحمد حمدي. **الحضارة**، القاهرة: دار المعارف، د.ت.، ص١٦.

[٧] انظر:

- اشبنجلر، **تدهور الحضارة الغربية**، ترجمة: أحمد الشيباني، بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٤م.
- اشفيتسر، آلبرت. **فلسفة الحضارة**، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، بيروت: دار الأندلس، ط٣، ١٩٨٣م، ص٣٧٨.
- كاسيرر، وآرنست. **مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية**، ترجمة: إحسان عباس، بيروت: دار الأندلس، ١٩٦١م.

مفهوماً عالمياً، وأن هناك حضارة واحدة دائماً، تساهم فيها كل المجتمعات بنصيب ما، أما (culture) فهي خاصة بكل شعب.[٨]

فإذا انتقلنا إلى الحديث عن الفكر العربي وتلقيه للمفاهيم السابقة، وجدنا أن المصطلحات (الحضارة – الثقافة – المدنية) قد انتقلت إليه عن طريق الترجمة وفي بداية عصر النهضة، أي منذ أواخر القرن التاسع عشر، فضلاً عن أننا نلحظ اضطراباً واضحاً في تعريب هذه المفاهيم، فكلمة (civilization) قد تم ترجمتها بالمدنية لدى كل من: الطهطاوي، ومحمد عبده، وقاسم أمين، وترجمت تارة أخرى بالحضارة كما هي عند محمد حسين هيكل وغيره.[٩] هذا الالتباس ناشئ عن عدم وجود مرادف دقيق لكل من المصطلحات السابقة، ناهيك عن عدم وضوح دلالات المفاهيم نفسها في الفكر الغربي؛ فلفظ ثقافة بالمعنى المتداول الشائع حديث النشأة، ومعناه القديم في التراث العربي لا يتطابق مع الأصل الغربي للكلمة.

لذلك نجد أن الخطاب العربي يكاد يستخدم الألفاظ الثلاثة ليدل على معنى واحد، وإن كان بدأ يظهر اتجاه للتفريق بين (المدنية) على أساس أنه يرتبط بالأوجه العملية والمادية لحياة المجتمع، وعدّ (الثقافة) مجموعة المعلومات التي يقوم عليها نظام حياة أي شعب من الشعوب، فهي على هذا أسلوب حياته ومحيطه الفكري ونظرته إلى الحياة، ولا بد أن تكون خاصة به، نابعة من ظروفه، واحتياجاته، وبيئته الجغرافية، وتطور بلاده التاريخي الحضاري.[١٠] أما الحضارة فهي المثل السائدة في المجتمع، التي تجمع بين أفراد المجتمع كله في وحدة معنوية، وبحيث تكون ثمرة كل جهد يقوم به الإنسان لتحسين ظروف حياته، سواء أكان المجهود المبذول للوصول إلى تلك الثمرة مقصوداً أم غير مقصود، وسواء أكانت الثمرة مادية أم معنوية، ويُشكّل تراكم هذه المجهودات الفكرية والاجتماعية والأخلاقية والصناعية تحقيق الرقي والتقدم لهذا المجتمع، وبذلك

[٨] نصر، محمد عارف. **الحضارة – الثقافة – المدنية**، مرجع سابق، ص٣٨.

[٩] المرجع السابق، ص٣٩ وما بعدها.

[١٠] مؤنس، حسين. **الحضارة**، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة رقم٢٣٧ ص٣٧٥.

تكون الحضارة: محصلة النشاط المعنوي والمادي للمجتمع، وهو تراكم حدث عبر مئات السنين.

وفي الوقت ذاته لابد من وقفة متأملة مع مصطلحي: "التقدم"، و "التخلف"؛ لنرى كيف استخدمهما وتداولهما الخطاب العربي المعاصر؛ إذ طرحا منذ البداية إشكاليات عدة تتعلق بمدى مطابقته للواقع العربي أولاً، وثانياً الإصرار على إحلال نموذج التقدم الغربي بوصفه معياراً لسلم التطور والتخلف؛ فالاقتراب منه يعني تقدماً والابتعاد عن نموذجه يضع صاحبه في بؤرة التخلف.[١١]

ولذا بدأ البعض في استخدام مصطلح التقهقر أو التراجع الحضاري، فما نحن فيه تراجع "مؤقت" أو "محدود"؛ إذ سرعان ما ننفض عنا غبار الهزيمة والتخلف لنصبح سباقين ورواداً للحضارة.[١٢]

---

[١١] انظر:

- قرم، جورج. **التنمية المفقودة: دراسة في الأزمة الحضارية والتنموية العربية**، بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٥م.
- شكري، غالي. **دكتاتورية التخلف العربي: مقدمة في تأصيل سوسيولوجيا المعرفة**، بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٦م.
- **التنمية تجارب وإشكاليات، مجموعة من الباحثين**، ترجمة: لورين ذكرى، القاهرة: دار العالم الثالث، ١٩٩٣م.
- سليمان، عدنان. الفكر التنموي: نقد فلسفته ووعي تداعياته، **الفكر العربي**، العدد٨٨، ربيع ١٩٩٧م، ص١٠٥.

[١٢] هذا النموذج من الخطاب نلحظ حضوره الواضح في الخطابين القومي والإسلامي، ومن الممكن مراجعة ما كتبه رواد القومية العربية، مثل: ساطع الحصري، وقسطنطين زريق، وزكي الأرسوزي، وميشيل عفلق، ونجيب العازوري، وغيرهم، حول القوى الروحية للأمة العربية والرسالة الخالدة التي تحملها هذه الأمة إلى العالم، والإشعاع الحضاري الذي ينتظره العالم من أمة العرب؛ لإدراك مدى حضور الوعي النخبوي في الخطاب القومي، انظر:

- باروت، محمد جمال. **الدولة والنهضة والحداثة مراجعات نقدية**، اللاذقية: دار الحوار، ٢٠٠٠م، ص١١-٢٧.

أما الخطاب الإسلامي فكان سباقاً إلى التفريق بين الحضارة والمدنية؛ للتأكيد على حضوره الروحي المتجدد الذي ينتظره العالم بأجمع، ويتشوق إلى الوصول إليه، انظر:

- السيد، رضوان. **سياسات الإسلام المعاصر مراجعات ومتابعات**، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧م.

إننا نلحظ إذاً حضوراً لمصطلح "التأخر"، وغياباً لمصطلح "التخلف"، الذي سيتعزز حضوره في الستينات والسبعينات من القرن العشرين، بحكم مدِّ الدراسات الاشتراكية التي دخلت في إطار المقارنة النظرية بين المجتمعات الغربية والمجتمعات العالم الثالثية، غير أن سؤال النهضة كان الأكثر وضوحاً في كتابات النهضويين العرب، وتجلّى هذا في جميع نصوصهم وأدبياتهم.

ثالثاً: أزمة المجتمع العربي في الخطاب العربي المعاصر

سنحاول هنا تقديم قراءة جديدة للاتجاهات الفكرية العربية التي سادت مع النصف الثاني من القرن العشرين مقسمين إياها إلى أربع اتجاهات رئيسة، معتمدين في ذلك على منهجها في تفسير أزمة المجتمع العربي، ومتجاوزين التقسيم الأيديولوجي الذي أصبح مستهلكاً وغير ذي جدوى معرفية أو علمية؛ ذلك أننا نلحظ في أحايين كثيرة أن الأيديولوجيا تتطابق إلى حدودٍ كبيرة، رغم افتراق النبع، إلا أن المصائر غالباً ما تلتقي وتكاد تكون متشابهة، ربما يمكن تفسير ذلك بوجود البنية العربية الثابتة والمتشابهة مع كل التيارات. ومهما يكن فسنحاول أن نقدم تصنيفاً أكثر تفسيرية لمعرفة الاتجاهات المعرفية في الفكر العربي المعاصر التي تنظر إلى أزمة المجتمع العربي.

١. النظام الأبوي العربي، أو أزمة التربية التسلطية:

من المعروف أن الدراسات (الأنثربولوجية) حاولت دراسة المجتمع العربي وفقاً لثقافته وعاداته وتقاليده وبناه التربوية، عن طريق: تحليل أمثاله الشعبية، أو نمط قراباته العائلية، إلى غير ذلك من الدراسات (الأنثربولوجية) التي أخذت في وقت من الأوقات أهمية كبرى من خلال تحالفها مع الاستعمار[١٣] في سنواته الأولى، وربما تمكنت

[١٣] بالانديه، جورج. **الأنثربولوجيا السياسية**، ترجمة: علي المصري، بيروت: المؤسسة الجامعية، ط١، ١٩٩٠م.

الدراسات (الأنثربولوجية) بعد ذلك من إعادة النظر في مناهجها العلمية وسياقاتها النظرية، ما مكنها من التحرر نوعاً ما من الانحياز الغربي.[١٤]

لقد عملت هذه الدراسات على قراءة المجتمع العربي قراءة أشبه بدراسات البنية الثابتة القارّة غير المتغيرة؛ فالمجتمعات العربية وفقاً لذلك هي مجتمعات ساكنة، وقدرتها على التحول والتغير بطيئة؛ ذلك لأن ثقافتها التي تنطلق منها رؤية هذه المجتمعات للعالم هي ثقافة سكونية، وهكذا سقطت هذه الدراسات في فخ النظرة التأبيدية، ولم تتمكن من استيعاب العوامل الاجتماعية والسياسية والخارجية التي كان لها دور مؤثر في ثقافة هذه الشعوب وحياتها، ولا يخرج الكلام الكثير حول الاستبداد الشرقي عن هذا الإطار،[١٥] لكن تطور مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية كان الكفيل برفض هذه الدراسات (الأنثربولوجية) التي تنتهي إلى نوع من أنواع العنصرية الثقافية، وبدأ ترسيخ نوع جديد من (الأنثربولوجيا) يقوم على (الأنثربولوجيا الثقافية)،[١٦] التي يُعدّ (كلود ليفي شتراوس) أبرز دعاتها.

إن هذا النوع من الدراسات المجتمعية حرَّض العديد من الدراسات على قراءة المجتمع العربي وفق هذا المنظور (الأنثربولوجي)،[١٧] واجدين أن هذا النوع من الدراسات يدخل إلى عمق المجتمعات العربية وخصوصياتها، فضلاً عن الاهتمام بالبنى العميقة وليست السطحية، التي غالباً ما تكون نتاج التحولات الطويلة الأمد، وليست خاضعة للمتغيرات الآنية والسياسية، وهذا المدخل المنهجي هو الذي حرَّض هشام

[١٤] السيد، رضوان. الأنثربولوجيا والتاريخ والاستشراق، **الاجتهاد**، العدد٤٧-٤٨، صيف وخريف ٢٠٠٠م، ص٥.

[١٥] عبد المهدي، عادل. دولة الاستبداد الشرقي، دولة الغرب في الشرق، **الفكر العربي المعاصر**، العدد١٤-١٥، آب /أيلول ١٩٨١م، ص١٠٠-١١٨.

[١٦] شترواس، كلود ليفي. **الإناسة البنيانية**، ترجمة: حسن قبيسي، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥م.

[١٧] تمثل دراسات فؤاد إسحاق الخوري الأكثر بروزاً في هذا المجال، ولو أنها تخرج أحياناً بنتائج تحمل الكثير من التعميم، ويعوزها شيء من الدقة، انظر:
- الخوري، فؤاد إسحاق. **الذهنية العربية: العنف سيد الأحكام**، بيروت: دار الساقي، ١٩٩٣م.

شرابي على دراساته لإشكالية تخلف المجتمع العربي؛ إذ رآها أزمة تكمن في بنيته الأبوية (البطريركية) الكامنة في المجتمع العربي، ويُعدّ شرابي الأكثر بروزاً في هذا النوع من الدراسات. ويهدف شرابي من دراساته هذه إلى الكشف عن أسباب التخلف العربي، وكيفية تجاوز هذا التخلف، والتغلب عليه كما يصرح بذلك بداية،[١٨] والتخلف هنا ليس تخلفاً اقتصادياً أو إدارياً أو إنمائياً، بل إنه كامن في أعماق المجتمع العربي لا يغيب لحظة واحدة، بل إنه يقبله ويتعايش معه كما يتقبل الموت مصيراً، ويتخذ هذا التخلف صفتين مترابطتين، هما: اللاعقلانية، والعجز؛ الأولى تتجلى في عدم القدرة على التدبير أو الممارسة، والثانية في عجزه عن التوصل إلى الأهداف التي يرنو إليها.

بناء على ذلك فمصير المجتمع العربي إنما يتوقف على مقدرته في التغلب على نظامه الأبوي، واستبداله مجتمعاً حديثاً، ولكن ما الذي يعنيه شرابي بالنظام الأبوي في المجتمع العربي؟ يظهر هذا النظام في البنى السياسية والاجتماعية والنفسية، ويقوم حجر الأساس فيه على استعباد المرأة ونفي وجودها الاجتماعي؛ ذلك أنه مجتمع ذكوري، تسكن فيه الذهنية الأبوية ذات النزعة السلطوية الشاملة، التي ترفض النقد ولا تقبل بالحوار إلا أسلوباً لفرض سيطرتها، ولذلك فإذا أراد المجتمع العربي أن يبقى ويستمر، فلا بّد من تغييره تغييراً جذرياً شاملاً، عن طريق رؤيةٍ بعيدة المدى، ونوعٍ من الممارسة الجماعية التي يجب أن تؤدي إلى إزاحة الأب رمزاً وسلطة، وتنتهي بتحرير المرأة قولاً وفعلاً.

غير أن شرابي لا يبني مفهومه عن النظام الأبوي في المجتمع العربي كما ساد في المجتمعات الغربية، ويعمد على تطبيقه في العالم العربي؛ إذ إنه يلحظ أن هناك بعداً آخر ضمن هذا النظام قد حدث في المجتمعات العربية هو التحديث الذي نتج عن الاحتكاك بالحداثة الأوروبية، ما جعل المجتمعات العربية مجتمعات هجينة لا تنتمي إلى النظام الأبوي التقليدي، و لم تدخل بعد عصر الحداثة؛ لذلك لا يمكن قراءة المجتمع الأبوي

[١٨] شرابي، هشام. **النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي**، ترجمة: محمود شريح، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٢م، ص١٤.

العربي إلا وفق رؤية التبعية والأبوية؛ فالتبعية هي العلاقة التي نجمت عن سيطرة أوروبا الحديثة على العالم العربي؛ إذ إن الرأسمالية الأوربية التي تغلغلت في البلدان العربية أدت إلى نشوء رأسمالية تبعية ومزيفة، وحالت دون ظهور طبقة برجوازية ناضجة، وطبقة عاملة أصيلة، وعليه فإن "النظام الأبوي المستحدث" كان في نظره حصيلة اقتران الإمبريالية بالأبوية.[١٩]

يؤكد شرابي على اختلاف نظرته عن الأبوية في المجتمع العربي عن نظرية نمط الإنتاج الآسيوي في الدراسات الماركسية، أو فكرة الاستبداد الشرقي في الدراسات الاستشراقية، ويرى أنه يعالج الأبوية العربية انطلاقاً من تصور محدد لكلية نفسانية/ اجتماعية نقع عليها في بنى اجتماعية ونفسية، وتنطوي هذه الكلية على سلم قيم وممارسات اجتماعية تنتمي إلى اقتصاد وثقافة واضحة المعالم، وهذه البنى موجودة في جميع المجتمعات الأبوية العربية، بغض النظر عن اختلافها في المظهر، إلا أنها تتقاسم البنى العميقة نفسها،[٢٠] وقد تسلسلت حقبات الأبوية العربية الإسلامية بدءاً من العصر الجاهلي، فعصر الخلفاء الراشدين، وانتهاءً بعصر السلطة العثمانية، ثم تمظهرت الأبوية المستحدثة في العصر الحديث؛ إذ نلحظ بنى بدوية، وتقليدية، وسابقة على الحديثة، وحديثة، وهكذا فالأبوية المستحدثة قد ترسخت في المجتمع العربي عبر حقبٍ طويلة الأمد، وأعادت إنتاج خطابها التحديثي في العصر الحديث عن طريق اللغة والأدب، إلا أن مضمون هذا الخطاب بقي فكراً مجرداً وطوباوياً، يعمل على تثبيت أسس النظام القائم أكثر مما يهدف إلى نقد بنيته السياسية والعقائدية، وبذلك بقي هذا الخطاب

---

[١٩] الشريف. ماهر. قراءة في الخطاب العربي عن الأزمة، **الكرمل**، العدد٦٠، صيف ١٩٩٩م، ص٥٧-٥٨.

[٢٠] شرابي، هشام. **النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي**، مرجع سابق، ص٤١، وانظر للمؤلف أيضاً:

- **مقدمات لدراسة المجتمع، بنية العائلة في المجتمع العربي**، بيروت: المؤسسة الأهلية، ١٩٥٨م.

- **البنية البطريركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر**، بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٧م. وقد تابع شرابي في دراساته الكثيرون لا سيما من التربويين العرب، انظر:

- وطفة، علي أسعد. **بنية السلطة وإشكالية التسلط التربوي في الوطن العربي**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩م.

مقموعاً في وجه الخطاب الديني التقليدي، و لم يحـــدث أثـــراً في المجتمعـــات العربيـــة التقليدية.

إلا أن الحقبة المعاصرة عملت على إنتاج نقدٍ جديدٍ تمكن من النفـــاذ عميقـــاً إلى جوهر الخطاب الأبوي المستحدث؛ من أجل تغييره جذرياً، والكشف عـــن التقاليـــد والعادات والطقوس التي يفرضها المجتمع على أنها قيم وفرضيات: كمســـألة الجـــنس، ودور المرأة، والسلطة السياسية، والكبت الجنسي، لا سيما مع محمد عابد الجـــابري، ومحمد أركون، وعبد الله العروي، وصادق جلال العظم، وإلياس مرقص، وكمال أبو ديب، ونوال السعداوي، وعبد الكبير الخطيبي. إن شرابي يراهن على أن النقد الجديـــد سيتمكن من تغيير الوعي السياسي تمهيداً لحدوث الثورة السياسية، وهو بذلك يعلن في النهاية عن حتمية النصر للقوى الديمقراطية العلمانية والاشتراكية والإنسانية العادلة،[٢١] وهكذا ينتهي شرابي في تقديمه للحلول إجابة على السؤال المُلِح (ما العمل؟) إلى نـــوعٍ من الخطابية ورفع الشعارات "التقدمية"، وإلى تبني حلـــول لا تنتمـــي إلى البـــدايات المنهجية نفسها التي انطلق منها؛ إذ إن شرابي كان قد أحسن تشخيص الأزمة في البنية الأبوية العربية القائمة على التسلط والتراتبية الفوقية، التي تبدأ من الأسرة وتنتـــهي في رأس الهرم للسلطة السياسية؛ إذ هي تقوم على الهيمنة الأبوية (البطريركية)؛ لذلك عمد إلى توظيف أدوات معرفية تنتمي إلى الحقل التربوي السياسي، وانسجاماً مـــع ذلـــك فعلى الحلول أن تنتمي إلى جنس الحقل نفسه حتى تكون النتائج متطابقة مع مقدمات التشخيص، غير أنه انتهى في رهانه إلى نوع من الخطاب النقدي الجديد الذي لا يقـــرأ الأزمة على أنها أزمة تربوية تسلطية، بقدر ما يقرؤها على أنها أزمـــة فكريـــة. كمـــا سنلحظ ذلك فيما بعد. وكان على شرابي أن يستمد نتائجه أو حلوله العمليـــة مـــن التركيز على تغيير الثقافة التربوية مثلاً؛ إذ أكَّد على تحرير المرأة من السلطة الأبويـــة، لكنه لم يذكر شيئاً عن تحرير ثقافة الطفل من الهيمنة الأبويـــة، و لم يتطـــرق إلى بـــنى المؤسسات الثقافية والتربوية: كالمدرسة، وطبيعة المناهج التربوية، التي تســـتمد منـــها

[٢١] المرجع السابق، ص١٧٥.

آليات التفكير والإبداع لدى الشرائح الاجتماعية الأوسع؛ إذ إن الرهان على نوع من الفكر الجديد لن يعمل إلا على إنتاج نخبة جديدة ترسخ ربما بنى جديدة ومختلفة، لكنها تتم عن طريق آليات فوقية، وهذا على عكس ما طمح إليه شرابي في التغيير الجذري للبنى الكامنة والعميقة في المجتمع العربي.

٢. من الأزمة الفكرية إلى نقد العقل العربي:

إذا كانت القراءة (الأنثربولوجية) للمجتمع العربي قد ركزت على البعد التربوي، وعلى حضور التسلط في هذه التربية بشكلٍ أدى في النهاية إلى تكريس تخلف المجتمع العربي، فإن القراءة (الثقافوية) تختلف في مدخلها وفي نهايتها؛ فهي تنظر إلى المجتمع العربي بحسب ما يظهر في خطاب نخبته الفكرية أو على مستوى الثقافة العالِمة؛ إذ تنظر بعين الناقد إلى الإنتاج العربي، فكرياً، وفلسفياً، وأدبياً، ونقدياً، وعلمياً؛ لتلحظ تحولاته واختلاف مساراته، ولتقرأ من خلال هذا الخطاب حقيقة المجتمع العربي وطبيعة تفكيره وبنيته العقلية أو الذهنية التي يرتكز عليها،[٢٢] ولا يقتصر ذلك على قراءة الواقع العربي الراهن، بل هي تعمد إلى قراءة التاريخ العربي من خلال تراثه الفكري؛ لتستشعر صعود المجتمع العربي وهبوطه تبعاً للإنتاج الفكري العربي في المراحل التاريخية المتعاقبة.

إننا نلحظ –مثلاً– أن نصر حامد أبو زيد في أثناء قراءته للإنتاج الفكري العربي في الحقل الديني الفقهي والفلسفي والمنطقي، يرصد لحظات الصعود مع نشأة التفكير العقلي لدى الفلاسفة والبلاغيين العرب الأوائل، إلا أنه يُعدّ لحظة الغزالي في كتابه (تهافت الفلاسفة)، اللحظة التي لم يستطع العرب إلى الآن الخروج منها، وهي اللحظة

---

[٢٢] ساد جدل كبير حول استخدام الجابري للفظ "العقل العربي" بدءاً من التشكيك بإمكانية وجوده، وانتهاءً بالتساؤل عن قدرة هذا العقل على الفعل والتأثير في المجتمع العربي، وهل بإمكاننا قراءة الواقع العربي انطلاقاً مما تنتجه نخبته الفكرية فقط؟ انظر:

– الجابري، محمد عابد. **تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي–١–**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط٦، ١٩٩٤م. وهذا ما دعا بعضهم إلى رفض مصطلح "العقل العربي" واستخدام "الذهنية العربية" بدلاً منه انظر:

– الخوري، فؤاد إسحاق. **الذهنية العربية: العنف سيد الأحكام**، بيروت: دار الساقي، ١٩٩٣م.

التي كرست في العقل العربي آليات الرفض والتكفير، كما أنها ترمز إلى طغيان الديني والفقهي على العقلي والفلسفي، وهي فضلاً عن ذلك كله جعلت الفكر العربي يدور في دوامة من الجدل حول علاقة الحقل الديني بالحقل الفلسفي، بما يعنيه ذلك من سيادة النظرة التوفيقية بين حقلين، تُعدّ آليات التفكير في كل منهما مختلفة عن الآخر،[٢٣] وهكذا يتم تكريس لحظة الغزالي كلحظة الانكسار والانحدار التي بدأ يعقبها التقهقر العربي حتى وصل إلى "تخلفه" الراهن، و لم تفد معها كل ومضات الإضاءة بعده من ابن رشد إلى ابن خلدون وغيرهما؛ إذ إن الغزالي قد حقق القطيعة المعرفية الإبستمولوجية بين لحظتين في الفكر العربي؛ الأولى: تسعى إلى إدراج العقلي في النقل، والأخرى: ترفض العقلي عن طريق رفضها للسببية، التي تمثلُّ بحد ذاتها انعكاساً لدخول آليات البعد الصوفي والروحاني في الفكر العربي.

لم تكن دراسة أبو زيد وحيدة في ذلك؛ إذ جرى التركيز على الفكري والثقافي بشكل يراهن على أن تغييره سيقودنا إلى الخروج من المأزق العربي الراهن، وبذلك تمت قراءة الاستبداد المترامي الأطراف في البلاد العربية انطلاقاً من أن الثقافة العربية تكرس الاستبداد وتحض عليه، وأن الخطاب العربي، المتجلّي في الأدب السلطاني هو خطاب السلطة، ومن خلال قراءته وتشريح أصوله نحصل على الإجابة على تركز الاستبداد في بلادنا.[٢٤]

يستعيد أحد الباحثين العرب هذه النتيجة، ولكن بصياغة أخرى مختلفة؛ إذ يقول: "لقد استحال التسلط في الخطاب التراثي إلى ثابت بنيوي، ولا يمكن نفيه إلا عبر نفي الخطاب ذاته؛ لذلك ما من سبيل لتطور ديمقراطي أو إنساني في العالم العربي إلا عبر

[٢٣] أبو زيد، نصر حامد. **مفهوم النص:دراسة في علوم القرآن**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠م. وبالطريقة نفسها تقريباً وجدنا عبد الله العروي في كتابه: **مفهوم العقل**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦م. يؤرخ للفكر العربي في أزمنته المختلفة وفقاً للآلية التي تعامل بها المفكرون العرب مع العقل ومفهومهم عنه، لا سيما محمد عبده وابن خلدون.

[٢٤] عبد اللطيف، كمال. **في تشريح أصول الاستبداد: قراءة في نظام الآداب السلطانية**، بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٩م.

تحليل الجذور التراثية للتسلط وتفكيكها من جهة، وتجاوز الأزمة الشاملة للخطاب العربي المعاصر من جهة أخرى، تلك الأزمة التي تتجلّى في اكتفائه بالاستهلاك الأيديولوجي لمفاهيم النهضة: كالحرية، والديمقراطية، وغيرها، والعجز عن إنتاجها معرفياً في حقله الخاص.[٢٥] إن البحث عن جذور أزمة التخلف العربي يجري اكتشافها في هذا الخطاب في الفكر العربي وثوابته البنيوية التي يرتكز عليها، وهنا يتم تشخيص الأزمة فكرياً، غير أن قراءتها من هذا المنظور لم يمنع إمكانية توظيفها أيديولوجياً، عن طريق صياغة الأزمة وفقاً لبعدها عن المنطوق الأيديولوجي أو اقترابها منه؛ فاليسار في بعض تلويناته يقر بوجود الأزمة الفكرية، ولكن ليس في ثابتها البنيوي الثاوي في تكوينها، وإنما في بعدها عن الفكر التقدمي الاشتراكي، ذلك أن أزمة العقل العربي تكمن في أنه عقل غير قومي، وغير علمي، وغير بنائي، في حين أن النموذج الاشتراكي هو القادر على تكوين عقل علمي قومي بنائي.[٢٦] وبحسب هذه الأيديولوجيا، فإن العقل الاشتراكي -إذا صح هذا الوصف- يمثل المخرج الوحيد للأزمة العربية الراهنة.

أما طه عبد الرحمن، "المجدد الإسلامي" كما يصفه تلامذته، فإنه استخدم مصطلح "تجديد العقل" بدلاً من إعادة البناء أو التشكيل، والعقل لديه درجات، بدءاً من "العقل المجرد" الذي هو عبارة عن الفعل الذي يطّلع به صاحبه على وجه من وجوه شيء ما، معتقداً في صدق هذا الفعل، ومستنداً في هذا التصديق إلى دليل معين، ويليه "العقل المسدد" الذي هو عبارة عن الفعل الذي يبتغي به صاحبه جلب منفعة أو دفع مضرة، متوسلاً في ذلك بإقامة الأعمال التي فرضها الشرع، وبناء على ذلك فعلى العقل المسدد أن يتصف بالموافقة للشرع واجتلاب المصلحة ثم الدخول في الاشتغال.[٢٧]

---

[٢٥] مبروك، علي. النزعة الإنسانية في سياق تطور الثقافة العربية، ضمن كتاب: **النزعة الإنسانية في الفكر العربي: دراسات في النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط**، تحرير: عاطف أحمد، القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ١٩٩٩م، ص١٤٥.

[٢٦] خليل، حامد. **أزمة العقل العربي**، دمشق: دار كنعان، ط١، ١٩٩٢م. ص٥.

[٢٧] عبد الرحمن، طه. **العمل الديني وتجديد العقل**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط٢، ١٩٩٧م. ص٦٧.

أما المرتبة الأعلى في العقل، فهو "العقل المؤيد" الذي يعني الفعل الذي يطلب به صاحبه معرفة أعيان الأشياء بطريق النزول في مراتب الاشتغال الشرعي، مؤدياً النوافل، زيادة على إقامة الفرائض على الوجه الأكمل، وهو لذلك أغنى و(أشرف) مواضيع المعرفة الممكنة الثلاثة هي الصفات والأفعال والذوات، فإذا كان العقل المجرد يقصد معرفة الصفات والعقل المسدد معرفة الأفعال، فإن العقل المؤيد يقصد معرفة الذوات عن طريق الجمع بين النظر والعمل والتجربة، ولا تظهر كمالات هذا العقل إلا في الممارسة الصوفية،[٢٨] وهكذا يصبح "العقل المؤيد" محصوراً في "العقل الصوفي" إن صح هذا التعبير، وهو لذلك يرد على دعوى الخصوم كما يسميهم، الذين يتهمون السلفية أو الصوفية باللاعقلانية واللاتاريخية، ويرى أنهم يقعون في فخ تقديس التاريخ وتأليهه، وأنهم يتعلقون بنماذج عقلانية ونظرية ذهب الزمان بأسبابها، وأنهم يعمدون إلى النزع عن الأصول الدينية ثباتها وإطلاقيتها، وهكذا تنتهي دعوى "تجديد العقل" إلى دفاع عن التقليد، على أساس أن التقليد إنما يحمل بداخل المقلد إرادة العمل، وإرادة إقامته بالوجه الذي يوافق مذهب هذا الغير.[٢٩]

والأمر ذاته ينطبق على مشروع محمد آركون، القائم على نقد العقل الإسلامي، الذي قدمه لأول مرة عام ١٩٨٤،[٣٠] هادفاً من ورائه إلى إعادة تقييم نقدي شامل لكل الموروث الإسلامي، منذ ظهور القرآن وحتى اليوم، وإلى تحرير العقل من

---

[٢٨] المرجع السابق، ص١٤٦.

[٢٩] المرجع السابق، ص٨٤.

[٣٠] انظر: آركون، محمد. في كتبه:

- **نقد العقل الإسلامي**، باريس: ١٩٨٤م، وقد ترجمه إلى العربية هاشم صالح تحت عنوان: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٦م.
- **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٧م.
- **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي،١٩٩٠م.
- **وقضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم**، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٩م.
- **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠١م.

تراكمات هذا الموروث السلبية، مستخدماً في ذلك الأدوات والمناهج المعرفية الحديثة من سيمياء، وألسنية، ومفاهيم العلوم الفلسفية والاجتماعية الغربية المعاصرة، محاولاً توظيفها في قراءة النص الديني، ومستخدماً بشكل كبير المنهج التاريخي لنزع الأسطرة -كما يسميها- عن المفاهيم الدينية الموروثة، وقراءتها وفقاً لمتنها التاريخي وتطورها الاجتماعي، إلا أن آركون -وفي كتبه جميعها- لا يبلور مشروعاً ناجزاً واضح الملامح والقسمات، بقدر ما يهدف إلى إثارة قضايا نقدية في الحقل الديني، ولذلك يغيّب عن مشروعه في "نقد العقل الإسلامي" الرؤية الشمولية أو الكلية في قراءة المجتمع العربي وفقاً لظروفه السياسية والاجتماعية، ويبقى مخلصاً لمنهجه الفكري القائم على اختصار أزمة المجتمع العربي في العقل الذي ما زال قروسطياً وغيبياً وغير تاريخي، وعلى مشروعه في النقد أن ينقل هذا العقل ليصبح عصرياً وعقلانياً وتاريخياً.

ويبدو أن الهدف نفسه هو الذي حث الجابري على استكمال مشروعه الأضخم في نقد العقل العربي، والذي -حاول من خلاله- أن يتجنب الأيديولوجيا ويبتعد عنها، كما عبّر عن ذلك في مطلع جزئه الأول؛[٣١] إذ إن ما يهتم به ليس الأفكار بذاتها بل الأداة المنتجة لهذه الأفكار، وهو يحصر لذلك اهتمامه في المجال الإبستمولوجي وحده، ويعلل رهانه في "نقد العقل العربي"، على أساس أنه جزء أساسي وأولي من كل مشروعٍ للنهضة، ذلك أنه لا يمكن بناء نهضة بعقلٍ غير ناهض، عقلٍ لم يقم بمراجعة شاملة لآلياته ومفاهيمه وتصوراته ورؤاه،[٣٢] وهكذا تتجلى رغبة الجابري في مشروعه إلى تحقيق النهضة عن طريق نقد العقل العربي؛ ذلك أن العقل العربي -كما هو في حالته الراهنة- أكبر عائق أمام النهضة ومانع لها، وعلى العقل بعد ممارسة عملية النقد عليه، أن ينقلنا من التخلف إلى التنمية، ويفتح لنا الباب واسعاً أمام النهضة.

وقد أثار مشروع الجابري الكثير من الآراء، ونشأت مشاريع مضادة لمشروعه، ليس بهدف الإقلال من دور العقل ووظيفته في تحقيق النهضة، وإنما لإعادة تحديد

[٣١] الجابري، **تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي -١-**، مرجع سابق.
[٣٢] المرجع السابق، ص٥.

مفهومه والبحث في بنيته وإشكالياته،[٣٣] بحيث يبدو واضحاً أن البحث في العقل وعنه قد استأثر بغالبية الاهتمامات الفكرية على مدى عقود من الزمن العربي، وسيتحول مفهوم العقل نفسه إلى مفهوم صراعي بين التيارات الأيديولوجية العربية المتخاصمة؛ إذ يتّهم كل فريق مخالفه بالبعد عن العقل والعقلانية، ويحتكر المفهوم لنفسه "بحيث تحول مفهوم العقل حسب حاجات الصراع الأيديولوجي، فأصبح شعاراً بقصد الانتماء إلى معسكر ضد آخر، ونزع شرعية الكلام عن الخصم."[٣٤] وفي الوقت نفسه كان الرهان يتم على العقل نفسه، على قاعدة أن تحريره يعني تحقيق النهضة، إذ إنَّ تفسير التخلف العربي الراهن كان يُختصر دائماً في العقل المأزوم، وغالباً ما ينأى هذا الخطاب عن قراءة الظروف السياسية والاجتماعية التي أنتج العقل العربي من خلالها خطابه، على أساس أن البيئة الاجتماعية والسياسية تشكل المحور الرئيس في إنتاج المفاهيم التي يرتكز عليها أي خطاب. وتجاوزها أو تجاهلها –غالباً– ما يجعل دراسة الواقع العربي الراهن تتم فقط وفقاً للإنتاج النظري للنخبة المثقفة دون أخذ الواقع الفعلي محل النظر؛ فالمأزق العربي الراهن ساهمت عوامل سياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية في إنتاجه وتكريسه، وكان من الطبيعي بعد ذلك أن يكون الخطاب العربي مأسوراً لهذه الأطر، ذلك أن تجاوزها يتطلب خطاباً عربياً يعيها ويضعها في سياقها الطبيعي، في حين أن الخطاب العربي المعاصر غالباً ما كان يتجاهلها لحساب خطاب النخبة الفكرية، التي لا تعني محدودية التأثير فحسب، بقدر ما ترمز إلى تجاهل مطالب الشرائح والفئات الكبرى التي يمثلها المجتمع على اختلاف تلويناته وطبقاته.

---

[٣٣] على قدر ما يبدو مشروع جورج طرابيشي في "نقد نقد العقل العربي" جذرياً ونقدياً لمشروع الجابري، فإنه يقف على الأرضية نفسها، ويناقشه وفق الأسس نفسها التي انطلق منها الجابري، انظر:

– طرابيشي، جورج. **نظرية العقل**، بيروت: دار الساقي، ١٩٩٧م. والجزء الثاني المتمثل في: **إشكاليات العقل العربي**، بيروت: دار الساقي، ١٩٩٨م. وهذا ما يؤكده طرابيشي نفسه عندما يرى نفسه قمراً يستمد نوره من الجابري–الشمس.

[٣٤] غليون، برهان. **اغتيال العقل:محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية**، بيروت: دار التنوير، ط٢، ١٩٨٧م، ص٢٥٠.

ومهما يكن، فإن تشخيص الأزمة ينحصر في "العقل العربي" وفق هذا الخطاب، والخروج منها يكون بالرهان عليه بوصفه مخرجاً رئيساً. وكما يدّعي هذا الخطاب فإن تحليله هذا إنما ينبع من إرجاعه الأزمة إلى جذورها وأصولها الرئيسة، ويستغرق لذلك في البحث عن التفاصيل النظرية التي أنتجت العوائق السببية أمام تقدم العقل العربي وتحرره من أزمته، فلا يجدها إلا في نصوص المفكرين وأدبياتهم التي يتم تصويرها محركاً للتاريخ ومولداً له، دون أن يدرك أنها هي نفسها من نتاج التاريخ وآثاره.

٣. التفسير الاقتصادي أم الماركسيون الجدد:

لقد ابتدأ (ماركس مما انتهينا إليه سابقاً؛ إذ رأى أن الفلاسفة قد استغرقوا وقتهم في تفسير العالم، مع أن وظيفتهم الحقيقية إنما تكمن في تغييره. وحرصاً على تحقيق حلمه في تغيير هذا العالم أعاد تفسير معطياته وفقاً لأصول وآليات جديدة مختلفة عن ما قدمها الفلاسفة والمفكرون السابقون عليه. لقد بدا الاقتصاد بالنسبة إليه المدخل الأفضل لقراءة تطور تاريخ البشرية، وتفسير مآلاتها. وعمد -وفقاً لذلك- إلى إنتاج مفاهيمه الخاصة التي تدور في فلك الحقل الاقتصادي نفسه: كالطبقة، وفائض القيمة، ونمط الإنتاج الآسيوي، وغيرها من المصطلحات التي شهدت رواجاً منقطع النظير في منتصف القرن الماضي.

ودون الدخول في الفلسفة الماركسية وأصولها، فإن روادها في المشهد الفكري العربي كانوا يصرّون على قراءة الحاضر العربي وماضيه وفقاً للمنظور الاقتصادي الماركسي، وتطور المجتمعات من المشاعية إلى العبودية إلى العصر الزراعي فالصناعي، ومن ثم فالرأسمالية والإمبريالية التي هي أعلى مراحل الرأسمالية، وشهدنا وفقاً لذلك أدبيات كثيرة نشطت في هذا المجال، غير أن سمير أمين كان من القلائل الذين قرؤوا الماركسية عربياً بشكلٍ مختلف، مكّنه من تطوير آليات ومفاهيم جديدة تمكن من توظيفها في الحقل المعرفي العربي، وليس جهده في نمط الإنتاج الخراجي وحيداً؛ إذ إن

قراءته لمستقبل الاشتراكية في البلدان العربية ومآلاتها كان يحمل الكثير من الجدة والاختلاف بالنسبة لما طرحه الكثير من الماركسيين العرب، الذين أعادوا استنساخ الماركسية بحروف عربية، دون بذل أي جهد في قراءتها بشكل جديد يتناسب مع المتن الاجتماعي العربي المختلف، الذي تصرُّ الماركسية نفسها على أخذه بعين الاعتبار لدى دراسة المجتمعات، كما فعل (ماركس) عند دراسته لمجتمع الجزائر أو الهند رغم موقفه السلبي منهما.

و لم يقف سمير أمين عند هذا الحد، بل عمل بجهدٍ نظري دؤوب على قراءة أزمة المجتمع العربي،[٣٥] وتشخيص معطياته، بحثاً عن الآفاق المستقبلية للخروج من الأزمة الراهنة. وتقوم رؤيته على أساس تحليل أزمة الرأسمالية العالمية الراهنة، على أساس أن وظيفتها اليوم تقوم على إدارة الأزمات وليس على حلها، ولذلك فإن أزمة المجتمع العربي هي أزمة اجتماعية ناتجة عن قوانين التوسع الرأسمالي على صعيد عالمي، وتحويل بعض مناطق الأطراف في هذا الإطار إلى مناطق (مهمشة) ليس هناك دور تاريخي لها في المستقبل المنظور؛ فالتطور اللامتكافئ بين المركز والأطراف يمثل المدخل لقراءة العلاقة الجدلية بين المجتمعات ذات التطور الرأسمالي المتحكم في الاقتصاد والإدارة، التي عملت على فتح الأسواق العالمية عبر الاستعمار بدايةً ثم عبر اتفاقيات تبادل السلع، وتلك المجتمعات المهمشة التي تنتمي إلى العالم الثالث ذات الاقتصاد التابع وغير المستقل.[٣٦] ولفهم الآلية التي يقوم عليها هذا الاقتصاد، عمد أمين إلى تطوير مفهوم نمط الإنتاج الآسيوي في الأدبيات الماركسية، ليرى أن نمط الإنتاج الخراجي يمثل المدخل لفهم الأزمة الداخلية التي تعيشها المجتمعات العربية؛ فالنمط الخراجي هو

[٣٥] أمين، سمير. **أزمة المجتمع العربي**، القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٥م.

[٣٦] انظر: أمين، سمير. في الكتب التالية:

- **التطور اللامتكافئ: دراسة في التشكيلات الاجتماعية للرأسمالية المحيطة**، ترجمة: برهان غليون، بيروت:دار الطليعة، ١٩٧٤م.
- **التبادل غير المتكافئ وقانون القيمة**، ترجمة: عادل عبد المهدي، بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٤م.
- **التراكم على الصعيد العالمي: نقد نظرية التخلف**، ترجمة: حسن قبيسي، بيروت: دار ابن خلدون، ط٣، ١٩٨١م.

الشكل السائد في المجتمعات الطبقية السابقة على الرأسمالية، وأن نظام العبودية مثله مثل النمط التبادلي البسيط، هو نمط في الإنتاج استثنائي، فضلاً عن كونه هامشياً، وأن النظام الإقطاعي هو نمط في الإنتاج يقع في الأطراف بالنسبة للنظام الخراجي. ونظراً لضعفه وهشاشته ولكونه بقي مطبوعاً بخصائص المرحلة الأولى الأصلية لتطور المجتمعات، مرحلة الجماعية، فإنه كان أكثر استعداداً لأن يتجاوز نفسه بسهولة، راسماً لأوروبا مصيرها الخاص.

وكما يرى الجابري فإن أمين في أطروحته هذه قد قلب نظرية (ماركس،) فجعل المركز (أوروبا) يقع في الأطراف، وجعل الأطراف (آسيا) هي المركز؛ فالأسلوب الآسيوي في الإنتاج الذي جعل منه (ماركس) حلقة على هامش التاريخ، جعل منه سمير أمين ميدان التاريخ، بينما جعل من النظام الإقطاعي حلقة تقع "خارجه". ومن جهة أخرى طبق سمير أمين مضمون فكرة (لينين) الشهيرة القائلة بأن قيود الرأسمالية يجب أن تقطع في أضعف حلقاتها؛ إذ طبق هذه المقولة بمفعول رجعي، فجعل منها قانوناً عاماً للماضي (وللمستقبل أيضاً)، فكما أن الرأسمالية قامت في أوروبا لكون النظام الإقطاعي فيها كان يمثل "أضعف حلقات" النظام الخراجي في العصور الوسطى، وكما أن الاشتراكية قامت في روسيا التي كانت الحلقة الأضعف في النظام الرأسمالي، فإن الاشتراكية ستقوم اليوم في العالم الثالث وليس في أوروبا للسبب نفسه؛ فالنظام الرأسمالي اليوم نظام "عالمي" مركزه أوروبا، وأطراف هذا النظام هي بلدان إفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية.[٣٧]

هذه العلاقة القائمة على التبعية بين المركز والأطراف، تفرض تهميش المجتمع العربي وتعميق أزمته، لذلك فالخروج من أزمته تلك يقتضي أولاً تحرره من علاقة

[٣٧] الجابري، محمد عابد. **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته، نقد العقل العربي -٣-**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط٣ ١٩٩٥م، ص٤٥. إلا أن الجابري يعلق في نهاية عرضه المختزئ لأطروحة أمين بأنه يُؤخذ عليها التعميم والتبسيط والتجريد، وأنها لا تخرج عن كونها "قلباً" للسياق الذي تقرره الماركسية الرسمية، إلا أنه يرى أن اختراق أمين لسياج هذه الماركسية الرسمية يُعدّ شيئاً جديداً في الفكر الماركسي "العربي"، ويبقى في النهاية تأكيد هذه الأطروحة من خلال عمل تحليلي ملموس يتناول الواقع التاريخي كما هو، وهذا ما لم يقم به صاحب الأطروحة، أي سمير أمين.

التبعية، عن طريق الخروج من النظام المفروض، وتحقيق فك الارتباط القائم على العناصر الآتية:

أولاً: إرادة تنمية قوى الإنتاج من خلال تنويع أوجه النشاط، ولا سيما من خلال التصنيع.

ثانياً: إرادة ضمان سيطرة الدولة على عملية عصرنة المجتمع.

ثالثاً: الإيمان بأن الأنماط الفنية للإنتاج هي أنماط محايدة، يمكن استعارتها، وإعادة تكوينها، والسيطرة عليها.

رابعاً: الإيمان بأن العملية لا تتطلب بالدرجة الأولى مبادرة الجماهير، بل يكفي مساندتها لمبادرة تنفرد بها الدولة.

خامساً: الإيمان بأن هذه العملية ليست متناقضة بصفة جوهرية مع المساهمة في شبكة العلاقات الدولية، ولو أنها قد تؤدي إلى نزاعات مؤقتة مع النظام العالمي،[٣٨] وفق برنامجه المعلن هذا، فهو يرفض عملية التكييف لمقتضيات النظام العالمي التي لا تعني سوى الهلاك، ولا بد في النهاية أن يقودنا فك الارتباط هذا إلى فتح احتمال التطور الاشتراكي؛ إذ الصلة بين فك الارتباط والاشتراكية مرتبطة ارتباطاً موضوعياً. ومن أجل التسريع بذلك، لا بد من العمل على إحياء اليسار عربياً وعالمياً، طالما أن رسالته في آسيا وإفريقيا ما زالت تمثل حلاً للخروج بالإنسانية من مأزق الانتحار الجماعي الذي تقودنا إليه الرأسمالية، ويرفض وفقاً لذلك أيّ مخرج لأزمة المجتمع العربي لا يضع في حسبانه مفهوم فك الارتباط عن التبعية الغربية، وإعادة القيمة إلى الاشتراكية بوصفها رهان المجتمع العربي من أجل تحقيق حلمه في السعادة والرفاه، أما الديمقراطية السياسية فإنها تظهر -كما تمارس في الغرب- محدودة المغزى وغير كاملة؛ إذ ينقصها البعد الاجتماعي الذي يفترض تحقيقه إلغاء التقسيم الطبقي، في حين أن إلغاء الملكية الفردية لوسائل الإنتاج الذي قامت النظم الاشتراكية على أساسه، قد خلق فعلاً

[٣٨] أمين، سمير. **ما بعد الرأسمالية، سلسلة كتب المستقبل العربي -٩-**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط٢ ١٩٩٢م. ص٣٠.

شروط ازدهار ديمقراطية تتجاوز حدود ما أمكن إنجازه في إطار الرأسمالية، ويخلص إلى أن الديمقراطية الاشتراكية -كما يسميها- هي أضمن الوسائل لمواجهة تحديات البيئة الرأسمالية العالمية المعادية، وكذلك تحديات النزعات الرأسمالية الداخلية.[٣٩]

ولا يبدو أمين مختلفاً مع تغير الظروف الاقتصادية والتحولات العالمية، وعلى رأسها اختلاف موازين القوى الدولية، بعد انهيار منظومة الدول الاشتراكية، والسقوط المفاجئ للاتحاد السوفيتي، ثم تبلور العولمة صيرورة اقتصادية وإعلامية بدأت تفرض منطقها على العالم أجمع؛ إذ يرى أمين أن العولمة ليست ظاهرة جديدة، وإنما هي موجة ثالثة من التوسع الاستعماري، ولذلك فإنه يستعيد حلوله السابقة نفسها من أجل مجابهة العولمة الاستعمارية، فمحاولات "تكييف" القوى الشعبية لوضع العولمة الجديد، ولو بشكلٍ فعال، لن يأتي بثمار، فلن تقام حضارة إنسانية عالمية في ظل الرأسمالية، وبناء على ذلك لا بدّ من تطوير استراتيجيات لمواجهة التحدي، تتطلع إلى آفاق تجرؤ على تجاوز منطق التراكم الرأسمالي السائد، أي: تنخرط في تطلع الانتقال من الرأسمالية العالمية إلى الاشتراكية العالمية.[٤٠] وهكذا فأمين ينظر إلى أزمة المجتمع العربي من زاوية النظر الاقتصادية الماركسية، لكنه لا يضعها ضمن شروطها الداخلية فحسب، وإنما يرهنها بالمعطيات الدولية الرأسمالية المتشكلة؛ إذ إن البحث عن آفاق لأزمة المجتمع العربي تبقى غائمة دون النظر إلى العلاقة التبادلية التي تتم بين المركز الاقتصادي الرأسمالي، والهامش التابع في دول الأطراف،[٤١] وبقدر ما تغلّب الدولي على الداخلي،

---

[٣٩] المرجع السابق، ص١١٧.

[٤٠] أمين، سمير. وغليون، برهان. **ثقافة العولمة وعولمة الثقافة**، دمشق: دار الفكر، ١٩٩٩م.

[٤١] يحافظ أمين على الرؤية ذاتها حتى في كتبه الصادرة مؤخراً، والتي يجب أن تستوعب المتغيرات الدولية والعالمية، انظر كتبه الآتية:

- **في مواجهة أزمة عصرنا**، القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٧م.
- **نقد روح العصر**، بيروت: دار الفارابي، ١٩٩٨م.
- **مناخ العصر رؤية نقدية**، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ١٩٩٩م. ويُعدّ أمين الأفضل تعبيراً عن هذا التيار على الرغم من أنه ليس الوحيد؛ إذ يمكن مراجعة مجلة اليسار الجديد في القاهرة التي يرأس تحريرها عبد الرزاق حسين، وانظر أيضاً:
- عبد الفضيل، محمود. **التشكيلات الاجتماعية والتكوينات الطبقية في الوطن العربي**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط٢، ١٩٩٧م.

تنظر إلى اليسار الاشتراكي الذي تُطَوِّره الأطراف على أنه الرهان لأزمة الإنسانية العالمية، وهي بذلك تقع في تناقض جوهري بين واقع سببه توسع أزمة الرأسمالية العالمية في الأطراف، وطموح لن يحققه إلا من هو واقعٌ في الأزمة وتحت تأثيرها، وتبقى المفارقة في أن نحلم في حل الأزمة الإنسانية العالمية، ونحن غير قادرين على التعامل مع أزمتنا المستحكمة؛ إذ هناك عجز في التشخيص والقدرة على إبداع الحلول، إنها أشبه بحلول الطوبى الأيديولوجية التي يسكنها الهاجس التغييري المصيري، وتبتعد عن قراءة الواقع في تشكيلاته المعقدة السياسية والاجتماعية؛ إذ إن الرهان على اليسار عربياً يجب أن يسبقه السؤال عن إمكانية وجود اليسار في العالم العربي بعد تفرقه شيعاً، وعن جدواه وفاعليته، لا سيما أننا أصبحنا نتحدث عن أفول الماركسية أو بقاياها في العالم العربي، وأن اليسار عربياً أصبح موجوداً تاريخياً وبيولوجياً فقط، أي أن العمر الزمني للأشخاص الذين تبنوا المنهج الماركسي، وتشبثوا به، وما زالوا موجودين بحكم طول عمرهم وانتهاء زمنهم الطبيعي، يقتضي حتماً نهاية فكرهم الأيديولوجي دون أن يعني نهاية ما قدمته الاشتراكية من تراثٍ للإنسانية يتعلق بضرورة مراعاة البعد الاجتماعي في السياسات الاقتصادية، والدفاع عن حقوق العمال، من خلال نقاباتهم المهنية، وعدّ الحقوق الاقتصادية حقوقاً أساسية لا يجب التنازل عنها أمام الحقوق السياسية، إلا أن الفلسفة الماركسية الشمولية بوصفها أيديولوجية كلانية (شمولية) فقدت جاذبيتها وألقها، وتبقى الرؤى التجديدية التي تحاول ضخ الدماء فيها بحاجة إلى كثير من اكتساب النقد، وتوظيف المكتسبات العلمية الحديثة في العلوم الاجتماعية والإنسانية.

٤. التحليل السياسي الاجتماعي لأزمة المجتمع العربي:

يستدعي الاجتماع السياسي العربي الراهن إعادة النظر في أسسه البنيوية المبني عليها، ذلك أن أزماته المتكررة فيما يتعلق بتكرار الصراعات والحروب الأهلية في غير بلد عربي، وتأجج المسألة الطائفية، وتحول النظام السياسي إلى أشبه بالسلطة المحتكرة لكل المجالات الحيوية في المجتمع، وتزايد الفجوة بين الدولة والمجتمع حتى انتهت السلطة إلى عدوة للمجتمع، تتورط في عمليات المذابح والقتل العشوائي التي تقودها ضد

المدنيين من مواطنيها كما حصل في الجزائر. وهنا يبدو النظام السياسي العربي، وكأنه غير عابئ بمفهوم الشرعية الذي ينبني عليه وجوده؛ إذ إن شرعيته غالباً ما يتحصلها من خلال العنف والأمن، وهكذا أصبحنا في سؤالٍ متكرر عن المخرج العربي من الأزمة سياسياً واجتماعياً واقتصادياً، بعد أن أرهقنا السؤال المتكرر الذي أوصلنا إلى ما نحن عليه.

لقد شبهت مجلة (News Week) الدول العربية، بأنها آخر قلاع الرفض في العالم،[٤٢] ويبدو أن ذلك صحيح فيما يتعلق بعدم قدرة العالم العربي على الدخول في الثورة الديمقراطية، في حين أن الأنظمة السياسية العربية تبدو الأنظمة الأكثر قبولاً بالسياسة الدولية، التي يجري تنسيقها وترتيبها، خاصة بعد حادثة الحادي عشر من أيلول/سبتمبر ٢٠٠١م. وضمن هذا المدخل السياسي ذي الخلفيات الاجتماعية تتم قراءة أزمة المجتمع العربي على أنها أزمة سياسية اجتماعية، تبدأ جذورها مع بداية تكوّن الدولة العربية ونشأتها في مطلع القرن العشرين، وإن كان البعض يرى ضرورة العودة بذلك إلى فترة التنظيمات العثمانية التي شهدت بداية دخول الإصلاحات السياسية إلى المنطقة العربية. ويُعدّ برهان غليون الأكثر مساهمة في هذا المجال؛ إذ إنه يقرأ هذه الأزمة في أوجهها المختلفة، وهو يرى أن مشكلة الأقليات أو الأزمة الاقتصادية أو الفكرية إنما هي انعكاسات طبيعية للأزمة السياسية الاجتماعية التي تعيشها البلاد العربية.

وترتبط جذور هذه الأزمة مع بداية حركة التحديث التي انطلقت بقوة في عهد السلطان عبد المجيد الأول، وسيكون إعلان الدستور عام ١٨٧٦م في عهد السلطان عبد الحميد الثاني التتويج الأخير لهذه الإجراءات الإصلاحية،[٤٣] ثم بدأت محاكاة نموذج

[٤٢] العرب والتقنيات الرقمية، هل تحتضن إحدى آخر قلاع الرفض في العالم الاقتصاد الجديد (news week) باللغة العربية، العدد٤٣، ٣ /إبريل/ ٢٠٠١م، ص١٤، وقد وصف تقرير التنمية الإنسانية العربية لعام ٢٠٠٢م المنطقة العربية بأنها المنطقة الأكثر حرماناً من الحرية في العالم.

[٤٣] باروت، محمد جمال. **أطياف الحداثة ما بين علمانية النخبة وإسلامية الأمة**، حلب: دار الصداقة، ١٩٩٦م، ص١٤٥. من هذه الإصلاحات التي اشتملت عليها التنظيمات العثمانية، المساواة أمام القانون لجميع رعايا الدولة بصرف النظر عن دينهم، وتطبيق نظام الولايات الذي يساهم في تدعيم المركزية، وإلغاء نظام الالتزام، وفرض نظام ضرائبي حديث، ونشر أول قانون للجنسية العثمانية عام ١٨٦٩م.

التحديث في تونس وسوريا والعراق، وبلغت أوجها في مصر في عهد محمد علي باشا، الذي نجح في جعل مصر دولة حديثة بالمعنى التقني للكلمة كما يرى برهان غليون، وأكثر تقدماً من العديد من الدول الغربية في تلك الحقبة.[٤٤] غير أن التحالف الغربي أدى إلى إجهاض المشروع التحديثي المصري وتصفيته، ما عنى في النهاية إخفاق المشروع التحديثي العربي برمته؛ إذ بدأت الدولة العربية الحديثة تقيم بناءها على أساس فكرة التنظيم والمركزة والسيطرة المطلقة والشاملة على علاقات المجتمع، ما استدعاها أيضاً إلى تطوير وسائل الحكم التقنية ونظمه الإجرائية وتحديثها، وترسخت فكرة التقدم في الاجتماع السياسي العربي بوصفها الغاية الأولى التي يسعى إلى تحقيقها الجميع، بما يعنيه التقدم في المفهوم الغربي من ضرورة اكتساب قدرات العصر وتقنياته ووتائر نموه ومظاهره، أي مماشاته والخروج من حالة الجمود التي يعيشها المجتمع العربي التي كرستها المواريث التقليدية وعصور الانحطاط المديدة التي مر بها. وهكذا أصبحت الدولة العربية تحاكي نماذج جاهزة من التقدم الغربي، وتلهث من أجل تجسيدها في الاجتماع العربي، دون الأخذ بالسياقات الخاصة، والبيئة الثقافية والتربوية والدينية التي نشأ من خلالها المجتمع العربي في تاريخه الخاص، وعندها نشأت إشكالية النخبة الحاملة لقيم التقدم والدولة الحديثة، وتكرست عزلتها عن المجتمع وابتعادها عنه وابتعاده عنها، وتكرست –كذلك– هذه العزلة من خلال الأطروحات التحديثية التي خلقت أجواء من الانعكاسات السلبية على ثقافة المجتمع،[٤٥] ذلك أنها تبنت مفهوم الدولة التغييرية، بوصفها المحرك الأساس للخروج بالمجتمع العربي من التخلف والجمود إلى التقدم والحداثة، ما خلق حالاً من التوتر الدائم بين أهداف الدولة والنخبة، وخيارات المجتمع وآماله، وبالتالي فالدولة العربية المعاصرة هي ثمرة الحداثة المزيفة أو المفسدة؛ إذ إن الدولة العربية أخفقت في إنشاء الحداثة وتحقيقها، وليس ذلك بسبب ما يتميز به

[٤٤] غليون، برهان. **المحنة العربية: الدولة ضد الأمة**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣م، ص١٣٤.
[٤٥] غليون، برهان. **مجتمع النخبة**، بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٥م.

المجتمع من عناصر وقيم ونزوعات تقليدية ودينية، وإنما بسبب بنية هذه الدولة التحديثية نفسها التي لا يمكن لها أن تقود إلا إلى الحداثة المجهضة.[٤٦]

والدولة التحديثية التغييرية التي هي سمة الدولة العربية المعاصرة، عبارة عن حاصل تضافر واجتماع ثلاثة مفاهيم رئيسة هي: مفهوم التنظيم المحكم للمجتمع من خلال تطوير القوى والمؤسسات الحديثة من إدارة وأمن وجيش ومخابرات، وجوهر هذا التنظيم هو ضمان سيطرة الدولة المباشرة على العلاقات الاجتماعية، ثم اكتشاف مفهوم التقدم التاريخي، ووضع الدولة في مركز القلب من عملية تحقيق هذا التقدم، بما يعنيه من استبعاد المشاركة الشعبية الفعلية في الحياة السياسية، وتركيب علاقة وثيقة بين الطبقة الحاكمة والدولة، لتنشأ حالة من التماهي بين الفئة الحاكمة والسلطة، وأخيراً مفهوم الوعي التاريخي الذي يجعل من الشعب المحور المباشر للسلطة ومصدرها، وهنا يتجلى هدف الدولة التغييري القائم على خلق الوعي الشعبي، ولكن من خلال السلطة وعن طريقها.[٤٧]

لقد انتهى نموذج الدولة التحديثية في الوطن العربي إلى قطيعة لا تكف عن التفاقم بين الدولة والأمة، ونشأ صراع المصالح والأهداف المتضادة بين طموحات الدولة في التركز والسيطرة من أجل الإثراء المباشر من ثروات الوطن ومصالح الأمة في التنمية وتحقيق الديمقراطية والعدالة الاجتماعية وضمان حقوق الإنسان والحريات الأساسية، ولكن بحكم السيطرة التنفيذية للدولة التي ركزت جميع السلطات في يدها عبر أجهزة متعددة ومتنفذة تمكنت من إخضاع المجتمع لرغباتها وغاياتها، وانتهى المجتمع العربي إلى نموذج مهزوم أو منهك، يفتقر إلى أي تنظيم حقيقي، وأضاع مركز توازنه وقدرته على التوجه التاريخي، بعدما انحسرت أهدافه إلى طموحات عاجلة في ضمان الأمن الشخصي، وتحقيق الاكتفاء بالعيش دون طلب الحاجة. لقد تحققت إذاً القطيعة الكاملة

---

[٤٦] غليون، برهان. **المحنة العربية: الدولة ضد الأمة**، مرجع سابق، ص٢١٤ وما بعدها.

[٤٧] المرجع السابق، ص١٤٣–١٤٥.

بين النظام السياسي العربي، وبين المجتمع العربي، وتكاد التحليلات السياسية والاجتماعية جميعها، سواء تلك التي تحاول قراءة الواقع وفقاً لتغييراته السياسية اللحظية اليومية، أو تلك التي تقرأ التحولات الاجتماعية طويلة الأمد في المجتمعات العربية، تُجمع على ضرورة التخلص من القراءة الأحادية للمجتمع، التي تصر على قراءته (أنثربولوجياً) وفق ثقافته، أو تلك التي ترى في سكونه دليلاً على عدم قدرته على التغيير؛ إذ يجب النظر إلى الأزمة وفق أطرها السياسية السلطوية التي مارست دوراً رئيساً في إنشائها وتشكيلها؛ فالقراءة البانورامية للعالم العربي تبرز بوضوح نهايات هذا العالم في القرن الحادي العشرين، فالجزائر والعراق تلك الدولتان اللتان كانتا مرشحتين إلى الوصول إلى مصاف الدول الأوربية حسب تقرير الأمم المتحدة في منتصف السبعينات؛ بسبب قدراتهما الذاتية الضخمة، وإمكانياتهما البشرية انتهيا إلى حرب أهلية لا تهدأ، ما أعادهما إلى ما تحت الصفر، وتبددت بذلك أحلام التنمية والتقدم، أما الدول الأخرى التي ناضلت شعوبها في أوائل القرن من أجل تحقيق الاستقلال، وإنجاز الجمهوريات الدستورية التي تضمن المشاركة الشعبية الأوسع، فإنها عادت إلى الملكية مجدداً عن طريق الجمهوريات الوراثية أو الملكية، وتبقى الحرب الأهلية المآل الكامن في المستقبل؛ فالأوضاع السياسية والاجتماعية التي تعيشها البلدان العربية تفسح المجال يومياً للدخول في حرب أهلية ينتظرها الجميع على خوف ووجل،[٤٨] فهل يكفي ذلك لقراءة النهايات السياسية للدولة العربية الحديثة، أم أن المستقبل القادم نفسه سيحمل من الإجابات التي لم نستطع حتى التنبؤ بها في الوقت الحالي؟.

[٤٨] عالج برهان غليون خيار الحرب الأهلية الذي يكاد يصبح المستقبل القادم لجميع الدول العربية في أكثر من كتاب، لا سيما عندما تناول المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات في الوطن العربي؛ إذ رأى أنه لا وجود لمشكلة الأقليات بأنواعها الطائفية والقومية والإثينة في البلاد العربية دون وجود مشكلة لدى الأغلبية في التعبير عن حرياتها وحقوقها الأساسية، ما يحتم ضرورة تناول هذه المسألة وفق أطرها السياسية والاجتماعية العامة، وضمن خصوصية كل قطر عربي وطبيعة الأقليات الموجودة فيه، بحكم اختلاف المطالب الأقلية في كل قطر عن آخر. انظر:

- **نظام الطائفية من الدولة إلى القبيلة**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠م.
- **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات**، بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩م.

الصورة بلا شك قاتمة وسوداء، والإحباط المجتمعي نلحظه باستمرار في تصاعد معدلات الهجرة إلى الخارج، وازدياد معدلات الانتحار، والبطالة، والجريمة في الداخل؛[٤٩] فالدولة العربية الراهنة، كما ثبت تاريخياً، لا تملك عقيدة ذاتية في واقعها، لا قومية، ولا تنموية، ولا تحديثية، ولا حتى دينية، من قبل الدول التي تبنت الإسلام عقيدة أيديولوجية لها، وإنما عقيدتها الحقيقية هي إيمانها بنفسها ووجودها وأجهزتها، أي بفعاليتها أداة تنظيم وضبط وسيطرة. وكما لاحظ غليون بحق، فإن النظم العربية قابلة لتغيير سياساتها من النقيض إلى النقيض، فنراها تنتقل من برامج اشتراكية إلى برامج انفتاحية ليبرالية، من دون أن تشعر هذه النظم بضرورة الحاجة إلى تبديل الحكومة أو الأشخاص. لقد أضحت البنية الاستبدادية كامنة وثاوية في هذه الأنظمة؛ إذ أصبحت تسأل عن استمرارها وبقائها، دون السؤال عن شرعيتها وحاجتها إلى التعبير عن رغبات مجتمعها، وهذا ما جعل مستقبل البلاد العربية ينتهي إلى آفاق مسدودة،[٥٠] لا سيما مع غياب أفق التغيير، وانعدام التطلعات إلى المستقبل في ضوء الواقع العربي الراهن. هذا التشخيص السياسي الاجتماعي يدفع إلى تصور البدائل المستقبلية من جنس الأزمة نفسها، لذلك فهو يجعل الديمقراطية خياراً حتمياً لا بد من الولوج فيه، حتى تتحول الأزمة السياسية إلى جزء من النقاش العلني والسلمي الذي يشارك فيه الجميع، ويسهم —بالتالي– في تحقيق البدائل السلمية عن طريق التداول السلمي للسلطة، التي تضمن تحقيق الرغبات المجتمعية الأغلبية، وتضمن في الوقت ذاته حقوق الأقليات وأطرها الثقافية والسياسية العامة، أما الأزمة الاجتماعية فلا يتم معالجتها بمعزل عن ارتباطاتها السياسية، لكن التخفيف من حدتها، والعمل على وضعها إطاراً

---

[٤٩] تحدث برهان غليون عن ما أسماه: هجرة الأجنة، حيث يذهب المواطن العربي إلى دولة أجنبية؛ لينجب طفلاً هناك يتمتع بجنسية تلك الدولة، كي تعامله السلطات إذا عاد إلى وطنه الأم بوصفه مواطناً أجنبياً له حقوق محفوظة لا مواطناً عربياً، انظر:

– **بيان من أجل الديمقراطية**، بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ط٤، ١٩٨٦م، ص٨٤ –٨٥.

[٥٠] جدعان، فهمي. **الطريق إلى المستقبل: أفكار– قوى للأزمنة العربية المنظورة**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، ١٩٩٦م.

للمنافسة، يحتم الدخول في الحوار بين جميع القوى السياسية والاجتماعية،[٥١] بشكل يزيل حدة التوتر المتصاعد بين هذه القوى، ويمنعها من اللجوء إلى بدائل غير سلمية، تُدخل البلاد في حربٍ أهلية تعصف بالجميع، ويخسر فيها الجميع.

خاتمة:

على الرغم من أن المنهج في قراءة أزمة المجتمع العربي على أساس أنها أزمة سياسية اجتماعية يمتلك قدرة تشخيصية وتفسيرية عالية،[٥٢] لكنه يسقط عند تقديم الحلول في طرح الشعارات الجاهزة، دون قدرةٍ على توليد آليات ووسائل تغيير تتوافق مع تشخيصه الأولي للأزمة؛ فالديمقراطية رغم كونها النظام السياسي الأكثر قدرة على التكيف مع الاختلافات والنزاعات، فإن الوصول إليها في العالم العربي ليس بهذه السهولة، ومسارها يكاد يكون عصياً وممتنعاً على التحقق، لا سيما بعد حدوث اصطفافات جديدة؛ نتيجة الاستبداد السياسي الطويل الذي عاشته البلاد العربية، وهذه الاصطفافات ارتبطت معها مصالح اقتصادية فئوية، ومكاسب مالية، ليس من السهولة التنازل عنها عن طيب محبة وخاطر؛ لذلك يفتقد هذا المنهج إلى تقديم الخطوات المتدرجة والمتلاحقة، التي تمكننا من الوصول إلى هذه الشعارات البراقة، التي تكاد تصبح بمثابة إجماع القوى السياسية العربية خارج السلطة، وبعض الأفراد الموجودين في

---

[٥١] يشكل خيار الديمقراطية المطلب الذي أصبح يعزف عليه الكثير من المثقفين والسياسيين، للمزيد حول ذلك، انظر:

- **الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي**، تحرير: غسان سلامة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩م، ج٢. وغير ذلك كثير من الكتب والبحوث في المجلات والدوريات العربية، لاسيما دورية: (المستقبل العربي).

[٥٢] يتقاطع حليم بركات في كتابه:

- **المجتمع العربي في القرن العشرين، بحث في تغير الأحوال والعلاقات**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠م. مع برهان غليون في كثير من النقاط، لا سيما تشخيصُه لأزمة المجتمع العربي على أنها أزمة ذات أبعاد سياسية واجتماعية.

السلطة نفسها، وهذا يحتم على الباحثين النفاذ بشكل عميق إلى عمق الأزمة السياسية؛ لنزع فتائلها بشكل متدرج، وعلى طريق الإصلاح المتلاحق الخطوات، وعدم الوقوف أمام إعادة الترسيمات الفكرية الجاهزة، التي ينحصر معظمها في الإطار المطلبي بوصفه: ضرورة تحقيق الديمقراطية، واحترام حقوق الإنسان، لكن رغم ذلك يبقى التحليل السياسي الاجتماعي الأكثر إقناعاً بقدرته على قراءة أزمة المجتمع العربي، على الرغم من تركيزه الشديد على قراءة ذلك وفق الإطار التاريخي، في حين تبدو المناهج الأخرى الفكرية والاقتصادية والتربوية عاجزة عن تفسير التحولات الاجتماعية؛ إذ غالباً ما تحاول قراءتها وفق نماذج ثابتة وبنيوية؛ فالأزمة المجتمعية والسياسية التي يعيشها العالم العربي تمتلك -بلا شك- ظلالاً تربوية وفكرية وثقافية، لكنها لا تعدو كونها لاحقة بالأزمة الرئيسة، وتابعة لها، و لم تكن في حالٍ من الأحوال سبباً في حدوثها أو ترسيخها. لكن ما يغيب -أيضاً- عن متبني المنهج السياسي الاجتماعي في قراءة أزمة المجتمع العربي هو تعففهم عن قراءة الأزمة في أجيالها المتعددة، لا سيما جيل الطفولة، الذي يراهن عليه المنهج التربوي رهاناً رئيساً؛ لذلك نرى أن المنهج السياسي الاجتماعي هو الأكثر التصاقاً بالواقع العربي، لكن شرط عدم الجمود عليه، بل والعمل على تجديد رؤيته بالتطعيم مع الرؤى الأخرى، فضلاً عن العمل على تطوير آليات للتغيير أكثر انسجاماً مع المنهج نفسه، دون الوقوف، وانتظار الشعارات الكبرى، والآمال العريضة حتى تتحقق، وهذا يفرض علينا في الزمن القادم تحديات من نوع جديد، وهي تعميق البحث في أزمة المجتمع العربي بشكل يجلّي كافة أبعادها وتمثلاتها.