زهير توفيق

خطاب العلم والتقدم

حوار نقدي مع

الدكتور إبراهيم بدران

ظبع بدعم من وزارة الثقافة
2010

2006

رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية
(2005/7/1651)

306

توفيق، زهير

خطاب العلم والتقدم: حوار نقدي مع د. إبراهيم بدران/
زهير توفيق. – عمان: المؤلف، 2005

( ) ص

ر. إ. : 2005/7/1651

الواصفات: الثقافة/العولمة/التنمية الاجتماعية
/التكنولوجيا/الفكر الثقافي/ السياسة/الاردن

• تم إعداد بيانات الفهرسة الأولية من قبل دائرة المكتبة الوطنية

(ردمك) ISBN 9957 - 00 - 225-2

(رقم الإجازة المتسلسل) 2005/8/2015

● خطاب العلم والتقدم : حوار نقدي مع د . إبراهيم بدران .

● زهير توفيق .

● الطبعة العربية الأولى : الإصدار الأول 2006 .

● لوحة الغلاف : للفنانه غدير حدادين .

● جميع الحقوق محفوظة © .

● ينشر بدعم من وزارة الثقافة .

الآراء الوارده في الكتاب لا تعبر عن رأي الجهه الداعمه

الناشر :

دار الشروق للنشر والتوزيع

هاتف : 4618190 / 4618191 / 4624321 فاكس : 4610065

ص.ب : 926463 الرمز البريدي : 11110 عمان – الاردن

دار الشروق للنشر والتوزيع

رام الله: المنارة – الشارع المنارة – مركز عقل – التجاري هاتف 02/2961614

غزة: الرمال الجنوبي قرب جامعة الأزهر هاتف 07/2847003

جميع الحقوق محفوظة، لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات أو نقله أو إستنساخه بأي شكل من الأشكال دون إذن خطّي مسبق من الناشر.

■ التنضيد والاخراج الداخلي وتصميم الغلاف وفرز الألوان و الأفلام :

دائرة الإنتاج / دار الشروق للنشر والتوزيع

هاتف : 4618190/1 فاكس 4610065 / ص .ب . 926463 عمان (11110) الأردن

Email : shorokjo@nol.com.jo

إهداء

إلى شهداء النهضة والتنوير

المحتويات

تقديم : د. هشام غصيب ——— 9

مقدمة : زهير توفيق ——— 11

الثقافة والتراث ——— 25

مفهوم التقدم ——— 57

العولمة ——— 119

العلم والعقلانية ——— 135

الأردن ——— 173

المثقف والسلطة ——— 183

تقديم

د. هشام غصيب

طلب مني الصـديق الدكـتـور إبراهيم بـدران أن أضع تقـديماً لهـذا الحـوار الثـر، الذي أجـراه معـه البـاحث الفلسـفي الجـدي، الصـديق زهيـر توفيق. وقـد رحـبت بالطلب لاعـتبـاره حـافـزاً لـي لوضع قـراءة هذ الحـوار المثـيـر والـغني على رأس سلم قـراءاتي. وهـو بـالفـعل جـدير فـي أن يعطى الأولوية، لأن ما يعـبر عنه من هواجس ومهـمات ورؤى هو موضوعـياً على رأس سلم الأولويات الوطنية والقـومية والإنسـانية. ولو أردت أن أختصـره بلفظة أو لفظتـين، لقلت إنه تمـلك الحـداثة: كـيف نتـملك، نـحن العـرب، الحداثة في صلب ذاتنا الجـمعية القـومية؟ والحداثة ثقافـة شاملة. إن ما ندعـو إليـه، بدران وأنا وغـيـرنا من المسـكونين بهـاجس تحـديث الأمـة العـربيـة وعـودتهـا إلى التـاريخ الحي، لا يقـتـصـر على تملك العلم، لأننا ندرك أن العلم جـزء عـضـوي من الحـداثة، وأنـه لا يمكن تملك العلم إلا في سياق تملك الحداثة. إننا ندرك جيداً أن المهمة شاملة بطبعها، وأنها تنطوي على نهوض شامل. إنها مهمة تاريخية قوميّة حضارية شاملة. بل يمكن القـول إن تملك العلم تنموياً في وطننا العـربي هو مـغامـرة ثقافيـة (ثورة ثقـافيـة) عارمـة محـفوفـة بالمعـاناة والمخاطر الكبيرة، وإن كـان لا بدّ منهـا. فـلا خيـار آخـر سـوى الاندثار التـاريخي والـذل والهـوان القـومي والإنسـاني. وهـي مـغامرة ثقـافية لأن للعلم منطوياته وقيمه ونتـائجه وبناه وآلياته الثقافيـة المتنامية والمتطورة والمتغيـرة أبداً. فهو بطبـعه ثوري يأبى الثوابت المتكلسة. لذلك فهو يتحـدى الأفكار السـائـدة مهـما كـانت جميلة ومـقـدسـة. وعـليـه، فـإنه يشكل تحـدياً دائمـاً للسـلطات كـافـة وبشـتى أصنافها. فأساسه النقد المطلق والحرية المطلقة.

هذه طريقتي في التعبير عن الأمر. لكن للصديق بدران طريقة أخرى أصيلة وخاصة به تتبدى بجلاء في هذا الحوار الممتع. وهو صاحب مشروع إصلاحي نهضوي لم يحد عنه منذ عقود، وسخر من أجله قلمه ولسانه وتخصصه الهندسي الدقيق (الهندسة الكهربائية). فقد ضحى بكثير من المناصب السياسية والرتب الأكاديمية من أجل بلورة مشروعه وتنفيذه بدقة. وبصورة خاصة، فقد سخر الأساليب والمناهج العلمية الدقيقة التي اكتسبها من تخصصه في دراسة قضية العلم والتقانة في الوطن العربي بوصفها قضية القضايا، أي القضية التاريخية النهوضية الرئيسية. وهو لم يكتف بالأفكار العامة والعواطف الرومانسية، وإنما سخر الأرقام والأساليب الإحصائية الدقيقة في دراسة الوضع العربي. إذ سخر الأرقام والأساليب الإحصائية الدقيقة في دراسة الوضع العربي. إذ سخر تخصصه أداة لفهم الواقع العربي وتغييره، بدلاً من استعماله أداة لارتقائه الذاتي الأكاديمي، خارجاً بذلك عن السرب خروجاً ملفتاً للنظر. وبرغم ما طرأ على العالم من تغيرات، وبرغم ما طفا على السطع من زبد وصرعات، إلا أنه أبى أن يحيد عن الطريق العلمي الصارم الذي اخططه لنفسه، وظلّ ماضياً في تطوير مشروعه النهضوي الإصلاحي، في الوقت الذي تساقط فيه الكثيرون أمام فيض الصرعات والرغبة في إرضاء فيض السلطات المتنفذة.

إن الصديق إبراهيم بدران يمثل التيار النهضوي الإصلاحي بامتياز. وهذا ما يتبدى بجلاء في هذا الحوار العميق والممتع في آن، تعززه الأسئلة والتعليقات الثاقبة التي يوردها هنا الصديق زهير توفيق.

أتمنى للصديقين التوفيق في سعيهما إلى تحديث الخطاب العربي المعاصر بجعله يتملك العلم وثقافته، وهو ما أجهد أنا أيضاً لتحقيقه.

عمان، صيف 2005

مقدمة

منذ الصدمة الحضارية التي أعقبت حملة نابليون بونابرت في نهاية القرن الثامن عشر، انشغل المشرق العربي فكرا وسياسة بأسرار القوة والتفوق، واكتشف تأخره التاريخي مقارنةً مع أوروبا، وأدرك مقدار الهوة الحضارية التي ما زالت تتسع، بفعل التقدم العلمي بينه وبين الغرب.

وقد هزت هذه الحقائق ثقة الشرق بنفسه كعنصر متفوق على الآخر، ولم تعد هويته الفريدة ومرتكزاتها التاريخية قادرة على التعرف على ذاتها في عالم متغير يصنعه الآخر، فكانت استجاباته ذات طبيعة مزدوجة قاصرة عن التعامل الفعّال مع مظاهر التقدم الغربي، وأساسُه الموضوعي العِلمُ والعقلانية. وما زالت استجابات تلك الذات انتقائية عاجزة عن تمثُّل التقدم الأوروبي ومقاربته كما هو في ذاته، لكنه (التقدم العلمي) اكتسب أهمية بالغة في الخطاب النهضوي، واعترفت بأهميته وجدواه وفائدته الموضوعية جميعُ التيارات الفكرية العلمانية والسلفية، وأصبح العلمُ، لا التراث، أداةَ التقدم وبناء المستقبل، وفقد الماضي قيمته الوظيفية والحضارية أمام التقدم الغربي ومظاهره العلمية .

وقد أغفل مفكرو عصر النهضة العربية -في الأغلب الأعمّ- المراحلَ والأسس والمقدمات الحضارية التي قطعها العلمُ حتى وصلت أوروبا إلى ما وصلت إليه في سياق التراكم والإنجاز، ولم يكن هذا العلمُ بنيةً منقطعة معزولة عن السياقات الأخرى؛ كالتنوير والعقلانية والثورة الصناعية والعلمانية، وكلها مراحل أساسية وشروط أولية لانطلاقة علمية متحررة من أثقال الماضي والحاضر للتأثير في الواقع وتغييره .

ونتيجةً لتجاهل أو إغفال هذه الاستمرارية والشروط، فقد تحوّل التمثل والاقتباس إلى دعوة نخبوية لم تتجذّر في الواقع العربي، ولم تتحول إلى تيار عارم أو رأي عام ، رغم الحماس والإحساس بالدور الحاسم للعلم في التقدم والنهضة.

وأكثر من ذلك، فقد حدث خلطٌ ما بين الأسباب والنتائج ، وتم تغييب القاعدة المادية التي أهّلت العلمَ لأن يؤدي دوره الثوري الذي أدّاه في الحياة الاجتماعية من خلال انخراط العلماء والمفكرين الغربيين في المعارك الحضارية التي خاضتها مجتمعاتهم، بعكس العلم العربي في العصور الوسطى الذي بقي معزولاً عن الحياة السياسية والواقع ، وغيّب، بالإضافة إلى ذلك، دورَ المؤسسات السياسية والمجتمع المدني الذي جعل العلم رافعةَ التقدم وضمانةَ استمراره من خلال ربطه بالحاجات والإنتاج المادي .

ويمكننا التأريخ لخطاب العلم في الفكر العربي الحديث بالنصف الثاني من القرن التاسع عشر الذي شهد حراكاً فكرياً وعلمياً تمثّل بعودة البعثات العلمية المصرية التي أرسلها محمد علي باشا للدراسة في فرنسا، وأغلبها بعثات لدراسة العلوم البحتة والتطبيقية، ورافق ذلك تأسيس الجمعيات والمجلات العلمية التي تعنى بالاكتشافات والنظريات العلمية الجديدة ، كمجلة "المقتطف" التي استقطبت أعلامَ الفكر العربي ، وخاصة تياره الليبرالي منذ تأسيسها سنة 1876 ، وشهدت صفحاتها سجالاً فكريا حول العلم والنظريات العلمية وأثرها الاجتماعي.

و لم يتأسس العلم كمنظومة عقائدية (أيديولوجيا علموية) إلا في نهاية القرن التاسع عشر ، على يد الطبيب اللبناني والمفكر النهضوي شبلي الشميّل ، الذي تبنى نظرية داروين في النشوء والارتقاء، رمز التقدم والمستقبل ، وآمن بالتطور كمبدأ وآلية تحكُم المجتمعات والطبيعة والكون، ودعا إليه واعتمد على شروحات بوخنر للنظرية فترجمها

للعربية ، وأضاف إليها فيما بعد نصاً مطولاً بعنوان "الحقيقة" ، وجعل من هذه النظرية مبدأ تفسيرياً ومعياراً للحقيقة الكلية ، وسلاحاً أيديولوجياً لمناهضة الجمود والتأخر والأديان ، ووضع العلوم الإنسانية والخرافات والأديان في سلة واحدة يجب التخلّص منها لعدم جدواها مقابل المردود الفعلي المادي للعلم الطبيعي ، ودعا لبناء المعامل والمختبرات والمؤسسات العلمية التطبيقية لتحقيق التقدم ، وراهن على قدرة العلم على تحقيق السعادة والحرية .

وواصل خطابُ العلم الراديكالي تقدمه وتطوره على يد سلامة موسى ويعقوب صروف وفؤاد صروف وإسماعيل مظهر وفرح أنطون الذي اعتبر العلمَ أداة التقدم والإصلاح .

وبهذا الوضوح أفصح خطابُ العلم عن ذاته وعن أهدافه الراديكالية بإقصاء الدِّين أهمّ العوامل المحرّكة للحياة الاجتماعية في الشرق، وأساس الهوية، ومصدر الثقافة والقيم الحضارية، لإفساح المجال لعقيدة مغايرة تماماً قادرة حسب هذا الخطاب على تحقيق النهضة والتقدم، وأصبحت علاقة العلم بالإيمان نقطة الخلاف الأساسية بين العلمانيين والسلفيين.

وسأعرض هنا ما جاء به أحد المفكّرين العرب المجهولين، والذي وضع نظرية جديرة بالتوقف عندها، في تفسير التقدم والنهضة، وأقصد بذلك د.علي مصطفى مشرّفه عالِم الفيزياء والرياضيات المصري الذي ساهم في بناء الخطاب العلمي ، وكان أبرز رموز تيار العلم من خلال إنجازاته العلمية البحتة في الرياضيات والهندسة والفيزياء، ومساهماته الفكرية لتبسيط العلم وجعله ثقافة شعبية، والتأكيد على دور العلم في التقدم الأوروبي، فكتب "مطالعات علمية" سنة 1934 و "نحن والعلم " سنة 1945 و "العلم والحياة" سنة 1946 .

واعتبر د.مشرّفه أن النهضة الأوروبية الحديثة ثمرة من ثمار النهضة العلمية، ورفض فكرة الاعتماد على الآخر، أو حرق المراحل، وحبّذ " البدء من حيث بدأ غيرنا، وأن نسلك السبيل الوحيد الذي يؤدي إلى القوة والرفاهية المادية، وهذا السبيل يبدأ بالفكر، ويُنيى بالبحث والتطبيق العلمي".

ورأى د.مشرّفه أن معيار الحقيقة هو العلم الذي يحدد ما يستحق أن نستعيره أو نرفضه من الغرب ، واعتمد عليه لفرز التراث الحي الذي يستحق الاستمرار والحياة من عدمه. و د.مشرفه هو صاحب ما اصطُلح على تسميته بـ"نظرية الاصطدام"، وهي رؤية مستوحاة من علم الفيزياء لتطبيقها على المجتمع المصري ، وجوهرها أن هذا المجتمع الذي يعاني صراعاً فكرياً بين التراث والحداثة، يحاول أن يتوازن بصياغة موقف فكري واضح من المدنية الأوروبية والتراث العربي. وشبّه د.مشرّفه المدنية الأوروبية القوية المتقدمة بالجسم المتحرك الذي يتّجه ويصطدم بالجسم الساكن ، ويقصد مصر، واعتماداً على قوانين الفيزياء فإن نتائج هذا اللقاء (الاصطدام) تحريك الجسم الساكن (مصر)، بحيث أن الاصطدام سيكون لمصلحة مصر مهما كانت النتائج. وبغضّ النظر عن هذه المماثلة الميكانيكية، فإن د.مشرّفه كان من أهم المدركين لأهمية العلم في بناء المستقبل وتحقيق التقدم.

وساهم خطاب العلم في عصر النهضة بزعزعة الثوابت المطلقة والقيم التقليدية المنافية للعقل والمنطق، وهي الثوابت التي توارثها العقل العربي من العصور الوسطى، والتي قيّدته وأقعدته عن الإبداع. وخلق خطاب العلم صراعاً وسجالاً فكرياً وعلمياً حول العلم والتطور ودَور العلم والتعليم في تحقيق الإصلاح والنهضة. وفي هذا السياق أسس روادُ النهضة العلمية الجمعياتِ والصحفَ والمنتديات ، وأُلقيت

المحاضرات حول فضائل العلم والتصنيع، وكيفية نقل المجتمع العربي من مرحلة الرعي والزراعة إلى الصناعة وليدة العلم والعقلانية.

ولكن هذا الخطاب بقي أسير معوقاته المعرفية التي أعاقت التيار الليبرالي ومنعته من التجذّر والرسوخ في الأرض العربية، وهزمته أمام السلفية والأصولية والتغريب، وبقي خطاب العلم هامشياً فكرياً ومادياً، ولم يتوفر له الحامل الاجتماعي القادر على تحويله إلى واقع ومؤسسات للأسباب التالية:

1. هشاشة الطبقات الوسطى العربية وبنيتها المتذبذبة التي لم تقطع علاقاتها المادية والفكرية مع الطبقات الإقطاعية، فأغلبها تحدّر من أصول وفئات طبقية أعادت إنتاج ذاتها، وتكيّفت مع التغيرات الحديثة الجارية حينذاك في الشرق العربي، ولذلك فقد بقي العلم والتنوير والحداثة العقلانية مشاريع مؤجلة تحتاج لعوامل موضوعية وحوامل اجتماعية لترجمتها إلى واقع ملموس.
2. لم يتبين رواد النهضة العربية قوة العلم الثورية في تغيير البنى العقلية والإنتاجية، ولذلك لم يكتشفوا التلازم الضروري ما بين العلم والعقلانية إلا فيما ندر، ونظراً لهيمنة الدين في الحياة الاجتماعية، فقد حوّل المفكرُ النهضوي العلمَ إلى منظومة عقائدية علموية تستهدف إزاحة الدين من الوعي الاجتماعي وعزله، والحلول مكانه، بدلاً من علمنة الخطاب الديني وتحقيق الإصلاح الديني بما يمتلكه العلم من الصدق المنطقي والتجريبي ، بل عادى هؤلاء الرواد الدينَ من حيث المبدأ، وأصبحت قضية عزل الدين وإقصائه من الحياة الاجتماعية شغلهم الشاغل ، ولم يتبينوا مستوى تغلغله في النسيج الثقافي والقيمي والاجتماعي العربي، حيث يتماهى الدين مع الحياة

الروحية للفرد العربي، ويصبح شكلَها ومحتواها، ولهذا فشلت وستفشل معارك العلمنة والإلحاد الفجّ في تحقيق غاياتها وتأثيراتها في الجماهير التقليدية.

3. لم يتحول خطاب العلم الكلاسيكي إلى تيار شعبي عام مثله مثل التيار الليبرالي، فبقي خطاباً نخبوياً يملي أفكاره على الجماهير التي يعتبرها موضوع التنوير بالعلم، وليست أداةً فعالة وذاتاً قادرة على الفعل المستقبل النابع من الذات الإنسانية العاقلة، لأنه نظر لها في كينونتها وعطالتها الراهنة، ولم يَرَ إمكانيات تحولها ومستقبلها وطاقتها التغييرية إذا أحسن تدريبها وتعليمها.

4. تحول خطاب العلم العربي إلى خطاب رومانسي مثالي رفع من دور العلماء في العملية التاريخية، واختزل عوامل التقدم والنهضة بحفنة من العلماء والاختراعات، وعكس خطابهم النخبوي تصورهم لحركة التاريخ والتقدم رهنا بحركة النخبة والإنتلجنسيا العلمية .

5. اقتصرت المنهجية العلمية على المقايسة والمماثلة ما بين الطبيعة المادية والمجتمع لاستخلاص قوانين للتطور الاجتماعي من خلال تطبيق مبادئ الداروينية على التاريخ والمجتمع.

خطاب العلم الجديد

تميز خطاب العلم الحديث الذي يمثله ويتمثّله د .إبراهيم بدران بكونه تياراً عقلانياً نقدياً رصد وحلل التأخر بشكله الجديد المركب، أي التخلّف، وفسّر ذلك بالهوة أو الفجوة العلمية بين الشرق والغرب، وأصبحت التكنولوجيا بؤرة اهتمام الخطاب الجديد الذي يدور في نطاق علم المستقبليات، ولكنه يستند في تحليله وتركيب نتائجه على

معطيات العلم والتكنولوجيا والمعلوماتية الراهنة، واتجاهات تطور التقانة الحديثة وتأثيرها الفكري والثقافي في الثقافات والمجتمعات المستوردة لها، وحفلت أغلب دراسات هذا الخطاب (المعني أولاً باستشراف مستقبل الوطن العربي بمتغير العلم والتكنولوجيا) بالبيانات والأرقام، أي بالتكميم، وهو طموح العلوم الإنسانية للوصول للموضوعية والضبط المنهجي، وشكلت قضية نقل التقانة لتحقيق التنمية المستقلة أهمّ الموضوعات الفكرية في هذا الخطاب.

وأهمّ ما يميز أعلام الخطاب الجديد أنهم قادمون بتخصصاتهم من الحقول العلمية والتطبيقية، وهم الأقدر على بناء تصور نظري عقلاني لدور العلم والتكنولوجيا في التقدم والتطور واستشراف مستقبل المشروع الحضاري العربي المؤسس على العلم والعقلانية بدل التقليد والأيديولوجيا.

ومن أبرز أعلام هذا الخطاب: المهدي المنجره في المغرب، وأنطون زحلان في لبنان، وإبراهيم بدران وهشام غصيب في الأردن. وأهم ما يميز هذا الخطاب هو التحليل العقلاني الواقعي بعيداً عن الحماسة اللفظية والانبهار والعلموية التي انتهى إليها الخطاب التقليدي القديم.

وأكد أصحاب هذا الخطاب على دور المؤسسات والبنى الاجتماعية والسياسية ومراكز البحث العلمي، ودعوا لإصلاح التعليم الجامعي لتسريع عملية البناء والعلمنة في المجتمع العربي، وضبط مخرَجات ومدخَلات التعليم العالي.

كما أنهم في نقدهم الموضوعي والجريء للبنى التقليدية المعيقة للتقدم أو التطور، لم يتعرضوا للدين بشكل سافر، إلا أنهم حللوا أسباب التخلّف المعيقة للتقدم في التاريخ العربي والإسلامي، فتوصّلوا للعلمانية

كحلّ للإشكال الحضاري العربي لإفساح الطريق والدخول إلى المستقبل دخولَ الأقوياء الفاعلين في الحضارة المعاصرة.

ويتلخص مشروع د .بدران في العمل على تأصيل ورفع مستوى الثقافة العربية، وتخليصها من الخرافة والميتافيزيقيا، وتحويلها إلى ثقافة إبداعية خلاقة تتماهى بالحضارة المعاصرة؛ حضارة الإنجاز والتحقيق والفعل الخلاق، والعمل على تطوير هذه الثقافة بلا تبعية ولا تقليد، بالإستناد إلى العلم والتكنولوجيا جوهر الحضارة المعاصرة، وأما الاستهلاك المجاني لطاقاته وقدراته الثقافية والفكرية في إعادة إنتاج وحماية الثقافة العربية التعبيرية الآفلة، فليس من الحضارة ولا الثقافة الأصيلة بشيء.

ولكن د. بدران لا يتعسف في رفض أو نبذ العلوم الإنسانية بحجة شقّ الطريق لترسيخ العلم الطبيعي والتطبيقي في الأرض العربية كما فعل سلفه شبلي الشميل، بل إن جوهر مشروعه الفكرى هو حماية الفكر والفلسفة من التقليد والخرافة وعلمنة الفلسفة (أي جعلها فلسفة علمية):"إن دعوتنا لتحضير عقلية المثقفين وعلمنة العقل الاجتماعي لا تنفي ولا تنكر المحاور الأخرى التي يقوم عليها نظام الثقافة الوطنية، وليست هي دعوة إلى نبذ الفنون والآداب والثقافة بشتى أشكالها وصورها، ولكن دعوتنا هي تبيان للأولويات وتبويب للأهميات، ومحاولة للوصول إلى عمق القضية المستقبلية للثقافة من أقصر الطرق المؤدية إلى ذلك، وهي التحول إلى العقل العلمي الذي يتطلب أقصى درجة من الجهد والتغيير والتجديد الثقافي، ورفع قيمة الإنتاج والإنجاز، والعمل إلى أقصى حدّ، وأخيراً دفع السلطة السياسية للمشاركة في العمل والتخطيط للمستقبل بخلق الثقافة الأصيلة".. وهي بنظر د. بدران الثقافة المنسجمة مع العلم، لأن الثقافة الحقيقية المعاصرة والثقافة المستقبلية هي ثقافة العقل العلمي والمعلومات. وعليه فإن المطلوب الآن

وفي المرحلة القادمة هو الانتقال بالثقافة الوطنية من ثقافة الحسّ والوجدان والاندفاع إلى ثقافة العقل والعلم والمعلومة.

ويطالب د.بدران بتغيير النظرة التقليدية السائدة للعلم، فالعقلية الاجتماعية السائدة لا تنظر إلى العلم كمحكم ومرجع وفيصل لاتخاذ القرار، وهذا يعني أن الثقافة العربية المعاصرة والمستقبلية مطالَبة بمواجهة استحقاقات التحول بفعل مراجعة كاملة، وبناء منظومة جديدة من القيم والمفاهيم التي تتواءم مع المرتكزات الحضارية السائدة (العلم والتكنولوجيا)، وتعبّر عن المرحلة دون أن يعني ذلك الانسلاخ عن الثقافة العربية كما قد يظن بعضهم، فالتأصيل والتحديث كان أمراً ممكناً على مدى العصور، ولدى مختلف الأمم والشعوب.

ويشدد د.بدران على دور المثقفين في بناء الثقافة الجديدة؛ ثقافة الحضارة والإنجاز، ومن دونهم سيتم صياغة الثقافة العربية حسب مقتضيات النظام العالمي والعولمة. وعليه، فلا بد من إسناد الثقافة بالعلم، لا بالأيديولوجيا، لتحقيق المشروع الحضاري الذي لن يتحقق إلا بالعلم وبعلمنة الثقافة العربية.

ويستند د.بدران على غاستون باشلار في العقلانية التطبيقية، حيث يرى أن العقل والعقلانية الحديثة ثمرة من ثمار العلم وهو انتشار لاحق غايته الإفصاح عن المنهج العلمي؛ وأن الحديث عن العقل والفكر والثقافة المعاصرة بعيداً عن نظام العلم المعاصر هو حديث غير واقعي وغير صحيح،؛ وأن المهمة الراهنة في الثقافة العربية هي تقليص الهوة بين الفكر والثقافة من جهة، وبين العلم والتكنولوجيا في مجتمعاتنا من جهة أخرى.

أما فشل المشروع الحضاري العربي قديماً، فسببه فشل هذا المشروع في تكوين العقل العلمي في المجتمع، ونقل العقل العربي من

مرحلة ما قبل العلمية إلى مرحلة العلمية. وهذا ما ينطبق على المشروع الحضاري الراهن الذي أهمل تكوين العقل العلمي العربي كمشروع أساسي من مشاريع النهضة، في الوقت الذي تعرض فيه الوطن العربي لشتى المخططات والترتيبات المضادة من المجتمعات الغربية التي تستند إلى العقل العلمي.

أما غياب الثقافة العلمية وابتعادها عن الواقع الإجتماعي العربي فكانت نتائجه وبالاً على الفكر والواقع، حيث أصبحت مسؤولية التثقيف الاجتماعي مسؤولية القوى الرجعية المعادية للثقافة والعلم، والتي أنتجت عقولاً انفصلت تماماً عن الواقع والعلم. وعليه فلا بد من أخذ العلماء والمفكرين زمام المبادرة، والاضطلاع بمسؤولياتهم الجليلة في إنتاج العقلية العلمية في المجتمع، لأنها عملية واعية إرادية لن تتحقق عفوياً وتلقائياً للمجتمع بمجرد المباشرة بالتنمية الصناعية والتكنولوجية.

ويشير د.بدران إلى أن العكس هو ما حصل في تلك المجتمعات: "فقد أدى عزوف المفكرين والعلماء وتنازلهم عن دورهم التنويري إلى إضعاف دور العلم والتكنولوجيا كأداة للتغير والتغيير الإجتماعي، وعلى تقليص كفاءة الآلة الإنتاجية، ودخول العصر الحديث بجهاز الثقافة القديم".. ويشير إلى أن تدني مستوى الإنتاجية في الدول النامية إلى (20٪) فقط من إنتاجية الدول المتقدمة، يعود في جزء منه إلى تدني المستوى الثقافي من حيث التصاق الثقافة بالعلم والمعلومة، وبالقدرة على تحويل المعلومة إلى عمل، مما يجعل الأفراد العاملين في الحلقات الإنتاجية المختلفة غير قادرين على استيعاب المتطلبات الإدارية والاقتصادية والتفاصيل الفنية والعلمية لكامل العملية الإنتاجية، فالمستقبل الثقافي للأمة وللمجتمع مرتبط بنظر د.بدران بالتمكن والقدرة على الإقدام والحركة في عمق العملية الحضارية المعاصرة

والمستقبلية، وبالدرجة الأولى جوانبها الإنتاجية المباشرة كالسلع والخدمات، والقدرة على التعامل مع مدخلاتها من العلم والتكنولوجيا.

وهذا الارتقاء بالمستوى الثقافي للمجتمع، بإحلال ثقافة العلم مكان ثقافة ما قبل العلم، هو جزء من الاستثمار الاقتصادي في المستقبل.ويركز د.بدران على ثلاثة قطاعات مجتمعية هي؛ المرأة والشباب والطفولة، والتي تتطلب إنصافاً ثقافياً بعيداً عن الوعظ والإرشاد والشفقة، وذلك بإنتاج ثقافة تقوم على العلم والإدراك الواعي للدور الاجتماعي لهذه القطاعات والدور الثقافي المستقبلي لها.

ويربط د.بدران ما بين القاعدة المادية للمجتمع والعقل العلمي كشرط مسبَق لقيام ثقافة عربية قادرة على مواجهة مطالب المستقبل والنظام العالمي الجديد والعولمة.

ويتم ذلك بتحديث إطار الثقافة العربية، ولا يتم هذا التحديث إلا إذا كان نظام العلم والبحث العلمي في شتى المجالات يسيران بالاتجاه نفسه للعلم والبحث العلمي في العالم المتقدم، بمعنى أن تحديث نظام الثقافة مرتبط بطريقة مباشرة بتحديث نظام العلم، وهذه إشكالية حضارية واقتصادية وسياسية وثقافية بالغة التعقيد في المنطقة العربية بأسرها.

ويبدد د.بدران مخاوف حماة الأصالة والخصوصية الذين يُبدون قلقهم على مصير الثقافة العربية في عصر العولمة، فيعتقد أن الطبقات الأساسية للهرم الثقافي العربي، وهي اللغة والتراث والدين، بالإضافة للطبقات الأخرى المتعلقة بالبيئة والأيكولوجيا، تتمتع بالاستقرار والثبات، ولن تتأثر بالعولمة، لأن الخصوصية الثقافية في تلك الطبقات لها جذورها الضاربة في عمق التاريخ.

إلا أن العولمة قادرة على تحريك الطبقة العليا من الثقافة التي يدعوها بالطبقة السادسة (أو طبقة المستقبل)، وتضم مجموعَ الابتكارات والاختراعات والدراسات المستقبلية التي تعطي للثقافة فلسفتها المستقبلية.

أما كيف يحلّ العقل العلمي في الثقافة العربية، وهي الإشكالية التي أربكت مفكر عصر النهضة وخطابه العلمي التقليدي، فيتم ذلك بنظر د.بدران بنقد الاستبداد والتدجين السياسي الذي تمارسه الأنظمة السياسية، وتعميق العملية الديمقراطية، واضطلاع المثقفين بمهامهم ومسؤولياتهم، وتخلّصهم من السلبية والتردد، والتفهم العميق لمعطيات العلم، والتحريض المستمر على البناء الحضاري؛ أي تحقيق إنجازات حقيقية على أرض الواقع بعيداً عن الأيديولوجيا والثقافة التقليدية.

أما إذا بقي الواقع الإجتماعي كما هو من دون اختراقه بالعلم والتكنولوجيا، فإن نتائجه الكارثية ستكون كسر كبرياء العلم والعلماء واغترابهم وفقدانهم الانتماء، ومعاناتهم من الغربة والاغتراب، واستمرار الاستبداد والجمود والتقليد.

من هنا جاءت أهمية هذا الكتاب كحوار نقدي مع د.إبراهيم بدران، أبرز ممثّلي هذا الإتجاه في الأردن والبلاد العربية،ليكشف لنا عن طبيعة خطابه النهضوي النقدي، ودوره في إعادة بناء واستئناف مشروع التقدم العربي.

وقد وفر تواصل الإنتاج المعرفي للدكتور بدران على مدى ثلاثين عاماً في الثقافة والعلم والتكنولوجيا، منذ ظهور كتابه "العقلية الخرافية" إلى كتاب "النهضة وصراع البقاء".. وفر ذلك فرصةً كافية لتلمّس ملامح نضوج مشروعه الفكري بما يسمح لنا باستنطاق مكوناته وأبعاده ومردوده في الخطاب العربي المعاصر، ومحاورة صاحبه محاورة

نقدية، خاصة في مرحلة تكتسب فيها الإنشاءات المعرفية التركيبية وتحليلها ونقدها لمقاربة الواقع القائم أهميةً قصوى لتحويل النظر إلى ممارسة، وتحويل المشروع النهضوي من التأمل المجرد إلى الواقع الملموس.

ومن أهم ما يلاحَظ على هذا الخطاب هو إعادة طرح أفكاره الأولى وتكرارها من جديد، فالمقولات الأساسية حول التغيير والتقدم والنهضة والعلم والتكنولوجيا والهرم الثقافي، مقولات تتخلل الخطاب وتنسج إطاره العام، وتبدو هذه الرجعة تكراراً لاداعي له، إلا أن التحليل النقدي سرعان ما يكتشف أن الاستعادة والاسترجاع كانتا ضرورة معرفية وتاريخية فرضتها مستجدات الثورة العلمية التكنولوجية، لإعادة النظر وتطوير بعض المقولات والاستنتاجات الخاصة.

فلا يوجد في منطق عصر التغير والتسارع إلا حقائق نسبية، فما عكسه منطق العصر والتقدم للعلم والتكنولوجيا يبقى نسبياً على مستوى الفكر، ويحتاج لمراجعة دائمة ونقد متواصل، لتأصيله من جديد. ولا يتردد المفكر الجدلي العلمي من نقد ونقض أفكاره التي تجاوزها العلم، وإلا فسرعان ما سيتحول الخطاب الفكري الذي يتجاهل العلم وحقائقه إلى دوغما وأيديولوجيا ، نقيض الوعي العلمي الخلاّق.

زهير توفيق

عمّان، في 2005/6/17

-I-

الثقافة والتراث

■ هناك حديث لا ينقطع عن أهمية الثورة العلمية والمعلوماتية في العالم المعاصر، وتأثيرها على الجوانب الإنسانية والثقافية، فما هي نظرتك لمستقبل الثقافة العربية في ظل التغيرات الدراماتيكية في العالم، وأولها عولمة الثقافة؟

• إن مستقبل الثقافة -شأنها شأن أية ظاهرة اجتماعية أو طبيعية- يعتمد على مجموعات من العوامل المتراكبة والمتغيرة بتغير المجتمع والعالم، وبالتالي يعتمد هذا المستقبل على حالة الفعل الداخلية والخارجية والتفاعل بينهما، وعلى البيئة العامة الكلية فى إطارها الحضاري الكامل.

ومن هنا فإن مستقبل الثقافة العربية مرهون دائماً، وبالدرجة الأولى، بديناميكية هذه الثقافة، وبقدرتها على التجدّد والتجديد في اتجاه الإبداع والابتكار، وفي اتجاه تحفيز الفعل الحضاري الجديد وليس في إعادة إنتاج الذات وإنتاج المقولات الثقافية نفسها أو المفردات الحضارية ذاتها، حتى ولو كانت بصورة خارجية جديدة.

والثقافة -إذا استثنينا الحالات التي تكون فيها مجرد تعبير سريع وغير معمّق عن الفنون والآداب لغايات الاستمتاع والترفيه -يُفْتَرض بها أن تكون تعبيراً عن الحالة الحضارية المتحفزّة، وعن التطلعات والأشواق التي يحملها الإنسان وتحملها الأمة تجاه المستقبل. وكلما كان للثقافة قدرة على استشراف وارتياد المستقبل الحضاري للأمة والتجاوب العملي الفعّال مع مستلزمات الواقع، كان لها دورٌ ومستقبل.

وفي الحالات التي تتجمد فيها الثقافة عن الانطلاق نحو الجديد في الجوهر وتتمحور حول الذات الماضية، تراوح مكانها، وتكون غير قادرة على التفعيل والتفاعل مع المفردات الحضارية، تبدأ بوصلتها بالخلل، ويبدأ مستقبلها بالتراجع بغضّ النظر عن التأثيرات الخارجية، بسيطةً كانت كما هي في بدايات النهضة الأوروبية، أو كاسحة شاملة كما هي في حقبة العولمة وثورة المعلومات.

لقد كان من الممكن في الماضي -وربما قبل القرن العشرين، وبالتأكيد قبل القرن الواحد والعشرين- للثقافات غير المتجددة وغير المستقبلية أن تبقى فترات طويلة دون أن تتجدد ودون أن تفنى، وكان من الممكن لها أن تحتفظ بشكلها ومفرداتها في حالة من البقاء survival قد تمتد إلى عقود وقرون تتكلّس حولها القيم والأفكار والعادات، ويمضي المجتمع في إعادة إنتاج مفرداته الثقافية المتكلّسة، في حين تمضي الثقافة في دفع المجتمع إلى مسارب التخلّف وإعادة إنتاج مفرداته الحضارية.

كان ذلك ممكناً في الماضي بسبب الحواجز السياسية الجغرافية والسيادية والاتصالية والمعلوماتية وحواجز الاستبداد والإغلاق والحجابية، والحواجز الأيديولوجية، وكل ما عرفه القرن العشرون وقبله من حالات انفراد واعتزال واستعزال وبُعدٍ عن وطيس المعركة الحضارية الدولية، لكن انفجار ثورات التكنولوجيا والمعلومات والإنتاج والاتصالات والحواسيب، وانهيار القطب الشرقي السوفياتي، وانهيار الاستقطاب والأيديولوجيا.. كل ذلك أزال الحواجزَ أمام الأفراد والمؤسسات وأمام الثقافات، وجعل حالة الانعزال أو الاستعزال غير ممكنة، سواء على مستوى الدولة أو الأمة أو المؤسسة أو الفرد.

ومن هنا، فإذا أضفنا إلى ذلك أن موقع المنطقة العربية يضعها في ملتقى حركة المرور الدولية (أوروبا وآسيا وأفريقيا)، وأن لديها (62 ٪)

من مصادر الطاقة العالمية، فإن ذلك يجعل من فرص انعزال أو استعزال المنطقة العربية كي لا تكون في الخضمّ العولمي، أمراً غير ممكن.

هذا يعني أن الثقافة العربية هي من الآن، ومنذ قرون، في معركة بقاء دائمة داخلية وخارجية، وتحارب على جبهتين، داخلية وخارجية، إقليمية وعالمية. فاستمرار حالة التخلّف في المفهوم الحضاري الواسع في المنطقة العربية يعني استمرار حالة التخلّف الثقافية ضمن مسائل أخرى، وما يستتبع ذلك من عدم قدرة الثقافة العربية على التواؤم مع متطلبات التغيير في المفردات الحضارية الزاخرة التي راحت تتدفق على المنطقة العربية في أجواء العولمة وفي ظل ثورة الاتصالات والمعلومات.

وبغضّ النظر عن تقديرنا الذاتي للثقافة العربية، فلا شك أن هناك تدنّياً في كفاءة هذه الثقافة وفعاليتها لتلبية احتياجات المجتمع، مما يدفع به (المجتمع) إلى الاستعانة بالمفردات الثقافية والحضارية الأجنبية، سواء كانت دولية أو عولمية، وفى الوقت نفسه فإن الثقافة فى عدم كفاءتها وفعاليتها لن تكون قادرة على إعطاء البديل أو الصمود أمام تيار العولمة وبحور المعلومات التي تتدفق، الأمر الذي سوف يغير من نسيج الثقافة كما نعهدها، ويفرض حالات ثقافية جديدة.

وهذا يعني أنه ما لم يقع تغيير حضاري داخلي، فإن النمط الثقافي التقليدي في طريقه إلى الأفول. ومن جهة ثانية فإن ثورة العولمة قد انفجرت، نتيجة الضغوط الإنتاجية الضخمة في السلع والمصارف والخدمات والأموال والاتصالات والنفوذ السياسي، والتي تحاول الدول المتقدمة أن توصلها إلى كل مكان في العالم، بل إلى كل مجتمع في العالم، بل إلى كل مؤسسة في ذلك المجتمع، بل الى كل فرد في المجتمع في أية بقعة من بقاع المعمورة، مما يجعل من الثقافة المحلّية غير الكفؤة والتي لا تقوم على العلم ولا تستند إلى العقل العلمي ولا تتعامل مع الرقم ولا تتفاعل مع الإبداع العلمي والتكنولوجي وتوظفه لتتحول إلى

ثقافة معرفة.. يجعل منها موضوعةً أو أمراً يمكن تجاوزه والخروج عليه، والقفز من فوقه باتجاه الاعتماد على ما يمكن أن يتحول إلى الثقافة العولمية التي ستنتج في إزاحة الثقافات البطيئة أو الدورانية ثقافة منتجة يمكن التعامل معها من قبل المجتمعات المتقدمة المولِّدة للمفردات الثقافية والحضارية التي تسود العالم.

ومن هنا، فإن مستقبل الثقافة العربية، شأنها شأن أية ثقافة أخرى، مرهون بسرعة التحولات الإبداعية الذاتية الحضارية العربية، والتي إذا لم تتعاظم وتتماسك خلال بضعة عقود، فإن الثقافة العربية قد تصبح مجرد حالة شعبية أقرب أو أشبه إلى الفولكلور لغايات المتعة والترفيه، لا لغايات الفكر والتقدم والعمل والتفوق والمنافسة والإنتاج.

▪ يلاحَظ أن الفجوة القائمة بين الثقافة الشعبية العامة وثقافة النخبة الخاصة أو ما يدعوها الجابري بـ"الثقافة العالِمة" في اتساع مستمر. هل تستطيع الثقافة الخاصة، أي ثقافة النخبة (الإنتلجنسيا) أن تكون عماد التقدم والتطوير، من دون الثقافة العامة للمجتمع رغم فاعليتها في العقل والوجدان؟

• تتفاوت المسافة بين ثقافة النخبة والثقافة العامة للمجتمع حسب درجة التطور ومقدار التقدم الذي أحرزه المجتمع بالمفهوم العام والشامل للتقدم، بما في ذلك التقدّم الاقتصادي وزيادة نصيب الفرد من الدخل. وكلما قطع المجتمع أشواطاً أوسع في اتجاه الارتقاء والنمو الاقتصادي، تقلصت المسافة بين ثقافة النخبة والثقافة المجتمعية. والموضوع الاقتصادي بالغ الأهمية، نظراً للكلفة الفعلية للمفردات الثقافية؛ يشمل ذلك الكتاب والجريدة والمجلة والمتحف والمعرض والفنون.. إلخ.

هذا ما نلاحظه في الدول المتقدمة، حيث نجد أن الفواصل الثقافية بين النخبة والعامة قليلةٌ إلى درجة أننا لا نجد مصطلحاً في الإنجليزية

أو الفرنسية مثلاً يقابل مصطلح "المثقف" في اللغة العربية. ذلك أن الثقافة في النهاية هي تعبير عن الحالة الحضارية للأمة. وهي تعبير فكري، وتعبير فني، وتعبير أخلاقي، وتعبير فلسفي، وتعبير سلوكي عن هذه الحضارة.

إن ثقافة النخبة في المجتمع المتقدم هي، بالتعريف والضرورة، ثقافة الطليعة وثقافة الجبهة الأمامية شديدة الالتصاق والتداخل والتفاعل والاتصال مع الثقافة المجتمعية، نظراً لأن الحركية الاجتماعية ظاهرة دائمة ومثمرة في المجتمع المتقدم؛ مثمرة في إنجازاته الحضارية، وفي إنجازاته الاقتصادية والعلمية والتكنولوجية والقانونية، وكل ما من شأنه أن يجعل الحياة مختلفة وباتجاه التقدم. وهذا الاختلاف والتقدم هو من صنع جميع الشرائح والفئات والتكوينات.

إن ثقافة النخبة في المجتمع المتقدم تمثّل العربة الأولى في قطار الثقافة، ولكنها ليست منفصلة أو بعيدة عن العربات الأخرى التي تمثّل جسم المجتمع. أما في المجتمعات المتخلّفة، حيث الفواصل والفجوات اللغوية والمهنية والتعليمية والفنية والاقتصادية، فإن ثقافة النخبة انفصلت وابتعدت عن ثقافة المجتمع. ابتعدت نتيجةً للتعليم والاطلاع والاحتكاك الخارجي، والاستعمال الميسّر للمفردات الحضارية المتقدمة والقادمة من الدول الصناعية التي تتمتع بها النخبة بشكل أو بآخر، دون أن يكون ذلك متاحاً لأفراد المجتمع بصفتهم العامة.

فالكتب المؤلفة محليا ضئيلة الحجم، ضئيلة العدد، ضئيلة النوعية، ضئيلة الإبداع أيضاً، ولا يزيد عدد الكتب المؤلَّفة باللغة العربية عن (3) آلاف كتاب سنوياً، أي بمعدل كتاب واحد لكل (100) ألف من السكان مقابل (12) ألف كتاب في بلجيكا ذات العشرة ملايين نسمة. وبالتالي فإن ما يطّلع عليه أفراد المجتمع من الفكر والإنتاج الفني والعلمي محدودُ النوع والكَمّ والجودة والتنوّع مقابل ما يمكن أن تطّلع عليه

النخبة. أما الثقافة المترجَمة بمفرداتها المختلفة، فهي إما مرتفعة التكاليف بالنسبة للعامة، أو غير متاحة أصلاً، ومن هنا فإن المسافة تظل كبيرة في المجتمعات المتخلّفة بين ثقافة النخبة وثقافة المجتمع عامة، إذ لا يزيد ما ينفقه الفرد في الأقطار العربية عن (3) دولارات سنوياً لشراء الكتب مقابل (150) دولار في النرويج مثلاً. وإن غياب الحرّيات، والحاكمية السيئة، وانتهاك حقوق الإنسان، والخطاب الديني غير المستنير، وغياب الديمقراطية، وتملك السلطة بدلاً من تداولها.. كل ذلك من شأن أن يُحبط من ثقافة المجتمع ويشوّهها، ويمنعها من الانطلاق لتلحق بالثقافة الأكثر تقدماً.

غير أن ثقافة النخبة لا تستطيع وحدها أن تكون قاطرة التقدم، لأن التقدم في النهاية هو إنجاز مادي على الأرض يقوم به أفراد المجتمع بمختلف فئاته وشرائحه، ويقوم به جسم المجتمع، ابتداءً من الزراعة المتطورة المستخدِمة لمدخلات العلم والتكنولوجيا، ومروراً بالصناعة المتقدمة والاتصالات والمعلومات، وانتهاءً بالالكترونيات النانوية والهندسة الجينية، وبالتالي فإن الثقافة المجتمعية شديدة التواصل مع ثقافة النخبة. وإذ ذاك فإنها تعبّر عن سلوك مختلف، وموقف مختلف، وحالات ذهنية مختلفة، وعلاقات إنسانية ومؤسسية وسياسية واقتصادية ومجتمعية مختلفة، عمادُها الإنجاز والإنتاج السلعي والمعرفي والخدمي الذي يصنعه المجتمع والنخبة.

وفي إطار من التعددية المنتجة، وسيادة الحريات، والحاكمية الجيدة، والديمقراطية الراسخة، فإن كل ذلك لا يمكن أن يتحقق دون أن تكون ثقافة المجتمع أو الثقافة العامة قد تحولت نحو هذا الاتجاه.

ولقد عانى المجتمع العربي في تجربته خلال العقود الخمسة الماضية من هذا الأخدود بين ثقافة النخبة وثقافة المجتمع، فتحولت ثقافة النخبة إلى تبادل المثقفين لمقولاتهم الثقافية فيما بينهم، ولم تشكّل

إسهاماً ثقافياً يغيّر من الواقع الاجتماعي والثقافي والسياسي. وكان للأنظمة الحاكمة دور بارز في تعميق هذه الحالة؛ أولاً كجزء من خطّتها في تهميش المفكرين والمثقفين والعلماء، وتهميش العلم والفكر والثقافة؛ وثانياً بسبب عدم إعطاء الثقافة المجتمعية الأهمية الكافية، وعدم الاستثمار فيها بما يكفي من الجهد والمال والجدية، والاكتفاء بالنظر إليها على أنها مجرد أدب أو شعر أو فن، دون إعادة صياغة حقيقية للأطر المفاهيمية والفكرية للمجتمع بما يتناسب مع التطلع إلى الحداثة والتقدم.

إن متوسط ما تنفقه المؤسسات الرسمية على العمل الثقافي في الأقطار العربية لا يزيد عن (3) دولار سنوياً للفرد الواحد (حسب تقديراتنا)، في حين لا تنفق المؤسسات الأهلية والخاصة أكثر من دولار واحد سنوياً للفرد مقابل (65) دولاراً تنفقها الحكومة السويدية، و(65) دولاراً أخرى تنفقها المؤسسات البلدية والأكاديمية والأهلية والخاصة.

إن الإدارات الحكومية والكثير من الاقتصاديين والأكاديميين ومثقفي النخبة لم يدركوا العلاقة الجدلية بين النهوض الاقتصادي والاجتماعي والتقدم من جهة، وبين الثقافة المجتمعية من جهة أخرى. والكثير منهم أهمل التغيرّات الجذرية التي ينبغي إدخالها على الثقافة المجتمعية لكي تصبح أكثر تواؤماً واستجابة لمتطلبات النهوض. وإذ ذاك يمكن أن تتقلص الفجوة بين ثقافة النخبة وثقافة المجتمع. وقد تناولنا هذا الموضوع بالتفصيل في كتابنا "نحو استراتيجية وطنية للثقافة المجتمعية" والذي صدر في عمّان في أواخر عام 2004.

هناك مفاصل عديدة وفصول كثيرة في الثقافة المجتمعية بحاجة إلى التغيير والتطوير، كما أن هناك العديد من الأطروحات والمواقف في ثقافة النخبة بحاجة إلى التغيير. فتجسير الفجوة بين ثقافة المجتمع

وثقافة النخبة ينبغي أن يتحقق باتجاه الحداثة والتقدم والمستقبل، وليس باتجاه الماضي والسلفية والتخلّف.

■ في سياق متصل، هل يمكن كسر الثنائية الثقافية بين ثقافة المجتمع وثقافة النخبة، وردم الهوّة بينهما، وجعلهما ثقافة واحدة؟

• من حيث المبدأ، لا بدّ أن يبقى هناك نوع من التمايزٍ أو الفارق، ولا أقول "ثنائية" بين ثقافة النخبة وثقافة المجتمع، نتيجة للدور الطليعي والدور المستقبلي والدور التجديدي والدور المعرفي والاستشرافي للنخبة. وفي هذا الإطار، نحن حين نشير إلى النخبة إنما نتحدث عن قمم ثقافية، أو قلاع ثقافية ترتكز إلى جسم المجتمع، أو برازخ ثقافية نحو المستقبل، وهو أمر لا بدّ أن يكون دائماً، حتى تتجدد ثقافة المجتمع، من خلال التفاعل بين النخبة وبين المجتمع وما ينتجه في الثقافة وغيرها.

أما الثنائية حقيقةً، فلا تتواجد أو تتكرّس إلا في المجتمعات المتخلّفة، حيث المسافة كبيرة بين ثقافة المجتمع وثقافة النخبة. وهي مسافة تتناول النوع والتنوع والكَمّ والمحتوى العلمي والمعرفي والانفتاح على الماضي أو المستقبل، وغير ذلك من العناصر.

ومن هنا، فإن التقدم ذاته، وبطبيعة سيرورته، من شأنه أن يكسر هذه الثنائية وينشئ حالة جديدة من التجانس والتقارب بين الثقافتين، وهذا الأمر بحد ذاته يبيّن بوضوح أهميةَ تفعيل محركات التقدم المختلفة حتى يقع التقدم فعلاً، وإذ ذاًك تتضاءل الثنائية، ليس فقط في الجانب الثقافي، وإنما أيضاً قي الجانب المعرفي، وفي الجانب الإنتاجي، وفي جانب حقوق الإنسان، وفي كل الجوانب التي تصدر عنها مفردات الحضارة المعاصرة.

إن المجتمعات المتخلّفة هي التي تعاني دائماً من ثنائيات بين الرأس والجسم، وفوارق ضخمة بين النخبة والمجتمع، ولا يُتَوَقَّع أن تختفي مثل هذه الثنائيات إلا باختفاء حالة التخلّف، وانطلاق المجتمع بمختلف مكوناته نحو التقدم، ليشمل ذلك المجتمع بأسره، وليس جزءاً منه فقط.

وإذا نظرنا إلى المستقبل من حيث نوعية الثقافة التي ستكون سائدة، وهي ثقافة المعرفة، وثقافة المعلومة، وثقافة المهارة، وثقافة الحدود المفتوحة، وثقافة المجتمع العولمي، فإن الفرصة لكي يتفاعل المجتمع مع هذه الأنواع من الثقافة تقتضي بأن يتحول المجتمع إلى مجتمع معرفة ومجتمع معلومات ومجتمع أرقام ومجتمع حريات، مما يعني في النهاية أن يتحول إلى مجتمع متقدم؛ مجتمع لا نجد فيه نسبة مرتفعة للأميّة، ولا نجد فيه أمّية للمرأة، ولا أمّية للمهارة، ولا عدم القدرة على اقتناء الكتاب بصورته الورقية أو الإلكترونية، وبالتالي لا نجد جسماً اجتماعياً غير قادر على الوصول إلى مكونات الثقافة المستقبلية.

■ يبدو أن أغلب الحلول المطروحة للخروج من أزمة ازدواجية الثقافة العربية متّهمةٌ بأنها تصبّ في طاحونة التغريب أو السلفية أو التلفيق، ألا يمكن الوصول إلى صيغة توفيقية أو مركب جدلي جديد لها، أم أن الإشكالية "ازدواجية الثقافة العربية" هي بذاتها زائفة، ولا تفضي إلى حل؟

• بدايةً إن الافتراض بأن مشروع النهضة وما قد ينبثق عنه من تحوّلات أو مشاريع في المفردات الحضارية، بما فيها الثقافة، هو مشروع يصبّ في طاحونة التغريب أو السلفية أو التوفيق فيما بينهما، أمرٌ يدلّ على عدم استيعاب حقيقي لمشروع النهضة. كما أن التفكير بضرورة التعلّق بصيغة توفيقية ما بين ما يُسمّى تغريباً وما بين السلفية، هو أيضاً يدلّ على عدم فهم لطبيعة سيرورة تقدم الأمم ونهوضها. وفي كلا الحالتين، هناك انطلاق من موقف مسبَق شبه أيديولوجي يرى أن

التقدم يتحقق، إمّا عن طريق الغوص في الماضي بعد إلباسه حلّة جديدة، أو الغوص نحو الغرب بعد إلباسه جبّة شرقية. كل ذلك في اعتقادنا أمرٌ زائف لا يفضي إلى حلّ، و يمثلّ حالة من التسطيح والتبسيط والقدرية وعدم الاستعداد للدخول في العمق في مواجهة استحقاقات التقدم.

السؤال المطروح والتحدي القائم هو، ليس أن نتوجّه غرباً أو نتوجه شرقاً أو شمالاً أو جنوباً أو نتوجّه ماضياً أو نتوجّه سلفاً، أو نولف بين هذا وذاك، ونوفّق بين هذا وذاك. المسألة المطروحة هي: كيف نحقق التقدم لمجتمعنا المعاصر بمعطياته الموضوعية وبمؤشراته الرقمية القابلة للقياس والمتعارَف عليها دولياً، سواء كنا نتحدث عن دخل الفرد من الناتج المحلي الإجمالي، أو الديمقراطية، أو الفارق بين الجنسيين أو سواها.. وينبغي لهذه أن لا تعتمد على توجّه غربي بالمفهوم السياسي أو الأيديولوجي، أو توجه سلفي بالمفهوم السياسي أو الأيديولوجي.

فحينما أشرنا في كتابنا "النهضة وصراع البقاء" إلى فصول التقدم العشرة (وهي: السياسي، والقانوني، والمؤسسي، والاقتصادي الاجتماعي، والعلمي التكنولوجي، والفكري الثقافي، والتعليمي، والحاكمية، والمرأة، والخطاب الديني)، أشرنا إلى فصول لا ترتبط بالغرب أو الشرق، وبعض هذه الفصول ليس بالضرورة أن يكون قد حُسم أو جرى تناوله في الشرق، وبالتالي فإن انطلاق عملية النهوض يعني الانتقال في المجتمع من مرحلة إلى مرحلة، ولم يستطع الإنسان بشكل عام حتى الآن أن يجد بدائل عنها، بمعنى أن تحرير المرأة ومشاركتها في الحياة الاجتماعية وفي الإدارة وفي الإنتاج ليس مسألة غربية، بقدر ما هو ضرورة اجتماعية واقتصادية وإنسانية في الوقت نفسه. تجد ذلك في المجتمعات البدائية، كما تجده في المجتمعات الصناعية، وتجدها في تايلاند واليابان ورواندا كما هي في النرويج.

أمـا أن يكون لمثل هذا الأمـر شـبـيـهٌ أو مـثيلٌ أو حـالةٌ مـشـابهـة لدى السلف وفي التـراث، فتلك مسـألة لا أهمـيـة لهـا على الإطلاق، ولا تغيـر شـيـئـاً كثـيـراً، كمـا أن رفضـهـا لأنهـا لم تكن موجودة في التـراث لا يفـيـد شـيـئـاً، ولا يحقق أي فـائدة، لأننا في النهـاية نتعـامل مع العالم الذي يقـود التـقـدم وتشـارك فـيـه المرأة في كل النشـاطات الإنسـانيـة، وفـي حـقـيـقـة الأمـر فإنك تجـد في التـراث كل شيء ونقـيـضـه، وكل مـوقف وضـديده، فمَن كان مع المرأة رجع إلى خولة بنت الأزور والخنساء، ومن كان ضدها رجع إلى الغزالي.. وهذا تراث و ذاك تراث.

وأن يقـوم التـقـدم على حـسن الحـاكـمـيـة بما فـيـهـا الديمقـراطيـة والمسـاءلة والشـفـافيـة ومشـاركة منظمـات المجـتـمـع المدني، فـذلك أمـر توصلت إليه الدول المتقدمة، ليس لأنها هي الدول الغربية بمفهوم الغرب السياسـي، ولكن لأنها دول كانت في مقدمـة قطار التقدم، وقد اسـتفادت من هذه التجربة التاريخية دولٌ مختلفة خارج أوروبا أو خارج الغرب مثل اليـابان وكـوريا ومـاليـزيـا.. إلخ. ناهيك عن أن الـتـجـربة الغـربيـة ليـست تجربة واحدة، فالغرب ظهرت فيه أنظمة دكتاتورية فاشستية طاغية مثل سـتـالين وهتلر ومـوسـولـيني وفـرانكو وسـالازار، وظهـرت فـيـه أنظمـة ديمقـراطيـة إنسـانيـة مـثل السـويد والنـرويج والدنمارك، وظهـرت دول اسـتعـمارية مثل أميركا وفـرنسـا وبريطانيا، وظهرت فيه دول سـاعـدت الشعوب على التخلص من الاسـتعمار مثل السويد، وحتى اسـتعمال عبارة "الغـرب" أو "التـغـريب" لوصف توجّه النهوض، هو تـعـمـيـمٌ مـخـلّ يطمس كثـيـراً من التـفـاصـيل الهـامـة. والسـؤال مـرة أخـرى: مـا هو المـطلوب في غياب الحاكمية الجيدة؟

هل المطلوب البـحثُ عن حـاكـمـيـة سيئـة أو حـاكـمـيـة لا صـفـة لهـا أو حـاكـمـيـة تشـبـه حـاكـمـيـة خليـفـة من الخلفـاء من دون تعـريف؟ كل ذلك هو عبث وهروب وتلفيق وزيف.

لقد توصّلت المجتمعات المتقدمة في الأساسيات إلى مرتكزات موضوعية تمثل جزءاً جوهرياً من تجربة الإنسانية أثبتت التجارب أنه من دونها لا يتحقق التقدم، وبالتالي أصبحت مرتكزات تلك التجارب وخلاصاتها أساسية لسائر الشعوب؛ ليس لأنها قادمة من الغرب، وإنما لأنها قائمة على مرتكزات ذات علاقة بالإنسان وبالمجتمع وبالطبيعة، ولأن الغرب قد سبق بالوصول إليها والدخول فيها. فعلاقة العلم والتكنولوجيا بالاقتصاد علاقة موضوعية، بغضّ النظر عن المجتمع وعن موقعه وعن ثقافته وعن تراثه وعن تاريخه. ودور التعليم النوعي ليس له علاقة بهوية المجتمع الذي نتحدث عنه، وسيطرة الفكر الديني على السياسة وعلى الاقتصاد وعلى الثقافة من شأنها أن تُدخل المجتمع في منزلقات غير مثمرة وفي طرق مسدودة، بغضّ النظر عن الديانة أو الديانات التي يحملها أبناء المجتمع.

المشروع النهضوي بطبيعته هو خروج من الحالة الراهنة إلى حالة جديدة، كما أن الاستفادة من تجارب الأمم لا يُقصَد منها التبعية أو التقليد، وإنما التعلّم من الأخطاء، والاستفادة من النجاحات لتقصير المسافة، وتقليل الزمن، وتخفيض التضحيات. أما المشروع النهضوي القائم على التوليف والتلفيق من موقف مسبَق، فهو بالضرورة حالة زائفة لا تقدم حلولاً ولا تساعد على الانطلاق ولا تحقق نهوضاً.

نحن نتمنى على المفكر وعلى المصلح السياسي أن يبتدع ما يستطيع أن يبتدع لتحقيق التقدم، ولكن دون عبثية ودون إعادة اختراع العجلة، ودون إضاعة للوقت والجهد، ودون استغراق في الأوهام والافتراضات، ودون إقامة بطولات تفترض أن التفوق هو أن لا تفعل ما فعل الآخرون، أو أن النهوض هو بأن ترتدّ إلى نفسك لتبحث عن مضادّ لنهوض الآخر ومضادّ لطروحاته، حتى تثبت أنك لا تشبه الآخر ولا تعمل جزءاً مما عمل.

ولا خوف على الشخصية الوطنية والقومية، ذلك أن الذات الوطنية والذات القومية والذات الثقافية ستبقى قائمة بالتفاصيل، وستبقى قائمة ومحافَظَاً عليها بالحيثيات البيئية الطبيعية الاجتماعية، ولن يستطيع المجتمع أن ينسلخ عن ذاته فيصبح نسخةً عن الآخر، ولا ينبغي أن يكون كل ما قاله السلف عبئاً على كاهل الخلف، خصوصاً وأن ما قاله السلف ليس له مرجعية واحدة يُقاس بها، فلا يعقل أن يربط المجتمع نفسه بالماضي؛ أيُّ ماضٍ.

هل نتحدث هنا عن السلف الذي يمثّله ابن تيمية؟ أو عن السلف الذي يمثّله الحلاج؟ أو السلف الذي يمثّله ابن رشد وابن سينا؟

أيُّ سلفٍ نتحدث عنه؟ الفقه العمري، أو معاوية بن أبي سفيان، أو المنصور، أو عبد الله بن الزبير، أو الآلاف المؤلفة مما كُتب وقيل ونُقل وجُمع وأُفتي واجتُهد كما كان يتراءى للسلف في سالف العصر والأوان؟

■ هناك نظرية تصنف الثقافة العربية الكلاسيكية إلى ثقافة مشرقية إشراقية، وثقافية مغربية عقلانية، هل هذا هو الواقع، أم أن هناك مصالح أيديولوجية آنية وراء ذلك؟

• الثقافة العربية الكلاسيكية تجمعها خصائص مشتركة في معظم الأقطار العربية، إن لم يكن كلها، لأسباب موضوعية عديدة، يأتي في مقدمتها كون المنطقة العربية تشكّل إقليماً حضارياً واحداً يشترك في الحضارة والبيئة والدين واللغة والتاريخ، وكل هذا أوجد تشابهاً وتبادلاً والتقاءً، من حيث حركة المجتمع وتداخل السكان والوقوع تحت حكم مشترك تمثّل بالأتراك أو بالدولة العباسية أو الأموية، أو بما انبثق عن هذه وتلك من إمارات وممالك وحكام.

وشأن أي إقليم واسع، فإن هذا الإقليم لا يعني وحدةً مُقَوْلبة بالمفهوم الأيديولوجي، وتطابقاً وتماثلاً، وإنما يعني -بالضرورة

وبالطبيعة- تفاوتات وتنوعات واختلافات وتداخلات تقترب في بعض الأحيان وتبتعد في تفاصيل كثيرة عن بعضها بعضاً، شأنها شأن أي تركيب معقّد، بل إننا نجد مثل هذا التفاوت في القطر الواحد. فثقافة شمال البلد أو القطر تختلف نسبياً في بعض التفاصيل عن جنوبه، ويختلف شرقه عن غربه. وحينما نتكلم عن الفكر والثقافة فنحن نتكلم عن منظومة مركّبة متحرّكة متداخلة متعددة الألوان والأطياف، ولا نتكلم عن جسم صلب لا تغيير فيه ولا تبديل.

ومن هنا، فأن يكون هناك اختلاف بين الثقافتين المشرقية والمغربية أمرٌ طبيعي ومتوقّع، وليس عليه خلاف، بل إن الفكر والثقافة في ليبيا مختلفان عنهما في المغرب أو الجزائر، وفي العراق عنهما في اليمن، وهذا أمر طبيعي أيضاً، أما أن نقول إن الثقافة المشرقية هي ثقافة إشراقية -مع أني لا أميل إلى مثل هذا التعبير- والثقافة المغربية ثقافة عقلانية، فأعتقد أن في هذا التقسيم شيء كبير من الخلط والارتباك، فالثقافة العربية جُلّها أو كلّها في الشرق أو الغرب، وثقافة النخبة أو ثقافة المجتمع حتى الآن لم تتحول إلى ثقافة عقلانية، ولم تصل إلى مستوى ثقافة العقل أو ثقافة العلم لا في المشرق ولا في المغرب، فما تزال ثقافتنا للنخبة وللمجتمع هي ثقافة ما قبل العلم وما هو بعيد عن العقل في جوانبها الكثيرة، ينطبق ذلك على المشرق، كما هو على مجتمعات المغرب.

ولعل ما يمكن قوله هنا إن ثقافة النخبة في المغرب، في المرحلة الحديثة، وبحكم مجاورة الغرب والاختلاط الاجتماعي، قد تأثرت أكثر بالثقافة الأوروبية، وبشكل خاص الثقافة الفرنسية، وإلى درجة أقل الإسبانية والإيطالية، فأخذت جزءاً من ألوانها وعقلانيتها أكثر مما كان حظّ المشرق. ولكن العبرة في النهاية والمسألة الأكثر أهمية، هي في نوع ثقافة المجتمع السائدة، وليس فقط ما يكتبه الكتّاب وتتداوله النخبة. إن

ما تتناوله النخبة، وفي غياب التفاعل الحضاري بينها وبين المجتمع، يمثّل في الغالب رؤىً وإيماءات ومحاولات في الفكر والثقافة، ولا يشكل الثقافة ذاتها إلا في حدود ضيقة.

وفي النهاية، فإن المسألة ليست في عدد الكتب التي يكتبها أولئك وهؤلاء، وإنما في تأثير الثقافة على الحالة الحضارية للأمة، فإذا أخذنا دول المغرب واستخدمنا المعايير التي تقيس التقدم والنهوض، سواء في الاقتصاد أو الاجتماع أو حقوق الإنسان أو العلم أو التكنولوجيا أو منظمات المجتمع المدني أو السلطة أو التعددية أو الحاكمية الجيدة، فإننا نكاد لا نجد فرقاً يُذكر بين المشرق والمغرب. ينطبق هذا إلى حدّ كبير على ما في دول المغرب، فنصيب الفرد من الناتج المحلي الإجمالي هو في القوة الشرائية في حدود 4000 دولار في المغرب وتونس ومصر وسوريا والأردن والإنفاق على البحث العلمي (0.2٪) من الناتج المحلي في جميع هذه البلدان وغياب الديمقراطية مشترَك بين كامل المشرق وكامل المغرب، كذلك وضع المرأة ومساهمتها الاقتصادية..

وما نجده في سوريا ينطبق إلى حدّ لا بأس به على ما نجده في تونس، وهكذا في دول أخرى، مما يعني أن القول بعقلانية ثقافة المغرب ولاعقلانية ثقافة المشرق لا يشكل جزءاً من الحقيقة، وربما يشكل جزءاً من مواقف أيديولوجية أو انطباعات غير معمّقة أو أحكام متسرّعة تحاول أن تشير إلى فروق تفصيلية يمكن أن يعثر عليها المرء هنا أو هناك، لكن لا تصلح للتعميم والتقويم. فالأصولية الجزائرية في جانبها الإسلامي تقترب تماماً من الأصولية في أفغانستان وفي مصر وفي السعودية، وهي ليست ظاهرة فقط في المشرق، وإنما هي في المغرب أكثر من ذلك، بكل ما يعني ذلك من ابتعاد عن العقلانية.

ولقد تناولنا هذه المسألة في بعض ٍمن جوانبها بالتفصيل في كتابنا "دراسات في العقلية العربية -الخرافة"، حيث تجد المشاهد الثقافية

والعقلية لدى المجتمعات متشابهة ابتداءً من فاس، وانتهاءً بالبصرة مروراً بما شئتَ من عواصم ومدن كتونس والقاهرة ودمشق وبغداد وصنعاء.

الفروق القائمة هي فروق البيئة والمرحلة الحضارية، فالخرافات في المغرب لا تختلف موضوعاً وأصولاً عن الخرافات في مصر، والعقلية ما قبل العلمية سائدة في كل مكان، وموقف التشكّك من العلم نجده في جميع الأصقاع العربية، وسرعة الارتداد إلى الماضي والاستناد إلى السلف والتعلّق بالتاريخ كلها قواسم مشتركة، مما يعني أن الثقافة العربية تمليها الحالة الحضارية للإقليم العربي، وليس مجرّد رؤية النخبة.

■ من السجالات الفكرية في الساحة الثقافية تحديدُ ماهية المثقف، وأنت من الذين تصدّوا لهذا الموضوع بعيداً عن الاجتهادات والتنظير الماركسي والوجودي والحزبي، برأيك من هو المثقف الذي سيبقى بعد "أفول الثقافة"؟

• المثقف تعبير يختلف معناه من مجتمع إلى آخر، كما يختلف من مرحلة زمنية إلى أخرى، ومن حالة حضارية إلى حالة أكثر رقياً وأعلى درجة. وكلمة "مثقف" يقابلها في اللغات الأجنبية كلمات مختلفة لا تتفق ومعناها الحرفي أو معناها في اللغة العربية، فهناك كلمة كاتب (writer) ومفكر (thinker) وفنان (artist) ومثقف مفكر (intellectual) وأنتلجنسيا (مثقف مسيّس)، هذا في حين أن اللغة العربية تحمل مضموناً أكثر عمومية من هذه الكلمات أو التعابير المحدودة، وكما فصّلنا هذه المسألة في كتابنا "في الفكر والثقافة والتقدم" الذي صدر في عمّان عام 1992.

فبعد انتشار التعليم بشكل بطيء وتدريجي، ارتبطت فكرة التنوير والتفتّح والتفهّم بموضوع الثقافة، وأصبح من يتحدث ويكتب ويحلل الأشياء من ضمن المثقفين. وبالتالي كان المثقفون في هذا المفهوم هم رواد الفكر والفن والصحافة والثقافة وغير ذلك، غير أن توسّع التعليم الأساسي، ثم الجامعي، وتخريج الآلاف من الشباب المتعلم، وخاصة في الكليات الإنسانية، وانشغالهم بالقضايا العامة واستخدامهم لما تعلّموه في جامعاتهم، وسّع من المفهوم العام لكلمة "مثقف"، وإذ ذاك اختلط مفهوم "المثقف" بالمتعلم بالمتخصص، بحيث أصبح التمييز بين هؤلاء جميعاً صعباً وغير محدد، فالأستاذ الجامعي هو مثقف بالمفهوم العربي للكلمة، ولكن لا تنطبق عليه بالضرورة أيٌّ من الصفات أعلاه، أي الكاتب أو المفكر. والفن جزء من الثقافة، ولكن الفنان ليس بالضرورة مثقفاً بالمفهوم العربي للكلمة.

ومع هذا فيمكن القول إن كلمة "مثقف" التي تقع ضمن اهتمامنا بالموضوع الثقافي والفكري، تنطبق على ذلك الشخص الذي لديه الاهتمام بالقضايا العامة، ويتمتع في الوقت نفسه بقدرات إبداعية وابتكارية في مجال الثقافة، ومهنية متميّزة في أدائها، تجعل منه واحداً من المنتجين للثقافة في إطارها المتقدم، أي ليس إعادة إنتاج الثقافة المنتَجة أو المفردات المتداوَلة، وإنما الإضافة إلى المفردات إضافة نوعية وكمّية تستحق الاهتمام، وهذا المثقف ينبغي أن يكون في واجهة عصره من حيث الاستشراف، ومن حيث الارتكاز إلى القواعد الحضارية المعاصرة، بما في ذلك ما حققه العلم من تقدم، وما حققته التكنولوجيا من إنجازات.

وبهذا يقترب المثقف الذي يستحق الاهتمامَ من المفكر المبدع في قطاع تخصصه، فهو يتناول تخصصه بشيء من الفكر ومن الرؤية ومن المهنية ومن الإضافة التاريخية. إنه ليس نسخة مكررة من الماضي، ولا

نسـخـة مكررة عن الآخـرين، ولكنه إضـافـة نوعيـة، وكل ذلك في إطار الاهتمام بالموضوع العام، فهو لا يكتب أو ينتج أو يبتكر فقط لذاته، وإنما ينطلق من شـعـوره بمسـؤوليـتـه في المسـاهمـة في حيـاة المجتـمع في قطاعاتها المختلفـة وفي أشكالها المخـتلفة، سـعـياً نحو الرقي والتقدم والتسامي.

ومن هنا، فإن الإطار الأيديولوجي أو الحزبي المقيّد للمثقف يبعده عن هذا الجوهر الذي نشير إليه، لما يضعه عليه منه سقوف تفرضها الأيديولوجيا وحدود الحزبية إذا كانت جامدة متكلّسة أو شمولية، وبالتالي يعجز المثقف عن القيام بدوره المتميز، ويصبح آلة من آلات الأيديولوجيا يدور في فلكها كما يدور السلفي في فلك الماضي، وإذ ذاك يفقد المثقف دوره، وتفقد الثقافة أهميتها إزاءه.

أما الجانب الحزبي، فهو يختلف عن الجانب الأيديولوجي بالنسبة للأحزاب وطبيعتها، فالأحزاب غير الأيديولوجية، بمعنى التي تتيح لنفسها تطوير أفكارها ورؤاها ومواقفها حسب ما تتيحه متطلّبات الحياة المعاصرة واكتشافات العلم وفتوحات التكنولوجيا، وتقوم في داخلها على آلية سليمة من الديموقراطية وحسن الحاكمية، فإنها والحالة هذه، لا تُنقص بهذه الصورة المثقفَ من دوره، ولا تضع قيوداً عليه، إلا ما يقتضيه تنظيم العمل، وهذا لا يُنقص من دوره الإبداعي والتجديدي الذي يمثل ركناً أساسياً من أركان المثقف المعاصر.

أما الأحزاب القائمة على التسلط والاستبداد والشمولية والتفرّد والأيديولوجيا، فإنها بطبيعة الحال تحيل المثقف إلى موظف تابع لها تتناقص أهميته ودوره مع مرور الزمن وطغيان الحزب، ويخرج عن كونه قادراً على أن يعطي نفسه لقبَ المفكر أو المبدع أو المنجزِ إلا في أطر ضيقة للغاية. ولعل تجربة الاتحاد السوفياتي والدول الشرَقية سابقاً، والتي نجحت في توظيف العديد من الكتّاب والمفكرين والعلماء والفنانين

لإنتاج ما يمكن أن يسمى "ثقافة العهد" (أي العهد السوفياتي)، خير دليل على ذلك، فقد اختفى الإنتاج ذاك، واختفى الفكر والثقافة والمثقفون حالما انهار النظام السياسي الذي كان يمدّهم بالطاقة والفرصة والإمكانيات.

أما في مرحلة أفول الثقافة التقليدية، فإن الذي ستكون له فرصة البقاء هو ذلك المثقف الذي تقوم ثقافته على المعرفة (knowledge) بكل معطيات المعرفة من علم وتكنولوجيا ومعلومات وقياس رقمي، وبكل ما ترتكز إليه المعرفة من قواعد حضارية معاصرة ينبغي الانطلاق منها إلى الأمام.

أما مثقف التجميع والتدوير (recycling) وإعادة الإنتاج، فليس له قيمة، وليس له مستقبل أيضاً، فخلال 20 عاماً أو أكثر سيكون زائداً عن الحاجة، لأن الحواسيب سيكون بإمكانها القيام بدوره إلى حدّ كبير، وبذا لا يبقى من الثقافة ذات الأهمية ومن المثقفين ذوى الأهمية إلا ما يرتبط بالإبداع والتجديد والعلم والمعرفة والمهنية والمستقبلية.

▪ أيّهما أدّى دوراً تخريبياً أكثر في العقلية العربية، وعمل على قولبتها بالشكل الذي هي عليه؛ التقليد والتراث، أم السلطة والسياسة؟

• لعل المجتمع العربي في أقطاره المختلفة من المجتمعات القليلة في العالم التي اختلط فيها التاريخ بالدين بالتراث بالسياسة بالسلطة بالاتّباع بالتقليد اختلاطاً شكلياً وموضوعياً مربكاً. فالسلطة السياسية بدأت في التاريخ الإسلامي، سلطة دينية سياسية، فالخليفة هو خليفة رسول الله، والأمير هو أمير المؤمنين، وصاحب السلطة هو من أولي الأمر. ومن هنا فإن الذي أثّر في العقلية العربية هو المركّب المعقّد الناشئ عن تداخل هذه العناصر تداخلاً تراكمياً، مما جعل فرزها ورفضها مسألةً غايةً في الصعوبة. فالحاكم حتى لو كان فاسداً أو

مغتصِباً للسلطة أو مستبِداً هو ولي أمر ينبغي طاعته طالما أنه يتمتع بأدنى شروط الإمامة التيَ لم تجعل من الاستبداد، كما ذكر الغزالي، مبرراً للثورة عليه، أو للتخلص منه، أو لفقدان شرعيته، ولم تجعل العدلَ والمشاركة شرطاً من شروط الاستمرار في الحكم. وقد فصّلنا ذلك في كتابنا "التاريخ والتقدم في الوطن العربي" والذي نُشر في بيروت عام 1991. إذ كان السلطان يفرض ما يريد باسم الدين تارة، وباسم التراث تارة، وبدعم من رجال الدين تارةً ثالثة.

لقد اقتصرت فكرة النسخ على القرآن الكريم حتى الآن، ولم يستفد الكثيرون من حكمة النسخ هذه، ولم تمتد لتشمل أعمال الفقهاء والمجتهدين، ولذا فقد أخذت تجميعاتٌ هائلة من أعمال المجتهدين والفقهاء تتراكم وتكوّن ذلك التراثَ الذي يستطيع أن يرجع إليه كلّه أو جزء منه أيُّ شخص يريد أن يُقيم حجة، أو يجعل برهاناً على موقف. ولهذا انطلقت في العقل العربي كمية هائلة من الخرافات والأوهام والافتراضات والمقولات والطروحات والتوقعات كلها متأثرة بالنتائج التي يفرزها الاستبداد والتفرد في الحكم والوثوب على السلطة وسوء السياسة وتقليد من سبق، بسبب الإحباط، والقول بإقفال الاجتهاد، والاعتماد على التراث، مما أثر بمجمله تأثيراً واضحاً في العقلية العربية، بكل ما فيها من مفردات ما تزال تتفاعل حتى الآن.

أما السلطة والسياسة فقد وظفت التراثَ لصالحها، ووظفت التراثيين لحسابها، وبسبب التداخل بين السياسة والدين الذي بدأ مع الدولة الإسلامية، والتداخل بين التاريخ والدين باعتبار الصحابة والتابعين هم من ساهموا في صنع التاريخ في مطلع الحكم الراشدي والأموي، ولأن مسألة الحكم وتداول السلطة لم تُحسَم أبداً في التاريخ العربي الإسلامي، ابتداءً من عثمان بن عفان وحتى يومنا هذا، فقد عمل الحاكم العربي على التأثير في مجريات الأمور بكل اتجاه لكي

يحافظ على حكمه وسلطانه، فأدى ذلك إلى تفاعل معقد بين التراث والسياسة للتأثير على العقل العربي والفكر العربي والثقافة العربية.

ولقد عملت السياسة من خلال مفهومها للسلطة أنها تملّك و ليس انتداباً، على تأكيد روح الاستسلام والطاعة لولي الأمر، وتوظيف التراث لهذه الغاية، فاندفعت التأثيرات السلبية على العقلية العربية تتوالى وتتأكد بفعل قوة السلطان وضغطه وقهره للمجتمع، وبفعل ما يبرر كل ذلك باسم الدين أو التراث، فتعمقت الخرافة بفعل الجهل مرة، وبفعل البحث عن بدائل مرة ثانية، وبفعل ضحالة الخطاب الديني الذي كان ينتجه المنتفعون من السلطان مرة ثالثة، وبفعل اليأس والإحباط والجهل مرة رابعة. وكما في كتابنا "دراسات في العقلية العربية"، إن دفع الناس إلى التقليد كان واحداً من الأدوات التي اكتشفتها السلطة في وقت مبكر لكي تتخلّص من استحقاقات التجديد، وكان التراث والتمسك بنصوصه ومنع الاجتهاد هو الآلة الرئيسية في وقف التجديد، والذي أدى بدوره إلى حالة من تجميد الإبداع الحضاري والفكري على حد سواء، فأخذت الأمة تعيد إنتاج مقولاتها وأفكارها وأحكامها ورؤاها، فتعطل العقل وتراجع الابتكار وتكلّس العقل والفكر.

■ في تناولك لقضية العلاقة مع التراث، أشرتَ إلى أنك ضد إحياء التراث، فما مات مات من تلقاء ذاته، وما هو قابل للحياة يحيا وحده دون تدخّل أو عناء، ألا يُعَدّ هذا انسحاباً هادئاً من الماضي والتاريخ وتركه لمصيره المحتوم؟

• لقد استغرق العرب جهوداً هائلة، سواءً من حيث الوقت، أو من حيث الجهود الإنسانية، أو من حيث الفرص الضائعة، فيما يسمى "إحياء التراث". وعبارة "إحياء التراث" تعني إعادة التراث إلى الحياة مرة أخرى ليأخذ دوره في توجيه الحياة المعاصرة والتأثير على المستقبل. وهذا توجّه معاكس لطبيعة الأشياء ومخالف للقوانين التي

تحكم تقدم الأمم. فليس هناك من أمة تريد إحياء ماضيها لتعيشه، إلا إذا كانت تريد أن ترتدّ عن الحاضر لتعيش في الماضي.

فالتراث بالضرورة هو تعبير عن فكر وثقافة ورؤى وتطلّعات وخلافات ونزعات ومداولات كانت في الماضي تمثّل حالة المجتمع آنذاك، وقد تم تدوينها في كتب ورسائل أصبحت ذلك التراث في حينه. وفي تلك الكتب لم يكن القصد توجيه رسائل إلى عصور قادمة تختلف معطياتها الفكرية ومفرداتها الحضارية عن الحقبة التي يعيشها الكاتب، ولم يكن بالإمكان القبول بذلك حتى لو قصد كتّاب التراث بذلك.

وبالتالي فإن التراث ينتهي دوره تلقائياً بانتهاء عصره، ينتهي عمره الافتراضي فور تغير الأزمان، وبتجاوز الناس له حضارةً وفكراً وثقافةً وعلماً وتكنولوجيا وتنظيماً ومؤسسيةً وقانوناً. وبالتالي فإن عبارة "إحياء التراث" تحمل عنصر نقدها بذاتها، فالمطلوب إحياء ما قد فقد الحياة، ولا يفقدُ الحياةَ شيءٌ إلا إذا تجاوزه الناس وتجاوزه العصر، وفقد قدرته على التجاوب مع متطلّبات الحياة،

ثم ما هو ذلك التراث الذي يراد إحياؤه؟ ومن يستطيع أن يعرّف هذا التراث الذي يراد إحياؤه؟

إن كل ما فعله وبناه وكتبه السابقون هو جزء من تراث الأمة إذا فهمنا التراث بهذا المعنى العام، ابتداء من امرئ القيس وشعراء وحكماء الجاهلية، ومروراً بما ألّفه الكتّاب والفقهاء والشعراء والحكماء والفلاسفة والأطباء وجامعو الحديث وجامعو الرواية وأصحاب المقامات وغيرهم مئات وآلاف وعشرات الآلاف من الناس، فهل يراد إعادة ذلك كله؟؟ وما المطلوب من إعادته؟ هل سيحلّ محلّ ما ينتجه المعاصرون، أم ماذا؟ ما هو الدور الوظيفي لهذا التراث؟ ماذا نفعل الآن بإعادة الإنتاج وإعادة الطباعة وإعادة التعليق والشرح والتفسير؟ ما هي الرسالة؟ ما

هو الهدف؟ عن ماذا نبحث في التراث، وماذا نريد أن نستخرج؟ تلك هي المسألة!!!

إذا كان المقصود في إحياء التراث إعادة طبعه وتحقيقه وإخراجه وتوزيعه من باب التحقيق الذي يجريه المحققون والبحّاثة المتخصصون، فتلك مسألة لها أهمية محدودة، ولا تهمّ المجتمع بأسره، ولا تشكّل محوراً يدور المجتمع حوله، ولا إطاراً يتأطر المثقفون والمفكرون في إطاره.

هناك العديد من الأمم، كالهند واليابان والصين وإيران وغيرها، لها تراثها العظيم عميق القِدَم والضارب في أعماق التاريخ، ومع هذا لا يُرْفَع شعار إحياء التراث بالمعنى نفسه المقصود في الأقطار العربية والإسلامية، أي الإحياء الملزم على غرار ما فعله الغزالي في كتابه "إحياء علوم الدين".

فالمسألة الدينية بحدّ ذاتها لها قدسيتها عند المؤمنين بها. ومثل هذه القدسية لها الحق بأن تُحْتَرم من منظور ديني ومعتقدي. أما التراث، هكذا على الإطلاق، بغثّه وسمينه وعجره وبجره، وصالحه وطالحه، وجميله وقبيحه، ورصينه وسخيفه، ومديحه وهجائه، ومجونه وزهده، وعلمه وجهله.. فهو أمر غير مقبول، وغير علمي وغير واقعي وغير مستقبلي على الإطلاق، وهو يعبّر عن العجز والجدب والقحط والنكوص حين يصبح التراث محور الدوران ومصدر الإلهام ومنبع التفكير.

إن المجتمع المعاصر، وكل مجتمع معاصر في عصره وليس في عصر سواه، بطبيعته وبحركته الاجتماعية في إطارها الاقتصادي والعلمي والتكنولوجي والسياسي والثقافي، وبقدرته على الخلق والإبداع والابتكار، هو الذي يحدد تلقائياً ما الذي يأخذه ويحمله معه من

الماضي، وما الذي يتركه ويتخلّى عنه، ويتم ذلك تلقائياً حين يدرك المجتمع أن ذلك التراث لم يعد ذا قيمة للمجتمع من قريب أو من بعيد.

إن عبارة "إحياء التراث" التي تروّج لها قطاعات من النخبة في العقل العربي، يُراد لها أن تحمل شيئاً من المناعة شبه الدينية ضد الانتقاد، ومن الحصانة شبه التقديسية ضد الرفض أو المراجعة. وهو أمر لا نجده في الأمم الأخرى إلا بمقدار ما يلصق في الناس تلقائياً، ويحمله الناس طوعا دون افتعال ودون إكراه.

قد تلصق في الأديان والشرائع والثقافات الاجتماعية ممارساتٌ تعود إلى الماضي، لا لأن الناس يريدون أن يتمسكوا بالتراث بهذا المفهوم، بمعنى أنهم لا يريدون أن يتقدّموا، ولكن ربما لأنهم لم يتعرّضوا للبديل المعاصر، سواء كنا نتحدث عن الطب الشعبي، أو نتحدث عن الممارسات والعادات الاجتماعية، أو عن العلاقات بين الناس.

وهل التراث هو القول أو الفعل؟ أو كلاهما؟ وكيف يكون إحياء التراث الفعل؟ وكيف يكون التراث في المجتمع له فعله وله قوله الذي يبتدعه وينتجه كل يوم؟ الساعة الشمسية أو المزولة هي من التراث! والحجامة هي من التراث! والمقامة هي من التراث! و"ألف ليلة وليلة" هي من التراث! وتسفيه الفلاسفة على يد الغزالي من التراث! وتكفيرهم على يد آخَر هو من التراث! وتهافت أفكار الغزالي على يد ابن رشد هي من التراث! و"تلبيس إبليس" لابن الحوزي من التراث! و"كليلة ودمنة" وتفسير الزمخشري من التراث! وهجائيات الفرزدق والأخطل، وطب ابن سينا من التراث! فما الذي يمكن عمله إزاء كل ذلك وغيره من آلاف المنتجات والأعمال؟

إن التراث كالكائن الحي؛ ينشأ في عصره ويقوى في زمانه ويؤدي وظيفته لأهله، ثم يسبقه الزمن وتتجاوزه الأحداث وتحل محله تراثاتٌ

جديدة، وتنشأ مكانه إبداعات حديثة، فيأخذ في الضمور والتراجع إلى أن يلقى مصيره المحتوم.

ما يقوى على الاستمرار من التراث ومن الفكر ومن الفن ومن العلم ومن الحضارة دون افتعال ودون منشّطات ودون منبّهات يستمر ويبني عليه الناس، وما لا يقوى على الاستمرار ينتهي به المطاف إلى زوايا التاريخ، شأنه شأن تراث الأمم الأخرى، لا يصله ولا يتعامل معه وبه إلا من يريده لذاته ولأبحاثه، لا يفرضه على المجتمع والناس.. وهذه طبيعة الأشياء.

هذا ليس فقط انسحاباً هادئاً من الماضي، بل رفضٌ صارخٌ للعيش في الماضي. وهذا ليس انسحاباً من التاريخ، بل اقتحامٌ لصنع التاريخ. أن أفكّر كما فكّر الغزالي أو ابن سينا، أو أتفلسف كما تفلسف المعتزلة، وأن أقول في الشعر كما قال أبو العتاهية، فذلك أمر لا يُقبَل أبداً.

الماضي هو جزء من تاريخ الماضي أو من الحقبة التاريخية الماضية، فماذا عن حقبة التاريخ المعاصرة؟ من يملؤها، ومن يتحرك فيها، ومن يدبّج سطورها، ومن يقيم أفعالها، وماذا عن حقيقة التاريخ والمستقبل؟ من يصنعها ومن يستقبلها ومن يتحرك باتجاهها؟

الماضي ليس هو التاريخ، وإنما هو الجزء الأقل أهمية في السيرورة التاريخية. وبالتالي فإن إحياء التراث بالمفهوم المتداوَل يمثّل محاولة لوقف هذه السيرورة، أو إعادتها إلى الوراء، وهذا ما نرفضه صراحة وعلانية، وبكل صخب ممكن.

ثم أين حدود التراث التاريخية؟ هل شعر إبراهيم طوقان ونزار قباني وأحمد شوقي وحافظ إبراهيم وسامي البارودي وإبراهيم اليازجي من التراث، وهل فكرُ محمد عبده وأبي الأعلى المودودي وسيد قطب وأحمد زكي وعبد الرحمن الكواكبي من التراث؟ وهل أبو الهدى

الصيادي ودعاواه ودعوجيته، وخليل يزبك من التراث؟ وهل أعمال المنفلوطي وسلامة موسى وجرجي زيدان وأحمد فارس الشدياق وخليل جبران من التراث؟ أم أن كل هذا ليس من التراث، والتراث فقط يعود إلى القرون الأولى من الدولة الإسلامية؟ وفي هذه الحالة أين يقع ابن تيمية والقاضي الشوكاني؟ وهل فلسفة المعتزلة وفلسفة الشيعة وفلسفة السنّة كلها من التراث؟

إن كل أولئك أدّوا دورهم، وكانوا عظماء في عصرهم، ولكن لا نعيش أفكارهم ولا نجترّ إنتاجهم. إننا للحاضر وللمستقبل، ولا شيء أقل من ذلك أبداً.

■ هناك مطالبة ملحّة في الفكر العربي المعاصر للسياسيين والمفكرين لدراسة الغرب في ذاته لفهمه واستيعابه نظرياً واحتواء مخاطره وتأثيراته المادية والفكرية، فهل يمكن إقامة "علم استغراب" لمعرفة الغرب كبنية كلية شاملة على غرار الاستشراق، أم أن نهاية الاستشراق تعني تلقائياً نهاية الاستشراق المعكوس، أي الاستغراب؟

• إن دراسة الغرب وتفهّم مكونات الحضارة الغربية هو توجّه لدراسة تجارب الأمم المتقدمة. قد لا أودّ أن أسمّيه "استغراباً" ليقف أمام فكرة الاستشراق، وإنما هو نشاط ينبغي أن يتم القيام به لأسباب أكثر من واضحة، يأتي في مقدمتها أن الحضارة الغربية بمختلف مفرداتها ذات القيمة، ونعني بها العلم والتكنولوجيا وبناء الدولة والقانون والمؤسسات والحاكمية ومنظمات المجتمع المدني والإنتاج والصناعة والخدمات والترفيه ورؤية المستقبل وبناء القوة والموقف من الآخر، وغير ذلك مما لا حصر له من تفاصيل هذا النشاط.. هذه الحضارة أصبحت ضرورة ملحّة، لأنها هي التي تقود العالم بما تفرزه من قوة اقتصادية وتكنولوجية وعسكرية، وهي التي تترك آثارها وتأثيراتها في مختلف مناطق المعمورة، وبالتالي تؤثر فينا ونتأثر بها،

وهي التي تقود قطار التقدّم الإنساني دون أن يعني ذلك حكماً أخلاقياً على ما يقوم به الغرب تجاه الآخر.

لقد بدأ الغربُ الاستشراقَ قبل قرنين، أو ربما قبل أربعة قرون، لكي يفهم الشرق، على الرغم من أن الشرق لم يكن في ذلك الوقت قوياً مؤثراً بالدرجة التي يستطيع أن يؤثر فيها الغربُ الآن على الشرق أو الجنوب. ومع ذلك اندفع الغرب في عملية الاستشراق انطلاقاً من المنهج العلمي الذي يقضي بأن تسبق الدراسة والفهمُ الواقعي أيّة مشاريع يمكن أن يتبنّاها صاحب الاهتمام، إضافة إلى روح المغامرة والاستكشاف والبحث والتقصّي والتجربة والتي هي جزء صميمي من الحضارة الغربية. ولذلك دخل المستشرقون في الدراسات التفصيلية طويلةِ النفَس الصبورة التي نعرفها، ليس فقط للشرق، وإنما شمل ذلك جميع أنحاء المعمورة تقريباً.

صحيحٌ جداً أن جزءاً من تلك الدراسات لم يكن هدفه مجرد المعرفة البريئة، وإنما كان يخفي وراءه أو يمكن استغلاله لغايات التوسع السياسي والاقتصادي والبحث عن أسواق، أو الاستعمار والاستغلال والسيطرة، إلا أن المسألة تبقى بالأهمية نفسها، وهي أن دراسة الآخر ومعرفته والوصول تجاهه إلى حالة معرفية متقدمة تتيح الفرصة لأية مشاريع مستقبلية أن تتحقق وتنتج، هي شرط من شروط النجاعة في إدارة شؤون الدول، وشرط من شروط النجاعة أيضاً من منظور علمي ومعرفي.

وما يزال الغرب على هذه الحال حتى يومنا هذا؛ يدرس مختلف بقاع العالم ومختلف القطاعات، ويوظّف نتائج دراساته في شتى المشاريع والغايات. يدرس الحيوان والفضاء وأعماق البحار، ويرسل المركبات إلى الكواكب الأخرى. يبحث ويدرس كل شيء، كل شيء ابتداءً

من الخليـة الحـيـوية وأجـزاء الذرة، وانتـهـاءً بالكون.. ويدرس الصين وروسيا كما يدرس آثار القبائل في أميركا الجنوبية.

أما كيف تُستَغلّ هذه المعرفة وهذه المعلومات، فذلك شيء مختلف تماماً. فالعلوم الطبيعية، بما فيها الطب والصناعة، يمكن أن يُساء استخدامها ويتم توجيهها لغايات غير إنسانية. وهذا بطبيعة الحال لا يجعلنا نأخذ موقفاً مضادّاً من العلم على إطلاقه.

وبالطريقة نفسها فإن العلوم الطبيعية والإنسانية يمكن أن يُساء استخدامها لغايات سياسية واستعمارية، ولكن ذلك لا ينفي القيمة المعرفية التي تم التوصل إليها. وهنا يظهر الفرق بين رؤية الشرق ورؤية الغرب، إذ ينظر الغرب دائماً إلى الآفاق، إلى الحافة، إلى الحد الفاصل، سواء كان فيه "الآخر" أو الطبيعة أو المجهول، انطلاقاً من أنه -أي الغرب- دائماً بحاجة إلى الاكتشاف والاستزادة والتعرف والمغامرة والسيطرة على الخصم أو الآخر إن أمكن. هذا في حين ينظر الشرق إلى الأفق وإلى الحد الفاصل وكأنه نهاية العالم، فينكفئ على نفسه يبحث عن الإجابات والتمنّيات والافتراضات والتصوّرات، في ذاته ومن داخله.

إن (90٪) من الأراضي العربية صحراوية، فهل درس العرب صحارى أستراليا أو أميركا مثلاً للاستفادة في تطوير الصحارى العربية؟ وبدلاً من الدراسة والتقصي والبحث التفصيلي ربما يكتفي الشرق بالملخّصات والانطباعات!

وحين نتذكر القلة القليلة من البحّاثة العرب في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، مثل رفاعة الطهطاوي الذي بهرته تلك المفردات الحضارية التي وجدها حين زار فرنسا، ندرك كم أن الشرق يضيّع من الفرص في فهم العالم حين ينكفئ على نفسه، ولا يسعى إلى دراسة

"الآخر" و فهمه بعمق، سواء كان الآخر هو الغرب أو الجنوب أو الشمال أو شرق الشرق..

فلا يسعى الشرق العربي إلى دراسة الصين، ولا إلى دراسة الهند، ولا إلى دراسة اليابان، ولا إلى دراسة أميركا اللاتينية، ولا إلى دراسة أفريقيا، بشكل منهجي مؤسسي كما كان الاستشراق، باستثناء جهود مميزة في مصر في بعض من هذه المساحات.. وإنما يعتمد الشرق على ما قد يصل إليه من نتف المعلومات هنا وهناك، بل ويعتمد على دراسات الغرب الذي يتشكك فيه أصلاً.

الاستشراق ليس له نهاية، لأن الغرب سيستمر في الدراسة والمتابعة والتفصيل، وما نراه الآن يجري في الولايات المتحدة الأميركية من دراسات حول المنطقة العربية، دليلٌ ساطع على أن الاستشراق سيستمر طالما بقي الشرق، وطالما بقي الغرب، لكن مفردات الدراسة تتغير وتتبدل وتتطور مع الأزمان والوسائل والغايات.

لقد تأخر الشرق في دراسة العالم بشكل عام، والغرب بشكل خاص، على تنوع تجاربه. فالغرب ليس غرباً واحداً، وأوروبا ليست تجربة واحدة، واليابان ليست فرنسا، وإسبانيا ليست اليونان، واللوكسمبورغ ليست النرويج، وألمانيا ليست الصين.

وبالتالي فما لم يدرك الشرق، والشرق العربي بشكل خاص، أن مواقف الدول والشعوب لا تتحدّد بشكل ناجع ومثمر إلا إذا قامت على الدراسات، وعلى الأبحاث الموثّقة والمسجّلة والمعمّقة، وعلى معرفة الآخر بالعمق وبالنظام وبالديناميكية، فإن الانطباعية والافتراضات الوهمية ستكون هي المسيطرة. وإذ ذاك ستكون المواقف قائمة على الوهم، أو على التقارير الرسمية المجتزأة، أو على الكوارث السياسية والأخطاء

العسكرية والأوهام بالقوة، ويستمر السير وراء السراب، ولا يصل الناس إلى الحقيقة.

لقد كان الشرق العربي بأمسّ الحاجة إلى إنشاء مراكز دراسات خاصة بأنثروبولوجيا التقدم، وإلى باحثين متفرغين لهذا التخصص حتى يتابع تجارب الأمم عن علم ومعرفة. وفي هذه الحالة لا نتحدث فقط عن الاستغراب، بل نتحدث عن كل شعب يمكن أن يكون موضع اهتمام لإنجازه الحضاري أو حتى لعكس ذلك.

إن الدراسات الإفريقية احتلت جزءاً من اهتمامات الغرب ومن اهتمامات إسرائيل لتوظّف ذلك لمصالحها ونفوذها السياسي، وبالتالي فإن التأسيس لعلم الاستغراب ضرورة قوية كجزء من علم أنثروبولوجيا التقدم الذي يعطي أفقاً أكثر اتساعاً، ويُخرج المفكرَ العربي من عقدة تسييس الاستشراق.

السياسة جزء من القصة، والأهداف السياسية جزء من الاستثمار في هذه المراكز، ولكن من قال إن السياسة لا تقوم على العلم والمعرفة والاتصال المباشر؟ بل إن العرب بحاجة إلى إنشاء علم "الاستعراب" ليدرسوا الشأن العربي دراسة مباشرة ويستكشفوا المسألة العربية مباشرة، ابتداءً من صحراء الربع الخالي وما فيها من حياة، وانتهاءً بموريتانيا وما فيها من معادن. التأسيس لأنثروبولوجيا التقدم مدخل من مداخل المستقبل والتغيير.

▪ في الماضي، لجأتَ إلى الأدب، وخصوصاً الكتابة المسرحية، لتقديم أفكارك من خلاله، ثم "عزفت" عن هذه الطريقة، هل وجدت أن القالب الإبداعي غير مناسب لتطرح أفكارك بواسطته؟

• الأنماط الإبداعية، كالكتابة المسرحية أو الرواية أو الشعر، هي جزء من الأدوات الرئيسية لتقديم الأفكار والرؤى، وقد لعبتُ هذه

الأنماط الدورَ الهام منذ عصر الإغريق إلى يومنا هذا، وستبقى كذلك إلى مستقبل الأيام. غير أن الإشكال الكبير إزاء هذه الأدوات والقوالب يتمثّل في أنها لا تستطيع أن تستوعب الأفكار المعقدة متعددة الأبعاد متداخلة المفاهيم. ذلك أن الموضوع الرئيسي الذي استحوذ كامل اهتمامي على مدى العقود الماضية تمثّلَ في أطروحة التقدم، كيف تتقدم الأمم والشعوب، وكيف تتغير، وما هي شروط ذلك، ولماذا يقع التقدم، وما هو دور العلم والتكنولوجيا في سيرورة التقدم، وما هو دور العقل والعلم..؟ وهذه مفردات لا يستطيع المسرح مثلاً أن يتعامل معها إلا من خلال تبسيطات وتسطيحات كثيرة تُخرج الموضوع عن إطاره، وتُفقده بعده التفاعلي المطلوب.

قد يصلح المسرح للإشارة إلى بعض القضايا مثل قضية الصراع بين العلم والخرافة، والفكر العلمي والفكر الديني، كما مثّلته المسرحية الأولى التي كتبتها عام 1974 بعنوان "القضية رقم 1387" ونُشرت في دمشق، أو يصلح المسرح للإشارة إلى سوء الحاكمية واستغلال الحاكم لرجال الدين لكي يساعدوه على إسكات الجماهير بانتظار حدوث المعجزات كما مثّلته رواية "سرابيكا" (أي السراب) التي كتبتها عام 1975 ونُشرت في بغداد، إلا أن البحث المتواصل في موضوع التقدم هو قضية أعقد من ذلك بكثير. إذ يتطلّب المقارنات، ويتطلّب الإشارة إلى الأرقام، ويتطلّب الحديث عن معايير التقدم ومقاييسها، ويتطلّب الإشارة إلى تجارب الشعوب الأخرى، كما يتطلّب الرجوع إلى العلوم الطبيعية والتطبيقية والسياسية، مما يجعل المسرح غير قادر على التعامل مع هذه المفردات الجافة. وهذا أمر طبيعي للغاية،

فالأنماط والأشكال الفنية تكون مفيدة عند الإشارة إلى جزئيات معينة، ولكنها لا تصلح لأن تكون بديلاً عن البحث والدراسة المعمّقة. ولكن قد يستطيع بعض الكتّاب أن يأخذوا أجزاءً مما يُكتَب عن التقدم

ويصنعون منه صورة مسرحية هنا أو هناك، أو قطعة أدبية أخرى. وهنا يمكن أن أقول إني قد وجدت بأن المسرح أضيق بكثير من أن يستوعب جميع ما أريد أن أقوله في فترة زمنية معينة ولجمهور معين.

إن المخاطَب في مسألة التقدم ونهوض الأمم هو ليس الجمهور وليس القارئ العادي والمستمع الاعتيادي، وإنما هو العالم والمفكر والسياسي والاقتصادي والمثقف والحاكم والحكومة ومنظمة المجتمع المدني والقطاع الخاص.. وهؤلاء يصعب أن تخاطبهم بكل ما تحمله أطروحة التقدم من مفردات من خلال العمل الفني، سواء كان مسرحاً أو رواية أو قصة قصيرة. مسألة التقدم مسألة ساخنة ومتحركة تصدم العقل والمؤسسة والنمط السائد، وتبحث عن التغيير المبرمج بكل ما يستدعي من عقلانية وعلم وتفاعل مع العلم، وهذا أكبر بكثير من أن يستوعبه التعبير الفني.

-2-

مفهوم التقدم

■ تتعدد اهتماماتك التي تشغل فكرك، فهناك القضايا السياسية والعلمية والفكرية، وهناك أيضا سؤالك المركزي عن التقدم والمستقبل، فهل يمكن القول إن جوهرِ خطابك الفكري هو تحقيق التقدم من خلال العلم، ولا شيء آخر بالمطلَق، وهل يمكن تطبيق هذه المقولة على الوطن العربي؟

• بالتأكيد إنه ليس هناك من مسيرة للتقدم تؤدي إلى سيرورة منتِجة وقادرة على الاستمرار والتسارع إلا من خلال العقلانية والعلم والمعرفة بالمفهوم الحديث، ولا شيء آخر بالمطلَق. ذلك أن أي نهج غير العلم وغير المعرفة إما يعني الجهل أو الخرافة أو الوهم أو التخيّل أو الافتراض أو الإملاء أو الأيديولوجيا أو المصلحة، أو المزيج من كل هذا وذاك، ومثل هذا المزيج لا يستطيع أن يصنع التقدم. لأن التقدم يتطلّب بالدرجة الأولى تراكماً مادياً يرتقي مع الزمن. ولا يمكن للتراكم المادي أن يرتقي بالكمّ والنوع والإتقان والتفصيل والدقة والاقتصادية مع الزمن إلا من خلال العلم والمعرفة وما يرافقه من تكنولوجيا تُطور من الإنتاج وتبنى الثروة التى تنعكس على الإنسان بشكل خدمات يعيد توظيفها من خلال الإبداع والابتكار لمزيد من الإنتاج، في إطار التناول العقلاني لقضايا المجتمع والإنسان.

والعلم هنا ضروري بالمطلَق، لأنه المرفق الوحيد الذي يمكن من خلاله فهم ما يجري واستيعابه وتطويره وتغييره، والإضافة إليه ووضعه بصورة تتفق مع رغبة الإنسان وأمانيه.

حتى المسائل التي لا يبدو فيها العلم واضحاً وصريحاً مثل فهمنا للتاريخ أو الآثار أو النفس البشرية أو السلوك الاجتماعي أو محركات الإبداع ومحفزات الابتكار أو الموارد الطبيعية أو تأثير التغذية على السلوك أو الهواجس الكامنة في النفس أو الحاكمية الصحيحة والمؤسسية السليمة، كل ذلك وغيره من مئات وآلاف المفردات، لا يمكن التعامل معها بصورة نافعة ومتصاعدة إلا من خلال العلم والمعرفة والموقف العقلاني من الحياة، وكلما اقترب الإنسان والمجتمع من الاعتماد على العلم، حتى في المسائل غير العلمية كالترفيه والسياحة، وغير ذلك من أشياء كثيرة، بل وكل ما يمكن أن يخطر في البال.. فإنه يحرز أشواطاً أوسع وأسرع على طريق التقدم.

والعلم بهذا المفهوم لا يتعارض إطلاقاً مع النفس، ومع الجمال، ومع الجانب الإنساني، ومع المشاعر والانفعالات، سواء كانت فردية أو جماعية. ولا نعلم عن مجتمع حديث أحرز خطوات واسعة في التقدم إلا وكان للعلم عنده نصيب كبير. فالدول الأعلى تقدماً في العالم هي الأكثر إنفاقاً على البحث العلمي وتطوير التكنولوجيا (900 دولار للفرد سنوياً في اليابان)، والدول الأقل تقدماً هي الأقل إنفاقاً على البحث العلمي والتطوير التكنولوجي (3 دولار للفرد سنوياً في الدول العربية). حتى أن دولاً صغيرة بحجم الدنمارك أو إسرائيل تنفق على البحث العلمي والتطوير التكنولوجي وتأصيل المعرفة ضعف ما ينفقه العالم العربي مجتمعا. والعلم هنا لا يقتصر على الكتاب أو المدرسة أو الجامعة أو المختبر، وإنما يدخل العلمُ ومنجزاته وما ينبثق عنها في كل مفصل من مفاصل المجتمع، وفي مراكز صنع القرار بشكل كبير للغاية، إن لم نقل بشكل كامل، إنه في النهاية يطبع حياة المجتمع بطابعه، ويوجّه قراراته ومستقبله.

حتى التاريخ العربي، حينما يشار إلى العصر الذهبي في زمن المأمون، أو بداية إقامة الدولة العربية في زمن الأمويين، فإنه يشير إلى ترجمة العلوم عن الإغريق والهنود والفرس، وما تلك الترجمة إلاّ محاولة لنقل المعارف لم تتطور أساساً إلى نقل المعرفة، ثم تراجعت الترجمة بمرور الزمن حتى أن ما تتم ترجمته إلى العربية سنوياً في عصرنا الحديث لا يتعدى ثلاثة آلاف كتاب مقابل عشرات الآلاف من الكتب تترجَم إلى لغات محدودة مثل اليونانية أو الهنغارية.

ولعل حالة الهند الآن (أو الصين) نموذجٌ على المجتمعات الضخمة ذات التراث العريق، وذات التاريخ الطويل، والتي أدركت في وقت مبكّر، قبل الدول العربية، أن طريقها إلى التقدم هو العلم، فأنشأت المراكز العلمية والمراكز التكنولوجية ومعاهد الأبحاث والتطوير، واستثمرت فيها -رغم فقرها- أضعاف ما استثمرت الأقطار العربية، وقد بدأت نتائج ذلك تظهر بوضوح، إذ نشهد النمو المتسارع لهاتين الدولتين الضخمتين، وصار للصين والهند إسهامات في العلم المعاصر والتكنولوجيا والإنتاج الصناعي والزراعي، ما يزال الوطن العربي غير قادر على مضاهاتها.

هل يمكن تطبيق هذه المقولة على الوطن العربي؟؟ طبعاً وحتماً وبالضرورة إذا لم يسلك الوطن العربي طريق العلم في تقدمه، فأية طريق يمكنه أن يسلك؟ طريق الإلهام؟ أم الحكمة الشخصية للزعيم، أو الاجتهاد الجماعي غير الواقعي، أم طريق الخرافة؟ والعلم كأساس للتقدم لا يعني غياب السياسة، ولا يعني الموقف الشمولي القسري، ولا يعني إلغاء المحرّكات والدعائم الأخرى للتقدم، غير أن ما هو مقصود هنا أن العقلانية والعلمية هي المرجع الأساس للتعامل مع البرامج والسياسات، وهي المناط والفيصل في نجاعة الاقتراب من موضوع التقدم، وفي الحكم أيضاً على مقدار الإنجاز ودرجة التحقيق والنجاح.

في غياب العقلانية والعلمية الحداثية المعاصرة ليس هناك إلا الطريق المسدودة التي يمكن أن يسلكها الوطن العربي، فلا يصل إلى أية نتيجة، كما هو وضعه الآن.

في غياب العلم، وفي غياب التكنولوجيا، وفي غياب الفكر المستنير، وفي غياب المعرفة المعاصرة المندمجة في الإنتاج وفي صنع المفردات الحضارية وفي تطوير ثقافة المجتمع، وبدرجة مماثلة لثقافة وفكر النخبة، وفي غياب المسار العلمي لتناول الأحداث وصنع القرار، يصبح كل شيء ممكناً باستثناء التقدم.

■ في تشخيصك للواقع العربي، أشرتَ إلى تراجع حقيقي في موضوعة التقدم، فهل يمكن وقف هذا التدهور، وإذا عجز المفكر والسياسي عن وقفه، فمن باستطاعته أن يفعل ذلك؟

• إن التراجع في موضوعة التقدم في الأقطار العربية هو تراجع حقيقي لاعتبارين أساسيين. الأول أن أرقام التقدم ومؤشراته تنمو وتتصاعد في المجتمعات العربية بمعدل أقل مما تنمو في أقطار أخرى، وأن هناك أقطاراً كانت على الدرجة نفسها من التخلّف أو النمو، كما هي الأقطار العربية، إلا أنها (أي تلك الأقطار) تخطّت الأقطار العربية وانتقلت إلى مراحل أرقى، سواء في اقتصادها أو إنتاجها الصناعي أو في تنظيم عملها وتقدمها التكنولوجي أو في بحثها العلمي أو في سيادة القانون فيها، وغير ذلك من مفردات التقدم.. من أمثلة ذلك كوريا وتايوان والصين وماليزيا وسنغافورة والأرجنتين.. إلخ.

أما الاعتبار الثاني، فهو أن مفردات أخرى وأساسية للتقدم مثل الحاكمية (governance) وسيادة القانون والديمقراطية والفكر العلمي والثقافة، تراجعت تراجعاً كبيراً، حتى بالنسبة للأقطار العربية نفسها، بمعنى أن المجتمعات العربية تعاني الآن من حريات أضيق، وتحكّم

للسلطات أكبر، وغياب للقانون، وانتهاك لحريات الإنسان، وعجز حقيقي عن الاعتماد على الذات، وتفاقم لحجم المديونية حيث وصلت إلى (142) مليار دولار عام 2003، وانكشاف هائل في التكنولوجيا وفي الدفاع عن النفس وفي الغذاء زاد عن (12) مليار دولار عام 2002، وغير ذلك الشيء الكثير.

أما إمكانية وقف هذا التدهور، فهي إمكانية قائمة، ووسائلها متاحة، وتجارب الأمم فيها مشجعة للغاية. غير أن وقف هذا التدهور يتطلّب، ليس مجرد تفكير المفكر وكتابة الكاتب ووعود السياسي وتحليلات الاقتصادي وإجراءات إدارية هنا وهناك، وإنما يتطلّب حركة إصلاحية نهضوية شاملة يكون المفكر والعالم والمنتج والمثقف والسياسي جزءاً منها، بالإضافة إلى الآخرين، وهم بالدرجة الأولى أفراد المجتمع الذين بهم يتم تشغيل سيرورة التقدم وتحريك مسيرة النهوض.

إن العلماء والخبراء والسياسيين ورجال الأعمال والتكنولوجيين والمثقفين والمفكرين ومنظمات المجتمع المدني والمؤسسات، كل تلك الجهات هي التي يمكنها من خلال تفاعلها وتشبيكاتها الأفقية والعمودية أن توقف التدهور وتصنع التقدم. ومن هنا فإن الرؤية المثالية الطوباوية للتقدم بأنه حالة ذهنية أو تركيب ثقافي أو قرار سياسي ولمعة إلهامية ورجعة ماضوية، كل ذلك أمر ينبغي تجاوزه تماماً، والانتقال إلى الرؤية الحضارية للتقدم.

صحيح إن الإرادة السياسية تلعب دورا بارزا تماما في تحريك آليات الفعل، غير أن الإشكال الذي تعاني منه المجتمعات العربية يتمثّل في أن الإرادة السياسية مرهونة بإدارات لا يشغلها سوى استمرارها بالسلطة والتحكّم في صنع القرار، وما عدا ذلك يأخذ درجة ثانية في الأهمية، بمعنى أن هناك غياباً للدور الوظيفي المتمثّل في الإنجاز والتحقيق باتجاه الغاية، وقد انتقل هذا الداء إلى الإدارات على

اختلافها، والأشخاص على اختلاف مواقعهم، بحيث أصبح الهدف هو الاستمرار في الموقع.. الاستمرار في الوظيفة.. الاستمرار في العملية، والاستمرار في الدور دون التوقف للمراجعة والتفحّص فيما إذا كانت هناك نتائج مثمرة أم لا، وهذا يتطلّب أن تعي القوى الإصلاحية، أن عليها أن تعمل وفق منهاج مختلف عمّا ساد في العقود الماضية من حيث رؤى الحزب الواحد والإدارة الواحدة والأيديولوجيا الواحدة والطريق الماضوية المتكررة، وعدم التلاقي بين العلم والفكر، والقطيعة بين الثقافة والحضارة وبين الثقافة والإنتاج والتكنولوجيا، والعجز عن قراءة الرقم، والاستغراق في وهم العصور الذهبية والتفرّد والخصوصية، وغير ذلك، مما نراه في المؤسسات المختلفة ابتداءً من الوزارة، وانتهاءً بالجامعة.

إن الحركة الإصلاحية متداخلةَ المعارف متشابكةَ المهام القادرةَ على تحريك المجتمع، هي التي بإمكانها إيقاف حالة هذا التدهور وتحويله إلى تقدم حقيقي.

■ انقسم المثقفون العرب أمام التأخر الشامل إلى قسمين: الأول يطالب بضرورة البدء بالتقدم المطلق الشامل لكسر حالة التأخر الشامل على جميع المستويات، والثاني يتواضع ويتمنى تحقيق أيّ مستوى أو درجة من التقدم والبناء عليها لتحقيق التغيير، برأيك هل تحتاج الشعوب والمجتمعات العربية، في المرحلة الراهنة، للتقدم المطلق، أو إلى درجة ما من التقدم؟

• بداية، لا بد أن تكون هناك مرجعية لمعرفة التقدم، وكذلك لقياس التقدم باعتباره "حالة" أو "مرحلة" أو "مرتبة" تتعلق بوضع الإنسان في مسيرته التاريخية.

تنطلق الفكرة أساساً من أن الإنسان يتميز بالقدرة على الملاحظة والتفاعل، ومن ثم معالجة الملاحظة في آلة العقل ليُنتج عنها أفكاراً

ومواقف ورؤى تعود وتلتحم مع واقع حياته لتشكّل بعد تنقيحها وتطويرها الخبرةَ والمعرفة. وهكذا، في عملية جدلية بينه وبين ذاته المبدعة وبين الطبيعة وبين "الآخر"، تتوالد وتتصنع وتنتج وتدبّ وتتحقق وبشكل مادي على الأرض المفرداتُ الحضارية المتراكبة والمتآلفة، وبشكل تراكمي قابل للانتقال، من شخص إلى آخر، ومن مجموعة إلى أخرى، ومن جيل إلى جيل آخر.

وفي كل مرة، ونتيجة للابتكار والإبداع والخلق والمغامرة التي تركب المعلومة بالعلم بالمعرفة بالتكنولوجيا بالخيال بالتضحية بالاستثمار، تقع قفزة أو نقلة حضارية تنقل الإنسان من حالة إلى حالة، أو من مرحلة تقدم إلى أخرى، وهكذا انطلق الإنسان، ومنذ فجر التاريخ الحضاري قبل 50 أو 100 ألف سنة، في مسيرة طويلة بدايتُها الانعتاق من مرحلة النمط الحيواني للحياة، نتيجةً لابتداعه وسائلَ جديدة لمواجهة متطلّبات الحياة، ونهايتها غير معروفة الحدود على الإطلاق، خاصة بعد أن وصل إلى أعماق المادة في التكنولوجيا الجزيئية والنانوية والهندسة الوراثية، وإلى أعماق الكون والفضاء حين وصل بمركباته الفضائية إلى الكواكب والأقمار.

هذه المسيرة هي مسيرة التقدم بكل ما يتخلّلها من تغيرات ومفاجآت واكتشافات وصراعات تقوم على التفاعل الجدلي المركّب بين الإنسان والطبيعة، وبين الإنسان الفرد والمجتمع المحلي، وبين المجتمع الإقليمي والدولي والمجتمع الآخر.

إن مسيرة التقدم تشكل خطّاً متصاعداً باتجاه تمتع الإنسان، وبأعداد متزايدة من البشر، أو قطاعات أعرض وأعرض من المجتمع، بأكبر قدر ممكن من الحرية، وأكبر قدر ممكن من الانعتاق من القيود، وأكبر قدر من حرية الاختيار في كل شيء. وهو (أي الأنسان) في هذه الحالة يتصاعد ويتسامى مع تقدم دور العلم ودور العقل ودور

التكنولوجيا، لأن تقدمه يوفر على الإنسان كل المجهودات العضلية والإرهاقات النفسية والضنك المادي والمعنوي، ويتيح له فرصاً متزايدة للتمتع والبهجة العقلية والوجدانية والحسية والصحية، وتواصل التعلّم.

والتقدم بهذا المعنى سيرورةٌ مستمرة ومتواصلة ومتصاعدة في كل جزئية من جزئيات حياة الإنسان والمجتمع. وبالتالي فإنها ارتقاء مطلَق، وارتقاء نسبي في عين الوقت. ارتقاء مطلَق بمعنى أنها انتقال من البدائية إلى الكمال (مهما كان تعريفنا لهذا الكمال)، أي أن الإنسان خلال مسيرة التقدم ينتهي كليةً من نمط معيشي يربطه أكثر فأكثر بعالم الحيوان والخضوع للطبيعة، ليدخل في نمط معيشي آخر؛ نمط التعايش مع الطبيعة وتسخيرها وإعادة إنتاج أجزاء منها بشكل يتواءم أكثر مع احتياجاته وتطلعاته وأحلامه.

فالإنتاج الذي انبثق مع الثورة الصناعية في القرن السابع عشر وما تلاها من ثورة الطاقة في القرن التاسع عشر وثورة الإنتاج الجسيم في مطلع القرن العشرين والثورة التكنولوجية في النصف الثاني من القرن العشرين.. هذا الإنتاج، يختلف تماماً عن نمط الإنتاج البدائي في القرن الخامس الميلادي مثلاً.

ووسائل النقل الحديثة من طائرات وقطارات وبواخر، تمثّل نمطاً آخر غير الذي كان في الماضي، وهكذا في مجالات الصحة والطب وفي ارتياد الفضاء والمحيطات، وفى الاتصالات، وفى التعاقد بين الحكومة والشعب.. كل ذلك يمثّل أنماطاً جديدة كلية لم يعد لها مع الأنماط السابقة إلا روابط واهية ليست ذات قيمة، وهذا يمثّل بعض جوانب المفهوم المطلَق للتقدم.

ومن جهة أخرى، فإن سيرورة التقدم في فصولها القادمة بعد بضعة عقود أو قرن أو بضعة قرون أو ألف أو بضعة آلاف من السنين، غير

معروفة، وغير محددة، وغير مقروءة المعالم، إلا في الخيال العلمي، وفي بعضٍ من الدراسات والرؤى المستقبلية.

وبالتالي، فإن موقع المجتمعات على المسار الكلي للتقدم هو الذي يستطيع أن يتحدث عنه المرء بشيء من التأكيد والثقة. والحديث هنا عن المواقع النسبية. وهنا يظهر الجانب النسبي لمفهوم التقدم، إذ تحتل المجتمعات مكان الصدارة أو الأوّلية حين تكون الأكثر تقدماً بالنسبة للآخرين، حين تكون أرقامها القياسية أعلى في الدخل والتعليم والصحة والحرية والمساواة والاتصال والقراءة والفنون والحاكمية الجيدة.. إلخ، هذا في حين تتوالى المجتمعات الأخرى الأقل أرقاماً قياسية لتأخذ مكانتها حسب مواقعها النسبية.

غير أن الإشكال الكبير في هذه المسألة يتمثّل في كون التقدم ليس بعداً واحداً، ولا متغيراً واحداً، وإنما هو مجمل مركّب من المتغيرات المتداخلة، وهذا يعني أن نسبية التقدم لا ينبغي أن تكون أحادية، بمعنى أنها تغطّي بعض مظاهر التقدم وتهمل أخرى.

ومن هنا، كان لا بدّ من التعرف على مجموعة المؤشرات (indicators) التي تمثّل بجملتها الصورة الكلية للتقدم (progress pro-file)، وتجري المقارنة بين الدول والمجتمعات على أساسها. وهذا الأمر -أي قياس التقدم النسبي للمجتمعات بالمقارنة فيما بينها- له أهمية وظيفية خاصة.

ذلك أن المجتمع الإنساني مجتمع انتقل من حالة القرى المعزولة في العصور القديمة، حيث كان التقدم النسبي غير ذي أهمية كبيرة إلا في حالات الجوار الجغرافي، إلى حالة القرية العولمية في العولمة المعاصرة. وهذا يعني التصارع والتنازع والتنافس والتداخل والتشارك والتحالف والتنافر والتآلف والتصادم والتناقض بين المجتمعات الإنسانية، وهي في

حـالة تماسّ واحـتكاك وتلامس بغضّ النظر عن المسـافـات. الأمـر الذي يصبح معه التقدم النسبي مؤشـراً على حالة الأمـان الممكنة إزاء الآخـر، ومؤشراً على إمكانات البقاء في حالة تصادم المصالح أو تناقضها.

ومن جهـة ثالثة، فإن انتشـار العلم واكتسـاب المعـرفة قد أصبح عمليةً عـالمية، بمعنى أنها تشـمل جميـع مجتمعـات العـالم؛ وعولميـةٌ، بمعنى أنها تخضع وتتأثر وتستفيد من حيثيات العولمة. كذلك فإن تراكم مكتسبات التقدم ظاهرة عـالمية وتاريخيـة، بمعنى أنه مع تقدم التـاريخ، أو تحـرك التاريخ على مقياس الزمن، تحقق المجتمعات -جميع المجتمعات تقريباً- مكاسب على طريق التقدم، تجعل حاضرها أكثر تقدماً من ماضيها، بما في ذلك القبـائل البدائية المعاصـرة، ومجرد التقدم هكذا ليس بالضرورة أن يكون تقدماً كافياً، ولا يمكن اعتباره انجازاً تاريخياً للأمة ذاتها.

وهنا يحتل التقـدم، بمفهوم نسـبي تاريخي، أي بـالمقيـاس إلى: كيف كنت، مكانةً أقل أهميـة من التقدم النسـبي بمفهوم جغـرافي، أي بالمقارنة مع "الآخـر"، أو بمفـهـوم مـطلَق، أي الانتـقـال من مـرحلة حـضـارية إلى مـرحلة أخـرى. ذلك أن هناك مـسـألتين قائمـتين في الوقت نفسـه، ولا تغني واحدة منهما عن الأخرى أو يمكن الاكتفاء بواحدة.

الأولى: هل هـناك انتـقـال فـعلي من مـرحلة حـضـارية إلى مـرحلة حضارية أرقى؟ هل يتحقق ذلك فعلاً؟ وهذا يتّسق مع مفهوم التقدم المطلَق.

الثانية: هل المرحلة الحضارية التي يمرّ بها المجتمع مساوية أو أقل من المراحل التي تعيشها المجتمعات الأخرى؟ وهذا يتسق مع مفهوم التقدم النسبي.

وبالنسبة للمجتمعات العربية -على تباينها- فإنها بحاجة إلى تقدم بالمفهوم المطلَق للتقدم، وذلك للانتقال من مرحلة ما قبل العلم إلى

مرحلة العلم، ومن مرحلة ما قبل الصناعة إلى مرحلة الصناعة، ومن مرحلة ما قبل الديمقراطية إلى الديمقراطية، ومن مرحلة الاعتماد على الآخر إلى الاعتماد على الذات، ومن مرحلة مجتمع العادات والتقاليد إلى مرحلة مجتمع المعرفة.

هذه نقلة نوعية مطلَقة لا تستطيع المجتمعات العربية أن تضمن مستقبلها إذا هي لم تقُم بها، وهي إذا حققت هذا الانتقال النوعي وحققت التقدم المطلق في إطار ما ذكرناه أعلاه تكون قد حققت تقدما بالمفهوم النسبي.

إن التقدم النسبي في ظروف التنافس الدولي قد لا يكون كافياً للمحافظة على البقاء، عدا أن نجاعة التقدم النسبي غير قابلة للقياس، بمعنى هل يكفي أن نكون بمستوى (15٪) من الولايات المتحدة أم (20٪) أم (50٪)؟ إن المجتمع العربي بحاجة إلى الدخول في مراحل حضارية متقدمة.

■ يتفق الجميع على أهمية العلم في حياتنا لتحقيق التطور والتقدم، وهذا ما ركز عليه الخطاب النهضوي منذ القرن التاسع عشر قياساً على ما أنجزته أوروبا والدول الصناعية، ولكن كيف يمكن للثقافة العلمية التقدمية أن تكون فاعلة ومؤثرة في فكر تسوده الخرافة والميتافيزيقيا، كما هو الحال بالنسبة للمجمتع العربي؟

• ليس من المتصوَّر ولا من المتوقَّع أن تكون هناك ثقافة علمية تقدمية، قد تجذّرت وتأصّلت وأصبح لها دورُها الفاعل والمؤثر. وأن يكون ذلك قد تم في بيئة فكرية وثقافية تسودها الخرافة. بل المطلوب والمتوقَّع والمفترَض أن يتحرّك الفكر العلمي، وأن تنمو وتتقدم ثقافة العلم وثقافة النهضة وثقافة الإنتاج والتكنولوجيا لتحل محل ثقافة الخرافة، وتخرجها من عقل المجتمع وسلوكياته وقيمه، وبذا تولّد فكراً جديداً

نهضوياً تربوياً يعتبر العلمَ قاعدته الأساسية، ويدفع المجتمع بثقافته وبسلوكياته وبعلاقاته ومؤسساته لكي ينتقل تدريجياً وبصورة نشطة من حالة ما قبل العلم إلى حالة العلم التي يعيشها العالم المتقدم.

إن الجمع بين الثقافة الحديثة، ونعني بها ثقافة المعرفة والإنتاج والعلم، من جهة، وبين ثقافة الخرافة والأفكار المتناقضة، أفكار ما قبل العلم وأفكار ما بعد ذلك من جهة أخرى، أمر غير ناجع وغير مثمر. بل إنه يفاقم من أزمة التخلّف، لأنه يوحي ظاهرياً بأن هناك حالة من التقدم، في حين أن الخرافة موجودة، والابتعاد عن العلم ما يزال قائماً، وفي كتابنا "دراسات في العقلية العربية" أشرنا بوضوح إلى أن القشرة العلمية غير كافية ولا تحدث التحولات المطلوبة في المجتمع.

إن ثقافة العلم بالضرورة تحلّ محلّ ثقافة الخرافة وتأخذ مكانها، وبالتالي تطردها، ولا تتعايش معها مجرد تعايش. وما نشهده في المجتمعات العربية الآن هو شيء كبير من التخالط الموزاييكي بين العلم والخرافة، وبين الخرافة والميتافيزيقيا، وبين الواقعية والطوباوية، وبين الأحلام الفخمة الضخمة والإنتاج البسيط المتواضع..كل ذلك بشكل بعيد عن العقلانية وبأسلوب لم يجعل من العلم والفكر العلمي والأدوات العلمية والمعرفية المستقرة مرجعاً لصنع القرار وبناء السياسات وتطوير البرامج.

وهذا يعني أن أنظمة التربية والتعليم وأنظمة الإعلام والثقافة تقدم مخاليط أو (كوكتيلات) غير متجانسة تحوي ما متناقضات من هذا وذاك، فيلغي الواحدُ منها الآخرَ، وتكون المحصّلة ضئيلة أو معدومة، كما نرى في كثير من المفردات الثقافية والإعلامية والتربوية والتعليمية.

إن هذه (المخاليط المتضادة) في ثقافة المجتمعات العربية، من شأنها أن تحافظ على الفكر ما قبل العلمي وعلى الثقافة ما قبل العلمية، أي

اللامعرفية، وتجعل من الثقافة العلمية والفكر العلمي مجرد قشرة خارجية.

إن التاريخ الحضاري والتاريخ الثقافي والفكري لأوروبا يبيّنان كيف أن الثورة الصناعية وعملية التقدم لم تتسارع وتأخذ مداها إلا حينما انطلق الفكر الأوروبي باتجاه العلمية بشكل حاسم، وترك المسألة الميتافيزيقية خلفه لكي لا تكون هي المرجعية الاجتماعية والأساس في صنع القرار.

هذا لا ينفي بطبيعة الحال أن الميتافيزيقا والخرافة موجودة هنا وهناك في الدول المتقدمة وفي نفوس بعض الأفراد أو الشرائح، ولكنها حينما توجد لا تكون الفيصل في الموقف، ولا تشكل مرجعية مستقرّة في صنع القرار ولا إلزاماً للأمة ولا سلوكاً ينبغي أن يسود ويفرض نفسه على الآخرين، وهذا يعني أن العبرة في العلمية والمعرفية أن تصبحا الفيصل في القرار، والمرجعية في تشغيل مؤسسات المجتمع، أما الأفراد في حياتهم الخاصة فلا ضوابط دقيقة ينبغي توقّعها.

■ ألا ينطوي تشخيصُك للتقدم في الوطن العربي بأنه "تقدم إلى الوراء"، على مفارقة منطقية كقولنا "دائرة مربعة"، لأن التقدم هو التغيير والسير إلى الأمام؟

• حينما نقول إن التقدم في الوطن العربي تقدمٌ للوراء، فنحن نستخدم العبارة بشكل مجازي، إذ أن مفهوم التقدم هو تغيير وسير للأمام، وهذا لا خلاف عليه، والأمام هنا يعني تحسّن الأداء في شتى النشاطات الإنسانية بمفهوم تاريخي، أي بالمقارنة بالماضي، وبمفهوم جغرافي، أي بالمقارنة مع المجتمعات المعاصرة والمجاورة، وبمعدّلات ووتائر تتناسب مع معدلات ووتائر تقدم الشعوب الأخرى وتضاهيها.

أما في الوطن العربي، فإن حصيلة الأداء كانت غير إيجابية بمفهوم المعاصرة والمجاورة، وإن كانت إيجابية بمقياس تاريخي والتقدم بمقياس تاريخي متاح للجميع من دون استثناء تقريباً، ولكن مجمل ما وصلت إليه الأقطار العربية منفردة أو مجتمعة لم يمكّنها حتى الآن من الخروج من دائرة التخلّف، ومن الاعتماد على الذات، ومن القدرة على مواجهة الضغوط، والاستقرار في صنع القرار، ومن ضمان الحريات، ومن مواجهة العدوان رغم ما يبدو على السطح من تغيرات توحي بالتقدم إلى الأمام، هذا إضافة إلى أن المكانة الدولية للأقطار العربية هي في تراجع، مما جعلنا نستخدم عبارة "تقدم للوراء".

وفي قطاعات عديدة، كالإعلام والثقافة والإدارة، فإن الكثير من أدوات التقدم كالتكنولوجيا والحواسيب والمعلومات ووسائل البحث ومراكز الدراسات والجامعات، تم استثمار جزء كبير منها في إعادة إنتاج الماضي الفكري والثقافي للأمة، وفي إعادة إخراجه وتلوينه بصور زاهية ومتباينة ومتعاصرة وموشّاة بشتى الإسقاطات الذاتية والعصرانية، لتبدو وكأنها حالة من التقدم، في حين أنها حالة من الانغماس في الماضي بأدوات التقدم المعاصرة.

مثال ذلك ما يُطْبَع من كتب، ويُبثّ من برامج فضائية وإذاعية، ويُعرَض من أعمال مسرحية وسينمائية، ويُنشَر من أبحاث في السياسة وفي الاقتصاد .. كل ذلك يدور حول نتاجات تراثية ماضوية لا تقدم للمعرفة الإنسانية شيئاً يُذْكَر. ومع هذا فعدد الباحثين بالرقم المطلق قد زاد وتضاعف، وعدد مراكز البحث العلمي أيضاً بالمطلق قد زاد، مما يوحي بالتقدم، ولكنه تقدم للوراء!

لقد ازداد عدد الجامعات في الأقطار العربية ليتعدى (210) جامعات، وعدد طلبة الجامعات يقرب من (4) مليون، ومع ذلك فإن معدلات النمو في الأقطار العربية تتراوح بين (2.5٪) إلى (4.5٪)، وما

يخصص للبحث العلمي لم يتعدّ (2٪) على مدى العشرين عاماً الماضية، لقد فتحت العولمة باب التنافس على مصراعيه باتجاه "التقدم الشاق"؛ التقدم الذي يتطلّب سرعة الإنجاز وسرعة التغيير، ومن هنا حين تتحرك المجتمعات المنافسة بسرعات أكبر من المجتمع العربي فكأن المجتمع يتقدم إلى الخلف.

لقد كانت التقديرات في الثمانينيات من القرن الماضي تشير إلى أن الفجوة بين العالم العربي (على عدم تماثله) وبين الدول المتقدمة في أوروبا تتراوح بين (50) إلى (80) عاماً، أما اليوم فنحن نتحدث عن فجوة تتراوح بين (100) إلى (130) عاماً، وهكذا نرى أن التقدم الظاهري بالمقارنة مع تقدم المجتمعات الأخرى أصبح وكأنه تقدم إلى الوراء، ولا نقول تخلّفاً حسب المعايير التي تحكم التخلّف.

■ كيف يساهم استيراد التقدّم في إعاقة التقدّم نفسه كما تقول؟ ولماذا لا تستطيع الدول النامية تحقيق المردود الأمثل من النتائج العملية والتكنولوجية المتقدمة، رغم استعمالها المفردات نفسها، كالخبراء والأجهزة والأساليب الفنية.. إلخ؟

• إن استيراد مظاهر التقدم بمفهوم استيراد السلع والخدمات والتكنولوجيا المتقدمة دون إحداث التحويّات الاقتصادية الاجتماعية المطلوبة، من شأنه أن يعمل ضدّ اتجاه تقدم المجتمع نفسه، ذلك أن الاستيراد من موقف التخلّف نفسه يؤدي إلى إلغاء أو إضعاف قانون الضرورة الذي يدفع المجتمع إلى الإصلاح والتحديث والجدّ والاجتهاد في طريق الابتكار والإبداع الذاتي الذي يمهد الطريق للوصول إلى الحالة المعرفية القادرة على إنتاج السلع والخدمات المعاصرة.

التقدم في جانبه السلعي والتكنولوجي يمكن استيراده، ابتداءً من الأجهزة الالكترونية والحواسيب، وانتهاءً بالطائرات الضخمة والأنظمة

الهندسية المعقدة، ولكن ذلك من شأنه أن ينمّي حالة من الوهم حول التقدم بمفهومه الكلي. فالتقدم ليس حالة سلعية أو تكنولوجية، وإنما هو حالة اجتماعية اقتصادية معرفية مؤسسية قانونية، وإذا كانت السلع والخدمات والتكنولوجيا جزءاً ضرورياً من التقدم وشرطاً من شروطه، إلا أنها غير كافية، إذ أن التقدم يشمل مفردات سبق وأن أشرنا إليها، ذات طبيعة اجتماعية ومؤسسية وسياسية وفكرية لا يمكن استيرادها، لأن التقدم يتطلّب، في الجانب السياسي والمؤسسي والاجتماعي، إحداثَ تغييرات جوهرية في العلاقات وفي البنى الهيكلية للمجتمع نفسه، وربما كما هو موضّح في كتابنا "مشكلات العلوم والتكنولوجيا في الوطن العربي"، وكذلك في كتاب "النهضة وصراع البقاء".

إن استيراد منجزات العلم والتقدم والتكنولوجيا، والنظر إلى هذا الاستيراد على أنه بديلٌ عن إنتاجٍ العلم والتكنولوجيا وبديلٌ عن الاستثمار المالي والبشري فيهما، يمثّل حالة من الوهم في التقدم غير قادرة على الاستمرار، وغير قادرة على التعميم على المجتمعات في ظروفها المختلفة، ذلك أن المجتمعات المتخلّفة المستوردة لمظاهر التقدم وليس المنخرطة فيه، والمبتاعة لمنتجات العلم والتكَنولوجيا وليست المؤصلة، بناءً على تصورات وهمية للعلم، وهو ما نسميه "العلموية"sciencisn، وتصورات وهمية للتكنولوجيا، وهو ما نسميه "التكنولوجوية" technologism..

هذه المجتمعات تحتاج إلى قدرات شرائية لا تستطيع أن تواجهها لفترات طويلة، ناهيك عن عدم قدرتها على الاستفادة منها وتشغيلها التشغيل الأمثل، مما يجعل هذه المظاهر مفردات ضئيلة الجدوى، محدودة الفائدة، وهي لكونها ليست جزءاً من منظومة العمل والقرار والاستثمار والبحث والتطوير في الوقت نفسه، فإنها تصبح مجرد ستار زائف، وقد تكون ستاراً للتقدم عن وعي أو غير وعي يتباهى به بعض الحكام والبيروقراطيين في الدوائر الحكومية.

إن مجرد استيراد مظاهر التقدم، وغياب المؤسسات والبرامج والسياسات، لن يمكّن الدول النامية من تحقيق المردود الأمثل من منجزات العلم والتكنولوجيا، لأن هذا المردود لا يتحقق إلا من خلال انخراط المجتمع نفسه في العملية العلمية والتكنولوجية بحثاً وتطويراً وتفكيراً، ثقافة واستثماراً وتدريباً، تحت ضغط الضرورة وتلبية الاحتياجات والتطلّع للارتقاء وبناء المستقبل، وربط كل ذلك بالعملية الإنتاجية في المجتمع نفسه.

وفوق ذلك كله يتطلّب التقدمُ الفعلي للمجتمع ربطَ نظام العلم بنظام الإنتاج، ونظام التعليم بنظام الإنتاج، بكل ما يرافق ذلك من تغيير في التشريعات وأساليب التعليم والتعلّم والحاكمية والمؤسسية، وتخصيص الموارد، وتأهيل القوة العاملة في المجتمع، وتأصيل العلم والمعلومة والمعرفة في صنع القرار، وهو أمر لا يمكن تحقيقه من خلال استيراد الأجهزة أو الخبراء أو الفنيين فقط.

■ رغم التخطيط واستراتيجيات التوجيه والميزانيات الضخمة لتطوير التعليم عربياً، إلا أن المحصلة أو الحصاد العام ما زال متواضعاً أي أن التعليم -وهو أهم مدخلات النهضة والتقدم- في أزمة بنيوية.. فكيف تفسّر النواتج السلبية والمخرجَات المعدومة لمدخَلات التعليم؟

• بدايةً لا بد من القول إنه ليس هناك تخطيط واستراتيجيات وميزانيات ضخمة لتطوير التعليم، هناك جهود تتعثر وتتبعثر، وقليلاً ما ترتبط بالغايات.

ذلك إن نواتج العملية التعليمية، أو ما يُسمَّى "مخرَجات التعليم"، تعتمد على منظومة معقّدة من العوامل تحدد في النهاية طبيعةَ المخرَجات، ثم هناك البيئة الاجتماعية السياسية الاقتصادية التي تعمل فيها هذه المخرجات. ومع الإشارة إلى العوامل المعروفة، مثل المناهج

الدراسية والمعلم والمدرسة، إلا أن هناك عوامل أخرى لا تُعْطَى الأهمية الكافية، فالتعليم الحديث يتطلّب بدايةً أساليبَ حديثة وتقنيات تعليمية متطورة، كما يتطلّب جهوداً لتطوير الثقافة المجتمعية التي من شأنها أن تواكب وتمهّد للتعليم عالي النوعية. إضافةً إلى أن مهنة التعليم في معظم الأقطار العربية، ومنها الأردن، لم تعد تلك المهنة الجاذبة للمتميزين من الطلبة والخريجين، بل كثيراً ما تكون مهنة التعليم اختياراً أخيراً، إلا من اضطر إلى ذلك اضطراراً، ويصعب أن نجد إبداعاً أدائياً في مثل هذه الحالة.

كما أن اقتصاديات التعليم هنا مهمَلة إهمالاً كاملاً، فليس هناك صناديق أو وقفيات ترفد التعليم، والخريج لا يعيد إلى الدولة جزءاً من تكاليف تعليمه المجاني، والقطاع الخاص لا يساهم بجزء من أرباحه في تطوير التعليم، والاستثمارات النوعية المخصصة للتعليم محدودة، وأغلب الإنفاق يتم على الرواتب والأجور، كما أن الصناعات التعليمية هزيلة وضعيفة ولا تلقى أي اهتمام، إضافة إلى الصناعات التكميلية المتعلقة بالتعليم كالطباعة والترجمة والنشر والتوثيق.. إلخ. فما يُنْفَق على التعليم بالمتوسط هو أقل بكثير من أن يعطي تعليماً متميزاً، إذ يؤدي الإنفاق المتدنّي على التعليم إلى تدني مستوى المؤسسة التعليمية والمدرّس، وتدنّي مستوى مرافق التعليم من كتب ومختبرات وبرامج تعليمية وغير ذلك.

ومن هنا، فقد اتجه التعليم في البلاد العربية إلى التعليم الكمّي الذي يريد أن يغطّي كميات وأعداداً كبيرة، دون الاهتمام بنوعية التعليم. لهذا فإن نواتج التعليم غالباً ما تكون متواضعة أو سلبية.

يُضاف إلى ذلك أن أساليب التعليم ما تزال قديمة تعتمد على الحفظ والتلقين، ولا تسعى إلى تنمية مهارة التفكير والعقل النقدي والعقل الإبداعي لدى المتعلّم، مما يجعل تفاعله مع المفردات التعليمية

من جهة، والمفردات الاقتصادية الاجتماعية من جهة ثانية، والمفردات التكنولوجيا والعلمية من جهة ثالثة، تفاعلاً ضئيلاً للغاية.

أضف إلى ذلك أن أنظمة التعليم لا تركّز على تنمية المهارات، وبالتالي تنشأ لدى الطالب أو المتعلّم حالات يكون فيها مستودَعاً مؤقتاً لحفظ المعلومات، وليس شخصاً متمكّناً ومزوّداً بالمعرفة التي يمكن أن يطورها ويستطيع أن يوظفها في العمل المنتج من خلال مهاراته المتنوعة المتكاملة.

كذلك فإن عدم الاهتمام بالبحث العلمي والتطوير التكنولوجي، من شأنه أن يؤدي إلى الفصل والتباعد بين نظام العلم والتكنولوجيا من جهة، ونظام التعليم من جهة أخرى، فيصبح التعليم بعيداً عن العلم، وعن التكنولوجيا، وعن الإنتاج.. بعيداً عن احتياجات المجتمع، فيتحوّل إلى حالة ضئيلة الديناميكية متراجعة التأثير، وهو الآن كذلك في عالمنا العربي.

وبسبب الفجوة ما بين المؤسسات التعليمية والمؤسسات الإنتاجية، فقد أصبح نظاما العلم والتعليم لدينا كلٌّ منهما منفصلٌ عن نظام الإنتاج. وبذلك تضاءل دور التعليم والمتعلمين في تطوير المجتمع ودعم نهضته وتقدمه. ذلك أن الدور الرئيسي للتعليم في النهضة والتقدم يتحقق من خلال الانخراط المكثف للمتعلم بعمليات الإنتاج السلعي والخدمي والمعرفي، وإذا أخذنا بعين الاعتبار ضآلة الإنتاج السلعي في المنطقة العربية (في حدود 350 دولار للفرد سنوياً مقابل 7800 في الولايات المتحدة و11000 في إيرلندا) نجد أن التعليم لا يخصب ولا ينتج.

كذلك فإن غياب التخطيط الاقتصادي الذي تتشارك في صنعه وتنفيذه القطاعات الأهلية والقطاع الخاص، ولا تنفرد به الحكومة،

وغياب الاستراتيجيات الاقتصادية القائمة على التشارك في التفكير وفي التنفيذ بين مختلف مكوّنات المجتمع، وغياب استراتيجيات التعليم المتداخلة فيها، أدى إلى ضآلة المردود الاقتصادي الاجتماعي للتعليم، وتعويضاً عن هذا النقص والفشل تنامى لدى كثير من السياسيين والاقتصاديين والمثقفين الوهمُ بأن تصدير المتعلّمين هو مكسب وطني واقتصادي.

وهكذا ذهب المتعلم للتفاعل مع بيئة إنتاجية خارجية لا يعود إلى الوطن منها إلاّ الشيء اليسير. إن تصدير المتعلمين على نطاق واسع يمثّل تقليصاً للكتلة المتعلّمة القادرة على الانخراط في المجتمع الإنتاجي، فلا تصل إلى الكتلة الحرجة في كثير من التخصصات، وبالتالي تتضاءل فاعليتها.

وهكذا نحن أمام مشكلة معقّدة ينبغي حلُّها من خلال منظور استراتيجي وطني يربط ما بين القطاعات المختلفة ويحقق التشبيك والتشابك في إطار من إعادة النظر في اقتصاديات التعلم، ذلك أن ما يُنفَق على التعليم في الأردن لا يزيد عن (150) دولاراً للفرد في السنة مقابل (1000) دولار إلى (2500) دولار في البلدان المتقدمة.

■ ركّزتَ على النهضة الأوروبية كنموذج للتقدم والنهضة المنشودة، أما تزال هذه التجربة قابلة للتعميم والمقايسة رغم التحولات السياسية والاقتصادية فيها، وهل يمكن إعادة إنتاجها في الوطن العربي، رغم الحديث الشائع الآن عن انكسار النهضة والمشروع الحضاري العربي؟

لقد كان تركيزي على النهضة الأوروبية، ليس باعتبارها نموذجاً "قولبياً" "حرفياً" "ميكانيكياً" بالتفاصيل وبالمفهوم الضيق لكلمة "نموذج"، وإنما كنموذج لنهضة تاريخية هائلة غيّرت وجهَ الحضارة الإنسانية،

ورسمت مستقبلها، ووقعت في مجتمعات كانت في فترة ما متخلّفة عن غيرها من المجتمعات.

لقد استطاعت النهضة الأوروبية أن تتوصل من خلال العلم، والفكر المستنير، والعقل، وفصل الدين عن الدولة، والاكتشافات المتتالية للطاقة وغيرها، وتكثيف الإنتاج، وريادية أصحاب الأعمال، والحالة التنويرية التي سادت المجتمع، والتحولات السياسية والاجتماعية التي رافقت كل ذلك.. استطاعت أن تتوصل إلى أساسيات أو محاور مركزية للنهوض والتقدم، من دونها لا تستطيع النهضة أن تستمر وتتواصل في أي مجتمع.

أما إذا أخذنا النموذج بالمفهوم الضيق، أي النقل الميكانيكي للبرامج والخطط، فإن ذلك أمر مرفوض وغير مقبول، ولا يؤدي إلى نتيجة مثمرة أبداً. وفي هذا الإطار، فإن النهضة الأوروبية ليست نموذجاً واحداً، ولا صوراً متطابقة، وإنما تضمّنت نماذج عديدة، وتفاوتت مراحلُ تطبيقها من بلد إلى آخر، فقد بدأت بريطانيا الأخذ بها في القرن السادس عشر، وتلتها ألمانيا، وتأخرت دول مثل النرويج والسويد إلى بداية القرن العشرين، ودول أخرى مثل اليونان وإسبانيا إلى النصف الثاني من القرن العشرين.

التجربة الأوروبية قابلة للتعميم في أساسياتها، بل واجبة التعميم في تلك الأساسيات، فالعلم والتكنولوجيا والإنتاج المتقدم والديمقراطية والمؤسسية ومكانة المرأة وسيادة القانون والحاكمية الجيدة والتعليم المتميز وتداول السلطة ومنظمات المجتمع المدني والمساواة، هذه كلها أسس للنهضة، ولكنها لا تشكل خصوصيات أوروبية بالمعنى الحرفي. إنها أسس عامة لا تصلح النهضة من دونها، ولا بنقائضها، ولا ببدائل مشوّهة عنها.

هل يمكن أن يكون هناك بديل عن العلم، أو بديل عن الحاكمية الجيدة، أو بديل عن المؤسسية، أو بديل عن القانون؟ هل يمكن أن يتقدم المجتمع في ظل الدكتاتورية والحكم الشمولي والمكانة المتدنية للمرأة؟ هذه أساسيات للمجتمع الإنساني على مختلف تكويناته وخصوصياته، أما تلك التفاصيل المتعلقة في كل محور، فهي تختلف من بلد لآخر، حتى في أوروبا أو أميركا نفسها، فانتخاب الرئيس الأميركي يتم بطريقة مختلفة تماماً عن طريقة انتخاب الرئيس الفرنسي. والولايات المتحدة دولة رئاسية، وفي ألمانيا رئيس الدولة ليس له أية سلطة فعلية. ومدة الرئاسة في ألمانيا غير مدتها في إيطاليا. ورئيس الوزراء في دولة ملكية مثل إسبانيا يأتي به الحزب الحاكم الذي ينال الأغلبية في الانتخابات العامة التي تختلف طريقة تقسيم البلاد فيها عن بريطانيا. وألمانيا دولة اتحادية فيدرالية، في حين أن هولندا ليست كذلك. والاقتصاد في بريطانيا كان، وإلى قبل عشرين سنة، أميل الى بعض المفاهيم الاشتراكية التي تعطي للدولة دوراً كبيراً، خلافاً لما هو في الولايات المتحدة. وموجة الخصخصة بدأت في عهد تاتشر في بريطانيا بعد الانقلاب الصناعي بـ 250 عاماً، وهكذا.

فليس هناك نموذج موحد للنهضة، بالمفهوم الضيق، وبمفهوم الإجراءات والتفاصيل وتوزيع الأدوار، ولا ينبغي أن يُستعمل مثل هذا التعبير "النموذج الأوروبي"، والذي ينطلق من رؤية أيديولوجية كما وقع في التجربة الاشتراكية في الاتحاد السوفياتي السابق، وفي دول شرق أوروبا التي فُرضت عليها الاشتراكية بعد الحرب العالمية الثانية.. وماذا نسمّي النهضة في اليابان؟ وفي سنغافورة وفي كوريا وفي ماليزيا؟ هل هي نموذج أوروبي؟ إنها جميعها تلتقي مع أوروبا في المحاور الأساسية، ولكنها تفترق عنها في التفاصيل لتعود وتلتقي معها في تحقيق النتائج المنشودة..

ولعلّ ألمانيا وكوريا تمثّلان حالة طريفة وهامّة للدراسة، فإحداهما انقسمت إلى شرقية وغربية، والثانية إلى شمالية وجنوبية، وانتهجت كلٌّ من الألمانيتين والكوريّتين منهجاً مختلفاً في التنمية الاقتصادية وفي الحياة السياسية وفي الفكر وفي القانون وفي المؤسسية وأشياء كثيرة أخرى. لاحظنا بعد (40) سنة الفرق الهائل بين الشرقية والغربية وبين الشمالية والجنوبية، على الرغم من أن الشعب واحد في كل منهما، والثقافة واحدة، والتاريخ هو نفسه، وعلى الرغم من أن كلا الشطرين كان تحت الاحتلال المباشر للقوة الأجنبية الأميركية أو السوفياتية.

غير أن غياب الديمقراطية، وغياب الحريات والاستبداد، والتسلط السياسي والعقائدي والحزبي، وسوء الحاكمية، وغياب منظمات المجتمع المدني، وسيطرة الحزب الواحد.. كل ذلك جعل الشطر الشرقي يتخلّف عن الشطر الغربي بمراحل، وهو ما نراه الآن أيضاً بين كوريا الشمالية وكوريا الجنوبية.

إن التجربة الأوروبية، في محاورها الأساسية، ومع أنها ليست تجربة واحدة، ليست مجرد تجربة متاحة قابلة للتعميم والمقايسة إذا شئنا، وإنما في الواقع ليس هناك بدائل حقيقية لتلك المحاور الرئيسية. فلم يطور الإنسان بديلاً ناجحاً عن الديمقراطية على الرغم مما قد يعتورها من بعض العيوب هنا وهناك، أما الحاكمية فليس هناك من بديل لها سوى سوء الحاكمية بنتائجها الكارثية.

إن النظر إلى النهضة من خلال ركائزها الرئيسية، يعطي لها المرونة الكافية لكي يتم تطويرها وتحويلها إلى شكل أرقى وأفضل حسب ما تتمخّض عنه التجربة الإنسانية، لأنها -أي النهضة- لا تشكل أيديولوجيا لا ينبغي الحياد أو الخروج عنها بفكرة أو كلمة أو اكتشاف جديد. إنها هيكل متماسك يمكن البناء عليه، ويمكن إغناؤه والإضافة عليه، ولكن هيكليته ينبغي أن تبقى قائمة ومتكاملة الحركة.

■ يلاحَظ بأن د.بدران أَوْلَى المصطلح الفلسفي التاريخي أهمية بالغة تجاوزت الغاية الإجرائية في دراسة التقدم، مثل مفاهيم "البادئية"، "العقل الجيولوجي"، "صناعة المستقبل"، "نواعم التغيير وخواشنه"، "مستقبل المستقبل"، "الوعي التاريخي" و"الوعي بالتاريخ".. ألا يقودنا ذلك من العلم الى الفلسفة، وتحديداً إلى فلسفة التاريخ؟

• إن موضوعة التقدم، كما نعلم، هي موضوعةٌ معقّدة تقوم على دعائم عديدة يشكل العلم دعامة رئيسية فيها، كما يشكل الوعي بالتاريخ والوعي بحركة المجتمع ركناً آخر. وقد بدأت الفلسفة تاريخياً للإجابة عن أسئلة كان يطرحها الإنسان ولا يعرف الإجابات عنها، وهي أسئلة تتعلق بالطبيعة أو بالوجود أو بالحياة أو بالإنسان أو بالحيوان أو بالموت أو بالجزيئيات المختلفة لكل ما هو موجود.

لقد كان العلم آنذاك بمفهومه المعاصر غائباً في ذلك الوقت، ثم تدريجياً مع ارتقاء الإنسان واكتسابه الخبرة والمعرفة، بدأ العلم ينمو ويتأسس ويخضع لكل الاختبارات الممكنة في سائر المراحل الحضارية، وكلما أجاب العلم عن سؤال تضاءل دور الفلسفة في الإجابة عن السؤال نفسه، واندفعت الفلسفة للبحث عن عمق آخر يتعلق إما بذلك السؤال أو بسؤال مختلف عنه.

ففي الماضي كانت حركة الكواكب والأجرام موضوعة فلسفية، ولكنها أصبحت الآن موضوعة فلكية علمية لها حساباتها وأرقامها وقياساتها التي ثبت صحتها بالعلم وبالتجربة وبالاختبار، ومع هذا فإن المسألة الفلسفية انتقلت إلى بُعد آخر، وهو فلسفة الوجود كوجود ، وهل له معنى إنساني يختلف عمّا كشفه العلم ويكتشفه كل يوم. ومع هذا فإن الاكتشافات العلمية والتطورات التكنولوجية تفتح بحدّ ذاتها آفاقاً جديدة للفكر والفلسفة، وهذه الآفاق الجديدة تتطلّب الدخول فيها وبحثها كما هو الحال في الاستنساخ الكلي وفي استنساخ الأعضاء وفي

الهندسة الوراثية والتكنولوجيا الحيوية، وكذلك في الطب وغير ذلك الشيء الكثير.

فالعلم، بامتلاكه القدرة على تغيير صورة العالم وشكل المجتمعات وعلاقاتها، والتكنولوجيا بما تقدمه من آفاق حضارية جديدة، نقلا معاً الوجودَ الإنساني من حالة مجهولة البداية، مجهولة المسار، مجهولة المستقبل، كما كان الأمر في عهد الإمبراطورية الرومانية مثلاً أو الدولة العربية الإسلامية، إلى حالة يمكن التحكم بها ومعرفة منتجاتها سلفاً، وقد أثر العلم في كل مصطلحاتها، لأنه نقلنا إلى نوع من القياس الكمي الدقيق الذي لا تتيحه الفلسفة.

وبالتالي أصبح الإنسان بفضل العلم والتكنولوجيا والتراكم التاريخي للمعرفة والإبداع الإنساني المتعاظم، ليس مجرد ضيف على الطبيعة أو البيئة، أو مجرد كائن متوائم معها، كما هو الحال في الحيوان والنبات، وإنما انتقل مع تقدمه وارتقائه من حالة الضيافة الأولى إلى المعايشة والتواؤم مع الطبيعة، ثم السيطرة على أجزاء منها والتحكم بها، بل وتغييرها لكي تصبح أكثر مواتاة وملاءمة، ثم انتقل إلى غزو الطبيعة واكتشاف أسرارها في اتجاهين هائلين في البعد، وإن كانا متكاملين في الوظيفة.

انتقل الإنسان باتجاه غزو الطبيعة في فضائها الخارجي ليرسل الأجسام والمجسّات والمحطات إلى أعماق الفضاء، ويستقبل من ذلك الفضاء الإشارات التي حدثت قبل ملايين السنين الضوئية، وفي الوقت نفسه يغزو الإنسانُ الطبيعةَ في أدق تكوينها، في الجزيئات والذرات ومكونات الذرات، ليصل إلى حالة من القدرة التركيبية التي مكّنته من إنتاج مواد جديدة وأنظمة جديدة ومنظومات ذكية من شأنها أن تؤثر التأثير الهائل في الحياة الإنسانية، ابتداءً من السيطرة على الأمراض،

وانتهاءً باستنساخ كائن حي كامل على نمط سابق تم تصميمه في المختبر.

ومع هذا يبقى الإنسان هو هو، بعقله وأحاسيسه ومشاعره وأفكاره وانطوائيته وطموحاته وأشواقه وانفتاحه وفلسفته وخوفه من الموت ومن المستقبل. الأمر الذي يستدعي تفهُّمَهُ مصطلحات فلسفية تاريخية جديدة تستطيع أن تعبّر عن المساحات المشتركة بين العلم الحديث والفلسفة وبين التكنولوجيا بكل موضوعيتها الباردة وبين الإنسان بكل مشاعره الحارة، ومثل هذه المصطلحات هي الأدوات التي من شأنها أن تساعد على الفهم العلمي للفلسفة وللتاريخ، وفي الوقت نفسه تساعد على تأملنا الذهني المنتج لحالة الإنسان في معمعة التقدم العلمي والتكنولوجي.

عندها يصبح التاريخ تاريخاً يصنعه الإنسان بآلاته ومعدّاته وأجهزته، وفي الوقت نفسه بعقول علمائه ومفكريه ومبتكريه ومخترعيه. وهكذا يصبح الإنسان أمام فلسفة جديدة للتاريخ تقوم على الفهم والوعي للكون والطبيعة، بكل ما في ذلك من فرص للتغيير والإحلال والتطوير.

وهذا يعني أننا بحاجة إلى مصطلحات جديدة تحمل المفاهيم الجديدة التي تولّدها الحضارة المتجددة يوماً إثر يوم. وإذا كنا نتحدث عن "السنة الضوئية" (وهو مصطلح علمي تماما، ولكنه يحمل إيماءات فلسفية بطول المسافة وتباعد الأحداث)، فإن الحديث عن البطء والأحقاب الطويلة كما تمثّله الجيولوجيا، يصبح أيضاً مؤشراً على بطء التفاعل، كما هو الحال في العقل الذي يتأثر مدى تجاوبه بسرعة الأحداث الذي تحيط به.

ففي المجتمع البدائي، حيث التغيير لا يقع إلاّ ببطء شديد، لا تنشأ الحاجة أبداً إلى العقل السريع، فيصبح العقل وكأنه جزء من الجيولوجيا، وهكذا حين تتحدث عن النواعم والخواشن (software & hardware)، وهذا الاصطلاح مشتق من علم الحاسوب أساساً، ثم أصبح يمثّل حالة عامة، وهو هنا ضروري للتمييز بين الحالة الثقافية والحالة الحضارية، وهناك أمثلة كثيرة على ذلك.

إن مصطلحات الفلسفة لا يصنعها فقط الفلاسفة، وإنما تصنعها حضارة العصر، وهذا يعني أن الفيلسوف المعاصر شأنه شأن العالم المعاصر والمهندس المعاصر، لا يستطيع أن ينفصل عن واقعه الحضاري ويرجع فقط إلى تلك المصطلحات التي كانت تعبّر عن حالة حضارية سابقة.

الإنسان المعاصر المتقدم أصبح قادراً على صنع مستقبله خلال جيل أو جيلين من خلال العلم والهندسة والتكنولوجيا وهندسة الجينات وتصنيع المواد الجديدة، وهذا الأمر لم يكن أبداً متاحاً في الماضي. إذن ألا يستطيع الفيلسوف أن يطرح سؤالاً حول مستقبل المستقبل؟ المصطلح الفلسفي مطلوب له أن يتوافق مع الحالة العلمية والحالة الحضارية المتجدّدتين للوصول إلى فهم أكثر عمقاً وأكثر دقة في الوقت نفسه. إن فلسفة التاريخ أكثر مدعاة للفهم والدراسة في هذه الظروف، لكونها تتلاقى مع أشواق الإنسان إلى الارتقاء وإلى تطويع الطبيعة.

■ على ضوء التأصيل المنهجي لعلم المستقبل الذي يهدف لرسم سياسات ورصد اتجاهات التطور الحالي، وتصميم نماذج قادرة على التنبؤ باتجاهات هذا التطور لرسم أفضل السيناريوهات القادرة على التعامل مع سائر الاحتمالات والتوقعات، هل هناك فرصة لفلسفات التاريخ لطرح الأسئلة الكبرى في حياة الإنسان، والمساهمة في توجيه

مصيره ومستقبله، أم أن علم المستقبليات قد أزاح التأمل وفلسفات التاريخ إلى غير رجعة؟

• إن الأسئلة الكبرى في حياة الإنسان سوف تبقى قائمة، وسيبقى الكثير منها يواجه الإنسان في مصيره ومستقبله، إلا أن المرحلة التاريخية بكل ما فيها من حضارة وفكر وتكنولوجيا، ووعي اجتماعي.. كل ذلك من شأنه أن يغيّر من طبيعة هذه الأسئلة ويحوّلها إلى أسئلة من نوع آخر، ولكنها تبقى، رغم ذلك، أسئلة كبرى تؤثر في مصير الإنسان ومستقبله.

وهنا ينبغي التأكيد على أن الأسئلة ينبغي أن لا تكون تكراراً لذاتها، حتى لا تتحول الفلسفة عموماً، وفلسفة التاريخ خصوصاً إلى دوران غير مُجْدٍ حول محور واحد. وإذا كانت مسائل الدين والطبيعة ومصير الإنسان في الماضي هي الشغل الشاغل لفلسفة التاريخ، فإن الاكتشافات العلمية والتكنولوجية الحديثة فتحت العديد من القضايا الفلسفية على مصراعيها، فحينما أخذ العالم المتقدم يحقق إنجازات هائلة في هندسة الجينات والتكنولوجيا الحيوية وفي هندسة المواد وفي الالكترونيات النانوية وفي الروبوطيات والشبكات الالكترونية وفي البرمجيات وفي الاستنساخ، فإن أسئلة فلسفية جديدة أخذت تفرض نفسها، وعلى الإنسان أن يجيب عنها، حتى يتعرّف على نوع المستقبل الذي يمكن أن يواجهه فيما إذا انطلقت الإمكانات العلمية والتكنولوجية في عالم لا تسوده منظومات أخلاقية أو إنسانية مقبولة ومتوافَق عليها، سواء في المجتمع نفسه، أو بين مجتمع وآخر.

وإذا كانت العصابات في الماضي قد اشتهرت بالقتل والنهب والسلب أو استغلال الأطفال والنساء وتشويه نفوسهم وجسومهم، فإن عصابات المستقبل قد تشتهر بالتوليف والتنسيق الذي يُنتج أنواعاً من البشر يتسرّبون في جسم المجتمع أو المجتمعات بخصائص أخرى أو مكرّرة أو

مشوّهة، مما يعني أن السؤال حول مصير الإنسان سوف يبقى قائماً، وأن التاريخ بمعنى "ما نحن مقبلون عليه" يستحق أن يُقرأ قراءة فلسفية حتى مع التقدم العلمي والتكنولوجي.

لقد فتح علم المستقبليات الباب للإجابة عن الكثير من الأسئلة المتعلّقة بالتاريخ المسقبلي للإنسان، وليس بالتاريخ الذي يمكن أن يصنعه الإنسان إذا ما توافق على رؤى تختلف عن السياق العام للأحداث الحاضرة والسائدة، في حين أن التنبؤات العلمية ودراسة التوجيهات المستقبلية، كما يقدمها علم المستقبليات، تقرّب إلينا الصورة التاريخية التي من المتوقَّع أن نقرأها بعد 20 أو 30 سنة، ولكنها لا تطرح بالضرورة الأسئلة الفلسفية حولها.

وإذا كانت الأحداث الكونية تستغرق السنوات الضوئية لكي تصل إلينا بعد ملايين السنين من حدوثها، وقد لا نقرأها إلا في مستقبل قادم لنا، فإن علم المستقبليات يحاول اختصار المسافة الزمنية بين ما نراه الآن وبين ما يمكن أن نراه بعد 50 أو 100 سنة أو أكثر أو أقل.

ولكن تبقى الأسئلة الكبرى قائمة، لأن الأدوات الجديدة المتاحة للإنسان في صنع مستقبله أصبحت أكثر تنوعاً وتعقيداً، وأكثر تشكيلاً لأنماط ونماذج جديدة تستحق التأمل والتفكير من منظور فلسفي سوف يفضي إلى نوافذ اجتماعية وأخلاقية وإنسانية بالغة الأهمية، وبذا قد يكون توجيه المستقبل ممكناً في وقت مبكر.

غير أن التحدي الكبير الذي تواجهه فلسفة التاريخ هو كيف يمكن لها أن تقترب من العلم الاقتراب الأكبر، وأن تهضم منه ما تستطيع أن تهضم، وأن تستوعب طبيعة التحولات التي ترافق التقدم العلمي والتكنولوجي لتضع الأسئلة الكبرى على تخوم التقدم العلمي، وليس في أذياله التي يجرجرها منذ عصر التنوير حتى الآن. بمعنى أن فيلسوف

اليوم لا يستطيع أن يكون كما كان فيلسوف التنوير من حيث المسافة بينه وبين التقدم العلمي والتطور التكنولوجي.

إن فيلسوف اليوم ينبغي أن يكون ملمّاً مستوعِباً لمجريات التغيير وتحوّلات العصر، بما فيها من اكتشافات علمية وتكنولوجية وما يتأتى عنها، ليطلق أسئلته في إطارها، أو يضع إجابات عن أجزاء منها، ودون ذلك تفقد الفلسفة أهميتها ودورها التاريخي.

■ تستقطب فلسفات التاريخ والاتجاهات التاريخانية، خاصة الهيجلية والماركسية، أغلب المفكرين المهتمين بموضوع التقدم وبناء المستقبل.. أين يتفّق وأين يختلف د.بدران مع الماركسية أو الهيجلية التي أولت مفهوم التقدم أهميةً بالغة؟

• يبقى مفهوم أو موضوع التقدم واحداً من المواضيع الأساسية متزايدة الأهمية في الحياة الإنسانية وبصورة مطلقة، بمعنى أنه لا يُتَوقَّع أن يأتي يوم على الإنسان يقف تطلّعه وطموحه وجهاده نحو مزيد من الارتقاء والتقدم، ذلك أن احتياجات الإنسان بطبيعتها احتياجاتٌ وأشواقٌ متجددة، ورؤاه كذلك متجددة، واكتشافاته لآفاق جديدة من العلم والطبيعة والتكنولوجيا متجددة، مما يعني أن حالة التقدم وسيرورته مستمرة ودائمة، وأنه موضوع تاريخاني مرتبط كل الارتباط بجوهر الحياة ومستقبلها.

ولذا فإن كل فلسفة تعطي للتقدم هذه الأهمية تستحق أن يُنْظَر إليها بالاهتمام والتقدير، غير أن الإشكالية الكبرى التي وقعت فيها الماركسية هي "اشكالية الدوغما"، حينما تحولت مقولاتها إلى أيديولوجيا دوغماتية غير مستعدة للتفاعل مع مكتشفات العلم والتكنولوجيا والتغيرات الاجتماعية والاقتصادية، وغير مستعدة للتفاعل مع التغيرات التي تحيق بالإنسان نتيجةً للجدلية القائمة بينه وبين واقعه الاقتصادي والاجتماعي التكنولوجي الإنساني.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن الإشكالية في موضوعة التقدم ليست مجرد اكتشاف الظاهرة وتفسيراتها الفلسفية، وإنما الإشكالية الكبرى، وخاصة في الماركسية، وإلى حدّ أقل في الهيجلية، هي في آليات وحيثيات التقدم وكيفية الوصول إليه، وهل يمكن أن يتم ذلك من خلال مفهوم الصراع الطبقي الذي افترضه الماركسيون، ذلك أن البنى السياسية والحزبية والمقولات الأيديولوجية المتحجّرة المتكلّسة المبرِّرة للاستبداد والمتأتّية عن الماركسية الستالينية والسوفياتية، كانت تعمل - بسبب صفاتها تلك- باتجاه مضاد للتقدم، ولم يدرك الماركسيون أبداً أن موضوعة التقدم هي بطبيعتها موضوعة غير محددة الأفق غير متناهية الأطراف. وبالتالي من غير الممكن تحقيقها والانطلاق بها بشكل ملحوظ من خلال سقوف منخفضة وانفراد ذميم بالسلطة، وتحكّم البيروقراطية الحزبية محدودة الآفاق، المسكونة بالهواجس الأمنية المنغلقة للداخل، المتخوّفة من كل ما هو جديد، المؤمنة بالمساواة في إطار الاستبداد (دكتاتورية البروليتاريا)، وليس المساواة في إطار الحرية والديمقراطية.

ومن غير الممكن تنامي التقدم من خلال السقوف لمقيدة للانطلاق العلمي خوفاً من التعارض مع المقولات الأيديولوجية المسكونة بهاجس المؤامرة. بمعنى أن حالة الأيديولوجيا والتحكم وافتراض الحلول "مسبقة الصنع" بعيداً عن المشاركة الحرّة للإنسان والمجتمع.. كل ذلك من غير الممكن أن يجعل التقدم حالة تاريخية متصاعدة، وخاصة بعد تجاوز العتبات الأولى للتقدم.

بمعنى أن الانتقال من مرحلة الاقتصاد الزراعي إلى بدايات الاقتصاد الصناعي، كما وقع في الاتحاد السوفياتي السابق ودول الشيوعية التابعة، كل ذلك كان من الممكن أن يتحقق بشكل أو بآخر في ظروف سياسية غير ديمقراطية، باعتبار أن الحالة الصناعية الأولى متقدمة عن الحالة الزراعية، ولكن بكلفة إنسانية واجتماعية باهضة

الغاية بسبب القمع والقتل وإسكات الرأي الآخر. إلا أن تصاعد التقدم، والانتقال للحالة الصناعية الأرقى ثم الأرقى، ثم إلى الثورات التكنولوجية المتلاحقة.. كل ذلك يتطلّب حالة جديدة من الحكم والسلطة والمشاركة والتكنولوجيات التي تتيح للإنسان المبدع الحر المستقل المخاطر الجريء، وتتيح للمجموعات الفرصةَ لكي تحقق التقدم.

وبقدر ما نقول إن التقدم حالة تاريخانية، بمعنى أن الخطَّ البياني للتاريخ يتصاعد باستمرار، فإن آليات صنع هذا الخط بمراحله المختلفة تعتمد اعتماداً هائلاً على الإبداع والابتكار والخيال الإنساني غير المحدود والتجمع والتنوع الذي لا يمكن أن يخصب وينتج ثماراً جديدة تشكل حلقات إضافية في سلسلة التقدم البشري، إلا إذا كانت الحريات السياسية والفكرية والفلسفية والإنسانية آخذة في التصاعد معها من دون حدود، وهذا ما لم تدركه الماركسية أو لم يدركه الماركسيون. لقد وقعت الماركسية أسيرة المقارنات والمقاربات "التاريخية الماضوية"، وليس طليقة المقارنات والمقاربات الجغرافية المستقبلية.

ومن جهة أخرى، فإن التحليل المادي للتاريخ، وفهم طبيعة الحركة فيه، أمر يستحق الاهتمام في الفلسفة الماركسية، لأنه بالضرورة يلتقي مع قوانين الطبيعة (الفيزيائية)، وبالتالي فإنه ينسجم مع الحقائق العلمية انسجاماً كاملاً، وهو يجعل التحليل الجدلي للتاريخ الكلي بكل مكوناته تحليلاً علمياً صحيحاً، حتى بعد انهيار الماركسية كعقيدة (أيديولوجيا) علمية اقتصادية اجتماعية، وبعد انتهاء وسقوط الأيديولوجيا.

ومن جهة ثالثة، فإن الرؤية الماركسية للاقتصاد كانت متأثرة شديدة التأثر بالبيئة والبنية الاجتماعية التي أنتجتها الثورة الصناعية. واعتقدت الماركسية أو اعتقد الماركسيون أن التقسيمات الطبقية التي

أشار إليها ماركس وأنجلز سوف تمتد وتستمر وتبقى إلى أن يتم تحطيم الطبقة البرجوازية والرأسمالية.

ومن هنا ذهب الفكر الماركسي نحو التقسيم الطبقي للمجتمع بطريقة فجّة للغاية، وغير علمية، بل قدَرية إلى حدّ كبير، لأنها أهملت حركية الإنسان وحركية الشرائح وقدرة الفرد الإبداعية على اختراق الحاجز الطبقي في ظل المجتمع الديمقراطي نتيجة للإبداع والابتكار والتراكم.. كل ما افترضته الماركسية ثبت بطلانه بعد ثلاثة أو أربعة عقود من قيام الثورة البلشفية، فراحت تصفّي خصومها بكل الوسائل المتاحة لكي تثبت أنها انتصرت.

ومن جهة رابعة، كان إغفال الحوافز والنوازع الإنسانية، والافتراض بإمكانية اقتناع الإنسان بما يمنحه إياه المجتمع، نوعاً من مسحة طوباوية مثالية، ولم تدرك تلك الطوباوية أن الإنسان كائن معقّد تحرّكه النوازع والطموحات والخصوصيات والعُقَد والآمال والأطماع والمثاليات والدونيات والرغبة في التملك والرغبة في السيطرة والتفوق والانطلاق والتميز والاختلاف والتوافق والتنافر، وكل ما نراه في هذه المتناقضات، والتي من خلال تداخلها وتفاعلها وتحقيقها في المجتمع، وفي إطار تنظيماته المختلفة، تؤدي إلى هذه الحالة الجديدة من التحرك إلى الأمام باتجاه التقدم، فلا يستقيم منطق تقدمية التاريخ مع مثالية الإنسان التي افترضها هيجل وماركس في جزء من طروحاتهما.

وبالتالي فإن التقاءنا مع ماركس وهيجل التقاءٌ حيث تتفق مقولاتهما مع القوانين العلمية السابقة المستقرة، أي التأثير والجدل ودور الاقتصاد في المجتمع، ولكن في إطار من الحرية الطبيعية، وليس الحتمية (وهنا ألتقي مع سمير أمين في نقده للنظم البيروقراطية الشيوعية، وتركيزه على الجانب الذاتي والحرية في التحوّل الاجتماعي).

أما اختلافنا فهو حيث الإسقاطات السياسية والنفسية، وحيث لم يدرك كلٌّ منهما مدى وعمق التأثيرات والتغيرات والتحولات التي سيولّدها التقدم ذاته، وبشكل خاص التقدم في العلم والتكنولوجيا، في الإنسان مما يستدعي إعادة النظر في كثير من المقولات التي بدأ بها ماركس وأنجلز رؤيتهما للمجتمع والإنسان.

■ أصبح التخلّف ظاهرة كونية يتجاوز تعريفها الجانب الاقتصادي، فهل يمكن توصيفها أو تعريفها تعريفاً يتناسب مع تركيبها وتعقيدها؟

• أتفق معك في أن التخلّف ظاهرة كونية يتجاوز تعريفها بطبيعة الحال الجانبَ الاقتصادي، إذ أن التخلّف لغةً هو أن تكون خلف الآخرين، بمعنى أن هناك من سبق وأمعن في السبق، وإذا أخذنا النشاط الإنساني نجد أن هذا النشاط يقوم على عدد من الدعائم المتراكبة التي لا يستقيم حال السبق فيها ومعها إلا بتشغيلها جميعها في الوقت نفسه، ولذلك كثيراً ما نستعمل عبارة "التخلّف تخلّفٌ في كل شيء، والتقدمُ هو التقدمُ في كل شيء"، بمعنى أن المجتمع المتقدم ينعكس تقدمه على مختلف مظاهر الحياة المادية والنفسية والروحية فيه، فيتقدم بالاقتصاد والعلم والفن، ويتقدم في التكنولوجيا.

وفي المقابل، فإن المجتمع المتخلّف يتخلّف في شتى المفردات التي تقوم عليها الحياة الإنسانية، ومع أن هناك باستمرار حالةً من السبق النسبي بين المجتمعات والشعوب والأفراد، وأن مثل هذه الحالة يصعب أن يتم إلغاؤها، فإن بقاء السبق النسبي من شأنه أن يدفع المجتمعات والمؤسسات والأفراد نحو التنافس ومحاولة اللحاق بالآخر، الأمر الذي يصعّد من ديناميكية التقدم الإنساني، وخاصة في الإنتاج والتجارة والعلوم والتكنولوجيا والخدمات الصحية والابتكارات والحاكمية الجيدة، وهو ذلك التنافس الذي نجده بين دول مثل دول الاتحاد الأوروبي في ما بينها، وبين الولايات المتحدة والاتحاد الأوروبي، وبينها وبين اليابان.

ومع كل هذا، فإن مصطلح التخلّف أصبح يتناول مجموعةً من المجتمعات تتسم بخصائص تضعها في مرحلة حضارية واحدة أو مراحل متقاربة، هي في جملتها بعيدة عن المرحلة الحضارية التي تعيشها المجتمعات غير المتخلّفة أو المتقدمة.

إن السمات الرئيسية للمجتمعات المتخلّفة يمكن التعبير عنها، وينبغي التعبير عنها، بالمعايير والمقاييس الرقمية، حتى لا يطغى الانطباع على الحقائق، والوهم على ما هو كائن على الأرض.

وانطلاقاً من هذا، فظاهرة -أو حالة- التخلّف هي ظاهرة اجتماعية تاريخية يكون فيها المجتمع المعني غير قادر على تلبية احتياجات أفراده التلبية الكافية، سواء في جانب التعليم أو الصحة أو البنية التحتية أو الخدمات الاجتماعية أو الكهرباء أو الماء أو الغذاء، كما أن الفرد فيه غير قادر على التعبير عن ذاته، وغير قادر على إطلاق إمكاناته أو إبداعاته الفكرية والعلمية والمهاراتية، بسبب انخفاض سقف الحريات، والحاكمية السيئة، وغياب الديمقراطية، وسيطرة السلطة على مقدرات المجتمع، وعدم الاعتراف بالفئات المتعددة التي تشكل جسم المجتمع، وغياب سيادة القانون، وسوء وضع المرأة، وتخلّف الفكر والثقافة المجتمعية، وتخلّف الخطاب الديني عن معطيات العلم وقواعده التي استقرت، وعجز المجتمع عن الدفاع عن نفسه، واضطراره إمّا للاستعانة بالقوى الأجنبية، وإمّا للانعزال والتقوقع الداخلي، وكذلك بطء النمو الاقتصادي ممثلا بمعدلات الإنتاج السلعية والخدمية والمعرفية، وبفارق كبير عمّا تنتجه المجتمعات الأخرى.

بمعنى آخر، إن ظاهرة التخلّف هي حالة من الإخفاق والإحباط في الانطلاق نحو الارتقاء في الاقتصاد والسياسة والاجتماع والحاكمية، وفي العلم والتكنولوجيا والخدمات، وهي حالة من المراوحة الزمنية والمكانية لا يشارك فيها الشعب إلا في أضيق الحدود، ولا تستجيب

الحكومة للبرامج التنموية والسياسية إلا في أضيق الحدود، وهي بهذا ظاهرة معقّدة مركّبة تعمل فيها العوامل السياسية والتاريخية والبيئية والفكرية، بشكل جدّي معقّد يجعل كل ما يتمتع به الفرد في الدولة المتخلّفة أقل بكثير، وبعدّة أضعاف، مما يتمتع به الفرد المناظر في الدول المتقدمة.

وقد اعتادت تقارير الأمم المتحدة ودراسات الباحثين على تقسيم الدول في هذا الصدد إلى خمس مجموعات رئيسية: الأولى تمثل الدول الصناعية المتقدمة جداً: ألمانيا وأميركا واليابان. وهي دول يزيد فيها نصيب الفرد من الناتج المحلي الإجمالي عن (25000) دولار سنوياً مع حالة متقدمة جداً من الحاكمية الجيدة والديمقراطية وتداول السلطة. والمجموعة الثانية تمثّل الدول الصناعية والتي يزيد فيها نصيب الفرد من الناتج الإجمالي المحلي عن (10000) دولار سنوياً.

ثم هناك الدول الناهضة والتي يتراوح نصيب الفرد فيها (4000) و(10000) دولار، وهي دول شرق آسيا الجديدة. ثم هناك الدول النامية والتي يتراوح نصيب الفرد فيها حوالي (2000) دولار سنوياً. وأخيراً الدول الأقل نمواً، والتي يصل نصيب الفرد فيها الى (500) دولار سنوياً.

وبطبيعة الحال فإن هذه الأرقام اولاً ينبغي أن تؤخَذ بمدلولاتها الكلية، بمعنى ما تمثله من قدرة شرائية لمختلف الاحتياجات الإنسانية، وثانياً أن الدول التي يرتفع دخلُها نتيجة لبيع الثروات الطبيعية، كالنفط و الغاز أو غيرهما، وليس نتيجةً للإنتاج السلعي الذي يصنعه الإنسان، لا تشير بالضرورة إلى حالة من التقدم، ولا تنفي حالة التخلّف، نظراً للمعنى المركّب الذي أشرنا إليه للتخلّف.

▪ يتفق الجميع على أن الدول النامية عجزت عن استكمال استقلالها وتحررها السياسي بالتحرر الاقتصادي، بسبب التبعية الشاملة التي وجدت نفسها بها، وقد ظهرت عدة نظريات لتفسيرها وتحديد طرق تجاوزها.. هل يمكن للدول النامية، ومنها الدول العربية، كسرَ حلقةِ التبعية بمفهومها الشامل؟

• إن تبعية الدول النامية، ومنها الدول العربية، للدول الصناعية المتقدمة، ليست قدراً محتوماً أو مصيراً لا مفرّ منه، وإنما هي تبعية ناتجة عن شكل الإدارة لشؤون المجتمع ولشؤون الدولة بكاملها. وإذا نظرنا إلى التبعية، فهي في جوهرها تبعية اقتصادية وسياسية وعلمية وتكنولوجية وتبعية عسكرية.

أما التبعية السياسية، فإن مردّها إلى غياب شرعية السلطة الحاكمة وغياب مشروعية قراراتها، مما يدفعها إلى الاعتماد على الأجنبي لاكتساب الشرعية أو طلب الحماية.

أما التبعية الاقتصادية فمرجعها إلى سوء إدارة الاقتصاد، وضآلة الإنتاج، وغياب الإبداع والابتكار، وضعف المدخرات، وغياب الاستراتيجيات الوطنية للقطاعات الاقتصادية المختلفة، إضافة للفساد والمحسوبية، وعدم المحافظة على المال العام، وغياب الرقابة، وسوء الحاكمية.. الأمر الذي يدفع بالدولة إلى الاعتماد على الدول الأقوى اقتصاداً من خلال المساعدات الاقتصادية والمالية، وبالتالي تعميق الدخول في حلقة التبعية، والتي تصبح معقدّة بسبب أبعادها السياسية والاقتصادية.

والتبعية العلمية لدولة ما ناشئة عن ضعف بنيتها العلمية والتكنولوجية بسبب ضعف التعليم أو تدنّي مستواها الحضاري أو صغر

حجم الكتلة المتعلّمة، ولكنها أيضاً ناشئة عن ضآلة الإنفاق على البحث العلمي والتطوير التكنولوجي.

فالأقطار العربية على سبيل المثال لا تنفق أكثر من (0.2٪) من الناتج المحلي الإجمالي على البحث العلمي والتطوير التكنولوجي، وهذا يعادل (6) إلى (10) دولارات للفرد بالسنة. في حين نجد أن الدول المتقدمة تنفق ما يصل إلى (3٪) من إجمالي ناتجها المحلي على البحث العلمي والتطوير التكنولوجي، أو ما يعادل عدّة مئات من الدولارات للفرد في السنة. ولا يُتَوَقَّع- والحالة هذه- أن تكون إمكانيات المجتمع الذي لا يستثمر في العلم والتكنولوجيا مساوية لإمكانات المجتمع الذي يستثمر فيهما. وهكذا تبدأ التبعية العلمية والتكنولوجية لتعزز من حالة التبعية السياسية والاقتصادية.

ومن هنا نرى أن التبعية ناشئة عن حالة التخلّف، وعن غياب الديمقراطية، وعن الحاكمية السيئة.. ناشئة عن الضعف الداخلي لمنظومة العلاقات المؤسسية الوطنية، وسوء توزيع مواردها، وعبثية أولويات إنفاقها، مما يجعل الأقطار العربية بحاجة متواصلة إلى الدعم الخارجي الذي يشكل بوابة التبعية.

ولقد دلّت تجارب الكثير من الشعوب والدول الصغيرة والكبيرة على أنه من الممكن الخروج من التبعية حتى في أصعب الظروف، فاليابان وألمانيا خرجتا من التبعية بعد هزيمتهما في الحرب العالمية الثانية، ومع أن ذلك قد تولّد في بعض جوانبه عن تحالفٍ استراتيجي سياسي مع الدول المنتصرة، إلاّ أن الجهود الهائلة التي بذلتها المؤسسات الألمانية واليابانية وعبقرية المجتمع والإدارة هي التي جعلت مثل هذا التحوّل ممكناً.

وهناك أمثلة مثل قبرص وماليزيا وإيرلندا وسنغافورة، توضح أن المجتمعات التي تعيد بناء قدراتها الذاتية وتفتح فصول المشروع النهضوي، وفي مقدمة ذلك الفصل السياسي الذي يحدد شرعية الحكم ومشروعية اتخاذ القرار والاستثمار في العلم والتكنولوجيا (وهي الفصول التي تحاول الأنظمة العربية عدم فتحها أو إغلاقها بالقوة).. هذه المجتمعات بإمكانها أن تكسر حلقة التبعية وتنطلق إلى مستويات متقدمة. يضاف إلى ذلك أن الأقطار العربية لديها فرصة للتشابك القومي من شأنه أن يعجّل من عملية كسر التبعية، ولكنها لا يمكن أن تنكسر مع استمرار موقف الأطراف المختلفة دون تغيير، وفي مقدمتها تداول السلطة ونظرة الحاكم للحكم على أنه تملُّك وليس انتداباً لفترة محدودة، وهو إزاء المحافظة على السلطة، لديه الاستعداد للدخول في أي نوع من أنواع التبعية يمكن أن يقتضيه الحال.

■ يمكننا القول إن التقدم والتأخر مفاهيم تركيبية وشمولية تتجاوز الوضعيات المادية القائمة التي يمكن وصفها وقياسها بسهولة، مثل معدلات الدخل الفردي ومعايير التقدم الصحي والتعليمي، لأنها تتعلق أيضاً بالثقافة والتفكير ومستوى العقلانية والحريات الفردية والمشاركة والحوار السياسي، فهل يمكن الاكتفاء بمقاييس إحصائية وكمّية لتوصيف التخلّف والتقدم؟

• إن ظاهرتَيّ التخلّف والتقدم تشكل كلٌّ منهما حالةً تاريخية اجتماعية بالغة التعقيد تتداخل فيها العناصر السياسية والاقتصادية والعلمية والفكرية والفلسفية والفردية والمؤسسية والإنسانية والطبيعية والبيئية والمحلية والإقليمية والعالمية والتكنولوجية والمعرفية تداخلاً ديناميكياً معقّداً. وقد أخذت وتيرةُ حركية هذا التداخل تزداد في المائة سنة الأخيرة بشكل ملفت للنظر، مما يجعل من الركون إلى فكرة التريّث التاريخي التقليدي، أي الانتظار حتى تأخذ الأمور مجراها في التطور

والتقدم، كما كان يحدث في القرون الماضية، رهاناً خاسراً وغير مُجْدٍ، وربما غير ممكن، بل وغير مطمئن على سلامة المستقبل.

هذا من جهة. ومن جهة أخرى، فإن النظر في حالة المجتمع من حيث تقدمه وتخلفه من منظور ذاتي انطباعي، وبمرجعية تاريخية فقط، وليس تاريخانية، من شأنه أن يعطي انطباعاً خاطئاً عن هذه الحالة، وخاصة في المجتمعات التي ترتبط بشكل كبير بماضيها مثل المجتمع العربي.

إن التقدم أو الاندفاع في العملية الوجودية للكائنات الحية، أي مرور الزمن، وما يرافق هذا المرور من أحداث وتغيرات وإنجازات بطيئة وتدريجية، أو على شكل طفرات، كلُّ ذلك من شأنه أن يجعل من قانون التطور أحد القوانين الثابتة في الحياة.

من هنا، فإن النظر إلى الماضي كمرجع للقياس والمقارنة، يُعطي شعوراً دائماً بأن الحاضر أفضل من الماضي، وهو أمر صحيح في أغلب الأحيان، ولأننا لا نعيش في جزر معزولة وعوالم منفصلة، وإنما في حالة عولمية كاسحة، فإن السؤال يبقى دائماً قائماً: هل مجرد "الحاضر الأحسن من الماضي" قادر على التنافس مع الآخر؟ هل هذا الأحسن بهذا المعيار قادر على توفير البقاء؟

ومع تقدم العالم، وتقدم العلم والتكنولوجيا، فإن خروج الإنسان خارج ذاته وخارج محيطه وخارج موقفه وخارج مؤسسته ووطنه، وبالتالي خروج المجتمعات إلى فضاءات جديدة تصطدم أو تتنافس مع فضاءات المجتمعات الأخرى، يجعل البقاء والتفوق غير مضمونَين إذا ما كان التقدم يُقاس بالبعد التاريخي.

فإذا أخذنا مفردات حالات التقدم والتخلّف التي أشرنا إليها في البداية، نجد أنه ما لم يكن هناك مقاييس نوعية وكميّة ورقمية لقياس

مفردات التقدم، فإن المجتمع يقع في وهمٍ كاسح، قد تكون نتائجه كارثية.

فقبل عام 1967 لم يكن الكثير من السياسيين والمفكرين العرب يدركون عناصر تقدم الأمم والشعوب، وكانوا يخلطون الوهم الثقافي بالواقع الحضاري، ويُسقطون الحالة النفسية على الواقع المادي، ويبسطون تفوّق الماضي على تراجع الحاضر، ولم تكن لديهم في أغلب الحالات أية قياسات متداولة لمقدار تقدمهم أو تخلّفهم، أو مقدار تقدم أعدائهم ومنافسيهم، وحين وقعت حرب 1967 وكانت هزيمة ساحقة خلال ساعات أو أيام، أُصيب المجتمع العربي بالذهول، غير أن أي قارئ للأرقام ودارس لمعايير التقدم الحضاري المعاصر كان سيدرك بوضوح النتائجَ المتوقَّعة لمثل تلك الحرب.

وما وقع في العام 1967، وقع أيضاً في العام 2003 حينما توهَّم النظام العراقي (صدام حسين) وتوهَّم معه كثيرون بإمكانية التصدي للولايات المتحدة الأميركية، وكأن مجرد "عداوة الآخر" لما تريد يعطيك فرصةً للفوز، وكانوا مخطئي الظن في تصوّراتهم أشد الخطأ، لأنها تصوّرات قائمة على الوهم والانطباع والرفض وغياب الرقم الذي يبيّن الحقيقة القابلة للقياس، ولأنها تصورات يمليها الرعب والخوف والاستبداد من الحاكم الذي لا يجرؤ شركاؤه في الحكم على مصارحته بالحقيقة.

ويتأزّم هذا الموضوع في المجتمع العربي بسبب الانطباع السائد عن تفوق العرب في الماضي. فهم يعيشون الماضي بدلاً عن الحاضر دون قتال من أجل الوصول إلى الحالة التي يريدونها أن تكون. وبالتالي يعيشون حالة الوهم التي تعاني منها الأمة حتى الآن.

وفي النهاية إن كلاً من التقدم والتخلّف ليس حالة ذهنية (state of mind)، وإنما حالة مادية حقيقية على الأرض يصنعها الناس ويتأثرون ويؤثرون بها، وخلال صنعها يتم استثمار القوى والجهود والإمكانات والأموال والأرواح والمشاعر والأحلام والآمال. ويتقاسم الناس فيها الأدوارَ، فمنهم من يكون في أعلى الهرم، ومنهم من يكون في أسفله مضحّياً، ومنهم من يكون مستفيداً. وإزاء كل ذلك فإن تقييم النتائج يصبح ضرورة حتمية للتأكد من نجاعة الصيرورة الاجتماعية التاريخية. فهل يمكن التعامل مع كل ذلك بالوصف والانطباع دون الرقم، ودون المقياس الرقمي؟

وفي الجانب السياسي على سبيل المثال، فإن المعيار لنجاعة السلطة والمسؤولية هو النجاح في تحقيق برامج المجتمع وخططه وأهدافه، كما أن معيار الفشل هو الفشل في تحقيق هذه البرامج، فكيف يمكن الحكم على ما أنجزته مجموعة سياسية أو حزب أو زعيم سياسي خلال توليه المسؤولية إذا لم يكن هناك قياس لما أنجز وما لم ينجَز.

وفي المجتمع العربي بالذات، حيث يغلب الاتجاه الانطباعي والوصفي على تحديد الوقائع وقياسها، ويتم تغليب الجزء على الكل، فيكفي الحاكم أن يتحدث بعبارات فضفاضة عن فلسطين أو ضد أميركا حتى يتوهم بعضهم بأنه الحاكم العظيم والوطني الكبير.

لا بد من الإدراك العميق أنه دون التحول للمفاهيم الرقمية والثقافة الرقمية ومفاهيم القياس الرقمية، سواء للإنتاج الاقتصادي أو الإنتاج الزراعي أو درجة الحرية أو درجة تطبيق القوانين أو التنمية البشرية أو حالة المرأة بالمقارنة مع الرجل أو الأمّية القرائية أو الأمّية الحاسوبية أو الأمّية المهاراتية أو الإنفاق على الصحة والتكنولوجيا أو الإنفاق على الثقافة أو.... إلخ.. دون ذلك، فإنه يستحيل على المجتمع أن يعرف أين

وصل في مسيرة التقدم، وما هي المسافة التي يقطعها عاماً بعد عام وعقداً بعد عقد وقرناً بعد قرن.

وبالمقابل، فإن الدول المتقدمة لم تتقدم إلا بمعايير رقمية، كانت من خلالها ترسم لنفسها برامج وأهدافاً، وكان الحاكم يحاسَب حسب نجاحه في تحقيق هذه البرامج بمقاييسها، لا حسبما يدّعي ويصف، أو حسبما تشيع عنه أجهزة الإعلام، أو يكتب عنه الكُتّاب، أو يروّج له أصدقاؤه ومريدوه.

لقد ساعد العلم والتكنولوجيا على قياس كل شيء تقريباً، وأشد الأمور احتياجاً للقياس هي أكثرها تعقيداً وتركيباً وتشابكاً والتباساً وتعدداً للمفردات، والتقدم والتخلّف هما في طليعة هذه الأمور المعقّدة، ومن جهة أخرى فإن المفردات المادية الحضارية التي ندعو لقياسها بالرقم هي التي تنتج الحالة غير المادية، كالحالة الثقافية وحالة الرضا في المجتمع. أيُّ ثقافةٍ من دون اقتصاد مزدهر؟ وهل تجد العقلانية في المجتمعات المتخلّفة، وهل تجد العلمية والفكر الراقي في المجتمعات التي تعاني من الفقر والمرض وغياب التعليم المتقدم، أم هل تجد السعادة والرضا للإنسان وقدرته على تحقيق ذاته وطموحاته في المجتمع المتخلّف؟ الحضارة المتقدمة هي المعيار لكل تقدم.

■ ساهم المثقف الأوروبي بدورٍ خطير في رسم وتجديد اتجاهات الثقافة والسياسة في أوروبا منذ عصر التنوير وحتى الآن، فأيُّ دورٍ تراه للكاتب والمفكر العربي في المساهمة في صنع مستقبل أمته وتقويم مسيرة التغيير في وطنه؟

• لا شك بأن هناك دوراً كبيراً للكاتب والمفكر والعالِم (غالباً ما نهمل دور العلماء والمهندسين والتكنولوجيين وأصحاب الأعمال) العربي

في المساهمة في صنع مستقبل أمته، ودفع مسيرة التفكير والتغيير في وطنه إلى الأمام.

غير أن مثل هذا الدور لا يمكن أن يتحقق دون توفر الشروط الموضوعية لدى الكاتب والمفكر والعالم والباحث ورجل الأعمال لكي يكون دوره داعماً للتقدم وليس معطّلاً له. فالكتابة والفكر والثقافة عموماً التي لا تقوم على العلم والعقلانية، لا يمكن أن يكون لها دور فاعل في مسيرة التقدم، كما أنِ الكاتب والمفكر والعالِم الذي لا يستطيع أن يرى محركات التقدم مجتمعةً، تكون مساهمته ضئيلة ومحدودة.

ليس المطلوب من الكاتب والمفكر أن يكون مهندساً أو اقتصادياً أو عالماً كيميائياً أو جهبذاً قانونياً، ولكن المطلوب منه أن يدرك فلسفة وأساسيات ودور هذه المسائل في عملية التقدم، وأن يقيم حواراته وأطروحاته آخذاً بعين الاعتبار تلك المتطلّبات التي تقتضيها سيرورة التقدم.

ومن جهة أخرى، فإن "ثيقفة" التقدم، أي تحويله إلى مجرد حالة ثقافية أو حالة ذهنية، يمكّن الكاتبَ أو المفكر أو النخبة، من اختيار المفردات التي يريد من التقدم، وترك المفردات التي يريد أيضاً.. وهذا الأمر من شأنه أن يحول مفهوم التقدم إلى مفهوم زائف، ويكون المثقف قد ساهم في ترويج هذا الزيف والوهم. فالتقدم سيرورة حضارية على الأرض لها أساسياتها التي من دونها لا يتحقق، بمعنى أن التقدم يشمل سائر المفردات الحضارية للمجتمع، بما فيها الثقافة، وينبغي تناوله والتعامل معه من منظور عملي وعلمي معاصر، لا من منظور ثقافي، ينتمي إلى أي عصر أو زمان من الأزمنة.

الكاتب والمفكر والعالِم وصاحب الأعمال له دور في صنع المستقبل حين يفكر في مفردات المستقبل، أي العلم والتكنولوجيا والإبداع

والابتكار والإنتاج والحاكمية الجيدة وغير ذلك مما سبق ذكره. أما استغراق المثقف والكاتب والمفكر والعالِم في قراءة الماضي والسعي لإعادة إنتاجه، ومحاولة استحضار صور التقدم منه، والترويج لتلك الصور على أنها بديل لنماذج التقدم المستقبلية التي لا تقوم إلا على معطيات الحاضر، فهو ليس سوى مساهمة سلبية للغاية، وشديدة الضرر والأذى.

إن صنع المستقبل يحتاج إلى الإقدام والجرأة والمخاطرة والتركيب والإبداع، في الإطار المادي والإطار المعنوي، بما في ذلك الفكر والثقافة، ودور الكاتب والمفكر أن يساعد المجتمع على الخروج من ثقافة التخلّف بما فيها ثقافة العيب والخوف والتردد والتمحور الماضوي.

إن دور الكاتب والمفكر التقدمي المستنير أن يُطلق في المجتمع حالةً ذهنية جديدة ترى الخطر أمراً عادياً، والإقدامَ الفعلي طبيعةً للحياة وعنصراً للتقدم.

إن دور الكاتب والمفكر والعالِم في تغيير قيم المجتمع التي لا تحترم العمل ولا تقيم وزناً للإنتاج والإنجاز، دورٌ بالغ الأهمية، فالمستقبل يتطلّب قيماً جديدة يمكن أن يساهم بها الكاتب والمفكر والعالِم، وهي قيم العمل والتفوق والتنافس والتشارك في إطار منظمات المجتمع المدني، وقيم الجرأة والمخاطرة والبحث عن المجهول وصنع الأشياء على الارض، وقيم احترام الآخر وثقافته والاعتراف بدور المرأة وبالتعددية.. هذه كلها مدخَلات في صنع المستقبل يستطيع الكاتب والمفكر أن يسهم بها.

■ أثبتت وسائل الاتصال السمعية والبصرية الحديثة التي حققتها الثورة العلمية التكنولوجية، أهميةَ ثقافة الصورة ومدى تأثيرها وانتشارها الفعّال في جميع الطبقات والشرائح الاجتماعية دون تمييز

بين متعلم وأمّي أو كبير وصغير.. إلى أي مدى يمكن لوسائل الإعلام الحديثة أن تساهم في عملية التغيير والتقدم؟

• تحتلّ وسائل الإعلام الحديثة في عملية التغيير والتقدم أهمية كبيرة، فوسائل الإعلام هي وسائط نقل للمعلومة وللرأي وللموقف وللرؤية، وهي وسائل لنقل العلم والفكر والفن والثقافة والخبر والتكنولوجيا، وكل ما يمكن أن يدخل في إطار نواعم (ware soft) الحياة الإنسانية.

وتسهم وسائل الإعلام في تغيير موقف الفرد، وتحديد اتجاهات الجماعات، والتأثير في الرأي العام، وتفعيل الحركية السياسية، والتعرف على برامج السياسيين وأفكار المفكرين وعلم العلماء ومشاريع الدولة. وهي تلعب دوراً كبيراً في التواصل والحوار، وبالتالي فهي ذات قدرة هائلة على التأثير والتغيير. ولعل المجتمع الأميركي يمثّل النموذج المتطرّف لتأثير وسائل الإعلام وقدرتها على تشكيل موقف المجتمع من قضايا أساسية جداً، ابتداءً من نتائج الانتخابات و استفتاء الرأي العام، وانتهاءً بقرارٍ للمحكمة في شأن فردي خاص.

وحركة التغيير والتقدم ليست حركة مادية فيزيائية بحتة، وإنما هي مزيج من التغيير المادي الفيزيائي المتمثّل بالإنتاج الفعلي من السلع والخدمات للمجتمع، وكما تعبّر عنه المفردات الحضارية المختلفة، وفي الوقت نفسه هي تفاعل تلك المفردات الحضارية والمتغيرات الفيزيائية مع ما يفكر به الناس، ويتخذونه من مواقف ويؤمنون به من نظريات. وبالتالي فوسائل الإعلام هي أحد الفضاءات الرئيسية التي يتم فيها ومن خلالها، التأثيرُ في عملية التغيير والتقدم.

وبطبيعة الحال، فإن الدور الذي يمكن أن تقوم به وسائل الإعلام الحديثة، والمساهمة التي يمكن أن تساهمها في عملية التغيير والتقدم،

تعتمد بداهةً على ما يُضَخّ فيها من مدخلات وأساليب ومواد إعلامية أو إعلانية أو توجيهية، فالإعلام في إحدى صوره عبارةٌ عن آلة تكنولوجية معقدّة تأخذ مدخَلاتها من المصادر الإعلامية لتحوّلها إلى مخرَجات تواجه الفرد والأسرة والناس والمجتمع. وبالتالي فإن وسائط الإعلام يمكن أن تُستخدم الاستخدام التقدمي المطلوب إذا ما تم ضخّ المدخَلات العلمية والعقلانية والراقية والملائمة والمطلوبة لعملية التغيير والتقدم. وفي الوقت نفسه يمكن أن توضَع فيها المواد والأفكار المتخلّفة والمضادة للتقدم والداعية إلى الجمود أو حتى إلى النكوص والتراجع إلى الماضي، كما نرى في العديد من البرامج على الفضائيات أو الإذاعات أو الصحف العربية، وبذلك يفقد الإعلام في هذه الحالة دوره في المساهمة في عملية التقدم.

ومن هنا، فإن السؤال لا ينبغي أن يدور حول إمكانية مساهمة الإعلام في التغيير، باعتباره وسيطة تكنولوجية شديدة الحساسية وبارعة الوصول إلى عقول الناس ونفوسهم وضمائرهم، وإنما ينبغي أن يدور السؤال حول ما يدخل هذه الآلة من مواد وأفكار وصور ومهارات ومقولات واستنتاجات وخلاصات وادعاءات ومعلومات. فالمحطة الفضائية ذاتها ممكن أن تذيع وتنشر الفنون الهابطة والقيم التافهة والدعوات الجامدة، كما يمكنها في الوقت نفسه أن تبثّ العلوم المتقدمة والآراء الجديدة والاكتشافات العلمية والمعارف المهنية بالكيفية نفسها، وعلى الدرجة نفسها من الانتشار.

وتجد الدول النامية، ونحن منها، نفسها ضعيفة أمام الإعلام العالمي، لأنها ما تزال تفهم الإعلام على أنه مجرد الدعوة والدعاية للحكومة، أو أنه التسلية البسيطة وقراءة التراث والرياضة، وغير ذلك من مواد لا ترقى لأن يكون لها دور في التغيير إلى الأمام. والمتتبع للإعلام في الدول المتقدمة يجد فيه التنوعات الهائلة التي تعمل في

صلب عملية التقدم والتغيير في شتى الفصول التي يقوم عليها التقدم، ابتداءً من السياسة ومروراً بالاقتصاد والمال والعلم والاكتشاف والسياحة والتجارة والثقافة والطب والأسرة والمرأة والطفل والإعلان، وانتهاءً بالرياضة، وكل ما بين ذلك من نشاط إنساني.

أما الحكم على الإعلام، فتلك مسألة أخرى تعتمد على المادة الإعلامية ذاتها. وفي الوقت نفسه فإن أحداً لا يدّعي أن إعلام الدول المتقدمة يخلو من الأفكار والثقافات والفنون الهابطة أو من المعلومات المضلّلة أو الإعلام الموجَّه، ولكن رسوخ دعائم التقدم لدى تلك الدول والمجتمعات من حيث العلم والتكنولوجيا، ومن حيث الاقتصاد، ومن حيث الديمقراطية، ومن حيث المؤسسية، ومن حيث توافر المعلومات، وتوافر مصادر التعلّم من كتب ومجلات ومراجع ومؤسسات، وكذلك القدرة على التعليم، والنشاطات الهائلة التي تقوم بها منظمات المجتمع المدني، والثقافة المهنية المتخصصة، وغير ذلك مما لا يقع تحت حصر.. كل ذلك يوازن من الانحرافات أو الاختلالات التي تقع في الآلة الإعلامية.

والدول النامية هي بأمسّ الحاجة إلى إعلام علمي عقلاني حداثي واقعي ملامس لاحتياجات المجتمع وأشواقه وتطلّعاته النهضوية كي يساهم في عملية التغيير، ويلعب دوراً في عملية التقدم، بنقل الأفكار وتحفيز إبداعات الأفراد وتطوير العقل المجتمعي والثقافة المجتمعية والارتقاء بالثقافة العلمية وبالفنون، وغير ذلك الشيء الكثير الذى تفتقر إليه البيئة الاجتماعية في الدول النامية عموماً.

■ هناك رهان وإصرار ديماغوجي على الدور الذي تلعبه الجماهير في التغيير، خاصة في الأدبيات القومية واليسارية، بغضّ النظر عن واقع الجماهير الفعلي، وهي في مجملها تعاني ما تعانيه.. ويبدو من

تحليلك أن موضوعة الجماهير غائبة، فهل هي مجرد موضوع للتقدم أو التغيير، أم هي ذاتٌ وصانعٌ لهذا التقدم؟

• تحتلّ موضوعة الجماهير أهمية كبيرة في موضوعات التقدم والتغيير، لأن التقدم ذاته في جانبه الحضاري، أي إنتاج السلع والخدمات والابتكار والاختراع وإنشاء المؤسسات والالتزام بالقانون والمشاركة في الحكم وفي الإدارة .. إلخ، كل ذلك لا تصنعه إلا جماهير المجتمع بسائر فئاته وشرائحه ومؤسساته وتنظيماته. فالتقدم في جانبه الاقتصادي ناتج عن العمل الفعلي وإنتاج السلع والخدمات والمعارف التي يقوم بها كل فرد من أفراد المجتمع. والتقدم التكنولوجي والاختراعات والابتكارات التي تدفع في المجتمع إلى الأمام لا يصنعها السياسي والمفكر أو المثقف، وإنما يصنعها المبدع، سواء كان عالماً أو مهندساً أو عاملاً أو رجلَ أو سيدة أعمال.

غير أن مفهوم الجماهير الذي نتحدث عنه هو هنا ليس ذلك المفهوم الذي عرفته الأيديولوجيات اليسارية في القرن العشرين، بمعنى أن الجماهير المقصودة هي تلك الكتل البشرية التي تدين بالولاء للحزب الواحد وللأيديولوجيا الواحدة وللزعيم الواحد، تمجّده وتصفّق له وتستلهم منه ومن خطاباته وإيماءاته وتعاليمه وصوره وتماثيله ورسائله وكتبه الموزّعة في كل مكان، أفكارَ الإبداع والابتكار والاندفاع إلى العمل.

إنها ليست الجماهير التي تسوقها وتتحكم في مستقبلها وترسم مصيرَها بيروقراطية الدولة أو السلطة أو الحزب كما يحلو لتلك السلطة أن تفعل. إنها ليست جماهير الدوغما والطبقة والغضب غير العقلاني، بل إن المقصود ببساطة مجمل أفراد المجتمع، أي أنها الجماهير والشرائح الواعية المشاركة في صنع القرار، المتمتعة بالحرية والديمقراطية، والممارسة لحقوقها، والملتزمة بواجباتها في إطار قانوني عادل ينضوي تحت لوائه سائر أفراد المجتمع. إنها الجماهير التي

تنتخب حكومتها وممثّليها وتسائلهم وتحاسبهم وتطالبهم بالشفافية وتعزلهم إذا فشلوا بالأداء أو أساءوا الأمانة أو عبثوا بالأموال العامة أو لم يحققوا لمجتمعهم التقدم المتوقَّع منهم.

أما في الفترة الماضية، ومنذ استقلال الأقطار العربية وحتى الآن، فقد تم عن عمد تغييب الجماهير بهذا المفهوم تغييباً كاملاً، واستبدّت السلطة بالإدارة وصنعت بيروقراطيتها، تُدْني من تشاء، وتقصي من تشاء، على مستوى الأفراد والجماعات الصغيرة، مما أحبط الجماهير بحجمها الكبير، فعجزت عن التفاعل ويأست من التعامل مع إداراتها، فارتدّت إلى نفسها تتابع شؤون حياتها اليومية في إطار من تضييق السلطة وتحكّمها في أخطر القرارات المصيرية وأثقلها أثراً وأكثرها تأثيراً.. ولذلك لم يحدث التقدم ولم تتأصل جذوره. فالتقدم أولاً وأخيراً هو حالة إنجاز اجتماعية تاريخية يصنعها المجتمع على شتى محاور الفعل، ويرتقي بها ومعها وفيها ومن خلالها، في ديناميكية متصاعدة تجعل السلطة الحاكمة يوماً بعد يوم أكثر خدمة للمجتمع، وأكثر عرضة للمساءلة، وأقل فرصة للسيطرة والتحكّم، وتجعل جمهورَ الشعب هو المشارك في الحكم من خلال ممثّليه، وهو الصانع للتاريخ.

■ يمكننا القول إن الجهد الأكبر لمشروع التقدم العربي يتعلق بتفسير التأخر وكسر الحلقة المفرغة والخروج منها لتحقيق التقدم وبناء المستقبل. أيُّهما يلعب الدور الحاسم في تأبيد التأخر والتخلّف؛ الاستبدادُ السياسي الشرقي، أم النزعات الدينية الصوفية، أم أن هناك أسباباً ماهوية جوهرية تتعلّق بالعقل والثقافة العربية؟

• إن التأخر والتخلّف باعتبارهما ظاهرة مركّبة ذات أبعاد بيئية تاريخية واقتصادية اجتماعية وسياسية فكرية، يصعب أن تُعْزَيا إلى سبب واحد منفرد، غير أن دراسة حالات الأمم، وهناك أكثر من 192

دولة مختلفة بالعالم، تبين بوضوح أن التخلّف والتأخر يقعان في مجتمعات تدين بأديان مختلفة منها الإسلام والمسيحية والبوذية والهندوسية، والتخلّف نجده في بلاد تدين بالمسيحية، مثل أثيوبيا وبعض دول أفريقيا وأميركا اللاتينية، كما نجده في البلدان الإسلامية ، وبالتالي فإن التخلّف يمكن أن ينشأ ويتفاقم في بلدان لا تعرف النزعات الدينية الصوفية حسب المفهوم التراثي الإسلامي، مما يؤكد أن هذه الاتجاهات أو الحركات الصوفية لا يمكن اعتبارها ذات دور حاسم في التخلّف، بل إن الاستبداد السياسي الشرقي هو الأكثر فاعلية في مفاقمة حالة التأخر والتخلّف، وقد يستغل النظامُ التسلطي الاستبدادي الحركات الصوفية أو الدينية لتحقيق غاياته بالاستمرار بالحكم، كما كان يفعل الخلفاء العثمانيون، وقد يستعمل أدوات أخرى أكثر تعقيداً وتنوعاً.

ومن المعروف أن الاستبداد السياسي في الشرق قد استخدم رجال الدين في كثير من الأحيان لصالحه، وبصور مختلفة، ابتداءً من الفتاوى، وانتهاءً بإسباغ صفات الصلاح على المستبدّين رغم استبدادهم.

إن الاستبداد السياسي بطريقته الشرقية، حيث يستغل الدين والقبلية، ويستغل الأقليات في تملّك السلطة والاستئثار بها.. حين يصبح مزمناً، يترك آثاراً ضخمة وصدوعاً عميقة في جسم المجتمع تمنع انطلاقه، وتفاقم من تخلّفه، وتأخذ في إحباط فصول التقدم فصلاً فصلاً. فالاستبداد السياسي يبتذل من مؤسسة الحكم والمؤسسية كما بيّنا ذلك بالتفصيل في كتابنا "التاريخ والتقدم في الوطن العربي"، ويستخدم القانون مطيةً، لا مرجعاً للتعاقد، ولا يأبه بأي تقدم اقتصادي اجتماعي، وينشأ الاستبداد ويترعرع على سوء الحاكمية، ولا يقيم للعلم والعلماء وللفكر والمفكرين وزناً، كما لا يقيم للقانون وزناً، ولا يعنيه العلم والتعليم والثقافة إلا بقدر ما تضفي عليه من هالة دعاوية جميلة، دون

الاستعداد للدخول في العمق، والاستبداد يستثمر من الأموال والجهود في التحكّم بمصائر العباد أضعاف ما يستثمر في البحث العلمي والتطوير التكنولوجي، ولا يعنيه من مشاركة المرأة في الحياة الاجتماعية والاقتصادية إلا ما قد يروق له، وهو يطوّع الخطاب الديني لخدمته ولتمجيده ولتبرير أعماله، مما يعني أن الاستبداد واحدٌ من الحركات هائلة القوة في منع التقدم وتأصيل التأخر والتخلّف. وقد أوضحنا ذلك في كتابنا "النهضة وصراع البقاء".

ولعل إسبانيا في زمن فرانكو، والبرتغال في زمن سلزار، ودول أوروبا الشرقية إبان الحكم الشيوعي، نماذج ساطعة على دور الاستبداد في إعاقة الانطلاق نحو التقدم.

■ تحدثتَ عن دور النزعة الفردية وثقافة الصحراء في تعميق ظاهرة التخلّف، وهي النظرية التي يرددها بشكل أو بآخر محمد جابر الأنصاري. هل تعتقد أن العرب كانوا أو ما يزالون أسرى الحتمية الجغرافية التي أثّرت فيهم أكثر من الاستعمار والامبريالية في العصر الحديث؟

• لقد تناولتُ في كتاباتي، وبشكل تفصيلي في كتابَيّ "التاريخ والتقدم في الوطن العربي" و "النهضة وصراع البقاء"، وربما أيضاً في كتاب "دراسات في العقلية العربية"، النزعةَ الفردية وعلاقتها بثقافة الصحراء وتعميق ظاهرة التخلّف.

ولا شك بأن هذه النزعة لها علاقة بالبيئة الطبيعية، وهو ما أسميّه بـ"البيئية التاريخية"، وليس بالحتمية الجغرافية التي أشار إليها عدد من الباحثين الغربيين في أواخر القرن التاسع عشر، وكانوا يحاولون فيها تخفيف مسؤولية الدول الاستعمارية عن استمرار حالة الاستغلال التي كانت تعاني منها الشعوب المستعمرَة. غير أن التقدم العلمي والثورات

التكنولوجية الأولى والثانية والثالثة التي اندلعت في القرن العشرين، أعطت الإنسان الأدوات للسيطرة والتحكم في البيئة والطبيعة بدلاً من الاضطرار للقبول بها كما هي..

كل ذلك دفع مفهوم الحتمية الانهيار وإلى التداعي، فليس هناك من حتميّ إزاء البيئة، طالما أن هناك علماً وتكنولوجيا وإنتاجاً وانجازاً يمكن فيها تغيير مفردات الطبيعة وتطويع البيئة والتغلّب على معوقاتها، وأهمُّها الحرارة والجفاف وقلّة المياه.. هذا كله أصبح من الممكن التعامل معه، لذا فإن مفهوم الحتمية الجغرافية غير دقيق، أو لم يعد مقبولاً، ولا يعبّر عن الحالة.

إن ثقافة الصحراء تركت أثراً وما تزال تترك آثارها في تعميق ظاهرة التخلّف، نظراً لضعف ديناميكية التقدم في الوطن العربي، ونظراً لأن النزعة نحو الارتداد للماضي لدى المثقفين والمفكرين والتربويين والمعلمين، تعيد الإنسان العربي إلى ثقافة الماضي، وهي ثقافة الصحراء في عصر ما قبل التكنولوجيا، وبالتالي تم إقحام المفاهيم الثقافية التي أفرزتها الصحراء قبل مئات السنين، في ذهن الناشئة في المدارس والجامعات، لتشكّل موقفاً ذهنياً لا يرى في العالم القدرةَ على التغيير من خلال العلم والتكنولوجيا، حتى أنك لَتجد الآن أساتذة جامعات ومثقفين يكتبون الصفحات حول قصور العقل البشري، تماماً كما كان يفعل القدامى قبل ألف عام ويزيد.

وهكذا في ظِلّ استمرار الاستبداد وسوء الحاكمية يتعمّق التخلف، وتصبح النزعة الفردية هي الوسيلة النفسية المتاحة للهروب من هذه الضغوط وللتعبير عن الذات، خصوصاً وأن الحكم الاستبدادي الذي عانت منه الأقطار العربية على مدى (1000) سنة ويزيد، كان حكماً مضادا للتنوير ومضاداً للفلسفة والفكر، ومضاداً للعلم إلى الدرجة التي كان فيها "إخوان الصفا" يهرّبون أوراقهم العلمية في دكاكين الوراقين،

ويبتلي الخليفةُ الفلاسفةَ فيعزلهم، ويمنع الحاكم منظمات المجتمع المدني من المشاركة في الحكم وفي القرار وفي غير ذلك مما هو معروف.

أما الاستعمار، فإنه على آثامه وشروره وسيئاته وإدانتنا الأخلاقية والإنسانية له، لم يكن أصل التخلّف في المنطقة العربية.

بمعنى أنه في زمن الاستعمار في القرن التاسع عشر أو زمن حكم الامبراطورية العثمانية، لم تكن المجتمعات العربية في حالة صعود على منحنى التقدم، وجاءت تلك الأحداث لتكسر المنحنى وتجعله هبوطاً نحو التخلّف، أو لتنشئ منحنى للتخلّف لم يكن قائماً..

ليس هناك شك بأن الاستعمار والامبريالية ساعدا على استمرار حالة التخلّف في بعض الأوجه، وأيقظا الوعي في أوجه أخرى، ولكن المجتمعات العربية والأنظمة والمفكرين العرب والنخبة مسؤولون إلى حدّ كبير جداً عن استمرار هذه الحالة، لأن المجتمعات العربية عجزت عن تشغيل محركات التقدم، والاعتراف بهذه المحركات والتوافق عليها والدفع باتجاهها، حتى بعد خروج الاستعمار وانهياره، ونيل الاستقلال، هذا في حين أن بلداناً في ظروف وأوضاع مشابهة استطاعت بعد أن تحررت من هذا الاستعمار أن تنهض وتحرز حالة من التقدم في فترة ثلاثين أو أربعين سنة، مثل ماليزيا وكوريا وقبرص وسنغافورة وسواها.

■ تعتقد، وأنت المفكّر، أن التضحية والمواطَنة شرطان أوّليان للتقدم والقضاء على التخلّف، كيف تضمن لدعوتك فاعليتَها بعيداً عن الرومانسية والمثالية؟

• بدايةً، فإن المواطَنة شرط لازم من شروط التقدم، باعتبارها إحدى مكوّنات الحاكمية الجيدة، ذلك أن غياب المواطَنة يعني من جهة الحاكم أن الناس "رعايا" له أو عنده وليسوا "مواطنين". إنه، والحالة

هذه، يسوسهم كما يشاء، ويطلق لهم أو عليهم من الأحكام ما يشاء، وهي السلسلة التي تؤدي حلقاتُها المتتابعة إلى الاستئثار بالسلطة والتفرد بالحكم والاستبداد.

وغياب المواطَنة من جهة الفرد أو المجموعة يعني غيابَ التمتع بحقوق المواطنة وامتيازاتها، أي التحوّل إلى الدرجة الثانية، وبالتالي غياب استعداد الفرد أو المجموعة للالتزام بواجبات المواطَنة، وهذا بالضرورة يؤدي إلى حالة من الانفصام أو الانسلاخ أو اللاانتماء (alienation). فإذا اجتمعت حالة اللامواطَنة بجانبيها لدى الحاكم والمحكوم، أو لدى الحكومة والمجتمع، فإن أي بناء نحو التقدم لا يمكن أن يتحقق، وأي اندفاع باتجاه النهضة لا يمكن أن يتصاعد، لأن الذي يصنع النهضة المواطنُ المبدع الحرّ الخلاّق صاحب الأعمال والأحلام والأشواق، وهذا لا يتحقق مع اللاانتماء ومع اللامواطَنة.

إن التقدم بكل مفرداته وتفاصيله يصنعه المجتمع بإرادته الحرّة، وغياب المواطَنة يعني في بعض أوجهه غيابَ هذه الإرادة الحرّة. فكيف يمكن للإنتاج والإبداع والابتكار والإقبال على المشاريع والمخاطرة في الأعمال وروح المغامرة والقبول بـ"الآخر" أن يتحقق في غياب المواطَنة، وفي ظل الاستبداد؟

إن المواطَنة تعني السيادة في إطار القانون، وتعني التمتع بالحريات، وذلك لإعادة توظيفها في عملية البناء والسير نحو التقدم، فكيف يتم ذلك في غياب الحريات؟

لقد دلّت تجارب الشعوب على أن الأنظمة التي تُعامل مواطنيها على أنهم رعايا يسوسهم الأخ الأكبر، سواء كما صوّر ذلك جورج أورويل في روايته "عام 1984"، أو كما وقع فعلاً في الاتحاد السوفياتي السابق والدول الشرقية، أو كما نبّه إليه في وقت مبكر خالد محمد خالد في

كتابه "مواطنون لا رعايا"، أو كما نبّه إليه من سبقه من الرواد، أو كما هو واقع حالياً في الأقطار العربية، وكما تمثّل بشكل مأساوي هائل عند اجتياح القوات الأميركية للعراق وسقوط بغداد.. في هذه الحالة فإن "الرعايا" لا يتحركون باندفاع، لا لبناء النهضة والتقدم، ولا حتى للدفاع عن الأنظمة عند سقوطها، و لا حتى للدفاع عن الأوطان.

إذن المواطَنة هي الشرط الذي تصبح المعادلة بموجبه صحيحة بين الأطراف الداخلة في العقد الاجتماعي، أي الحكومة و المجتمع. وإذا ما تحققت المواطَنة، فإن التضحية والاندفاع يصبحان نتيجة تلقائية ومرافقة، يصبحان "حالة مصاحبة" لا تستدعي دعوات مثالية ولا خُطَباً نارية ولا مقولات تبشيرية، ذلك أن التضحية المطلوبة بدايةً ليست بالضرورة "فورة عاطفية" أو "ارتماء تحت أقدام المخاطر"، أو فدية للزعيم، أو التهاباً حماسياً للمشاعر، وهي ليست تضحية من أجل الزعيم، ولا من أجل النظام.. إنها تضحية من أجل صنع الذات.

إن التضحية المطلوبة في التقدم، والتي تتواجد كحالة مصاحبة له، هي تلك الناشئة عن الإبداع والإقدام والمخاطرة من خلال صنع الأشياء أو استكشافها أو تطويرها، ومن خلال الالتزام بالقانون والانضباط والقبول بـ"الآخر" والتوافق مع رأي الأغلبية، وهي تلك التضحية الناشئة بالتصميم على النجاح والإنجاز والتحقيق، بكل ما يرافق ذلك من مشقة وعنت ومكابدة ومرارة وفشل وتعثّر ونهوض من أجل إكمال المهمة والتحدّي، وقهر الخصم والتفوق عليه.. وهي التضحية التي تتطلّبها المنافسة والانطلاق نحو المجهول، سواء ذلك المجهول الزماني أو المكاني، أو حتى المجهول المعرفي.

ألا يُعْتَبر العمل المضني للعلماء والباحثين والمفكرين جزءاً من التضحية؟ ألا يُعْتَبر الاستكشاف للمناطق المجهولة جزءاً من التضحية؟ ألا تحمل المشاريع كثيراً من المخاطرة والتضحيات؟ ألا يشكّل ارتياد

الفضاء أو أعماق البحار، بكل ما يحفّ بذلك من مخاطر، نوعاً من التضحية؟ العمل في المختبرات والعمل في الصناعات الخطرة والمسابقات الرياضية الخطرة والحملات الجغرافية في الصحارى والمحيطات والغابات، أليس نوعاً من التضحية؟ التعامل مع الأمراض والمرضى، والتعامل مع شتى المشكلات، أليس فيه نوع من التضحية؟ والأمثلة على ذلك أكثر من أن تُحصى، وجميع هذا النشاطات هي التي تصنع التقدم، وهي التي تمتاز بها الشعوب المتقدمة، فهل هذه مثالية ورومانسية؟ ألم يقم بها أفراد ومنظمات ومجتمعات الدول المتقدمة في أوروبا وأميركا؟ واليوم نشهد أمثلة أخرى لها في شرق آسيا وأماكن مختلفة من العالم.

إن التضحية في المفهوم الثقافي الشرقي تحمل إيماءات مثالية عاطفية. غير أنها ليست كذلك في مفهومنا. التضحية تعني بذل جهد أو مال أو وقت لتحقيق غاية عالية القيمة لدى المضحّي، ولكنه في عين الوقت ليس مجبراً على القيام بذلك، إنما به يقوم تطوّعاً ورغبةً وتطلعاً وأملاً وجرأةً وتأكيداً للذات ومخاطرةً وإقداماً، وهو يقوم بذلك عن وعي وإرادة، لأنه يحقق بذلك شيئاً ما له قيمة. والتقدم يتطلّب كلَّ ذلك دون رومانسية ودون مثالية، لأن أحداً لا يقول للمخترع اخترع، ولا يُلزم المبدع أن يبدع.

المواطَنة، والحاكمية الجيدة التي تُنتجها، تولّد حالة التضحية الطوعية من أجل المستقبل، وهي التضحية الواقعية المصاحبة للعمل التي نراها في المجتمعات المتقدمة، وبالتالي فهي ليست دعوة تنبع من فراغ، أو من تشوّق عاطفي.

التضحية التي نشير إليها هي تضحية الإرادة العاقلة والنفس المخاطرة والحركة الشجاعة التي تسعى إلى التفوق. إنها ليست

التضحية التي يُلقي الإنسان فيها نفسه هكذا مدفوعاً بالغريزة أو بالضغط أو بالتجنيد الإجباري في معركة التقدم.

■ برأيك هل يمكن أن نبني مشروعاً عربياً متصالحاً مع الغرب لضمان عدم الاصطدام معه، وللحيلولة دون إجهاض النهضة والتقدم، كما حصل مع محمد علي باشا وجمال عبد الناصر؟

• الافتراض بأن العرب والغرب في خصومة تاريخية تدور حول النهضة العربية، وافتراض أن الغرب يحول دون قيام هذا المشروع (مشروع النهضة)، ويصطدم معه، ويحاول إجهاض حركة النهضة وإحباط مسيرة التقدم، وبالتالي لا بد من بناء مشروع عربي متصالح مع الغرب لضمان الاستمرار.. هذا الافتراض يقوم على نوع من الوهم والمبالغة في التصوّر، وإن كان فيه جزء من الحقيقة، ذلك أنه لم يكن هناك في يوم من الأيام من مشروع عربي للنهضة بالمعنى الدقيق قابل للتنفيذ والاستمرار، سواء من حيث الشمول أو الامتداد الجغرافي، أو الشرائح الاجتماعية، أو القطاعات والفصول المكوّنة للنهضة.

أما تلك المشاريع التي أطلق عليها المثقفون صفة المشروع العربي فقد كانت محاولات مبتورة لم تكتمل لها أدوات النجاح ولا مقوماته. وإذا رجعنا إلى المشروع الأحدث، وهو مشروع جمال عبد الناصر، نجد أن عبد الناصر لم يكن لديه مشروع نهضوي عربي إلا في إطار سياسي يقوم على بناء تجمّع سياسي في إطار الحكم العسكري وإدارة النخبة العسكرية بكل أجهزتها وشخوصها وأساليبها القمعية وعدم الاعتراف بمنظمات المجتمع المدني، وعدم الاعتراف بالديمقراطية، وإلغاء الأحزاب، والتفرّد بالسلطة، ناهيك عن غياب الرؤية الواضحة لمتطلبات الدولة الحديثة، سواء من حيث الاقتصاد أو العلم أو التكنولوجيا أو الخطاب الديني أو مكانة المرأة أو سيادة القانون أو الحاكمية الجيدة.. إلخ.

وكانت الحاكمية التي سادت في العهد الناصري نموذجاً قريباً من النموذج السوفياتي، مما يعني بالضرورة أن استمرار النهوض غير ممكن، إلا في حدود ضيقة، وإلى مدى قصير يتوقف بعده حينما يتعارض سقف الحريات التي يفرضها النظام العسكرتاريا مع متطلّبات الانطلاق والحرية والمشاركة الجماهيرية وتداول السلطة.

ومن هنا لم يكن المشروع النهضوي في مصر قادراً على إحداث النهضة بالمفهوم الحضاري في مصر نفسها، ناهيك عن الأقطار العربية الأخرى. وبالتالي لم يكن قادراً على إشاعة وإشعاع نماذج نهضوية حضارية يمكن أن تنتقل إلى الأقطار العربية بطرق ديمقراطية ومقبولة.

لقد كان المشروع الناصري مشروعاً سياسياً فوقياً في مفرادته. صحيح أنه حظي بتأييد الجماهير التي كانت تحلم بالوحدة وتحلم بالنهضة وتحلم باسترداد الحقوق العربية في فلسطين، ولكن التأييد الجماهيري العاطفي الابتهاجي شيء، ومشاركة القوى السياسية المنظمة ومنظمات المجتمع المدني وتداول السلطة والديمقراطية ومساءلة الحاكم شيء آخر تماماً.

لقد أخرج النموذجُ الناصري الآخرين من الساحة لتبقى الجماهير البسيطة التي لا تستطيع أن تفرض شيئاً أو تناقش برنامجاً أو تصحح أو توجّهاً أو تسأل عن الحاكمية أو تفرض تداول السلطة، فجاءت حرب 1967 لتكشف الكثير الكثير من نقاط الضعف والممارسات الهشة فى إدارة الدولة وفي إنجاز مؤسساتها، والتي كان الإعلام يغطيها بجميلِ الكلام، ويخفيها بعاطفيّ العبارات، وحين تؤخذ الحالة الحضاريةَ بأرقامها وتفاصيلها نجد أنه لم يكن من المتوقَّع أبداً أن تكون النتائج عكس ما آلت إليه.

الإشكال الذي لم يستوعبه الكثير من السياسيين والإصلاحيين والمفكرين أن النهضة بناء متعدد الركائز، من دون أن تكون هذه الركائز جميعها في حالة فاعلة وسليمة وبشكل متزامن، فإن بناء النهضة يتعرّض للصدوع، وربما للانهيار.

المشروع العربي النهضوي لم يكن موجوداً إلا في أطر ثقافية غير مكتملة. أطُر أغفلت الاقتصاد والقانون والمؤسسية وغفلت عن الديمقراطية والحريات ومنظمات المجتمع المدني.

وربما تكون المنطقة العربية قد أضاعت فرصة ذهبية إبان الحرب الباردة، وهي حالة التوازن الدولي التي كانت قائمة بين المعسكرين الغربي و الشرقي، والتي كانت تمنح شيئاً من الحماية تحت مظلة التوازن وعدم استعداد أحد المعسكرين للصدام مع الآخر. وهذا عكس ما نجده الآن، حيث انفراد قطب واحد هو الولايات المتحدة الأميركية والتزامها بتأييد إسرائيل ضد العرب دائماً، وبالهيمنة على شؤون العالم.

أما مشروع محمد علي فقد كان مشروعاً عسكرياً طموحاً انخرط في وقت مبكر في التوسع السياسي والعسكري، وحاول عبد الناصر أن يتبع الخطى نفسها في سوريا واليمن، مما أوقعه في صدام المصالح الذي لم يستطع التعامل معه، وإذ ذاك سارعت الدول الكبرى في أوروبا للتصدي له.

إن الحاكم والنظام الذي يفتقد إلى الشرعية الوطنية، يسعى إلى اكتسابها من الخارج، إما بالصدام المباشر مع القوى الأجنبية (وخاصة بريطانيا وأميركا وفرنسا وغيرها)، وهنا يصبح الانحياز له والقبول به مسألة وطنية، وهذا ما كان يتم خلال النصف الثاني من القرن العشرين، وإما بالانضواء مع حليف من "الخارج" واكتساب المشروعية من

الدول الكبرى ليعيد استعمالها في بلاده. وكلا الحالتين لا تمثّل مشروعاً نهضوياً طالما بقيت المسافة كبيرة بين الحكم وبين القوى السياسية والاجتماعية المنظمة.

إن المطلوب إنشاءُ مشروع نهضوي لكل قطر عربي بذاته أولاً ومتصالح مع ذاته هو ومع المجتمع نفسه. والتصالح هنا يعني الشرعية والمشروعية والمشاركة والحرية والانبثاق من قلب المجتمع وحسن الحاكمية وتطوير التعليم والعلم والفكر والثقافة باتجاه النهوض والاعتراف بتداول السلطة وغير ذلك من مفردات النهوض.

الإشكالية الكبرى هي أن العرب مجتمعين أو منفردين ما يزالون غير مستعدّين لمواجهة استحقاقات المشروع النهضوي على مستوى مجتمعاتهم ومنظماتهم وأحزابهم وحكوماتهم. هناك حالة دائمة من التصادم الصريح أو المكبوت خلال السنوات الماضية. وباستثناء العدوان الغربي عام 1956 من قِبَل بريطانيا وفرنسا وإسرائيل، والاعتداءات الإسرائيلية المتواصلة، كان هناك صدامٌ بين الإدارات وبين المجتمع الذي يخضع لهذه الإدارات.

أما الوهم بأن كل مشروع نهضوي يعود سببُ فشله وتتجلّى إشكاليته في الصدام مع الغرب، فذلك، وإن كان فيه شيء من الحقيقة، إلا أنه لا يمثّل الجزء الأكبر منها.

إن التصالح العادل الفاعل المنتج العقلاني الديمقراطي مع الذات هو المطلوب. والمشروع النهضوي المتصالح مع العالم ومع العقل ومع حقّ المجتمع باختيار حكومته ومحاسبتها ومساءلتها بالوسائل الديمقراطية وفي إطار سيادة القانون، هو المشروع المطلوب الذي لم يصل إليه أي قطر عربي حتى الآن.

-3-

العولمة

■ هل تشعر بالقلق من مصير الثقافة العربية في ظل العولمة؟

• القلق على مصير الثقافة لا يرتبط بالعولمة، فقد كان هذا القلق موجوداً قبل انفجار تيار العولمة، وفي الجوهر فإن مصير الثقافة العربية مرتبط بالحالة الحضارية للأمة العربية أولاً وقبل كل شيء، فإذا كان لدينا قلق على الحضارة العربية في ظل العولمة فإن القلق ينتقل للثقافة العربية.

على أن الإشكال الحضاري العربي لا يتمثّل فقط في أن تيار العولمة يقترب من هذه الحضارة ليهمّشها، كما يتراءى لبعضهم، أو ليبدّلها كما يتوهّم آخرون، أو ليشوّهها كما يتصوّر فريق ثالث، وإنما يتمثّل الإشكال في أن الفعل الحضاري العربي هو فعل ضئيل بطيء لم يستطع أن يتجذر ويحافظ على الديمومة والتنامي والتقدم، وإنما ظل بسبب سوء الحاكمية وغياب العقلانية والعقل العلمي والحريات والديمقراطية وتهميش دور المرأة وغياب المؤسسية وضعف القانون وتملك السلطة.. ظلّ في حالة ضعف ولأكثر من عشرة قرون متوالية.

ومن هنا فقد جاءت العولمة وتعاظمت، وهذا الضعف الحضاري قائم، بل ومتفاقم بسبب سرعة التطورات النوعية التي يشهدها العالم، وعدم قدرة العالم العربي على اللحاق بهذه التطورات والثورات، وعجزه عن تحريك كوامن الإبداع والابتكار والجهد والإنتاج لدى المجتمع، مما يجعل من مفردات العولمة قادرةً على اكتساح الساحة العربية التي لم تستطع أن تُنتج مفردات حضارية مقابلة.

فأية ثقافة عربية نتحدث عنها؟ إن الثقافة في إحدى تعريفاتها تمثّل الحالة النفسية والذهنية والفكرية للتركيب الحضاري للأمة بكل تعقيداته وتداخلاته، وبالتالي فالثقافة تعبير عن "الداخل" بالدرجة الأولى، وليست الثقافة تعبيراً عن "الخارج" وعن التيارات القادمة من ذلك الخارج. فإذا كانت المنظومة الحضارية الداخلية نفسها في حالة تراجع، فإن الثقافة لا تستطيع بمفردها أن تقف أمام تيار العولمة الذي هو بالدرجة الأولى تيار مفردات حضارية مادية بكل معنى الكلمة، تحمل معها جزءاً من الثقافة، ولكن ليس كل الثقافة.

إن الثقافة بالمفهوم التقليدي هي في طريقها للأفول. وثقافة العلم والتكنولوجيا والمعرفة والتي لها صفات أكثر تعقيداً من الخصائص المحلية، هي التي أخذت تحلّ محلّ الثقافة التقليدية، وهذا يعني أنه ما لم تصبح الساحة المحلية (العربية) مصدراً للفعل والإنتاج السلعي والخدمي والعلمي والتكنولوجي، فإن ذلك سوف يَحُول دون تطور ثقافة عربية مختلفة، متجدّدة، تعبّر عن احتياجات المجتمع، وتؤثر في العولمة وتتأثر فيها.

القلق على الثقافة يتأتى أولاً وثانياً وثالثاً ورابعاً وعاشراً عن حالة الجمود وعقلية ما قبل العلم وغياب العقلانية والعجز عن الإصلاح والتهرّب من التطوير، والاتكال على القديم بسبب قدمه، وإعادة إنتاج المقولة نفسها والتي لم تعد قادرة على تلبية احتياجات الحاضر، أو رؤية متطلّبات المستقبل. فإذا أخذنا مثلاً الكتب العربية التي يتم تأليفها أو ترجمتها، فهي في أعداد ضئيلة وعناوين مكررة، في حدود (5000) عنوان لـ (300) مليون نسمة، وهذا الإنتاج الفكري والعلمي والثقافي ليس له علاقة بالعولمة، بل بالعكس، فإن العولمة تتطلب مناهل جديدة للمعرفة وتتيح مصادر أيضاً كثيرة، وفي النهاية لا مبرر للبحث عن مبررات خارجية. فالثقافة، كما أرى، حالة داخلية أولاً.

▪ بغضّ النظر عن المخاوف من الهيمنة الأميركية على مقدرات الشعوب وثقافاتها، فهل العولمة بالمطلق (ولا نتحدث عن العولمة الراهنة) فرصة للثقافة العربية، أم خطرٌ عليها؟

• إن الظواهر العامة مثل العولمة أو ثورة المعلومات أو ثورة التكنولوجيا، شأنها شأن سائر الظواهر الطبيعية، يستفيد منها القوي ويحاول أن يحرّفها لمصلحته ويوجّهها لأغراضه، ويتضرّر منها عادةً الضعيفُ الذي لا يملك سبل الوقاية أو درء المخاطر أو تعظيم المكاسب. وفي هذا الإطار فالعولمة تفتح فرصاً ضخمة للمتمكّن، وتشكّل فرصاً مضادّة لغير المتمكّن.

من يصنع قوانين العَوْلمة وبروتوكولاتها واتفاقياتها؟ الجواب: الدول الصناعية الكبرى، لأنها كبرى. ومن هنا فإن السؤال هو في الثقافة العربية قبل أن يكون في العولمة. نقول في الثقافة لأن الثقافة العربية يُفترض أنها من صنع المجتمع العربي الذي ينبغي أن تكون لديه فرصة لتطوير الثقافة وتوسيع آفاقها من خلال التقدم الحضاري الذي يجب أن تتحرك في فضائه.

أما العولمة -وهي زوال الحدود الجغرافية والسيادية والثقافية والمالية والتحركية أمام تدفق السلع والأموال والمنافسة والمعلومات والمهارات والخدمات- فإنها تيار لا يتحكم فيه المجتمع العربي، ولا يستطيع أن يُبطئ من اندفاعه، أو يخفّف من تفجّراته، أو يلغي جزءاً من اقتحاماته للمسافات وللمساحات والوصول إلى الأفراد أو المؤسسات. إن الخطر الأكبر على الثقافة العربية هو الجمود والتكلّس والضعف والتخلّف الحضاري العربي المعاصر.

انظر على سبيل المثال إلى مسألة الرموز في اللغة العربية. لم تفلح مجامع اللغة العربية على مدى أكثر من أربعين سنة في وضع رموز

للمصطلحات والمعادلات والمدلولات باللغة العربية، فلجأ الناس إلى الرموز باللغة الإنجليزية. هل هذا نتيجة العولمة، أم نتيجة الجمود والعجز عن التجديد؟

إن الثقافة المعاصرة ليست مجرد ثقافة النخبة، على أهميتها، فهي أيضاً وبالدرجة الأهمّ ثقافة المجتمع، والمسافة بين ثقافة النخبة وثقافة المجتمع مسافة كبيرة. فإذا كان المجتمع العربي معتمداً على المجتمات الأخرى بالسلع والغذاء والدواء واللباس والتكنولوجيا والعلوم وعشرات الآلاف من المفردات التي يحمل كلٌّ منها جزءاً يسيراً من ثقافة المصدَر، المصدِّر لتلك المفردة، فإن الثقافة العربية سوف تكون، بالتأكيد، متأثرةً كل التأثر بما يستورده المجتمع العربي من مفردات حضارية عجز عن صناعتها وتوليدها وتطويرها ، فاستوردها واستورد جزءاً من ثقافاتها وحضاراتها الثقافية التي سوف تتداخل تدريجياً مع ثقافة المجتمع لتؤثر فيها بصورة أو بأخرى.

والسؤال هنا: ما هو المطلوب؟ هل المطلوب أن يقف المجتمع العربي ضد العولمة؟ أن تقف الثقافة العربية ضد العولمة؟ وهل تستطيع الثقافة أن تقف ضد سيل المفردات الحضارية إذا كانت الحضارة المحلية هشّة معتمدة على الآخر بشكل غير متوزان؟ وهل في ذلك جدوى؟ أم أن المطلوب هو مواجهة استحقاقات التقدم في فصوله المختلفة، والإمعان في السير على طريقه، ومواجهة الاستحقاقات الثقافية كجزء من استحقاقات الرقم، وفي هذه الحالة سوف تكتشف الحضارة العربية حركة جديدة تصلّب من عودها، وتجعلها قادرة على اكتشاف فرص جديدة في العولمة.

ومع هذا، فإن العولمة تحمل، فيما تحمل، المعلومات والمعرفة، والثقافة العربية بأشدّ الحاجة إلى التحول إلى ثقافة العلم والمعلومات وثقافة المعرفة وثقافة الرقم، لأن القرن الحادي والعشرين هو قرن

مجتمعات المعرفة واقتصادات المعرفة، وبالتالي يمكن أن تكون العولمة فرصة لتعجيل عمليات التطوير وعمليات اكتساب العلم والمعرفة في المجتمع العربي بالاستفادة من الوسائل التكنولوجية التي تكتسح العالم الآن، وتتيح فرصاً للتعلّم والتعليم لم تكن في الماضي سوى حلم من الأحلام.

لكن ذلك كله يتطلّب برامج عمل وخططاً واستراتيجيات بعيدة المدى تستفيد من معطيات العولمة لكي تساعد على تفعيل قوى الإبداع والابتكار الحضاري للمجتمع.

العولمة فرصةٌ وخطر في آن واحد، وعلى كل مجتمع أن يبرع في درء المخاطر وتعظيم الفرص والمغانم.

■ هناك من الباحثين والمفكرين العرب من يعتبر أن العولمة الثقافية قضية خلافية، نظراً لما يبديه بعضهم من مخاوف سياسية وفكرية على الثقافة الوطنية والتحذير من ضياعها وانكسارها أمام اكتساح الثقافة الغربية الأميركية لمواقع كانت تحتكرها الثقافة الوطنية فكرياً وسياسياً. إلى أي حدّ يمكننا القول إن العولمة الثقافية هي في حقيقتها تعميم للثقافة الأميركية؟

• إنه تبسيط مُخِلّ أن نفترض بأن العولمة في الثقافة هي مجرد تعميم للثقافة الأميركية، ذلك أن الثقافة الأميركية تعبّر عن طريقة الحياة الأميركية بكل ما فيها من مظاهر حضارية وظواهر متشابكة في العلاقات الفردية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية ورؤية الآخر، وما فيها من تعبيرات عن الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان والرغبة بالسيطرة بالمفهوم الأميركي، وغير ذلك من مفردات للثقافة لا تنتقل عادة إلا على مدى زمني طويل، ولا تنتقل بكاملها إلاّ في الحالة التي يُراد بها إعادة بناء المجتمع لتقترب بنيته من بنية المجتمع الأميركي.

أما المظاهر البسيطة والسطحية، مثل اللغة ومطاعم الوجبات السريعة ومحطات الترفيه، فإنها لا تشكّل جسم الثقافة الأميركية. إنها مجرد مفردات ضئيلة الأهمية. غير أن عولمةَ الثقافة ناتجةٌ عن تغيير أدوات صنع الثقافة التقليدية، ونشوء أدوات ووسائل أخرى لصنع الثقافة، ومن هنا فإن العولمة تتيح الفرصة للمجتمعات القادرة على الإبداع والابتكار والمنافسة، والتي تستطيع جذب الآخر استناداً إلى خلفية قوية، لكي ترسل مفرداتها الثقافية أو تعولم هذه المفردات.

الإشكال السياسي التاريخي في هذه الحقبة يتمثّل في أن أميركا تمثّل الدولة الأعظم، والأقدر في العالم من حيث الاقتصاد، حيث يبلغ الناتج المحلي الإجمالي ما يزيد عن عشرة آلاف مليار دولار (أو ثلث الاقتصاد العالمي)، ومن حيث العلم والتكنولوجيا والاتصالات والمعرفة والقوة العسكرية والاختراعات وارتياد الفضاء والنفوذ السياسي، ولذا فهي تستخدم كل هذه الوسائل، والتي أصبحت بفضل التكنولوجيا الحاسوبية والفضائية، عولمية الانتشار.

هذا من جهة. ومن جهة ثانية، فإن الدول الأخرى غير الدول الصناعية هي أضعف بكثير من الولايات المتحدة الأميركية في الاقتصاد والتكنولوجيا، أي بالمفردات نفسها، ولا يُتَوَقَّع أن تكون الدول الأضعف هي التي تسيطر على الفضاء العولمي بما لديها من منتجات متواضعة أو لا ترقى إلى مستوى التنافس مع الولايات المتحدة الأميركية أو اليابان أو فرنسا ألم تغزُ ثقافةُ الأزياء الفرنسية والعطر الفرنسي والأناقة الفرنسية العالمَ؟ ألم تغزُ اليابانُ العالمَ بأجهزتها الصوتية والمرئية والتصويرية.

قد يكون شعور العالم العربي المفرط بأن العولمة هي الأمركة، ناتجاً عن الانكشاف الهائل الذي يعيشه العالم العربي أمام أميركا في كل فرع

من فروع الحياة المعاصرة، وفي كل مفردة من مفرداتها؛ ابتداء من الشرعية السياسية والقروض، ومروراً في محطات كثيرة مثل انكشاف في الغذاء يصل إلى 12 مليار دولار سنوياً، وانكشاف في السلاح يصل إلى 20 مليار دولار سنوياً، وانكشاف في الدواء وفي التكنولوجيا. فأيُّ تصدير للثقافة العربية التي لا تُنتج في العام الواحد أكثر من 3 آلاف كتاب، في الوقت الذي تُنتج دولة مثل بلجيكا 12 ألف كتاب سنوياً، أو الذي تنتج فيه الولايات المتحدة أو اليابان أو ألمانيا أو إيطاليا عشرات الآلاف من العناوين. وكيف يمكن لإقليم لا يُنتج من التكنولوجيا وبراءات الاختراع والعلوم إلا اختراع واحد لكل مليون من السكان، أن لا يشعر بوطأة العولمة، لأنه يستورد كل مفردات الحضارة المعاصرة، ابتداءً من عود الثقاب، وانتهاءً بالصاروخ؟ ألمْ تغزُ محطة الـ "بي بي سي" الإنجليزية جميع الأقطار العربية على مدى خمسين عاماً، لأن العرب لم يستطيعوا أن ينشئوا محطة عربية مشابهة؟ وحين نجحت بعض الفضائيات العربية مثل "الجزيرة" أخذت دَورا أزعج الولايات المتحدة الأميركية نفسها إلى الدرجة التي أصبح يذكرها بوش وديك تشيني ورامسفيلد؟

إن كل مفردة حضارية تحمل عنقوداً من مفردات ثقافية ترافقها بطريقة أو بأخرى. أما وقف تعميم ثقافة الأقوى أو الثقافة الأميركية (وهو مطلب مشروع جداً، لأن الأقوى ليس بالضرورة هو الأفضل وليس هو الأعدل وليس هو الأكثر إنسانية)، فليس له إلا طريق واحدة، هي تطوير القدرات الذاتية الحضارية والثقافية لتصبح قادرة على منافسة أميركا وغيرها بكل مفرداتها الحضارية التي تتفوّق فيها على العالم. والطريق لوقف الثقافة الأميركية هي أن تكون الثقافة المحليّة مبدعة مبتكِرة متجددة، ملبّية لاحتياجات المجتمع، وملبّية لمتطلّبات الحداثة والتطور.

■ إذن فأنت من المؤيدين للعولمة، وتعتبرها فرصة لا تثير القلق. ولكن لو افترضنا من حيث المبدأ انخراطَ الثقافة العربية في العولمة للاستفادة من مفرداتها، وتحويلها إلى قوة ذاتية تساهم في تحقيق التقدم، فهل يمكن للثقافة العربية "الزراعية" أن تجاري وتائرَ التغيير وتدفُّق المعلومات في ظلّ هذه العولمة؟

• بدايةً لا يستطيع المرء أن يكون مع أو ضد العولمة، تيار العولمة وقع من دون اختيارنا ومن دون استعدادنا، وهذا التيار فيه مخاطر كثيرة لمن لا يتواءم معه، وفيه منافع لمن يستطيع أن يستفيد من معطياته.

ومن جهة ثانية، فإن الثقافة العربية في وضعها الحالي وباعتبارها ثقافة المجتمع الزراعي أو المجتمع ما قبل الصناعي، لا يُنْتَظر منها كثقافة قائمة بذاتها أن تجاري وتائرَ التغيير وتدفق المعلومات أو لا تجاري. ذلك أن الثقافة هي تعبير بشكل ما عن المرحلة أو الحالة الحضارية للأمة، وبالتالى فإن التغيير الذى تفرضه طبيعة المرحلة التى يمرّ بها العالم من حيث اجتياح الحدود السياسية وتدفق المعلومات والمنتجات الصناعية والسلع والخدمات، كل ذلك يفرض تغييراً في الحالة الثقافية، إما بالتأثر بالمحمول الثقافي للمفردات الحضارية القادمة من الخارج عبر تيار العولمة والانسياق وراءها، وإما بالتفاعل الخلاّق مع هذه المفردات وإنتاج مفردات حضارية جديدة تنقل المجتمع من حالة ما قبل المرحلة والعقلية الصناعية إلى الصناعية، أو من الثقافة الزراعية إلى ثقافة العصر الصناعى الحداثى.

ومن هنا، فإن الثقافة في هذا الإطار هي متغير تابع وليس متغيراً أصيلاً. بمعنى أن مجرد التغير الثقافي لا يُحدث التغيرَ الحضاري المطلوب، أما الانتقال من المرحلة الزراعية إلى الصناعية فهو تغير حضاري، وهو الأكثر تأثيراً في الحالة الثقافية. هذا وإن كان تغير الثقافة وتطورها هو أحد المتطلّبات الهامّة لتعجيل الانتقال الحضاري

من مـرحلة إلى مـرحلة أكثـر تقدمـاً، غـيـر أن الإشكال الذي تعـاني منه المنطقـة العـربيـة يتمثّل في جمع المتناقضَين (حـدوث التغيـر الحضـاري، واسـتمـرار المراوحـة الثقـافيـة)، حـيث هنـاك إصـرار على إبقـاء الحـالة الثقافية على ما هـي عليه.

وفي الوقت نفسـه الاعتقـاد بأن التطور الحضاري المنشـود ينبـغي أن يلائم تلك الحـالة الثـقـافيـة القـائمـة، وهذه الإشكاليـة تعـاني منهـا المجتمعات العربية، لأن العديد من المثقفين والمفكرين الذين لم يستوعبوا متطلّبـات وشـروط النهضـة في جـوانبـها الحـضـارية وركائـزها المادية، راحـوا ينطلقـون من موقف ثقافي للنهوض والتقـدم، وافتـرضـوا ثبـاتَ المفـردات الثـقـافيـة، ثم أخـذوا فـي البـحث عن التـوفـيق مـا بين هذه المفردات، وما بين الشكل النهضوي الذي قد يلائمها.

لقـد كـان المطلوب، ومـا يزال الطلب قـائمـاً، أن يدرك المثـقف والمفكر العربي انفتاح الفكر واتسـاع الثقافة لاستيعاب جوهر العولمة المتمثّل في انفـلات قـوة الإنتـاج الجـسـيم وانطـلاق إمكانـات العلم والتكنـولوجـيـا والاتصالات، لتزيد من قدرة المجتمعات القائدة فيها على اجتياح الحدود ورسم القـواعـد الجـديدة للعـلاقـات الدوليـة.. يدرك ذلك ليـعـود إلى المجتـمع العـربي يحـرّضـه ويشـاركـه فـي بناء قـدراته في الإنتـاج والعلم والتكنولوجيـا والمؤسسية، فتنشـأ إذ ذاك وتتخلّق الثقافة الجديدة والفكر الجـديد فـي إطار نهـوض حـضـاري يجـعل من الممكن التـعـامل مـع تيـار العولمة بطريقة المنتِج والمرسِل، لا بطريقة المستهلك والمتلقي.

لقـد باءت المحـاولات الثقـافيـة للنهوض، بالفشل والإحبـاط، بسـبب افتـراض سكون الثقافة وبقائها على حالها، خاصة وأن الثقـافة العربية المعـاصـرة هـي مـزيج تاريخي مـعـقّـد لا تحـتلّ فـيـه الأزمـان الثـقـافـيـة الأولويات الصحيـحة، فالثقافة العربية تريد أن تحمل على كاهلها كل ما أنتجه العرب من رؤى وأفكار وسلوكيات وأنماط ثقافية منذ عهد القبيلة

في قريش وتميم إلى عهد الفضاء والحاسوب والديمقراطية وتداول السلطة ومنظمات المجتمع المدني في إطار وطني وإقليمي وعَوْلمي.

ولم ينتبه الكثيرون إلى أن الثقافة، إن لم تكن تعبيراً عن الحاضر الحي وتحمل بذور المستقبل، فإنها لن تستطيع أن تكون قطاراً صالحاً للتحرّك بالمجتمع بسرعة تتناسب مع سرعة أحداث العولمة، ولن تستطيع أن تكون بوتقة ملائمة للتحولات الحضارية المنشودة.

■ بأي معنى يمكن الحديث عن التقدم في عصر العولمة، بعد أن شكّكت "ما بعد الحداثة" بكل منجزات الحداثة، ومنها مفهوم "التقدم"؟

• مَن قال إن العولمة نقيض للتقدم؟ ومن قال إنه إذا وقعت العولمة توقف التقدم؟

إن عصر العولمة لا يلغي بأي شكل من الأشكال مفهوم التقدم، ولا يلغي الضرورة المطلقة لإحراز التقدم، بل إن الأمر على العكس من ذلك تماماً.

ذلك أن التقدم في عصر العولمة أصبح ليس مجرد خيار حضاري نأخذه على مهل وتأنٍّ ورفق، أو لا نأخذه. لقد أصبح التقدم مع العولمة ضرورة بقاء، فقبل العولمة، كما أجبتُ عن سؤال سابق، كان بإمكان أي مجتمع أن يعيش معزولاً عن المجتمعات الأخرى، وبالنمط الذي يريد مهما كان بدائياً أو متخلّفاً، حيث يفرض الحاكمُ شروطه، انطلاقاً من أن الناس جميعا رعايا له، يهب ويعطي كما يشاء، ويأخذ كما يشاء، يفرض القيود على العقل وعلى الحرية وعلى العلم والمعلومة وعلى المعرفة كما يشاء أو يشاء حاجبه أو كاتبه، ويمنع الكتابة، ويمنع الصحيفة، ويمنع الإذاعة والتلفزيون، ويمنع الاتصال، ويجعل المجتمع رهينة بين يديه.. فجاءت العولمة لتكتسح تلك الحواجز ، أو الحصون السيادية، وتتسف الموانع التي تتيح للمجتمع المتخلّف أن يبقى متخلّفاً وفي حالة انعزال.

وتفرض حالةُ العولمة مزيداً من التبادل والتعرّض والاحتكاك والاتصال والعلم والتنافس والسباق، وبالتالي تضع خطراً على المجتمع البطيء المتردد المتخلّف، وتجعل العولمةُ الفوزَ والسبق والبقاء مرتبطاً بحالة التقدم التي يحققها المجتمع، والتي يمكن أن تتواءم مع تيار العولمة العاصف، بل وتستفيد منه وتحقق غاياتها على أمواجه.

العولمة تيار عاصف، ولكنها ليست جداراً مسدوداً أمام المجتمعات، حتى لو كانت مجتمعات صغيرة مثل سنغافورة أو قبرص أو تايوان، ناهيك عن المجتمعات الكبيرة. وتتطلّب العولمةُ سرعةَ التغيير وكفاءة النهوض والقدرة على التنافس مع المجتمعات الأخرى، وفي مقدمتها المجتمعات المتقدمة، ولذلك يصبح التقدم في عصر العولمة أكثر ضرورة، والتقدم الذي نتحدث عنه ليس حالة نفسية أو ذهنية أو ثقافية كما نوّهت سابقاً، وإنما هو وقائع مادية على الأرض.. هو إنجاز وتحقيق وعلم وإنتاج وتكنولوجيا وقانون ومؤسسية، وهذه كلها مفردات مادية لا تلغيها الافتراضات الثقافية التي تشكّك في الرؤية النظرية لما هو عليه حال العالم الآن.

"ما بعد الحداثة" بالمفهوم الثقافي مسألة متواضعة الأهمية، ولكنها مسألة في المفهوم الحضاري بالغة الأهمية، إذ أن "ما بعد الحداثة" حضارياً لا تعني إلغاء منجزات الحضارة الحداثية، أو الالتفاف عليها أو القفز عنها، بل تعني الانطلاق إلى آفاق حضارية جديدة مؤسسة على حالة الحداثة ومرتكزة إلى انجازاتها، وإذ ذاك يدخل الإنسان فيها مرحلة جديدة من التقدم والارتقاء لم يكن يستطيع الوصول إليها في الماضي.

الإشكالُ في العقل العربي هو سحب المفاهيم الثقافية التي تتغير وتتبدل برؤية أصحابها وأفكارهم وفلسفاتهم ومعتقداتهم، على الواقع

الحضاري، وكأن الموقف الثقافي قادر على إلغاء الحالة الحضارية. ومن جهة أخرى فإن مفهوم الـ"ما بعد" يتراءى لبعض المثقفين العرب وكأنه الغاء للحالة. فما بعد الصناعة لا يعني خطأ الصناعة، وبالتالي القفز عنها. وما بعد الديمقراطية لا يعني بالضرورة عدم الوصول إلى الديمقراطية، وهكذا.

إن الحالة الحضارية للإنسان هي في تصاعد مستمر في تيارها العام، وإن كان يعتورها انتكاسات وتراجعات وتعثرات هنا وهناك، ومن آن لآخر وفي موقع أو آخر. إن الحالة الحضارية للبشرية تسير في خطّ متصاعد قابل للقياس في التعليم والصحة وفي عمر الإنسان، وفي إنتاجه وفي دخله الاقتصادي، وفي إطلاق إبداعاته وأفكاره وابتكاراته، وفي شعوره بالأمن والحماية وحرية أفكاره.

كل ذلك خطٌّ متصاعد لا تلغيه كارثة هنا أو انهيار دولة هناك، تماماً كما لا تلغيه فكرة ثقافية تمثلها مفاهيم ما بعد الحداثة أو ما قبل الحداثة أو ما يشبه ذلك.

ومن هنا فإن التقدم هو حالة نقيضة للتخلّف، وهو حالة اجتماعية تاريخانية يتصاعد فيها دور الفرد والمؤسسة في الإنتاج السلعي والخدمي في إطار من الحاكمية الجيدة وحرية الاختيار وتراكم الثروة التي يعاد توظيفها في شتى المشاريع لتنعكس على ارتقاء كل المفردات التي تتكون منها الحياة المادية والروحية والنفسية للإنسان.

والتقدم لا يستقيم ولا يتواصل أو يتصاعد إلا بتفاعل محركاته المختلفة، وتشغيلها في الوقت نفسه، بما في ذلك الحريات ومشاركة المرأة والاستثمار في العلم والتكنولوجيا وتحديث الخطاب الديني والتعليم والثقافة، وغير ذلك مما تتكوّن منه الحياة المعاصرة.

والتقدم مفهوم عصري، بمعنى أنه مرتبط بالعصر وبالحقبة وبالقرن وبالعقد الذي نتحدث عنه، ولا يقاس على الماضي، فذلك لا يعبّر عن الحالة الاجتماعية والاقتصادية للإنسان المعاصر.

■ نستنتج من خطابك أن لديك وجهة نظر خاصة بالأصالة والمعاصرة، حيث اعتبرتَ أن الاستهلاك الكمالي مثلاً أقل أصالة ومعاصرة على السواء، أي أنك ربطتَ بين الإنتاجِ والتقدم. هل يمكن توضيح ذلك؟ ومن جانب آخر ألا تفترض العولمة التبادلَ والاستيرادَ كآلية لتحقيق التقدم، بغضّ النظر عن حجم الإنتاج والاكتفاء الذاتي؟

• ثنائية الأصالة والمعاصرة من الثنائيات المزعجة والمحيّرة التي تميّزَ بطرحها الفكرُ العربي المعاصر والثقافة العربية المعاصرة، خصوصاً ثقافة النخبة، غير أن هذه الثنائية لا تمثّل متطلّباً موضوعياً من متطلّبات التقدم إلا في إطار واحد، وهو أن لا تكون هذه الثنائية تحمل معنى التضاد والماضوية، وإنما هي حالة تعني عدم افتعال المعاصرة وعدم استجلابها وتزييفها بمعنى أنها معاصَرة أصيلة. أي أنها الأصالة والمعاصرة الممثّلة للحاضر والمستقبل.

إن المطلوب والمتوقَّع والطبيعي لكل مجتمع أن يكون معاصراً في حياته وثقافته وعلومه، أي مواكِباً للعصر الذي يعيشه، وليس مواكِباً لعصور أخرى سبق وأن عاشها أسلافُ أسلاف أسلافه. ومطلوبٌ من المجتمع في الوقت نفسه أن يعيش عصره دون افتعال وتقليد وانسياق مخالف لطبيعة الأشياء كما تفرضها الاحتياجات الفعلية للإنسان والبيئة والثقافة الوطنية المتمثّلة في جانبها الراقي في إطار من الرؤية العقلانية والعلمية للأشياء.

أما الافتراض بأن كل أمر معاصر ينبغي أن يكون له نظير في الماضي يسمّى "الأصل"، أو أن نبحث عن كل معاصر فيما إذا كان له

نظير في الماضي نعتبره الأصل، فهذه كلها كلاميات ولفظيات لا تقوم على أسس موضوعية، وهي في الوقت نفسه محاولات ليست في صالح المجتمع، ولا في صالح الارتقاء والتقدم، لأنها تفرض قيوداً ماضوية على التقدم كانت أقل علماً وتكنولوجيا ومهارة. وأن يكون الماضي أقل علماً وأقل تقدماً أمرٌ من طبيعة الأشياء، ولا يعيب الماضي ولا يعيب أصحابه، وحينما أشرتُ للاستهلاك الكمالي، كنت وما أزال أقصد ذلك الاستهلاك الذى لا ينطلق من حاجة حقيقية، وإنما من رغبة فى التقليد والتشبُّه دونما أية ضرورة.

مثل هذا الاستهلاك الذي ليس له ضرورة، لا يدل على أن المجتمع مجتمع عصري بالمفهوم الحضاري بمفرداته المختلفة، وبشكل خاص البعد الاقتصادي الإجمالي، لأن مثل هذا الاستهلاك يمكن تحقيقه بمجرد توفر المال اللازم لشرائه، فأي فقير معدَم في أكثر المجتمعات العالم تخلّفاً يستطيع إذا هبطت عليه ثروة مفاجئة ليست من جهده ولا من عمله، أن يشتري ما يشاء من مفردات استهلاكية كمالية لا تقع تحت حصر، ولكنه لا يتحوّل بمجرد هذا الاستهلاك إلى إنسان عصري قادر على التعامل مع حضارة العصر بعلم ومعرفة وتفاعل وأخذ وعطاء، ولا يكون بطبيعة الحال أصيلاً بتصرفه واستهلاكه باعتبار أن الأصالة هي انبثاق الأمر من الذات وليس من الخارج، لأن ما حدثَ لصاحب الثروة المفاجئة أمرٌ مفتعَل ولا يمثّل حقيقة إمكانيات ذلك الفرد. وما ينطبق تماماً على الفرد ينطبق على المجتمع.

الأصالة والمعاصرة اللذان يحملان القيمة هما اللذان يكونان ناشئَين عن القدرة الذاتية الإنتاجية والمعرفية والسلعية للمجتمع، وناتجَين عن ابتكارات أفراده ومؤسساته وإبداعاته، وإذ ذاك تتحقق الأصالة، لأن الحالة ليست مستجلَبة ومشتراة، ولا مستحضَرة لا من الماضي ولا من الخارج ولا من الاعتماد على الأجنبي.

ما هو مطلوبٌ دائماً المعاصرةُ الأصيلة، أي المعاصرة النابعة من الجهد الإنتاجي الفعّال للمجتمع. أما تبادل الإنتاج من استيراد وتصدير، سواء في السلع أو الخدمات أو المعارف، وسواء في إطار العولمة أو قبلها، فهذا لا يتناقض مع المفهوم الذي أشرنا إليه، بل يؤكده من حيث أنه لا بدّ من عملية التبادل والتفاعل والاعتماد المتبادل، أي حركة المنتجات باتجاهين، وليس باتجاه واحد، فالتقدم يفترض دائماً القدرة المتنامية على الإنتاج في جوانبه الثلاثة (السلعة، الخدمة، المعرفة)، ولا يشترط أن يكون الإنتاج إنتاجاً لكل السلع والخدمات وكل المعارف، فذلك أمر غير ناجع على الإطلاق، وإنما المطلوب دائماً أن يكون المجتمع قادراً على استيراد ما يشاء مقابل تصدير ما لديه من مفردات تعادل ما يريد استيراده، وعند ذاك نكون نتحدث عن تقاسم الأدوار في الإنتاج وفي غيره من القطاعات، ولكنه تقاسم قائم على التكافؤ والندّية في حالة التقدم، وبذلك يكون قادراً على الاستمرار والتنامي.

-4-

العلم والعقلانية

■ يمكننا تعريف العقلانية بالسلب، أي ما هو نقيض الخرافة، ولكن من المتفق عليه عدم اتفاق تيارات الفكر العربي على الدلالة والمفهوم، فما يعتبره السلفي خرافةً، يعتبره الحداثوي عقلانية، وما يعتبره الأخير خرافةً، يعتبره السلفي قمة العقل والعقلانية.. فهل هناك مقاييس موضوعية لقياس درجة العقلنة والعقلانية في المجتمع العربي؟

• قد لا يكون هناك مقياس رقمي مباشر لدرجة العقلنة والعقلانية في أي مجتمع، بمعنى أنه ليس هناك ميزان أو بارومتر يُطلَق عليه "ميزان العقلانية"، ولكن هناك مقاييس ومؤشرات نسبية وموضوعية تشكّل بمجملها مقاييس لدرجة العقلنة والعقلانية في أي مجتمع.

ومن جهة ثانية فإن "العلمية" لها أدواتها المختلفة من مؤسسات للبحث العلمي، ومن علماء، ومن باحثين، ومن مراكز علمية ومراكز دراسات، ومن اشتراك العلماء في صنع القرار. كما أن الحريات، حريات الفكر وحريات التعبير وحريات العمل لها مظاهرها ومقاييسها النسبية. كما أن التفكير النقدي والعقل النقدي الناشئ عن أنظمة تربوية حرة ومفتوحة وحداثية بمفهوم نسبي، له مظاهره. وفي المقابل فإن غياب المحرمات والتابوهات في الفكر والفلسفة والدين والأخلاق والاجتماع، له مظاهره. كما أن الديمقراطية وغياب الاستبداد وحسن الحاكمية، لها مظاهرها ومفرداتها أيضاً.

إن دور العلم في صنع القرار وعدم تهميش العلم والعلماء، سواء في صنع القرار أو في صنع الثقافة والإعلام، أو في صنع التربية، كل ذلك يشكل تعبيراً فاعلاً عن درجة العقلانية في أي مجتمع، كذلك فإن نوع المؤلفات والمترجَمات من كتب ومقالات ومجلات عامة ومتخصصة، ومدى انتشار هذه المؤلفات والمترجَمات، يمكن أن يكون مؤشراً على الحالة التي نحن بصددها.

ونحن إذا طبقنا هذه المعايير على المجتمع العربي، نجد أنها تحتلّ مكانة متواضعة جداً تكاد لا ترقى إلى أي مستوى يُذكر. مما يعني أن درجة العقلانية ما تزال متواضعة، وما يزال المجتمع العربي -وبدرجات متفاوتة، ولكنها في المستوى النوعي نفسه- يعاني من انخفاضٍ في درجة العقلانية.

ومن جهة أخرى يمكن قياس مدى تدني العقلانية في المجتمع العربي من خلال الإنتاج الفكري والثقافي المعبّر عن النشاطات الإنسانية المختلفة، كالاقتصاد والسياسة والعلم والتكنولوجيا وغير ذلك.

فالكتابات والخطابات والرسائل والمقولات والكتب المستندة إلى الوهم والافتراض والارتداد إلى الماضي ومحاولة إعادة إنتاجه ثقافياً وفكرياً كما نجد في مئات أو آلاف العناوين والكتب والرسائل الجامعية، وكذلك الانغلاق عن المستقبل، وعدم إدراك المتغيرات التي تكتسح العالم، والتمسك بالخصوصية الزائفة، والسكوت عن سوءٍ الحاكمية واستبداد الحكام كشرط من شروط البقاء والتقدم وكمتطلب إنساني سام، بل وتحالف الحركات السياسية مع الاستبداد، والقراءة الخاطئة للتاريخ، ورؤية المستقبل صورةً من الماضي.. كل ذلك يمثّل بشكل أو بآخر درجة متواضعة من العقلانية، والتي يتّضح أن المجتمع العربي ما يزال لم يقطع بها شوطاً كافياً.

إن انتشار الثقافة عموماً، وثقافة العلم بشكل خاص، والانتقال نحو ثقافة المعرفة، هو أحد المؤشرات على درجة العقلانية في المجتمع العربي والتي ما تزال أقل ممّا يلزم لمواجهة الأزمات الداخلية والارتقاء بالإنسان. فالمجتمع الأكثر اقتراباً من العلمية وتمسكاً بالعقلانية هو الأكثر قدرة على التقدم وعلى المنافسة والتفوق وتحدي التيارات العالمية والعولمية العاصفة.

إن المجتمعات العربية ما تزال بعيدة عن النهوض وبعيدة عن الارتقاء، وهي تأتي في المرتبة الأخيرة بعد أفريقيا جنوب الصحراء في هذا المجال، مما يعطي مؤشراً واضحاً على أن قدرة هذه المجتمعات على التفاعل مع عقلانية العلم ومفرداته ومتطلّباته واستحقاقاته، قدرةٌ ضئيلة لا ترتكز على أساس متين حتى هذه اللحظة.

وبالأرقام، إذا كان الإنفاق على البحث العلمي والتطوير التكنولوجي ضئيلاً للغاية في حدود (7) دولار للفرد في المنطقة العربية مقابل (950) في اليابان ومراكز البحث ضئيلة، ومشاركة القطاع الخاص في البحث العلمي والتطوير التكنولوجي أقل من (10٪) مقابل أكثر من (60٪) في الدول المتقدمة، وإذا كانت الاختراعات لا تصل إلى اختراع واحد لكل مليون نسمة مقابل (900) اختراع لكل مليون في كوريا، وعدد العلماء والباحثين في حدود (3) لكل عشرة آلاف من السكان مقابل (30) أو (40) أو (70) في الدول المتقدمة، وإذا كانت الكتب المؤلَّفة والمترجَمة سنوياً في الأقطار العربية لا تزيد عن (5) آلاف عنوان مقابل (12) ألف في بلجيكا.

وإذا كان الإنفاق على شراء الكتاب لا يزيد عن (5) دولارات سنوياً للفرد في الأقطار العربية مقابل (150) في اليابان، وإذا كانت الأقطار العربية لم ينجح أيٌّ منها في تطوير أنظمة هندسية متقدمة أو اقتصاد صناعي مزدهر أو حلّ تكنولوجي لمشكلة المياه التي تعاني منها جميع

الأقطار العربية أو مشكلة التصحر أو مشاكل الفقر والبطالة وتداول السلطة والحاكمية الجيدة والديمقراطية مقابل تزايد عدد الديمقراطيات في العالم والاختراقات العلمية والتكنولوجية الهائلة في الدول الصناعية، وإذا كانت الجامعات لا تعتني إلاّ نادراً بالفلسفة أو بتاريخ العلم أو تاريخ التكنولوجيا أو بمراكز الأبحاث لخدمة صنع القرار، وإذا كان الفكر الحرّ المبدع يصطدم بسقوف الدولة، ومستوى الحريات يقل عن (15٪)، فأين، والأمر كذلك، العقل والعقلانية والعلم والعلمية؟

إذا لم يسعف العقل والعقلانية في المسائل المفصلية الكبرى ،فأين يكون إذن؟ هل هو في مقالات النخبة أو كتابات المثقفين؟ لا زال المجتمع العربي يمثّل ثقباً أسود يبتلع الكثير الكثير من العلماء والعلم والمفكرين والفكر، وإذا كانت العلمية والعقلانية في أحد وجوهها مسألة فلسفية، فهي في الوجه الأهمّ مسألة حضارية بكل معنى الكلمة.

■ كيف توفّق بين استنادك على العلم والتقنية في دراساتك الفكرية من جهة، وحديثك عن التاريخ، بمعنى التاريخانية -أي وجود قوانين ثابتة- من جهة أخرى، علماً بأن أشدّ خصوم التاريخانية هم أتباع التجريبية والعقلانية، كزكي نجيب محمود وكارل بوبر، وهما معاً من أهم الأطر المرجعية في فكر د. بدران؟

• إن الاستناد إلى العلم كقاعدة للتفكير العقلاني الحداثي، والاستناد إلى التكنولوجيا باعتبارها أحد الأعمدة الرئيسية للحضارة الإنسانية، لا يتعارض بالضرورة مع المفاهيم الحديثة للتاريخانية وتفسير التاريخ، ذلك أن العلم والتكنولوجيا في جانب من جوانبهما الأكثر أهمية، وهو الارتباط بالانتاج والتأثير في بناء الاقتصاد وصنع المفردات الحضارية، يمثّلان حالة اجتماعية - طبيعية مركبة هي التي تصنع

التاريخ وتجعله يتطور إلى الأمام، وتدفع بالتاريخانية لأن تستند إلى العلمية والطبيعية.

إن تطور التكنولوجيا من دون مجتمع منتج أو من دون تاريخ، أمر غير ممكن، ولا تقع التراكمات العلمية، أي تاريخية العلم، والانتقال به وفيه ومعه من مرحلة أولية تتمثّل في فهم الطبيعة إلى مرحلة أكثر تطوراً وتقدماً تصل إلى التعامل و التواؤم والتغيير فيها، إلا من خلال المجتمع المنتج المنظم ومؤسساته المختلفة.

ومن هنا يصبح التوافق ما بين تقدم التاريخ وما بين تقدم العلم والتكنولوجيا أمراً طبيعياً، بمعنى أننا لا نستطيع أن نجرّد العلم والتكنولوجيا من صفتهما التاريخية الاجتماعية، كما أننا لا نستطيع أن نجرّد التاريخ الإنساني من التأثير الهائل للعلم والتكنولوجيا في صناعة التاريخ وتطوير مساراته باتجاهات أو قفزات متباينة.

وحينما نشير إلى التاريخانية، فليس المقصود رؤية التاريخ أو قراءته من خلال مقولَبة ثابتة تنطلق من موقف أيديولوجي غير قادر على استيعاب معطيات العلم والتكنولوجيا، وغير قادر على التفاعل مع المتغيرات التي تنشأ في الحركة التاريخية للإنسان.

إن القوانين الأكثر رسوخاً في التاريخ، والتي من خلالها تقوم التاريخانية، هي تلك القوانين الأكثر التصاقاً بالعلم بمفهومه الطبيعي، وبتأثير التكنولوجيا على المجتمع وعلى الطبيعة في إطار علمي، هذا مع الأخذ بعين الاعتبار أن ثابتية القوانين هي ثابتية ديناميكية ونسبية تتجاوب مع وتائر التغير التي أخذت بالاختلاف من حقبة إلى حقبة.

ففي بداية التاريخ الإنساني الحضاري، كانت ثبوتية القوانين التي تحكم تاريخ الإنسان بالبعد الزماني أو المكاني، ناشئةً عن بطء التغيرات التي تحدث في حياة الإنسان.

وإذا كان الانتقال من مرحلة حضارية إلى أخرى في الماضي يستغرق آلاف السنين، وكان تزايد المعرفة الإنسانية من خلال اكتشاف النظريات والقوانين العلمية والتطورات التكنولوجية التي تغير من أنماط الإنتاج وحجومه، كل ذلك كان يتم ببطء شديد، كما كان الاتصال والانتقال والتأثير كل ذلك بطيئاً وضئيلاً للغاية، وكانت المجتمعات الإنسانية تعيش في شبه قرى معزولة إلا من اتصالات ضئيلة وبطيئة بينها.. فإن كل ذلك أخذ يتغير بسرعات متزايدة، إلى أن وصلنا إلى المرحلة الحالية في القرن الحادي والعشرين، حيث أصبحت المعرفة الإنسانية تتضاعف مرة كل (18) شهراً، وأصبحت الفترة اللازمة لوضع الاكتشاف العلمي موضع التطبيق التكنولوجي تصل إلى (16) شهراً، في حين كانت تقاس بعشرات السنين في الماضي، بل ومئات السنين قبل الثورة الصناعية، وأصبح العالم كله منظومة عنقودية من القرى والمجتمعات المتشاركة والمترابطة بالشبكات الالكترونية والاتصالاتية والمعلوماتية والسلعية والخدمية والمالية، ناهيك عن النقل والاتصال والفضاء، مما جعل سرعة التغير في الحالة التاريخية للمجتمع كبيرة.

وهذا أعطى لقوانين التاريخ التي كانت تُعْتَبر ثابتة بمفهوم زماني أو مكاني نسبي، حركيةً جديدة، فأصبح بإمكان المجتمع الانتقال من مجتمع زراعي إلى مجتمع صناعي خلال (20) سنة (سنغافورة)، أو (30) سنة (كوريا)، أو (40) سنة (اليابان) بعد أن كان الأمر يستغرق مئتي أو ثلاث مئة سنة، كما كان الحال في بريطانيا وفرنسا إبان الثورة الصناعية الأولى.

إن فهمنا للتاريخانية هو أنها منظومة العلاقات والقوانين التي يتحرك بها تاريخ الإنسان، ولأن الإنسان يصنع تاريخه ويتأثر تاريخه بكل ما يحقق من إنجازات، فإن هذه المنظومة هي منظومة مرنة متحركة لها قواعد أساسية، ولكن تفاصيلها وفروعها تتغير. بمعنى أن

التاريخانية الحداثية، إذا شئت، لا تعبّر عن قوانين جامدة مسبَقة الصنع لا تتغير ولا تتبدل ولا تتأثر بالعلم والتكنولوجيا ولا بنشاط الإنسان وحركته، لأن ذلك يعني نوعاً من القدرية أو الحتمية.. وهو أمر غير علمي وغير مقبول.

ولكننا ننظر إلى التاريخانية من منظور وجود القوانين والعلاقات الضابطة لحركة التاريخ من خلال مفهوم سيرورة (process) التغير والارتقاء التاريخي، وبالتالي يمكن إحداث التاريخ وصنعه وصنع تاريخ المستقبل من خلال تحريك العناصر الفاعلة في هذه القوانين بالاستناد إلى مزيد من العلم ومزيد من التكنولوجيا، انطلاقاً من أن حركة التاريخ تجعل الإنسان أكثر فأكثر اقتراباً من إنسان المعرفة، وتمنحه أفضل فرصة للارتقاء والتقدم، وهذا في اعتقادنا لا يتعارض مع التجريبية والعقلانية كما كان يعبّر عن مساحات منها كارل بوبر أو زكي نجيب محمود أو غيرهما.

■ يبدو واضحاً أن لفكر ومنهج د.زكي نجيب محمود أهمية بالغة ودوراً مركزياً في إطارك المفاهيمي والمرجعي، كيف تنظر إلى هذا الأمر، إذا أُخذ بعين الاعتبار أن د.زكي أصبح متَّهماً من تيارات فكرية نقدية وماركسية بأنه رائد التوفيق والتلفيق، وأنه ارتدَّ لمواقع تراثية في أواخر أيامه؟

● قد يكون هناك نقاط التقاءٍ عديدة بيني وبين د.زكي نجيب محمود، وهذا أمر طبيعي، لأن كلا منا كان يبحث في مسألة النهوض والتقدم؛ هو من الجانب الفلسفي الثقافي، وأنا من الجانب الحضاري الفكري. وفي هذا الإطار لم يكن لفكر ومنهج د.زكي نجيب محمود دور مركزي في الإطار المفاهيمي والمرجعي الذي أتحرك فيه، لكونه أو بصفته مدرسةً فكرية أشير عليها.

لقد كان د.زكي واحداً من المفكرين العرب الذين ينبغي الاطلاع على أعمالهم، دون التمسك والتبعية (كما يقولون)، فإذا ربطوا موقفهم بفكرة نربط معهم، وإذا غيّروا إلى موقف آخر نتّبع ذلك التغير، وإذا ارتدوا للماضي نرتدّ!

لقد انطلق د.زكي من ساحة الفلسفة والفكر، وانطلقتُ من ساحة العلم والهندسة (صنع الأشياء) والاقتصاد، ولذا فالذي يربطني مع د.زكي هو تلك المساحة العلمية التي ينبغي أن يقوم عليها الفكر، وتقوم عليها الفلسفة، وكذلك تلك المساحة من الحرية التي ينبغي على المفكر أن يتناول فيها القضايا الجوهرية. وفي النهاية فإن مناط القبول والرفض أو التواؤم والتنافر هو مدى انسجامِ وتوافق الفكر مع القواعد العلمية.

أما قضية "التوفيق والتلفيق" التي ينسبها الماركسيون إلى د.زكي نجيب محمود، فلا أعتقد أني تابعت هذه المسألة في هذا الإطار، وإنما حين نبحث في القضايا الاجتماعية والفكرية، والقضايا السياسية والفلسفية، لا نستطيع علمياً وعملياً أن نضع قوانين ومعادلات صارمة كيفما كان، أو قولبات أيديولوجية مسبَقة الصنع، فالمجتمعات شديدة التغير شديدة الحركة، وعلى المفكر أن يراعي هذه المسألة الحركية دون أن يعني ذلك الانزلاق أو التلفيق، ومع هذا، فهناك العديد من المسائل التي أجد نفسي مختلفاً فيها مع د.زكي نجيب محمود، وعنه أيضاً.

■ ما يزال العلم الحقيقي في غربة، وهو يخدم الخرافة في الوطن العربي، هل يمكن أن تنقلب المعادلة ويصبح العلم سيد ذاته، وسلاحاً للتنوير في أيدي النخب وطلائع التغيير سياسياً وثقافياً؟

• إن العلم بوصفه منظومة من المفاهيم تقرّبنا إلى إدراك وفهم الحقيقة المطلقة للطبيعة وللعلاقات بين مكوناتها وللترابطات التي تحكم

مفرداتها، ما يزال في غربة كبيرة في المنطقة العربية، فهو في غربة عن الثقافة، وعن الفكر السائد، وعن المجتمع، وحتى -إلى حدّ كبير- عن النخبة.

إن غياب العلم في المجتمع أو ضعفه أو ضحالة مكوناته أو غياب الإبداع والابتكار فيه، يعني بالضرورة ضآلة الفرص الفردية والمؤسسية المجتمعية للاحتكام إلى العلم، واعتباره مناطة النجاعة في صنع القرار. هذا يعني بصورة مباشرة أو غير مباشرة إفساحَ المجال بصورة أوسع لـِ "اللاعلم" أو للجهل أو للخرافة لتأخذ دورها في هذا الشأن، أي أن تكون مكان الاحتكام ومناط النجاعة. ومثل هذا الوضع يعمل باتجاه معاكس للتقدم، بل وبسبب التطورات العلمية والتكنولوجية والمعرفية الهائلة المتسارعة في العالم، فإن ذلك يعني اتساع الهوّة بين المجتمعات المتقدمة والمتخلّفة، أو إمعاناً في حالة التخلّف بمفهوم نسبي، وفي بعض الحالات بمفهوم مطلق.

ليس هناك من سلاح حقيقي للتغيير أكثر مضاءً من سلاح العلم والتكنولوجيا، حين يصبح العلم جزءاً من مرجعية المجتمع ويصبح وقوداً لآلة صنع القرار فيه، وليس هناك في حقيقة الأمر من مدخل للتنوير لا يمر من بوابة العلم بعمقه وبتنوعه وبسيادته، وليس هناك من مجتمع متقدم إلا ويحتلّ العلمُ مكانة متقدمة فيه بالمعنى الحضاري، وكذلك ليس من مجتمع متخلّف إلاّ والعلم يحتل مكانة متأخرة فيه بالمفهوم الحضاري أيضاً.

وهذا يعني أنه على النخب من المفكرين والمثقفين والكتاب والعلماء أن تعيد تقييم كل ما لديها وكل ما تنتج ليكون منسجماً مع مقولات العلم الحديث، ليس فقط من حيث التوافق، وإنما من حيث التطور والتجديد.

ولا بدّ للنخبة أن تخرج من حالة التغنّي والمديح للعلم والإشادة به، والحديث عنه (أي الموقف الثقافي الكلامي اللفظي من العلم)، إلى حالة الدخول فيه والتحريض عليه والاستثمار فيه (أي الموقف الحضاري)، كما يتم الاستثمار في الدفاع عن الوطن وعن الغذاء والماء، وعن كل ما يمكن أن يكون ضرورياً للمجتمع ولبقائه واستمراره. كما أن الرجوع إلى الإنجازات العلمية الماضية، والوقوف عندها، والتغنّي فيها، لا يندرج تحت مفهوم تحوّل النخبة من حالة ما قبل العلم إلى حالة العلم، أو حتى العقل العلمي المطلوب للمجتمع.

إن التنوير، والخروج من اللاعلم والجهل والخرافة، والانتقال إلى عصر العلم، يتطلّب النظر العميق والبرمجة المحكمة لتطوير اقتصاديات العلم وتطبيقاته وترابطاته وتشابكاته الأفقية والعمودية وتشابكاته القطاعية بالترافق مع التكنولوجيا وفي عمق السيرورة الحضارية بكل ما فيها من إنتاج وعلاقات ومؤسسية. فالعلم في كثير من مناحي الحياة لدينا معزول عن الصناعة، ومعزول عن الإنتاج، ومعزول عن الزراعة والخدمات، ومعزول عن الحكم وعن آلية صنع القرار، بل وأحياناً معزول عن بيت العلم، أي الأكاديميا، فالأكاديميا تعمل وفق الاستمرار والتقليد والمحاكاة والتبسيط والانعزال عن المجتمع.

فبينما تجد في بلد كبير كالهند مستشاراً علمياً للحكومة، وتجد مثل هذا الأمر في بلد مثل بريطانيا أو فرنسا أو إسرائيل، فإنك لا تجد نظيراً لذلك في الأقطار العربية، وبينما ينضوي تحت مظلة مكتب كبير العلماء في وزارة الصناعة بإسرائيل (40) ألف مشروع صناعي، فإن مثل هذا المنصب أو ما يقترب منه ليس له وجود أو قبول في أي قطر عربي. وهذا يؤكد بأن العلم والتكنولوجيا باعتبارهما يمثّلان أحد الفصول الرئيسية العشرة للتقدم، ما يزالان غائبَين وبعيدَين عن الممارسة في صنع تاريخ المجتمع إلاّ في حدودٍ دنيا، والعلم في عصرنا

أصبح واحداً من المرتكزات الأساسية لأي فكر أو اصلاح أو فلسفة تحمله نخبة أو فئة مجتمعية حداثية وتقدمية.

■ عزز التقسيمُ البيداغوجي في التعليم المدرسي والجامعي بين اتجاه أدبي نظري واتجاه علمي تطبيقي، الفجوةَ القائمة في الثقافة العربية بين أصحاب العقل والعلم الطبيعي والتطبيقي من جهة، وبين أصحاب العلوم العقلية المجردة من جهة أخرى.فإلى أين سيقودنا هذا الانفصام والانفصال ما بين العقل والعلم، أو بين العلوم العقلية والعلوم الطبيعية؟

• القول بالانفصال بين العقل والعلم، أو بين العلوم العقلية والعلوم الطبيعية، فيه شيء من الالتباس. لقد كانت المسافة في الماضي بين العقل والعلم واسعة للغاية، وكانت العلوم العقلية -ممثلةً بالفلسفة بالدرجة الأولى- هي الملاذ الوحيد لتفسير الحياة وظواهرها المختلفة، وموقف الإنسان منها وكيفية تعامله معها، وغير ذلك من المفردات التي تكتنف الحياة البشرية. غير أنه بتقدُّم العلم واقترابه تدريجياً من الحقيقة الموضوعية التي يبحث الإنسان عنها ويحاول اكتشافها بالاستناد إلى مناهج وأساليب موضوعية وحيادية تُخرج النتائج من أن تكون متأثرةً بصاحبها، بدأ العلم يتجذّر ككينونة مركزية ينبغي أن تكون المرجعية الكبرى للإنسان في الفكر والعقل والعمل، ذلك أن مفردات الوجودِ ذاتها محكومة بالقوانين والعلاقات التي يقترب منها العلم شيئاً فشيئاً.

وقد أحدثَ هذا انقلاباً جوهرياً في العلوم العقلية، فلم يعد بالإمكان القبول بعلوم عقلية تتناقض مع العلم أو تتعارض معه أو تبتعد كثيراً عن العلوم الطبيعية. وهذا دفع إلى أن تقترب العلوم العقلية أكثر فأكثر من مرجعية العلم لكي تتواءم معها وتفتح آفاقاً جديدة للمعرفة لم يدخل

إليها العلم بعد، بسبب طبيعة البحوث التي ينشغل بها العلماء، وبسبب طبيعة القطاعات التي تبحثها العلوم العقلية.

ومن هنا فإن مفهوم الانفصام أو الانفصال أخذ يضيق تدريجياً، ومن المتوقَّع أن يتم تجسير الفجوة تماماً بين العلم والعقل بالتحول المنتظَر إلى ثقافة المعرفة ومجتمعات المعرفة، بحيث يصبح العلم بشكل كلي هو المنطلق الذي تتحرك منه العلوم العقلية بشتى المجالات، وهو أمر بدأت ملامحه تظهر في المجتمعات المتقدمة، ولكنها سوف تستغرق بعض الوقت حتى يصل الأمر إلى مداه.

وهذا يعني أن تقسيم التعليم إلى أدبي وعلمي أمر غاية في الخطورة، وفيه إجحاف كبير بحقّ المجتمع ومستقبله، فهذا التقسيم في بيئة حضارية متخلّفة أو متوسطة النمو يعني بالضرورة عدم إتاحة الفرصة الكافية للجزء الأدبي لتطوير العقلية العلمية التي أصبحت شرطاً من شروط العصر، وشرطاً من شروط التقدم.

فإذا كان من يدرُس القانونَ أو الاجتماع أو الاقتصاد أو حتى الشريعة لا يتمتع بالعقلية العلمية بسبب "جرعة" العلوم المتواضعة التي تناولها خلال فترة الدراسة، فكيف سيكون مؤهّلاً للمناصب القيادية المختلفة، بما فيها رئاسة الحكومة؟ وكيف يمكن أن تعمل المؤسسات ويتقدم المجتمع إذا كان أكثر من نصفه لا تُتاح الفرصة له لبناء العقلية العلمية وتناول جرعة العلوم الكافية؟

وفي هذا الصدد فإن المقارنة السطحية المباشرة مع الدول المتقدمة لا تكون عادلة أو صحيحة، ففي الدول المتقدمة حيث المجتمع بقضّه وقضيضه وأفراده ومؤسساته وأدبه وثقافته وفكره وحاكميته وإدارته، بكل ذلك مرحلة العلم والعقلانية ويمارسها في كل جزئية من جزئيات الحياة في هذا المجتمع فإن الفصل إلى أدبي وعلمي إذا وجد لا يترك

الأثر السلبي الكبير الذي يتركه مثل هذا التقسيم في المجتمع المتخلّف ومن شأن هذا التقسيم أن يوسع الفجوة بين العلوم العقلية والاجتماعية وبين العلوم الطبيعية والتطبيقية الأمر الذي سينعكس سلبياً عن سيرورة التقدم إذ تتشغل النخبة في المسألة الثقافية وتنفلت شؤون المجتمع في متاهات حضارية صعبة.

■ كنتَ قد نشرتَ دراسة ضخمة عن دور الخرافة في الفكر والمجتمع العربيين، في كتاب قبل أكثر من ثلاثين عاما، فهل ترى أن مكونات العقلية العربية ما تزال مكونات خرافية. وما هو الجديد سلباً أو إيجاباً في هذا المضمار؟

• إن التغيير في مكونات العقلية الاجتماعية (التحوّل من عقليات فيها مكونات خرافية، إلى عقليات مكوّناتها الرئيسية مكوّنات علمية أو تنتمي إلى عصر العلم)، يتطلب، ليس مجرد مرور الزمن (منذ صدر كتابي "دراسات في العقلية العربية" في العام 1974)، وإنما البحث فيما حدث من تغيرات في جوهر المفردات التي تؤثر في العقلية، وتنقلها من مرحلة إلى مرحلة أخرى.

وخلال الثلاثين عاماً الماضية، ورغم أن العالم اجتاحته تغيرات سياسية واقتصادية وعلمية وتكنولوجية ومعرفية واتصالاتية ومؤسسية هائلة، إلا أن المجتمعات العربية كان نصيبها من التفاعل مع هذه المتغيرات محدوداً، فالنمو الاقتصادي ظل متواضعاً، ونصيب الفرد من الناتج المحلي الإجمالي يتحرك ببطء شديد، والإنفاق على البحث العلمي والتطوير التكنولوجي في حدود (0.2٪)، والانكشاف الغذائي والدوائي والصناعي والأمني والعسكري ظل في حالة تفاقم، وهذا كله يعكس حقيقة أن تغييراً جوهرياً لم يقع.

ومن جهة أخرى، فالحكم الفردي الاستبدادي استمر على حاله، وازداد براعة وقسوة، والنخبوية تزايدت كمّاً وتقلصت نوعاً مع تبديل الأشخاص. أما الحريات فقد تضاءلت هوامشها وانخفضت سقوفها، والتسلّط بقي على حاله مع استثناءٍ نسبي من قطر لآخر، والقوة الاجتماعية للمجتمعات العربية لم تتطورٍ إلا تطوراً محدوداً. فلم تستطع أية دولة عربية أن تتطور وتصبح دولة متقدمة أو حتى ناهضة على غرار دول جنوب شرق آسيا.

أما تعميم العلم، وتوسع البحث العلمي، والاستثمار في التطوير التكنولوجي، وربط ذلك بالإنتاج وبالثقافة وبالإعلام، والاحتكام للعلم في صنع القرار، فقد بقي محدوداً، واستمرت الثقافة العلمية التي ينبغي أن تحلّ محلّ ثقافة ما قبل العلم، ضعيفةً وضئيلة.

فكيف يمكن أن يقع تغيير جوهري في العقلية، وكيف يمكن أن يحدث انتقال من مرحلة الخرافة إلى العلم، إذا كانت هذه هي الأوضاع السائدة؟ والعكس صحيح، بمعنى أنه طالما لم تقع هذه التغييرات في الأوضاع، فلا شك بأن العقلية لم تتغير.

ومن هنا فإن مكونات العقلية العربية ما تزال في جوهرها لم تتغير إلا قليلاً، وتضم في إطارها العديد من المفردات الخرافية، على الرغم من انتشار التعليم بشكل نسبي، والارتقاء الظاهري في العواصم والمدن الكبرى العربية. وما نزال نجد حتى الآن آلاف الكتب التي تصدر سنوياً وتتحدث عن الخرافات، ابتداءً من العفاريت وانتهاءً بما يُنْسَب للأولياء من معجزات، كما أن انتعاش الحركات السلفية المنغلقة ورؤيتها المتطرّفة والمتزمّتة للحياة وللمجتمع وللمستقبل، كل ذلك يشير إلى أن العقل العربي لم يقترب من مرحلة العلم إلا في حدود ضيقة، وما يزال للخرافة حضورٌ كبير يظهر بوضوح عند الأزمات، كما كان آخرها قبيل الهجوم الأميركي على العراق في العام 1991.

■ اعتمدتَ في تحليلك لدور الخرافة في المجتمع العربي على الأدب الروائي، هل يمكن أن يدلّ نصٌّ إبداعيٌّ تخيُّليٌّ على الواقع المعاش؟

• كان هناك مدخلان لدراسة حالة الخرافة في المجتمع العربي. الأول هو التحليل العلمي المباشر، والثاني من خلال التمعّن في الإنتاج الأدبي والفكري والفني الذي يصوّر المجتمع بدرجات متفاوتة من الواقعية والصدق والدقة والإبداع.

أما المنهج الأول فإنه يتطلّب بالضرورة معايير ومؤشرات علمية يصعب الاتفاق عليها، نظراً لأننا نتحدث عن ظاهرة مركّبة تتداخل فيها المقولات العلمية بالمقولات غير العلمية، إضافة إلى أن التفكير الخرافي بحد ذاته قد لا يكون ظاهراً على السطح، حتى يتم تحليله مباشرة بعيداً عن المظهر السلوكي الذي تدفع به العقلية العربية.

ومن جهة أخرى، فإن السلوكيات الفردية والاجتماعية العفوية التي تمثلها النصوص الأدبية، والروائية منها بشكل خاص، تبدو أسهل رؤية وأكثر وضوحاً، حين يتم استعراضها من خلال المشاهد الروائية المركّبة والتي تظهر فيها سماتُ العقلية الاجتماعية في حالةِ حركة وتفاعل. كذلك فإنه يمكن التعرف على مدى التصاق النصوص الروائية بالواقع (في المدرسة الواقعية للأدب والفنون)، أو مدى ابتعادها عنه في مدارس أخرى مثل السريالية والانطباعية وغيرها على سبيل المثال.

لذلك كان الاعتمادُ على النصوص الأدبية والفنية المنتمية إلى المدرسة الواقعية، والتي يستطيع القارئ أن يحكم عليها بأنها تمثّل الواقع الاجتماعي أو الثقافي الفكري أو السياسي بدرجة كبيرة من الصدق والإتقان والمهارة، مع ما يرافق ذلك من خيالٍ لا يناقض أساسيات الواقعية، ولكنه يضفي على الصورِ الحركةَ والحيوية والجمالية التي يقتضيها المقام.

النصوص الأدبية والأعمال الفنية تتمتع بقدرة كبيرة على رؤية المجتمع من الداخل، بترابطاته المختلفة، وبتداخل مواقف شخوصه وأبطاله بشكل يتيح الفرصة لتفهّم الحالة الداخلية للمجتمع وللأفراد أكثر بكثير مما تتيحه مناهج أخرى.

فالعبارات والكلمات والحوارات التي تنشأ في الأعمال الأدبية في المدرسة الواقعية تعكس العقلَ الباطن للمجتمع بمرجعياته الفكرية والأيديولوجية والدينية، كما يفهمها ويتفاعل معها هو، وليس كما هي في بحث الباحث وتحليل المحلّل ودراسة الدارس.

لقد كان هدفُ دراسة الخرافة التعرّفَ على الحجرات الداخلية للعقل الاجتماعي كجزء من تفهّم هذا العقل والتعرّفِ على محرّكاته كخطوة من أجل تجسير الفجوة بين فكر المجتمع وثقافته من جهة، وبين متطلّبات المرحلة الحضارية من جهة أخرى.

لقد تم الرجوع إلى روايات كتبها روائيون واقعيون من أمثال نجيب محفوظ، يحيى حقي، طاهر لاشين، طه حسين وغيرهم، ولا يستطيع أحد إلا أن يُسَلّم بصدق تصوير مثل هذه الكتابات للواقع الاجتماعي المعاش، ليس فقط في جوانبه المادية التي أبدع في وصفها نجيب محفوظ، وإنما أيضاً في جوانبه النفسية والعقلية والثقافية، كما في كتاب "الأيام" لطه حسين، أو "قنديل أم هاشم" ليحيى حقي وغيرهما.

■ بعد أن تجذّرت الكيانات السياسية العربية في الواقع وأصبحت لها شخصية وطنية قطرية مستقلة، فإلى أي حدّ يمكن تعميم واقع الخرافة في المجتمع المصري على المجتمعات العربية، ومنها المجتمع الأردني، أليس هناك خصوصيات قطرية على مستوى الفكر والثقافة؟

• تختلف المجتمعات العربية بعضها عن بعض في جوانب عديدة يمكن الحديث عنها عند الدخول في التفاصيل، غير أن هذه المجتمعات

تنتظمها قواسم مشتركة كثيرة ومجموعة من الروابط والمفردات التي تجعل منها حالة حضارية واحدة، وهذا متوقَّع للغاية، لأن هذه المجتمعات تعيش في إقليم حضاري واحد، هو الإقليم العربي جنوب وشرق المتوسط بامتداده للعراق وجنوباً للسعودية واليمن والسودان، بكل ما يحمل هذا الإقليم من بيئة وجغرافيا وصحارى ونقص مياه وبداوة ولغة مشتركة ودين مشترك وحكم أجنبي على أجزاء كثيرة منه.

ولأن التاريخ العربي الثقافي والفكري تأثر بشكل واضح بالبيئة واللغة والدين والفقه والفكر الديني الذي نشأ على مدى الزمن، ولأن القواسم المشتركة استمرت لفترة طويلة، ولأن الفكر الديني الإسلامي بشكل خاص يعتمد على المنصوص والمنقول ويبتعد عن المحدث والمعقول.. فقد ساعد كل ذلك على أن يكون البنيان الذهني متشابهاً أو متقارباً في خطوطه العريضة الكبرى، ومختلفاً في تفاصيله وجزئياته، وهو أمر يمكن أن يقع في البلد الواحد حين ندخل في دراسة العقلية على مستوى الدقيق micro level .

فالخرافة في مصر تقترب إلى حدّ كبير من الخرافة في المغرب، حيث أنها منقولة عن ذات المناهل، وفي الوقت نفسه، أو مضادة أو ضديدة للعلم، وفي كلا البلدين قد تكون مستندة إلى صورة أو رواية لها طابع ديني مشترك، وإن كان الشكل الظاهري لها مختلف. وهكذا في الأقطار العربية المختلفة.

ففي مصر وفي الأردن وفي سوريا وفي العراق، وفي كل بلد عربي تقريباً، أولياء ومقامات مثلاً يتقرب إليها الناس وينسبون إليها المعجزات والكرامات، ويسعون إليها لتحقيق الغايات وكشف ما تخبئه الأيام أو النظر في تفسير الأحلام. أمّا أن يختلف الولي اسماً أو تاريخاً أو تخصصاً في المغرب عنه في سوريا أو عنه في مصر، فتلك مسألة ليست بالجوهرية.

والملاحَظ أن الخصوصيات القطرية تقتصر على التفاصيل وكثافة الخرافة أو درجة تمكّنها من الناس، متأثراً ذلك بالعمران وبالتعليم وبالانفتاح على المجتمعات الخارجية، وهذه الفروقات وغيرها أيضاً موجودة في القطر الواحد بين الريف والمدينة، وبين الأحياء القديمة من المدينة والأحياء الجديدة الغنية. ولكن يبقى الجوهر قائماً، وهو أن حالة الخرافة تعبّر عن حالة ذهنية ترتبط بالمرحلة الحضارية بكل ما فيها من مفردات متقدمة أو متأخرة، ولا يعنيها كثيراً التقسيم السياسي الذي يمثّل حدود الدولة.

ومن جهة ثالثة فإن الخرافة هي ظاهرة مجتمعية، في حين أن الأقطار تحمل معها حدوداً سياسية قد لا تتوافق وقد لا تتعارض مع الظاهرة المجتمعية. وبالتالي فالحدود السياسية لا تعني بالضرورة حدوداً في الفكر والثقافة والعقل، فنحن نستعمل عبارة "العقل الغرْبي" و"العقل الأوروبي" هذا في حين أن أوروبا أكثر من (30) دولة فيها ربما (20) لغة، ومع هذا نقول "الثقافة الأوروبية"، وذلك لأن الحدود السياسية لا تعني بالضرورة حدوداً في العقلية.

وإذا أخذنا الأقطار العربية على سبيل المثال، نجد أنها كانت تحت الحكم العثماني مباشرة لفترة طويلة، ولم يكن بينها حدود سياسية، وبالتالي كانت الثقافة لا تحمل بالضرورة أسماء البلدان التي نستعملها الآن نفسها، فقد وُجدت هذه الحدود في بداية القرن العشرين، وهكذا يصعب أن ينسحب ذلك على ظواهر اجتماعية اقتصادية ثقافية لا تعرف الحدود، مثل موضوع الخرافة أو العقل العلمي.

■ هناك أمثلة متعددة تؤيد، وأخرى تنفي قدرة العلم والعلماء على انتشال الجماهير الشعبية بالعقلانية الحديثة من الخرافة والميتافيزيقا. برأيك، هل يمكن تحويل عقلية الجماهير الشعبية من الخرافة إلى رحاب العقلانية والعلم؟

• إن تحويل عقلية الجماهير الشعبية من الخرافة إلى رحاب العقلانية والعلم ليس مجرد ممكن، بل هل هو ضرورة، وهو شرط من شروط النهوض والتقدم. إذ لا يمكن تخيُّل مجتمع أو دولة متقدمة تُنتج العلم، وتبدع في التكنولوجيا، وتتقدم في الاقتصاد، وتُنتج المنتجات الصناعية والزراعية والخدمية والمعرفية، وتنافس دول العالم الأخرى، وتعيش حالة من الديمقراطية وحسن الحاكمية، وتحافظ على حقوق الإنسان، وتَكثر فيها الإبداعات والابتكارات والاختراعات، وتخطط للمستقبل وتصنعه بجهود أبنائها، وفي عين الوقت تكون عقليةُ جماهيرها خرافيةً غير منتسبة إلى عصر العلم والتقدم التكنولوجي.

ذلك أن التقدم ذاته وبتفاصيله لا تصنعه النخبة. النخبة تبشّر بالتقدم، وتضيء الطريق نحو مسارب التطوّر، وتحرّض الجماهير على العمل والارتقاء والحركة والإنتاج والمطالبة بحقوقها، ولكن النخبة لا تصنع التقدم وتفاصيله، وإنما تصنعه الجماهير. يصنعه المواطن العادي مهما كان دوره وعمله في المجتمع. فإذا لم تكن هذه الجماهير قادرة، ليس فقط على استعمال منجزات العلم والتكنولوجيا، ولكن أيضاً التفاعل مع مفردات العلم والتكنولوجيا وإنتاج مفردات ومركبات جديدة منها، فإن التقدم لا يقع ولن يقع.

هل يمكن أن تتحول عقلية الجماهير من حالة الخرافة إلى حالة العقلانية؟ نعم، فذلك ممكن تماماً، وهناك أمثلة كثيرة تأتي في مقدمتها الدول الناهضة حديثاً.

لكن هذا التحوّل لا يقع بالتبشير وبالوعظ، وإنما بالممارسة الفعلية وبالانخراط المعمّق في الفعل الحضاري بكل تفاصيله وقطاعاته ومستوياته. وهذا ممكن من خلال التعليم والثقافة العلمية، من خلال تحكيم العلم في صنع القرار، ومن خلال الممارسة الفعلية لمتطلّبات التقدم وإتاحة الفرصة للجماهير للاطّلاع والاستمتاع بنتائج جهودها،

وتصحيح مساراتها من خلال مؤسسات المجتمع المدني وحسن الحاكمية والمساءلة، ومن خلال تحوّل الخطاب الديني من الجهل والنقل إلى الاعتماد على العلم والعقل ليصبح خطاباً دينياً مستنيراً، وغير ذلك من نشاطات التنظيمات العملية التي من شأنها أن تؤدي في النهاية إلى تغير البنى العقلية نتيجةً للحرية، ونتيجة لديناميكية الفعل والإبداع والإنتاج، ونتيجةً للثقة بالنفس، ونتيجةً للقدرة على صنع المستقبل، مما يقرّب الجماهير تدريجياً إلى العقلانية والعلم، كما حدث بالنسبة للمجتمعات المتقدمة في أوروبا وأميركا وسواها من الدول الناهضة..

غير أنه لا بدّ من التأكيد على أن المقصود هنا بتحوّل عقلية الجماهير نحو العقلانية والعلمية، أن يكون الاتجاه العام والتوجّه المجتمعي راسخاً ومضطرداً نحو العلمية والعقلانية. فليس بالضرورة أن يكون هناك اختفاء مطلق وغياب تفصيلي دقيق لكل جزئية من جزئيات الخرافة في المجتمع، فذلك أمر غير ممكن، وغير ضروري أيضاً.

ليس من المهم كثيراً إذا ما كانت هناك مجموعة من الناس تتفاءل من طائر معين، أو تتشاءم منه، ولكن المهم أن لا تكون قراراتها مبنية على موقفها من ذلك الطائر، إذ يكون ذلك ابتعاداً عن العقل العلمي، وإنما ينبغي أن تكون القرارات مستندةً إلى التحليل العلمي بقدر ما هو متاح لهذه المجموعة.

ومن جهة ثالثة، فإن تَتَبُّعَنا للتاريخ الاجتماعي للمجتمع العربي يبيّن بوضوح أن مستوى الخرافة يتناسب عكسيا مع مستوى التعليم ومستوى الحريات ومستوى الشعور بالأمان، مما يعني أن تحوّل الجماهير الشعبية من الخرافة المتفشّية فيها، إلى جماهير تتحرك في إطار من العقلانية والعلم، بمقياس نسبي، أمر ممكن تماماً، وهو شرط لازم من شروط التقدم. هل يتم ذلك تلقائياً؟ لا، وإنما من خلال برامج حضارية مرسومة بعمقٍ، تُؤازرها خططٌ واستراتيجيات ثقافية موائمة.

■ رغم الفرضيات والنتائج الخطيرة التي توصلتَ إليها في كتابك "دراسات في العقلية العربية - الخرافة"، إلا أن ردود الأفعال عليها كانت أقل عنفاً مما تعرض له باحثون ومفكرون تناولوا موضوعات حساسة تتعلق بالعقل والوجدان العربي. لماذا لم يتعرّض تحليلك للعقلية العربية لمثل ما تعرّض له الجابري مثلاً، من نقد عنيف، بعد تحليله ونقده للعقل العربي؟

• ليس من السهل الإجابة عن مثل هذا السؤال، لأسباب كثيرة:

أولاً، إن الفترة التي ظهر فيها كتابي عام 1974 كانت فترة ما يشبه انعدام الوزن بعد حرب 1967 والهزيمة التي لحقت بالعرب، والصدمة التي تولدت عن تلك الهزيمة، مما أتاح الفرصة للفكر المجدد أن يقتحم مناطق كانت محظورة في الفكر العربي وفي الفلسفة العربية.

ثانياً، إن كتاب "دراسات في العقلية العربية" حينما ظهر لأول مرة، مُنع تداوله في أغلب الأقطار العربية باستثناء المغرب ولبنان، وفيما بعد العراق. وكانت إجراءات منع الكتب من دخول البلاد عادةً شائعة في المنطقة العربية، وربما ساعد هذا على تخفيف عنف النقد، لأن الكتاب لم يصل في حينها إلى الكثيرين، وبعد ذلك سُمح بتداوله وطُبع عدة مرات.

ثالثاً، وهذا الأمر بالغ الأهمية، إن هذا الكتاب كان حريصاً على الدخول في أعماق المشكلة بلغةٍ بعيدة عن القسوة وإيذاء المشاعر والاستفزاز والمجابهة، لأن الهدف كان يتمثّل في بسط الحقيقة بطريقة عقلانية هادئة لا تدفع القارئ لاتخاذ موقف مسبق، وبالتالي توجيه اللوم أو النقد العنيف للكتاب و صاحبه بسبب قسوة العبارة أو فجاجة العرض. وحينما أقرأ الكتاب هذه الأيام بعدما يزيد عن 30 سنة، أشعر أنه كُتب بطريقة

ودودة، وإن كان قد تناول الكثير من المساحات الممنوعة بعمق ووضوح.

وأخيراً، فلربما أن اعتماد الكتاب على الشخصيات الروائية والسلوكيات الواردة في كتابات الروائيين والأدباء أو حتى الصحفيين في بعض الأحيان، أبعدت عنه فكرة المجابهة المباشرة، وجعلت القارئ يعتبر أن الحديث يدور حول الشخصيات الروائية، وليس حول الشخصيات الحقيقية التي يمثّل الإنسان الحرّ واحداً منها.

■ نشرتَ الجزء الأول من "دراسات في العقلية العربية" بعنوان "الخرافة"، ثم توقفتَ واتجهتَ إلى إبداعات أخرى. هل في نيتك العودة إلى إصدار أجزاء أخرى من الكتاب؟

• حينما نُشر الجزء الأول من كتاب "دراسات في العقلية العربية" بعنوان "الخرافة" كان الهدف أن يتم نشر جزأين آخرين، وهما "العقلية العربية والعلم" و"العقلية العربية والتاريخ". وفي حقيقة الأمر لم أتوقف خلال الثلاثين سنة الماضية منذ صدور الجزء الأول حتى الآن عن الكتابة في هذين الموضوعين، ومواضيع أخرى لها علاقة مباشرة بموضوعة التقدم، غير أن هذه الأعمال لم تصدر على شكل كتاب واحد يحمل العنوان المطلوب، وإنما متفرقة ضمن أعمال أخرى كثيرة يمكن الرجوع إليها في ثلاثة كتب رئيسية. الكتاب الأول "في الفكر والثقافة والتقدم" الذي صدر في عمّان 1993 عن وزارة الثقافة، والكتاب الثاني "التاريخ والتقدم في الوطن العربي" الذي صدر عام 1991 (المؤسسة العربية للدراسات والنشر) والكتاب الثالث "أفول الثقافة" والذي صدر عام 2002 (المؤسسة العربية للدراسات والنشر). هذا بالإضافة إلى عدد من المؤلفات الأخرى التي تناولت هذه المواضيع بشكل جزئي، وقد أعود إلى إصدارها في مجلّد واحد كمتابعة للكتاب الأول.

■ أشرتَ في كتاباتك إلى أن القضايا الأساسية تتطلّب التزاماً دائماً ومستمراً لترقى الكتابة إلى مستوى الرسالة أو الكتابة - القضية، ألا يعيدنا ذلك إلى السّجال الأيديولوجي في حقبة المدّ القومي حول ضرورة الالتزام في الفكر والأدب، وهي مقولة ذات نكهة ماركسية وجودية هُجرت وانتهت بنهاية الأيديولوجيا؟

• الالتزام تعبيرٌ يجب أن يُقرأ في الإطار الذي يوضع فيه. ففي القرن العشرين أوائله وأواسطه، كانت الإشارة إلى الالتزام من قِبل المفكر والمثقف والفنان يراد بها التزامه بموقف السلطة وبأيديولوجيا الحزب أو الجماعة دون أن تكون له حرية الحركة وحرية الرأي وحرية الاكتشاف وحرية الإبداع والابتكار..

كان يُراد بالالتزام آنذاك أن يكون بمحاذاة الأيديولوجيا والسلطة ومقترناً بهما، وهو أمر مرفوض تماماً. وكان في الحقيقة تسلّطاً سياسياً يراد به الترويج للأيديولوجيا والسلطة، غير أن الالتزام الذي نشير إليه هو الالتزام بقضية إنسانية راقية، والذي تقتضيه وتتطلّبه مسيرة التقدم، وهو التزام طوعي وغير قسري وبعيداً عن العقائدية.

إنه ببساطة التزام بمصلحة المجتمع وبمصالح الوطن وبأسباب ارتقائه وتقدمه. والقضايا الأساسية التي تحكم هذه المسألة تتطلّب التزاماً دائماً ومستمراً، ولكن الالتزام هنا لا يعني الرؤية الأيديولوجية المتكلّسة المتحجّرة، أو الرؤية المنفعية الخادمة للسلطة والطفيلية على مكاسبها.

كل قضية كبيرة تتطلب الالتزام بها إلى حين أن تتحقق، بمعنى متابعتها والإضافة إليها وتطويرها وإحداث تراكمات فيها والوصول إلى هدف حضاري فيها، ولكن هذا الالتزام لا يمنع الابتكار إطلاقاً، ولا يضع حدّاً على الخلق والإبداع والتجديد، بل على العكس تماماً، إذ أن

الالتـزام والعـمل على تحـقـيق النجـاح، يتطلّب العلمَ والابتكار والعـقل والاستفادة من تجارب الأمم. كل ذلك للوصول بالقضية إلى غايتها.

أمـا إذا أراد المفكر أو المثقف أو الكاتب أو العالِم أن لا يلتزم بقضيـة من قضـايا وطنه وأمته وشعبه ومـجتـمعه، واختار أن يكونٍ غيـر ملتزم إلاّ باللـحظة والموقف، وأن يعـيش لنفسـه ولذاته، فـذلك حـقّـه وخـيـاره، أو بعبارة أخرى فتلك مشكلته هو، أو تلك حالته هو. ولكنه، والحـالة هذه، لا يستطيع أن يدّعي أنه يمثل قضية من قضـايا الأمة، لأن قضايا الأمـة تشكّل مشروعاً ينبغي الالتزام به حتى يتحقق تماماً، كما نلتزم بتطبيق القـانون وبحـقوق الإنسـان وغير ذلك من الثوابت التي تشكّل السكّة التي تتحرك عليها قاطرة المجتمعات الحديثة.

والالتزام من جهةٍ أخرى ضروريٌّ في هذا المعنى لثلاثة أسباب:

1- إن التفسـيـر والتطوير ترافقه حـالـة من المعـاناة والمشـقّـة، بسـبب المقاومة التي تبديها الأطراف المتأثرة بالتغيير، وبالتـالي يصبح الالتـزام مـصـدر قـوة للاسـتـمـرار والمثـابـرة والجـدّ المؤدي إلى النجـاح، يستوي في هذه المسـألة العمل السيـاسي والاجتمـاعي والاقـتـصـادي، ودون الالتـزام بـأيٍّ منهـا لا يتـحـقق النجـاح ولا يتحقق الإنجاز.

2- إن العـالـم يحـمل الكثـيـر من المتـغـيـرات ويحـمل الصـدمـات المسـتـقـبليـة في كل مـفـردة من مـفـردات الحـيـاة، مما يجـعل الالتـزام ضـرورة للسـيطرة على هـذه الصـدمـات، وعـدم تشـتت الهدف الرئيسي وهو التقدم، والنهوض إزاء هذا كله.

3- إن الإدارات المستبـدّة والفردية والشمولية تسـعى دائماً إلى تبديد مسيـرة التقدم وإفشـالها من خلال شتى الوسـائل والغايات، بما فـي ذلك الإغـــراءات والمنـافع والمكاسـب والإقـــصـــاء والإدنـاء

والتهميش والتقريب والتبعيد، مما يجعل الالتزام ضرورة للمحافظة على مسيرة التقدم خوفاً من أن تتمكّن الأطراف الأخرى التي ليس لها مصلحة في تحقيق التقدم، من بعثرة الجهود وتفتيت المكاسب وتفريق الجماعات الإصلاحية والالتفاف على المجتمع وإغراقه في حالة من الدوران حول الذات.

ليس كل مقولة أو مصطلح ورد في إطار معين لا يجوز استعماله في أطر مختلفة، بل على العكس من ذلك. إن المصطلح ينبغي أن يكون قابلاً للاستعمال في فضاءات مختلفة، يستمد معناه ومرماه من تلك الفضاءات، وإذ ذاك ينتقل من فضائه القديم إلى فضائه الجديد، فإذا استخدمت الماركسية مصطلح "الالتزام"، وكانت تعني الالتزام بالأيديولوجيا، والالتزام بموقف الحزب والسلطة، فإن نهاية الأيديولوجيا لا تعني نهاية الالتزام بالمطلق، فالقانون يتطلّب الالتزام المتواصل به، وعلى القانون أن يتطور، ولكن الالتزام يبقى، والأخلاق تتطلّب الالتزام بها، وعلى الأخلاق أن ترتقي وتتطور، وهكذا فإن الأيديولوجيا حين انتهت، انتهت معها تلك المعاناة التي كانت تُستَمَدّ من فضاء الأيديولوجيا، لتصبح تلك المصطلحات قابلة للاستعمال في معانٍ وإيحاءات مختلفة تماماً.

■ كيف ينحاز د. بدران، داعية الوسطية والاعتدال في السياسة، إلى الثورة عندما يقول: "إن الإصلاح أو تقويم الاعوجاج يصبح ضرورة تاريخية، وهذا هو المبرر الأخلاقي الحقيقي للثورة والتي لا تحقق انتصارها إلا على جسر من الضحايا، وهو ما لم تشهده الخلافتان العباسية والعثمانية إلا على فترات متقطعة، ومن خلال جماعات لم تجد التفاعل الفكري الاجتماعي المناسب"؟

• حينما نشير إلى الثورة كضرورة تاريخية للإصلاح أو تقويم الاعوجاج، فإن هذا لا يعني الثورة القائمة على العنف والقتل والاضطهاد وإزالة الآخر وتعطيل القوانين والانفراد بالسلطة والبطش فهذه ثورات دموية، وإنما نقصد بالثورة بالضرورة الدخولَ في عملية التغيير الحقيقي العميق القائم على رؤية واضحة تميز بين الوضع القائم الذي يحتاج للتغيير، وبين الوضع الجديد الذي يراد الوصول إليه.

إنها تعني بكل بساطة الإصلاح الجذري العميق، والثورة التي تغيّر خلال فترات قصيرة، ونستعمل الآن تعبير "الثورة" لنشير إلى التغيرات الهائلة مثل الثورة الصناعية بعد اكتشاف الطاقة، والثورة التكنولوجية، وثورة الاتصالات، والثورة الزراعية، وثورة المعلومات، وكذلك في الفكر والاجتماع، فالثورة لا تعني بالضرورة أبداً القتل والثورة الحمراء.

إن المبرر الأخلاقي الحقيقي للثورة بهذا المعنى أن للتغيير السلمي ضحايا.. ضحايا من المصالح ومن المواقع ينبغي التسليم بأنها جزء من الثمن الذي ينبغي دفعه، كما أن الإصلاح السلمي وتقويم الاعوجاج كثيرا ما يواجَه بالعنف والقتل والاضطهاد من الأنظمة الاستبدادية، مما يمكن أن يوقع الإصلاحيين أنفسهم ليكونوا ضحايا عملية الإصلاح التي لم يريدوها أن تكون ثورة عنف وقتل، ولكنهم يُدفَعون إلى ذلك، أو باتجاه ذلك، من قبل أنظمة الاستبداد التي لا تقبل سوى أن تستخدم العنف للمحافظة على مكاسبها.

إن تاريخ الشعوب، والشعب العربي من ضمنها، مليء بالإصلاحيين الذين لاقوا الاضطهاد والعنف على الرغم من أن دعوتهم لم تكن دعوة عنف، وإن كانت دعوة ثورة وتغيير جذري عميق، ونذكر مثالاً على ذلك الأفغاني والكواكبي والزهاوي.

ومن هنا، فإن التوافق بين الوسطية والاعتدال من جهة، والثورة الإصلاحية من جهة أخرى، لا يشكّل حالة تناقض أو تضاد. بل إن ما

يشكّل نقيض الوسطية هو التطرّف، والتطرّف يكون بالفهم والفكر والانحياز والفعل والإجراء.

فحينما نقول إن التعليم في الأقطار العربية متخلّف، ونحن بحاجة إلى ثورة تعليمية وعلمية، فإن ذلك لا يعني نقيض الوسطية والاعتدال. كما أن تراجع الزراعة في الأردن والأقطار العربية، وتخلّف أساليبها، وضآلة مدخلات العلم والتكنولوجيا فيها، يتطلّب تصحيحاً جذرياً، أو ثورةً تُدْرك بعمق جذور المشكلة وتبحث عن حلول حاسمة منتجة تمثّل في مجَملها ثورة زراعية تغير الحال بكامله، فذلك ليس نَقيضاً للوسطية، وكما ذكرنا فإن كل تغيير له ضحاياه، وهو في السياسة أظهر ما يمكن.

وحينما نتحدث عن المبرر الأخلاقي الحقيقي للثورة في جانبها السياسي أو الاجتماعي، فإننا ننطلق من أن استمرار الاعوجاج على حاله، واستمرار التدهور على حاله، يُوقع يومياً ضحايا لا يعلَن عنها، ضحايا من النساء والأطفال والشيوخ والفئات المهمشة، وضحايا من الوطن بمجمله حينما يتعرض لقوى خارجية، كما كان الأمر في زمنَي الخلافة العباسية والعثمانية والحكومات العسكرية والاستبدادية المعاصرة، حيث كان ضحايا الاستبداد والتخلّف بمفهوم نسبي أكبر بكثير من أن يتم إهمالهم أو الاستهانة بهم.

وظهر إصلاحيون منذ ذلك الوقت وحتى الآن، ولكن تفاعل المجتمع مع الدعوات الإصلاحية كان محدوداً، لأسباب كثيرة يأتي في مقدمتها بيئة الاستبداد، وتجزيئية التفكير الإصلاحي، والربط المتعسّف بين السياسة والدين،، واستغلال الدين لاكتساب شرعية سياسية، وغير ذلك من مفردات المرحلة الحضارية، كل مرحلة في وقتها.

وحتى هذه اللحظة، فإن الوضع العربي المتخلّف حسب المقاييس السائدة الآن، أي مقاييس الأداء الاقتصادي والحريات والديمقراطية

والعلم والتعليم والحاكمية والمؤسسية وسيادة القانون والثقافة والفنون والتقدم العلمي والتكنولوجي.. كل ذلك يتطلّب ثورة عميقة تنقل المجتمع خلال عقد أو عقدين من حالة التخلّف إلى حالة النهوض والتقدم، كما فعلت كوريا واليابان وإيرلندا وسنغافورة وماليزيا.

إن ما تم في تلك البلدان من تغيير وتقويم هو ثورات بكل معنى الكلمة، ولكنها لم تكن ثورات دموية أو دكتاتورية ذهبت معها آلاف وملايين الضحايا نتيجة البطش والعنف والانغلاق الذي شهدته مناطق مختلفة في العالم ، كالثورتين البلشفية والصينية، أو الثورات التي شهدتها المنطقة العربية في النصف الثاني من القرن العشرين.

ألم يكن هناك ضحايا في عملية التغيير التي مرت بها اليابان وكوريا وسنغافورة وماليزيا وغيرها؟ بالتأكيد نعم، ولكنها ضحايا بعيدة عن الطغيان والقتل والاستبداد والجهل، ومع هذا فإن النتائج التي وصلت إليها تلك البلدان تعطي مبرراً أخلاقياً كافياً لذلك النوع الطبيعي من الضحايا، ضحايا التغيير.

▪ ولكن.. كيف يمكن أن تكون الوسطية منهجا فكرياً، وليس منظومة عقائدية جامدة تذكّر تلقائياً بالفكر اليميني أو الليبرالية البرجوازية؟

• الوسطية ليست منظومة عقائدية جامعة، لأن أية منظومة عقائدية تعني بالضرورة التمسك بموقف عقائدي ثابت لا يتغير مهما تبيّن له من نقائض، ومهما تجاوزه الزمن، ومهما يكتشف العلم من ضعف في بنيته أو عدم جدوى في تطبيقه. كما أن العقائدية من شأنها أن تضع سقوفاً للتفكير وسقوفاً للحقيقة.

أما الوسطية فهي تتناول الأسلوب والكيفية والمنهج الذي من خلاله نتعامل مع المفردات السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وبالتالي كيف يمكن من خلال هذا المنهج أن نرى الألوان المختلفة والتغيرات المتداخلة

حتى نصل إلى موقف لحظي أو أقرب ما يكون إلى الحقيقة، أو أقرب ما يكون إلى النجاعة في صنع القرار.

وبالتالي فلا علاقة للوسطية بالفكر اليميني أو اللبيرالي البورجوازي أو أي شيء من هذا القبيل. نحن نتحدث عن منهج لا أيديولوجيا، وعن مقاربة علمية لا موقف عقائدي. إن نقيض الوسطية هو التطرف والعدمية والجمود واللامبالاة.

■ ترى أن مصدر التطرّف السياسي والديني مصدرٌ خارجي دخيل على البيئة العربية، فهل يعني ذلك أن الوسطية كانت وما تزال أصيلة من صميم المنظومة الفكرية العربية؟ ألم نستورد التطرف الديني الإسلامي من المودودي والندوي في الهند التي صدّرت أيضاً سياسة اللاعنف والمقاومة السلمية؟

• لا شك بأن هناك مؤثرات خارجية ساعدت على التطرّف السياسي والديني في المنطقة العربية، مثل هذا الأمر تفاقم خلال الحرب الباردة بسبب حالة الاستقطاب التي انتقلت من السياسة إلى الأيديولوجيا إلى الفكر إلى السلوك. وحينما نتحدث عن الوسطية، فهي ظاهرة طبيعية في أغلب الأحيان، ما لم تكن هناك مؤثرات داخلية تدفع الأفراد إلى اليأس والإحباط، فيذهبون إلى التطرّف، أو مؤثرات خارجية تُشعرهم بعبثية المحاولات السياسية، وأيضا تدفعهم للتطرّف.

إن الفكر العربي كثيراً ما كان يدور حول العموميات، والخطاب الديني بشكل خاص لم يستطع أن ينتقل إلى مراحل متميزة، بسبب التمسّك المتواصل بمبدأ الرجوع إلى النقل والتقليد وإلى التراث، بكل ما فيه، وبكل التفسيرات والآراء التي يحملها على مدى أربعة عشر قرناً.

ومن هنا فإن البيئة العربية إذا توفر لديها شرطان؛ الأول الحاكمية الجيدة، أي غياب الاستبداد والتسلّط والقبول بالتعددية والمشاركة.

والثاني عدم النقل الحرفي للأفكار والأساليب، فإنها (أي البيئة العربية) قابلة لأن تتعامل مع الأهداف من مدخل وسطي بعيداً عن التطرّف.

■ أشرت إلى أن اتجاهات الفكر والسياسة تسير نحو النضوج، أي الاعتدال والوسطية، وأن الفكر والثقافة المتطرّفَين في طريقهما إلى الزوال أو الخروج، أو استبدال ما هو أكثر توازناً وتوسطاً بهما، ألا ترى معي أن حركة الواقع تشير إلى عكس ذلك؟ أي إلى تنامي تيارات التطرّف والأصولية وانكسار الوسطية والليبرالية؟

• القول إن اتجاهات الفكر والسياسة تسير نحو النضوج والاعتدال (الوسطية)، والقول إن الفكر والثقافة المتطرّفَين في طريقهما إلى الزوال أو الخروج أو استبدال ما هو أكثر توازناً وتوسطاً بهما، هو قول صحيح من منظور تاريخي بعيد المدى، أي أن الاتجاه العام للفكر السياسي والثقافة أن يكونا أكثر عقلانية وعملية ومعرفية، وأكثر تفهُّماً للآخر وقبولاً به، وأكثر اتّساقاً مع التعددية والتصاقاً بالمجتمع المدني واقتراباً من حقوق الإنسان وسعياً نحو الحاكمية الجيدة بما فيها من مساءلة وشفافية. وكل هذا من شأنه أن يخفّف من غلواء التطرف، ويدفع نحو الاعتدال والتوسط، غير أن هذا التوجّه الكلي لا يعني أن لا تقع على المسار الكلي هذا انتكاساتٌ مؤقتة نتيجةً لأهداف مؤقتة عابرة لا تمثّل مجمل التغيرات الكلية التي يحملها التاريخ.

فظاهرة العنف والتطرّف التي شهدتها المنطقة مؤخراً، تأثرت بعوامل كثيرة هي بطبيعتها ليست قابلة للاستمرار.

فحركة المجاهدين في أفغانستان ضد الاحتلال السوفياتي من منظور ديني ساعدت على ظهور ظاهرة الأفغان العرب بكل ما يعني ذلك من تطرّف وارتداد للخلف، ولكن ذلك غير قابل للاستمرار لفترات طويلة، كما أن سوء الحاكمية والتفرّد بالسياسة والاستبداد وغياب

الحريات، استمرت في الأقطار العربية لفترات زادت في الحقبة المعاصرة عن نصف قرن، مما أدى إلى حدوث اختناقات وصدوع فكرية وثقافية واجتماعية نشأت عنها حالات من التطرّف وسلوكيات متزمّتة كرد فعل لما يقع في المجتمع من ظلم وقهر وكبت وغياب للحريات ومقاومة للتغيير، والأمر ينطبق على أحداث 11 أيلول 2001، ولكن كل ذلك مرشح لأن يختفي بمجرد اختفاء الأسباب التي ساعدت على تفاقمه.

إن التعليم والتعلّم والعلم وانتشار المعلومات والتكنولوجيا والعقلانية والاكتشافات العلمية والتمازج الاجتماعي المستمر من خلال العمل الاقتصادي والانفتاح والاتصال، ومن خلال منظمات المجتمع المدني.. كل ذلك من شأنه أن يدفع الإنسان لمزيد من العقلانية ومزيد من التوازن والاعتراف بالآخر الإنسان والآخر الفكر والآخر المنافِس، وبالتالي يدفع إلى مزيد من اللجوء إلى القانون، وهذا بالضرورة يقود إلى قطع الطريق على التطرّف والدفع باتجاه الوسطية التي نشير إليها.

إن المجتمعات التي حققت تقدماً مستقراً مضطرداً، وانتقلت من حالة حضارية متخلّفة إلى حالة حضارية أرقى وأكثر تقدماً وأكثر رخاءً، هي مجتمعات ابتعدت عن العنف وعن التطرّف ودخلت في مسار الاعتدال والتفاهم المجتمعي الديمقراطي بشكل متصاعد، وإن لم يكن كاملاً، مثال ذلك اليابان وكوريا والهند وغيرها من دول متميزة.

وما نشهده من تحول دول شرق أوروبا بعد سقوط الكتلة الشرقية دليلٌ على أن الاعتدال هو الذي يمكن أن يؤدي إلى التغيير المستقر المتناهي، وهذا أهمّ الركائز الأساسية لتقدم التاريخ.

■ أعتقد أن هناك تماثلاً ما بين الوسطية وبعض الاتجاهات الديمقراطية الحديثة، خاصة الديمقراطية الاجتماعية في الدول

الصناعية المتقدمة، فعلى سبيل المثال ألا تتفق معي في أن الوسطية في الاقتصاد "الإنتاج والتوزيع" هي الاشتراكية الديمقراطية في أوروبا الغربية نفسها؟

• ليس من المفيد استخدام التعابير ذات الطابع الأيديولوجي في وصف الحالة التي تسير عليها الأمور في أوروبا الغربية من حيث الاشتراكية الديمقراطية مقارنةً مع الوسطية في الاقتصاد.

فالاشتراكية الديمقراطية هي تعبير تاريخي لا يعبّر عن الأيديولوجيا الاشتراكية كما يتبادر إلى الذهن، وإنما ما نراه في أوروبا الغربية الآن هو ديمقراطية في الحكم وانتخاب الناس لحكوماتهم وممثّليهم، وفي الوقت نفسه التزامهم بالقانون الذي يتم تشريعه برضا ممثّليهم، بما في ذلك توزيع مكاسب التقدم الاقتصادي الناشئ عن غزارة الإنتاج وكفاءته على مختلف فئات المجتمع من خلال منظومات الضمان الاجتماعي والتأمينات، وبالتالي نحن لا نتحدث هنا عن الفكر الاشتراكي التقليدي الذي تكون فيه وسائل الإنتاج مملوكة للدولة وليس للأفراد.

كذلك، فإن موجة الخصخصة التي اجتاحت العالم، بما فيه أوروبا، خلال العشرين سنة الماضية، قد أبعدت أوروبا عن المفهوم الكلاسيكي الأيديولوجي للاشتراكية، أي تملّك وسائط الإنتاج، وسيطرة الدولة على الأسعار، وعلى الإنتاج بالكمّ والنوع، والابتعاد عن آلية السوق، وضآلة دور المستهلك أمام المنتج، هذا في عين الوقت الذي تحافظ فيه الدولة الرأسمالية على منع الاحتكار من خلال القوانين الخاصة، بل ومراقبة النشاط الاقتصادي للقطاع الخاص في أطر تشريعية محدودة ومعلنة.

أما ما يُقْصَد بـ"الوسطية" بالاقتصاد من حيث الإنتاج والتوزيع، فهو عدم الإفراط والتطرّف في المفاهيم الاقتصادية، سواء في جانبها

اليساري أو في جانبها الرأسمالي، بمعنى أن التوازن مطلوب دائماً ما بين الحرية الكاملة والمسؤولة للمنتج، والحماية الصحيحة للمستهلِك من طرف السلطة، في إطار من الشفافية والحاكمية الجيدة والمشاركة في صنع القرار الاقتصادي والسياسي.

كما أن الإفراط في الاعتماد على الدولة في الموضوع الاقتصادي هو بعيد عن الوسطية، لما يستدعيه من تدخّلات من الدولة، تُفسد على المجتمع فرصَتهُ في الانطلاق وفي المنافسة، وتجعل من الفرد شخصاً متواكلاً لا يتحرك إلا تحت الحماية الرسمية للدولة.

ولأسباب تاريخية، فإن المنطقة العربية كانت ترى الاقتصاد في كثير من الأحيان مشوّهاً بسبب الاستقطاب الدولي إبان الحرب الباردة، فظهرت كثير من الأفكار والدعوات إلى دولة الرفاهية في مجتمعات تتمتع بإنتاج متواضع للغاية بالكاد يكفي لسدّ احتياجاتها الأساسية، حيث لا يزيد متوسط الإنتاج الصناعي للفرد العربي عن (325) دولاراً سنوياً مقابل (7.5) ألف دولار للولايات المتحدة و(14) ألف دولار لليابان.

كما ظهرت اتجاهات أخرى مضادة لدى بعض المفكرين العرب تتصوّر المسألة الاقتصادية وكأنها غولٌ سيفترس المجتمع، وتنظر إلى تكوين الثروة كأنها خطيئة لا تُغتَفر، وإلى تحقيق الربح والمنفعة وكأنه إثم لا ينبغي أن يقع فيه الفرد والمجتمع.

وتصوّر كذلك البحث فى أهمية الاقتصاد ودور الاستثمار فيه، وكأنه انغماس في المادية بعيداً عن الروحانيات التي يحبها الشرق، ويتغنّى بها المثقف العربي، متناسين هؤلاء وأولئك أن الخطيئة والآثام ليست في بناء الثروة وفي تكوين المال، وإنما قد تكمن في الوسائل اللاقانونية واللاأخلاقية التي قد تُستَعمل لهذه الغاية، وكذلك في الطريقة التي يُستَخدم فيها المال والثروة.

المطلوب أن تكون هناك رؤية واقعية عملية معتدلة للاقتصاد وإدارته والتعامل معه، حتى تخرج المنطقة العربية من حالتها الاقتصادية المتردّية إلى حالة الدول الناهضة، كما هو في شرق آسيا، أو الدول المتقدمة، كما هو في أوروبا.

■ أليست الوسطية بالمواصفات التي طرحْتَها هي عينها الديمقراطية والجدلية كرؤيا ومنهج متكامل؟

• إن الوسطية ليست هي الديمقراطية، فالديمقراطية كما هو معروف تمثّل حكم الشعب لنفسه مباشرة أو من خلال ممثّليه، وبالتالي تقرير من يمثّله واختيار حكومته دون تأثير وضغط خارجي، وحقّه في التعبير عن آرائه ومعتقداته بالشكل الذي يريد دون الاعتداء على حقوق وحريات الآخرين.

غير أن هذا المنهج يمكن أن يتأثر بأفكارٍ هي بطبيعتها متطرّفة، تجعل تطبيق الديمقراطية تطبيقا متطرّفا، ولعل أبرز مثال على ذلك النمط الديمقراطي الذي كانت تستخدمه دول أوروبا الشرقية حين تتكلم عن ديمقراطية الطبقة العاملة وديمقراطية البروليتاريا، بل وتسمّي أنفسها "أنظمة اشتراكية ديمقراطية" تمثّل الشعب وتمثّل الجماهير وتمثّل الطبقات الكادحة في الوقت نفسه الذي كانت تمارس فيه الدكتاتورية والشمولية واحتكار السلطة وسيادة الحزب الواحد وعبادة الفرد.

ومن هنا، فإن الوسطية هي المنظّم الذهني والنفسي للكثير من الظواهر الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وليس هو نفس تلك الظواهر. وحقيقةً فإن التقدم العلمي يبيّن بوضوح أن النظام الكوني لا يتّسق ولا يستقر إلا نتيجة لتوازن القوى واعتدال الحركة، وهو أمر ينطبق على المسائل السياسية والاقتصادية والاجتماعية، كما ينطبق على المسائل الفيزيائية.

ومن جهة أخرى، فأنا لا أميل ولا أشجع أبداً استبدال مصطلحات تقريبية تميّع المعنى والمدلول بالمصطلحات المستقرة بمدلولاتها، بمعنى أن الديمقراطية هي الديمقراطية، وهي ليست الوسطية وليست الشورى وليست التوافق أو غير ذلك من مصطلحات.

■ هل توافق الجابري على أن الأزمة هي في البنى العقلية، أي في الشروط المعرفية المولِّدة للفكر، وليس في الفكر أو الأيديولوجيا نفسها؟

• ليس من السهل الفصل والتمييز بين الشروط المعرفية للفكر من جهة، وبين الفكر أو الأيديولوجيا من جهة أخرى، بسبب التأثير المتبادل والعلاقة الجدلية بينهما. فالأيديولوجيا بحد ذاتها تضع شروطاً خاصة بها، وتضع حدوداً على الآفاق المعرفية، وتولِّد سقوفاً تحدُّ من انطلاق الفكر لاكتشاف ذاته، واكتشاف مستقبله، وتصحيح مقولاته.

وفي الوقت نفسه فإن الشروط المعرفية أو البنى العقلية، حتى تولِّد بحد ذاتها أزمة في الفكر وفي المعرفة، بسبب نوع من التضادّ أو التخالف ما بين تلك الشروط وما بين توليد الفكر الجديد، هي بحاجة إلى الحرية وغياب سقف الأيديولوجية الذي يمنعها من الوصول إلى الجديد.

لذا ينبغي النظر في كلا الموضوعين في آن واحد، وبالتالي فبنية العقل العربي تتأثر أيما تأثر في الشروط المعرفية، كما تتأثر في الفكر والأيديولوجيا التي سادت العالم العربي، وخاصة الأيديولوجيا الدينية والتي تشكلت نتيجة التفاسير والرؤى الدوغماتية للمقولات الدينية التي جاء بها الإسلام.

ومن هنا، فقد عانى العقل العربي من أزمة بنيوية متداخلة جدلياً مع فكر وأيديولوجيا بعيدَين عن التطور والانفتاح بسبب الشروط المعرفية التي تم تحديدها مسبقاً، فالعلم حسب هذه الأيديولوجيا غير

قادر على الإجابة عن كل سؤال، والعقل حسب هذه الأيديولوجيا أعجز من أن يدرك كل شيء، وبالتالي بدأ موقع العلم يتراجع، وموقع العقل يتراجع أيضاً. وتراجُع العلم والعقل يعني بالضرورة إفساحَ مساحةٍ أكبر لفكر متخلّف أو ماضوي، أو فكر سائد غير مؤهل للتجديد بسبب السقوف، ولأن المعرفة ارتبطت خطأً بالدين، فأصبح الانطلاق المعرفي في كل مرة يُقاس بما يتراءى لرجال الدين بأنه متوافق أو غير متوافق مع الأيديولوجيا الدينية التي يحملونها، وهكذا تفاقمت الأزمة.

فإذا أضفنا إلى ذلك الاستبداد الذي ساد المجتمعات العربية في وقت مبكر جداً من تاريخها (ربما في بداية العصر الأموي)، وتذكّرنا، في الوقت نفسه، استناد الحاكم المستبدّ إلى مقولات ينتجها رجال الدين المستفيدين منه، ومن فترة حكمه، فإنَ كل هذا أدى إلى تفاقم الشروط المعرفية، بسبب الحدود المركبة على المعرفة والفكر التي ولّدتها طبيعةُ الاستبداد والتأييد الديني لذلك الاستبداد. والتأييد هنا ليس بالضرورة أن يكون بمعنى قبول الاستبداد، وإنما البحث عن تسويغات ومبررات وأسباب وذرائع تجعل القبول بالاستبداد أفضل من أي خيار آخر، كما كان موقف الغزالي من قضية الثورة على السلطان الظالم كما هو معروف.

■ هناك دعوات متعددة لإقامة علم اجتماع أو اقتصاد عربي أو تكنولوجيا عربية ملائمة، هل يمكن تجنيس العلوم وإخضاعها لمتطلبات خاصة بدلاً من الارتقاء إليها؟

• حينما تكون هناك دعوة لإنشاء علم اجتماع أو اقتصاد عربي أو تكنولوجيا عربية، لا يعني ذلك بأية حال من الأحوال أن تكون هناك جنسية للعلوم وللنشاطات، سواء في جانبها النظري أو في جانبها التطبيقي، وإنما المطلوب أن تكون هناك مساهمات عربية أو وطنية

أصيلة في علوم الاجتماع والاقتصاد والتكنولوجيا والهندسة والطب والفيزياء وغيرها من أنواع المهن والمعارف.

وحينما تكون المساهمات الأصيلة في مثل هذه العلوم والتكنولوجيات والمهن نابعة من المنطقة المولّدة للمعرفة، فإن هذا لا يعني إخضاع تلك العلوم لرؤى الثقافة ولافتراضات العقائدية، فالعلوم علوم تقوم على الحقائق وتخضع للمنهج العلمي بكل ما يتقضيه من اختبار وتجربة واتساق مع قوانين الطبيعة والعلوم الأخرى، وأما المعالجات الاقتصادية والمعالجات الاجتماعية والابتكارات التكنولوجية فهي التي تتأثر بالبيئة والطبيعة وغيرها من مؤثرات تفرضها حاجة المجتمع وظروف الإنتاج ومتطلباته.

ليس المطلوب إخضاع العلوم للمتطلبات الفكرية والثقافية والبيئية، وهذا أمر مرفوض كلياً، وإنما المطلوب الاستفادة من معطيات العلوم بكل موضوعيتها وحياديتها لحل المشكلات الاجتماعية والإنتاجية والاقتصادية على طريق الارتقاء والتقدم، ولا شك أن هناك خلطاً كثيراً بين المثقفين في هذا الشأن مردّه الافتراض الوهمي بأن العلوم الإنسانية عموماً، هي علوم أنتجها الآخر (ونحن لا نريد أن نكون كما يفكر الآخر) ولذلك علينا أن نبحث عن شيء مختلف حتى لو اضطررنا إلى البحث عن سراب أو الغوص في الماضي أو إعادة إنتاج ما سبق إنتاجه. وبالتالي فإن المطلوب أولاً وأخيراً أن تكون هناك مساهمات أصيلة وابتكارات وإبداعات تصلح لأن تكون مساهمة عربية ووطنية في بناء هرم العلم الإنساني وهرم المهن وهرم التكنولوجيا التي تستجيب لاحتياجات المجتمع المحلي والدولي على حدّ سواء.

-5-

الأردن

■ هناك اجتهادات ونظريات متعددة في الثقافة والفكر العربيَين لتفسير فساد طرق التفكير وطبيعتها الشكلية والنمطية المسيطرة في العقلية العربية، ومن أهمها الاستبداد السياسي قديماً وحديثاً، وهيمنة سلطة التراث. إلى أي حدّ يمكن الحديث عن تخطيط ثقافي أو استراتيجية ثقافية في دولة ديمقراطية ترفض الشمولية، وتتوجه لإلغاء وزارات ذات سمة خاصة كوزارة الإعلام ووزارة الثقافة، وأنا هنا أتحدث عن الأردن تحديداً؟

• إن التخطيط الثقافي وإنشاء الاستراتيجيات الثقافية يمكن أن يتم في الدول الديمقراطية بكل يُسْر وفاعلية دون تجاوز الحدود الديمقراطية، ودون فرض مواقف فوقية وشمولية. ذلك أن الإشكال الذي كانت تعاني منه الأنظمة الشمولية في استراتيجياتها وبرامجها الثقافية أنها كانت تريد للمجتمع أن يتقبل مقولاتها الأيديولوجية قسراً، وأن ينحصر النشاط الثقافي والفني والفكري، بل والعلمي، في الأطر الأيديولوجية والسياسية المنبثقة عن تلك الأيديولوجيا، وبالتالي تحولت البرامج الثقافية إلى حالة من الإكراه الثقافي والقمع الفكري، والذي كان يقوم به موظفون وحزبيون لا علاقة لهم بالفكر أو العلم أو الثقافة من قريب أو بعيد، بل كانوا بمثابة شرطةٍ للفكر والثقافة والعلم، ومراقبين للإبداع والابتكار.

أما التخطيط الثقافي في المجتمع الديمقراطي، فلا يعني بأي حال من الأحوال فرض المقولات الثقافية، وإنما يعني بالدرجة الأولى تعزيز

التوجّهات التي من شأنها أن ترتقي بالثقافة وتضعها في خدمة تقدم المجتمع.

فالمتاحف على سبيل المثال، سواء كانت متاحف علمية أو تكنولوجية أو هندسية أو فنية أو آثارية أو طبيعية، تتطلّب خططاً وطنية لإقامتها وتشغيلها وتحويلها إلى منهل من مناهل العلم والمعرفة والثقافة الوطنية. كما أن تشجيع التأليف والترجمة ووضع الخطط الوطنية لتعزيز كل ذلك، بما يعني من استثمار في الأموال وفي العقول، وبما يعني من إنشاءٍ للبنى التحتية واقتصاديات الثقافة، أمرٌ لا بدّ له من البرمجة والتخطيط حتى يتحقق ويصبح جزءاً من مرافق المجتمع التي تعمل تلقائياً من خلال ما ينتجه الناس، لا ما تنتجه الدولة، ومن خلال إبداعات الأفراد، لا من خلال إملاءات الحكومة أو الحزب.

وانتقال المجتمع من عصر ما قبل العلم إلى عصر العلم، يتطلّب العمل على تعميم ثقافة العلم وثقافة العقل، بدلاً من ثقافة التقليد وثقافة النقل، وهذا لا يتم إلا من خلال برامج طويلة المدى يتم فيها إطلاع المجتمع على ما يجري في العالم من تغيرات بأساليب منهجية تُحدث التأثير المطلوب تلقائياً.

إن نهوض المجتمع بحضارته وثقافته يتطلّب الكثير من البرامج التي في جوانب كثيرة منها تنطلق بالاستثمار والإدارة وبناء المرافق والتشريعات والقوانين والتشابكات والحوافز وغير ذلك مما لا يتم تلقائياً من ذات نفسه، وإنما من خلال الجهود والبرامج المكثفة القائمة على استراتيجيات واضحة وتخطيط واقعي. وينخدع الكثيرون حين ينظرون إلى بعض الدول المتقدمة فلا يجدون استراتيجيات ثقافية معلَنة أو خططاً ثقافية منشورة، فيتبادر إلى الذهن أن الأمر يتم هكذا تلقائياً. أما الحقيقة فهي غير ذلك، من جانبين؛

الأول: إن الكثير الكثير مما يستدعي التخطيط والبرمجة في المجتمعات النامية قد تم بناؤه قبل زمن في الدول المتقدمة تدريجياً مع تقدم تلك الدول، وتراكَم وتعاظَم واستقرّ وترسّخ تاريخياً كجزء من الحركة الاقتصادية الاجتماعية النهضوية التي سارت بها المجتمعات المتقدمة، وبالتالي أصبح جزءاً من حركة المجتمع ونشاطه.

الثاني: إن المجتمعات المتقدمة لديها العديد العديد من المؤسسات العلمية والفنية والثقافية والتكنولوجية والفكرية التي لها برامجها وخططها واستراتيجياتها، ولها مواردها أيضاً، والتي تشكّل بمجملها خططاً وسياسات تراكبية وتراكمية غير معلَنة في تلك المجتمعات. إضافة إلى أن منظمات المجتمع المدني ومؤسسات العلم والتكنولوجيا والفكر والثقافة العاملة في تلك المجالات، والتي يساهم في تمويلها وإدارتها الأفراد والجماعات والقطاع الخاص والبلديات والحكم المحلي، تقوم بدور في التخطيط المرن (planning flexible) وتضع برامجها القصيرة ومتوسطة المدى، وترسم لنفسها أهدافاً بعيدة المدى، فتشكّل أيضاً بتراكيبها وتفاعلاتها جانباً من التخطيط الثقافي بمفهوم استراتيجي، ولكنه ليس استراتيجية قسرية تفرضها سلطة حاكمة أو حزب حاكم، وإنما هو التخطيط الطبيعي لرؤية المستقبل والتفاعل معه والتغلب على نقاط الضعف فيه وتعزيز نقاط القوة فيه حسب ما ترى هذه المنظمات، وهو ما تفتقده مجتمعات الدول النامية.

ومن هنا فإن التوجه لإلغاء وزارتَيّ الثقافة والإعلام لا يشكّل خطوة في الاتجاه الصحيح، كما أن إبقاء تلك الوزارات مستمرةً للدعاية للحكومة، ولتبرير أعمالها، أو للتعامل مع الثقافات الصغيرة، لا تشكّل خطوة في الاتجاه الصحيح أيضاً.

المطلوب إعادة الدور والاعتبار الموضوعي والوظيفي لوزارتَيّ الثقافة والإعلام، حتى تصبحا جزءاً من وسائل المجتمع في الدفع باتجاه الارتقاء والتقدم.

■ على ضوء الانتخابات النيابية الأردنية، هل يمكن أن تصبح العشيرة مؤسسة أو جماعة ضغط سياسي في الأردن، وتتحول من وحدة طبيعية (العائلة)، إلى وحدة سياسية اصطناعية تلغي دور الحزب وتصبح قاعدة للعمل السياسي، وهل هذا ما يفسر انحطاط مستوى الممارسة النظرية السياسية في الأردن؟

• بغضّ النظر عن نتائج الانتخابات النيابية، فإن العشيرة بالتعريف ليست مؤسسة سياسية، وإنما هي تكوين اجتماعي يقوم على علاقات القربى والمصاهرة والنسب وتقارب المصالح وتقارب الجغرافيا وتبادل العلاقات، بما يحافظ على تماسك هذه الوحدة، وفي إطارها الاجتماعي والجغرافي المحدود.

هذا في حين أن الحزب أو الوحدة السياسية هي تلك التي تقوم على مبادئ وقواعد وأفكار سياسية لا تضع القربى محوراً سياسياً لها، وتسعى للتوسع والانتشار الأفقي والعمودي، وتسعى في الوقت نفسه لكي تكون جزءاً من السلطة ولاعباً في تداول الحكم، الأمر الذي يجعل مسؤوليتها الأخلاقية والموضوعية مسؤولية تشمل الوطن بكامله، وليس جزءاً منه، سواء في مفهوم الجغرافيا أو مفهوم الديموغرافيا، وبالتالي يبقى الحزب أحد القواعد الرئيسية للعمل السياسي، ولا يمكن استبدال العشيرة أو العائلة به، بل إن التاريخ السياسي للمجتمعات قد انتقل على مدى القرون والعقود والسنين من الاعتماد على العشيرة والعائلة والفرد، ليتحول، في المجتمعات الديمقراطية، نحو الحزب ومنظمات المجتمع المدني والأحزاب المتعددة، والتي تتداول السلطة وفق برامج ووفق اختيار المجتمع لها، وهذه قضية بالغة الأهمية في الديمقراطية، فالحزب يصل

إلى السلطة بالانتخاب، وبإرادة الجمهور، في حين أن الانتخاب في العشيرة أو العائلة، إمّا غير ممكن، وإما محدود، وإما ضعيف الفاعلية.

أما أن تكون العشيرة أو العائلة جزءاً من جماعة الضغط السياسي، فهذا من الممكن أن يحدث، لأن جماعات الضغط السياسي في أي مجتمع تتنوع تنوعاً كبيراً، ابتداءً من الأشخاص المفردين، ومروراً بالقطاعات الاقتصادية والتكوينات الاجتماعية، وغير ذلك من أشكال التجمع التي تعمل كأدوات للضغط السياسي.

غير أن الدولة الحديثة لا تقوم حداثتها واستراتيجيتها إلا على التعددية الاختيارية والديمقراطية، حيث لم يكتشف العالم حتى الآن بديلاً أكثر نجاعة من الأحزاب السياسية المتنافسة وفق القانون ووفق البرامج المعلنة التي ينحاز إليها الناخبون أو لا يقتنعون بها، وبذلك يقع تداول السلطة ويتغير الحكام وتندفع أفكار ورؤى جديدة في جسم الدولة، فتحرّكها إلى الأمام.

إن عنصر التجديد وانطلاق الرؤى والأفكار والإبداعات والتركيبات والتوليفات.. كل ذلك لا يمكن حدوثه من خلال التشكيل العشائري أو الفردي، وبالتالي فإن أية ممارسة مخالفة للممارسات التي تثبت نجاحها في المجتمعات والدول المتقدمة والناهضة على حدّ سواء، محكومٌ عليها بالفشل، وتمثّل إضاعةً للوقت، وإرجاعاً لعقارب الساعة إلى الوراء ودون طائل، ولا يمكن أن تشكل أية نظرية سياسية ذات قيمة، فالنظرية السياسية التي لا تدرك المتغيرات المعاصرة، ولا تتوافق معها، هي من مخلّفات الماضي، تضيّع على المجتمع مستقبله وتزهق جهود تقدّمه إلى الأمام.

■ من بديهيات الجغرافيا السياسية أن الدولة الأردنية اسْتَبَقَتْ تشكُّلَ المجتمع الأردني، وبمعنى آخر يمكننا القول إن الدولة الأردنية

شكّلت المجتمع السياسي والمدني في الوقت نفسه، فما تأثير ذلك في تاريخ الكيان الأردني أو في مستقبله؟ وهل من المجدي إثارة هذا الموضوع بعد أكثر من ثمانين عاماً من تأسيس الدولة الأردنية الحديثة؟

• أعتقد أن تقسيم التاريخ إلى مراحل، ثم إعادة النظر في هذه المراحل بعد أن يكون المجتمع قد قطع شوطاً واسعاً في التغيير والتطور ليس له فائدة وليس له قيمة إلا من الجانب التأريخي للأشياء، أما من الجانب العملي فإن السبق بين الدول وبين المجتمعات لا يعني شيئاً كثيراً، فهناك الكثير من الدول التي سبقت فيها الدولةُ المجتمعَ، ومع هذا فلم يكن لهذا السبق أي تأثير سلبي على تطور الدولة والمجتمع في آن واحد.

فالولايات المتحدة وكندا وأستراليا ونيوزيلاندا وحتى بعض الدول في أوروبا، ما تزال تستقبل سنوياً آلاف بل ملايين الأشخاص الذين يستقرون بها كمواطنين جدد في دولة قائمة منذ فترة سبقت وصول هؤلاء المهاجرين إلى الدرجة التي تَعتبر الولايات المتحدة نفسها دولة مهاجرين، ومع ذلك فإن تماسك الدولة الأميركية أو الكندية أو الأسترالية تماسكٌ لا شكوك حوله، تقوم قوته وصلابته على حكم القانون وسيادته والتوافق الاجتماعي وحسن الحاكمية وغير ذلك مما هو معروف.

وبالتالي فإن تأثير السبق؛ أيها سبق: الدولة أو المجتمع؟ لا يعني الشيء الكثير من الجانب العملي السياسي أو الاجتماعي أو الاقتصادي في الدول الديمقراطية. أما في الحالات التي تكون فيها مرجعيات الحكم مرجعيات غير حداثية.. مرجعيات تبحث عن التشكيلات الأولى، دون أن تدرك التفاعل المتواصل في داخل المجتمعات على الصعيد السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي والفكري والتكنولوجي، فإن الأمر مختلف.

إن التفاعلات المستمرة وانصهار المجتمع.. كل ذلك يمثّل بوتقة من التفاعل تُنتج المجتمع الجديد والذي يتجدد أكثر فأكثر مع ارتفاع ديناميكية هذا التفاعل بعيداً عن البداية التاريخية التي لم يعد لها دور كبير في تشكيل الحالة.

إن المجتمعات الأقل تطوراً والأخفض ديناميكية والأكثر ابتعاداً عن الديمقراطية والتعددية والحاكمية الجيدة والاقتصاد النشيط المتنامي، هي الأكثر لجوءاً إلى الجغرافيا وإلى التاريخ، لأن حاضرها فقير ضئيل غير منتج، فتلجأ الجماعات والأفراد إلى التاريخ والجغرافيا، لعلها تجد في ذلك ما يعطيها بعض العزاء.

وفي هذا، فإن التاريخ الأردني والمستقبل السياسي للأردن، يعتمدان أساساً على مدى الاقتراب من متطلّبات الدولة الحديثة ومتطلّبات المجتمع الناهض الذي لا يفرّق بين التشكيلات الاجتماعية، ويعتبر المواطنين جميعهم شركاء في العمل الاقتصادي والاجتماعي، ومن خلالهم يسعى إلى التحرك نحو المستقبل.

لقد أدركتْ هذه الحقائقَ البديهية دولٌ أكثر تعقيداً في تاريخها الديموغرافي والسياسي والاجتماعي من الأردن؛ أدركته دول صغيرة الحجم قليلة السكان متوسطة الإمكانات مثل ماليزيا، التي لديها 3 تكوينات عرقية مختلفة (الصيني والمالاوي، والهندي)، كما أدركته دول أخرى كبيرة جداً وتبلغ تكويناتها بالمئات والآلاف (مثل الهند)، ودول ثالثة صغيرة الحجم مثل سنغافورة، وقبرص، ومالطا وتشيلي، وكلها تنطلق في بناء كياناتها على أسس حداثية مستقبلية، وليس على أسس جغرافية أو تاريخية.. فهذا الميراث، لا يغيّر من خصائص الأشياء شيئاً.

الدولة الحديثة بحاجة إلى جميع سكانها، ومسؤولة عن جميع سكانها، ومشاركة لجميع سكانها حتى تتحول إلى دولة متقدمة أو دولة

ناهضة في طريقها إلى التقدم. وكل ما عدا ذلك هو تكريس بدائي يمثّل حالة من الفشل الحضاري الفادح كما هو حالة من الفشل السياسي والفشل الفكري الذي لا قيمة له سوى استمرار التخلّف.

هناك مشكلات بنيوية تواجه الكيان الأردني، مثل زيادة السكان، ونقص المياه والبطالة، فما هي أهم سيناريوهات المستقبل الواقعية -كما تراها- بعيداً عن مشاعر التفاؤل والتشاؤم؟

المشكلات التي تواجه الأردن مثل زيادة السكان ونقص المياه وارتفاع البطالة، هي ليست مشكلات خاصة بالأردن، ولا هي مشكلات مستقرة لا تتغير ولا تتبدل.

فهناك بلدان تستورد المياه استيراداً ورقعتها الزراعية تكاد تكون معدومة مثل سنغافورة التي تبلغ مساحتها (1000) كيلو متر مربع فقط، وعدد سكانها (4,2) مليون نسمة، وهناك بلدان كانت زيادة السكان فيها تمنع كل إنجاز اقتصادي، استطاعت أن تضع تنظيماً مقبولاً لحلّ تلك المشكلة، فأصبحت في وضع اقتصادي متميز، وأخذت تنتقل سريعاً في موقعها بين الدول، وهنا نشير إلى الصين، والتي استقر عدد السكان فيها على (1,2) بليون نسمة ومعدل نمو اقتصادي (10٪).

وهكذا فإن مثل هذه المشكلات لا تعتبر مشكلات بنيوية بالمفهوم الاستاتيكي، بمعنى أنها غير قابلة للتغيير والتبديل، وإنما هي مشكلات ناشئة عن الأداء الإداري والاقتصادي والعلمي والتكنولوجي. فمع أن الأردن واحد من أفقر (10) أقطار في المياه، وأن تكنولوجيا تحلية المياه قد أصبحت اقتصادية ومنتشرة لدرجة أن دولاً كثيرة كالسعودية ودول الخليج تعتمد اعتماداً كاملاً على تحلية المياه، إضافة إلى بقاع أخرى في العالم تستفيد من التحلية في أستراليا وفي أميركا وفي إسرائيل

وغـيـرها.. إلاّ أن الإدارة في الأردن لم تعطِ مـوضـوع تحليـة الميـاه أيَّ اهتمام تحت أعذار ومبررات واهية.

إن المشكلات التي تواجه الأردن هي مشكلات في إدارة الاقتصاد، وفي إدارة الموارد الطبيعية، وفي الاستثمار في العلم والتكنولوجيا، وفي إدارة المرافق والبرامج اللازمة للتغلب على نقص الموارد الطبيعية، وفي مقدمتها المياه والطاقة. ومن هنا فإن المستقبل ليس قدراً محتوماً، وإنما يعتمد كلية على نظرتنا وقدرتنا وإرادتنا في التغيير وفي تحقيق التقدم، وفي اعتقادي أن الأردن لديه الكثير من الإمكانيات والمؤهلات التي تجعله قادراً على أن يتحول من دولة نامية لا يزيد دخل الفرد فيها عن (1800) دولاراً سنوياً، ونسبة البطالة فيها (16٪)، ونصيب الفرد من المياه (120) م^3، إلى دولة ناهضة تشبه حالة ماليزيا أو كوريا أو قبرص، حيث يصل دخل الفرد إلى (14) ألف دولار بالسنة، على الرغم من افتقارها إلى المساحات الكبيرة والمياه الوفيرة والثروات الطبيعية الغزيرة.

إن العبرة أولاً وأخيراً هي في كيفية إدارة شؤون الدولة والمجتمع؛ هل تُدار بتراخٍ وعدم التزام ولاعلمية وعدم اكتراث، أم تُدار بإرادة قوية وعزيمة وتصمِّيم نحو إحراز التقدم، والانتقال إلى حالة حضارية جديدة، وهذا لا يتأتى إلا من خلال فتح فصول التقدم العشرة جميعها في الوقت نفسه، وهذه الفصول هي: السياسي، الاقتصادي الاجتماعي، العلم والتكنولوجيا، القانوني، المؤسسي، الحاكمية، التعليم، الفكر والثقافة، المرأة، والخطاب الديني.

إذ ذاك يصبح بالإمكان تنظيم النمو السكاني بقرار من المجتمع نفسه، وبالإمكان تفعيل النشاط الاقتصادي لرفع نسبة القوى المنتجة، وتطوير إمكانات المياه والمصادر الأخرى.

هل نفــعل ذلك خــلال سنة أو (3) سنوات أو (50) سنة.. ذلك هو رهان المستقبل للدخول في مسار ليس من مسار بديل عنه. وفي حالة عدم الدخول في هذا المسار، أي مسار التقدم، فإن الدول الكبيرة تصبح عرضةً للتراجع أو التصدّع، ناهيك عن الدول الصغيرة.

-6-

المثقف والسلطة

■ أشرتَ إلى أن السياسي العربي القديم ابتذل السلطة، وجعلها الحلقة الأضعف في البناء الحضاري العربي، وهو ما استمرّ إلى وقتنا هذا. فهل يمكن وقف هذا الابتذال بالديمقراطية والمؤسسية؟

• ظاهرة ابتذال السلطة في التاريخ العربي ظاهرة ملفتة للنظر، بسبب قدمها من جهة، واستمرارها منذ قرون وقرون إلى عصرنا الحاضر من جهة أخرى. فالسلطان كان وما يزال لا يقيم وزناً لمؤسسة الحكم، يتصرف فيها كما يتصرّف بالمال وبالأفراد كما يحلو له، ومع هذا فهو يتمسّك بالسلطة والمنصب، إلى درجة الطغيان والاستبداد، بل والخزي والذل، ولا يتركها طوعاً أبداً، إلا إذا مات أو فُرض عليه الموت من خصومه.

ومنذ عهد المتوكل، لم يعد للسلطان كبرياء حقيقي يحافظ عليه إزاء تمسّكه بالسلطة، لأنه فاقد للشرعية والقبول الشعبي، ولذا يتصرّف باستخفاف في مؤسسة الحكم، فهو قد يضع الخادم وزيراً، والحاجب أميراً، والحدائقي مشيراً، وصانع الكباب مديراً، وغلامه سفيراً، وهو في عين الوقت ينفق من مال السلطنة ما يشاء، ويمسك من مالها ما يشاء، ويضع أقاربه وأنسباءه ومقرّبيه ومدّاحيه في أي مكان او موقع مهما علا شأنه، ويتمسّك بكرسي الحكم حتى لو اضطر لأن يأتمر بأمر مملوكه الذي اشتراه بماله، أو جنديه الذي جاء به ليحميه، أو غير ذلك مما نعرفه من التاريخ المظلم الذي لم تسلّط عليه الأضواء بما يكفي، سواء كان في العصر العباسي الثاني، أو العصر المملوكي، أو العصر العثماني، أو العصر الحديث.

وكان واحداً من أهم الأسباب لابتذال مؤسسة الحكم هو غياب الشرعية والمشروعية لدى الحاكم الذي كان يسعى لاكتساب هذه

الشرعية أو المشروعية من خلال الاعتماد على الآخر وعلى الأجنبي وعلى المرتزقة وعلى الأعوان وعلى المنتفعين، مما جعله عاجزاً عن المحافظة على مكانة مؤسسة الحكم، فزاد الطين بلة، والأمرَ تفاقماً.

إن وقف هذا الابتذال بالديمقراطية والمؤسسية وتداول السلطة وتغيّر ثقافة الحكم من التملك إلى الانتداب، أمرٌ ممكن، بل وشرطٌ أساسي للتقدم والنهوض. ذلك أن السياسي العربي ترسخت لديه مفاهيم استملاك السلطة والتشبث بها واستحلابها للرمق الأخير، ولم يكن في ثقافة السياسي ولا في التاريخ السياسي العربي أن السلطةَ انتدابٌ وتداول، وأن المسؤول منتدَب من الآخرين لفترة زمنية محدودة، وعليه أن يحترم انتدابهم له.

وباستثناء ما عُرف عن الخليفة أبي بكر الصديق بقوله: "قد وُلّيت عليكم ولستُ بخيرٍ منكم، فإن أحسنتُ فأعينوني، وإن أسئتُ فقوّموني"، فقد سارع الحاكم العربي لوضع نفسه فوق الجميع، واستمثر المال والجهد لإعطاء نفسه أوصافا تؤكد فوقيته، وبالتالي انعزاله عن الناس والمجتمع، وترسّخ شرعية حكمه باعتبارها منحة إلهية، ابتداءً مما قاله معاوية: "إنما أنا ظلُّ الله تعالى على أرضه أسوسكم بتوفيقه"، ومروراً بأبي جعفر المنصور الذي قال: "إنما أنا قفل الله على خزائنه"، وانتهاءً بصدام حسين الذي وصفه أتباعه بأنه "القائد الضرورة التاريخية".

وعلى مر العقود والقرون ترسخ في ذهن العربي وثقافته ما أراده الحاكم وما عللّه وبرره بتشبثه بالسلطة، فتارة هو قائد ملهم، وتارة هو مبعوث العناية الإلهية، وتارة هو ضمير الشعب وخياره الدائم، وتارة هو إلى الأبد، وتارة هو فخر الدنيا، وما شئت من أوصاف لا تنتهي.

ولذلك لم يستطع الفكر العربي التراثي ولا المعاصر أن يحسم موضوع الحكم وتداول السلطة، وظل السلطان يلتفّ على ذلك، ويبتعد خطوة إلى الأمام وخطوتين إلى الخلف تشبثاً بالسلطة واستفراداً بالحكم. ومن هنا فإن الديمقراطية الفعلية (نقول "الفعلية" وليس

"الصورية")، والتي ينبغي أن يعمل من أجلها المفكرون والمثقفون العرب، هي الشرط الأساسي للخلاص من ابتذال مؤسسة الحكم ومن حالة المراوحة التاريخية، وغياب الإبداع والابتكار السياسي والاقتصادي والاجتماعي، ذلك أن كل استبداد وتفرّد من شأنه أن يؤدي إلى ابتذال الحكم وغياب مؤسسيته.

إن تداول السلطة، وانتخاب الناس الحرّ لحكومتهم، والبناء على أن الحكم انتداب خاضع للمساءلة، وليس تملكاً وتحكماً في مصائر الناس وقضاياهم، من شأنه أن يجعل ابتذال مؤسسة الحكم أمراً غير مقبول، وإذا وقع، يكون خاضعاً للمساءلة وغير قابل للاستمرار أو التكرار.

ولا بد من الاعتراف أن العديد من المثقفين والكتّاب ورجال الدين قد ساهموا في الترويج للاستبداد وابتذال مؤسسة الحكم من خلال "تمنفعهم" من السلطة، فأمعنوا في التبرير والتفسير وإطلاق الصفات واختراع الألفاظ والكلمات والايغال في إيهام الجمهور أن وراء ما يقولون رؤية أو علماً أو فهماً للتاريخ، وسكت الكثيرون منهم وتسابقوا في الترويج و التسويق، ابتداءً من شعراء المدح والتكسّب، مروراً بـ"الدعوجية" في زمن الدولة العثمانية، وانتهاءً بالإعلام المسخَّر لصالح السلطان.

■ شغلت قضية العلاقة بين المثقف والسلطة جانباً واسعاً من اهتمام الفكر العربي المعاصر، فهناك من يدعو للقطيعة بين الطرفين حفاظاً على أصالة الكاتب وحريته، وهناك من يدعوه لأن يكون عملياً ويندمج باللعبة السياسية لتحقيق مشروعه بأقصى سرعة، نظراً لما تستحوذ عليه السلطة من إمكانيات وقدرات نافذة في المجتمع المدني.. هل يمكن تجسير الهوّة ما بين المثقف والسياسي، خصوصاً في هذه المرحلة التي تتطلّب تضافر الجهود لإنجاز المشروع الحضاري العربي؟

• الهوّة بين المفكر أو العالم أو المثقف من جهة، وبين السياسي من جهة أخرى، ظاهرة قديمة ترتبط بشكل أساسي بطبيعة الحكم ودرجة

ارتقائه، ففي الدول المتخلّفة عموماً، وفي الأقطار العربية بشكل خاص، اتسعت هذه الهوّة لأسباب كثيرة، يأتي في مقدمتها أن الحكم هو حكم شخص وأشخاص وفرد وأفراد وليس مؤسسات، وهذا يقود إلى مسائل معقدة؛ أولاها عجز السياسي في كثير من الأحيان عن إدراك دَور العلم والفكر والثقافة والتكنولوجيا في نهوض الدولة وارتقاء المجتمع، وبالتالي فالعلم والفكر والثقافة لا تعني له الكثير؛ وثانيها اعتبار السياسي أن كل رأي مخالف لرأيه هو انتقاص من مقدرته، وأنه فائق القدرة في كل شيء، وليس بحاجة إلى رأي أو مشورة؛ وثالثها أن السياسي يرى في الرأي والمشورة والنقد انتقاصاً هائلاً من امتيازاته للسلطة.

ولأن الحكم في الأقطار العربية لا يقوم على أساس مستقر من الديمقراطية المتواصلة المنتظمة، ولا على أساس من الحاكمية الجيدة والتعددية وتداول السلطة وحقوق الإنسان والمساءلة والشفافية، فإن تداول هذه المسائل التي تشغل العالم والمفكر والمثقف والمصلح، أمام الحاكم وأمام الجمهور بغية إطلاق جرس الإنذار في فضاء الدولة وجسم المجتمع أو حتى أذن السياسي، من شأنها أن تبعث في الحاكم التوتُّرَ وعدمَ الرغبة بالاقتراب، وبالتالي لا يريد أن يرى ولا يسمع المفكرَ الأمين والعالِمَ الرصين والمثقفَ المخلص الفطين.

ولأن الدول العربية لم تنجح بسبب سطوة السلطة وهيمنتها وبطشها وجبروتها، ولأن الوسائل المتاحة لها لم تنجح في تطوير أحزاب سياسية على أسس ديمقراطية حقيقية، وإنما استندت إلى تسييس العلاقات العشائرية وتأكيد الهيمنات الفئوية، أو اعتمدات على الترتيبات العسكرتارية، فلم تتطور فرصة للمفكر والعالم والمثقف أن ينتظم في هذه الأحزاب فيعبّر عن فكره ورأيه من خلال مؤسسته الفاعلة إلاّ في حدود ضيقة.. فقد تفاقم من حجم الهوّة بين المفكر والعالم والمثقف من جهة والسياسي السلطوي من جهة أخرى.

أما تجسير الهوّة فلا يتم من منطلق التراضي والتوافق، وإنما من خلال التجديد في البنية الهيكلية في العلاقات، فالسياسة ليست حكراً على سياسي بعينه، ولا على شريحة سياسية دون أخرى، وإنما هي تعبير عن رؤية الأحزاب السياسية ومنظمات المجتمع المدني والطليعة الإصلاحية بهدف النجاعة والتفوّق في إدارة شؤون المجتمع. إن الحالة الديمقراطية تتطلّب أن يتم ذلك كله من خلال المؤسسات الحزبية ومنظمات المجتمع المدني والبنى الديمقراطية التي تسعى إلى التغيير وإلى الوصول إلى السلطة من خلال الناخبين والقانون والدستور.

في هذه الحالة تكون القنوات مفتوحة دائماً للفكر والعلم والثقافة أن تدخل في صلب البرامج الحزبية، وفي صلب البرامج الانتخابية، وفي صلب برامج منظمات المجتمع المدني، وعلى السياسي أن يتعامل معها باعتبارها تعبيراً عن رؤية المجتمع بمكوّناته الأهلية والسياسية.

أما الوهم بأن السياسي سوف يفسح المجال للمثقف والعالم والمفكر، ويتراضى معه، مع استمرار الاستئثار بالسلطة والسياسة، فذلك أمر غير ممكن، وإن حدث، فإنه يتم بشكل زخرفي تجميلي، ويمتد فقط إلى حين ثم تتغير الأحوال.

إن إنجاز المشروع الحضاري لا يتحقق بالتوافق على ما هو خطأ، أو بالتوافق على ما هو غير منتج، وإنما يتحقق بالتوجّه الفعلي الإرادي الواعي لفتح فصول النهضة بكاملها وفي آن معاً، وتشكّل المؤسسية وسيادة القانون والحاكمية والسياسة أربعة فصول أساسية من مشروع النهضة، ولا بدّ من التفاعل مع هذه الفصول من جميع الأطراف حتى تزول الهوّة وتتقلّص من خلال التشارك في العمل، ومن خلال اقتسام الأدوار. ويعمل غياب شرعية الحاكم ومشروعية قراراته على الضِّيْق بالنقد، وبالتالي يحرك فيه الرغبة في تهميش العلم والعلماء والفكر والمفكرين والثقافة الإصلاحية والمثقفين.. إنه يريد أن يستمر هو من دون نقد، من دون تنازل، من دون مساءلة، من دون تداول.

ومن جهة أخرى، فإن جزءاً من الهوّة بين المثقف والسياسي يعود إلى طريقة تناول المثقف للسياسة وطريقة افتراضه لها، إذ كثيراً ما يستغرق المثقفون، وخاصة في الأقطار العربية، في حالات من الافتراضات النظرية والتوقّعات غير الواقعية، مما يجعل السياسي غير قادر على التعامل معها، أو حتى على احتمالها، بسبب عدم صلاحيتها للإدارة، أو لاتخاذ القرار.

يعود ذلك إلى أن العديد من المثقفين يرون أنهم غير معنيين بالمسألة الحضارية ومفرداتها، فهم غير معنيين بالعلم والاقتصاد والتكنولوجيا، وغير معنيين بالأرقام والمؤشرات والبيانات، ومع ذلك يريدون تحقيق كل شيء، ابتداءً من القضاء على الفقر، وانتهاءً بالمحافظة على التراث، وما بينهما من متناقضات حينما توضَع على أرض الواقع لا تسفر عن شيء يمكن تحقيقه.

إن المفكرين والعلماء والمثقفين مطالَبون أولاً بالإحساس بحرارة التغيير الحضاري. وثانيا بتغيير أساليب التفكير والتعامل مع السياسة من منطلِق واقعي عملي وعلمي مستنير بحيث: أولاً: يدخل المواطن السياسةَ من خلال المنظمات السياسية. وثانياً: يربط ما بين ما يفكر المفكرون والعلماء والمثقفون به، وما بين واقع الأرقام والمؤشرات. وثالثاً: يتم تطوير الرؤى والتوقعات والمطالبات على شكل مشاريع تصلح لأن تكون موضع قرار سياسي.

■ اكتسبت ثنائية التقدم والتأخر معاني ودلالات جديدة في عصر المعرفة وثورة المعلومات، فهل لك أن تقارب المعنى الجديد لهذه الثنائية ومدى ارتباطها بمجتمع المعرفة؟

• في أطروحته الشهيرة والمعنونة "التخلّف الاقتصادي في منظور تاريخي" طرح ألكسندر جيرشينكرون (alexander gerschenkron) السؤال التالي: ما الذي يحتاجه بلد متخلّف وتابع لكي يأخذ بالتصنيع ويلحق بمن سبقه من البلدان؟

وكانت إجابة جير شينكرون: "تلزمه القدرة على اجتياز فجوة المعرفة والممارسات التي تفصل الاقتصاد المتخلّف عن الاقتصاد المتقدم". وهذا يعني أن ما يفصل التقدم عن التخلف هو "فجوة المعرفة".

وإذا كان الاقتصاد هو العمود الفقري للحالة الحضارية للمجتمع من حيث التقدم والتخلّف، فإن فجوة المعرفة (knowledge gap) هي البوابة الرئيسية للانتقال من حالة التخلّف إلى حالة التقدم، سواء كنا نتحدث عن التخلّف الاقتصادي أو الاجتماعي أو العلمي أو الزراعي، أو التخلّف الحضاري بوجه عام.

والمعرفة في هذا الصدد ليست هي البيانات والمعلومات، سواء كانت شفهية أو ورقية أو إلكترونية، وإنما هي بالدرجة الأولى ما يتأتى عن توظيف العلم والبيانات والمعلومات من إدراك جديد وخبرة متراكمة ومهارة مركبة تمثل الجزء الأكبر من المعرفة.

إن المعرفة هي الإمكانيات والخبرات الفردية والمؤسسية والمجتمعية الناشئة من التفاعل الديناميكي بين العقل والعلم والفكر والمهارة والتكنولوجيا، من خلال توظيف كل ذلك في العملية الإنتاجية من سلع وخدمات وأفكار ومعارف، وفي إطار من التشابكات الأفقية والعمودية العميقة.

ومن جهة أخرى فقد أصبح من القواعد المستقرة لدى الباحثين في التنمية وفي نهوض الأمم أن ثروات الأمم لم تعد تلك الخامات والمعارف والثروات الطبيعية التقليدية من أراضٍ وإمكانات طبيعية في جوفها أو ملايين السكان الذين يعيشون على سطحها، وإنما ثروة الأمم هي ثروة المعرفة.

وهذا يفسر بكل وضوح كيف أصبحت بلدانٌ فقيرةٌ في مواردها الطبيعية غنيةٌ في مواردها المعرفية مثل اليابان وسويسرا والدنمارك

وسنغافورة، من أغنى الدول في العالم والأعلى من حيث نصيب الفرد من الناتج المحلي الإجمالي، إذ يصل نصيب الفرد من الناتج المحلي الاجمالي في اليابان إلى (38) ألف دولار، وفي سويسرا (33) ألف دولار، وفي الدنمارك (30) ألف دولار، وفي سنغافورة (23) ألف دولار، في حين أن بلداً من أغنى دول العالم في المصادر الطبيعية مثل روسيا والبرازيل لا يتعدى نصيب الفرد فيه (1730) دولاراً و (3490) دولاراً على التوالي.

وفي هذا الإطار فإن المعرفة (knowledge) يمكن الإشارة إليها اختصاراً على أنها منظومة الإمكانات المتأتية عن توافر مفردات العلم والتكنولوجيا والخبرة الناشئة عن توظيفها في العمليات الإنتاجية.

وهذا يعني أننا نتحدث عن (7) أعمدة رئيسية للمعرفة، هي: العلم (science)، التكنولوجيا (technology)، الإنتاج (production)، التوظيف (employment)، الخبرة (experience)، المنظومة (system)، التراكم (accumulation)، والديناميكية (dynamic).

وبطبيعة الحال فإن غياب أحد هذه الأعمدة أو ضعفه أو هزالته من شأنه أن يضائل من القيمة النوعية للمعرفة، وبالتالي يضائل من دورها في عملية التقدم.

وبالتالي فإن الإنطلاق من موقف "الثنائية" هو انطلاق غير علمي وغير عملي، ذلك أن التحوّل من التخلّف هو سيرورة إنسانية اجتماعية اقتصادية طبيعية، وينبغي التحرك لتفعيل ديناميكية هذه السيرورة (process) ورفع وتيرة العمل فيها، وهنا تصبح المعرفة إحدى المحفزّات الرئيسية في نجاعة سيرورة التحوّل. وهذا يستدعي بالضرورة العملَ المؤسسي والفردي على تحويل الثقافة إلى ثقافة معرفة ترتكز إلى العلم والعقلانية والخبرة المتأتية عن انخراط المجتمع بكل فئاته وشرائحه في الإنتاج السلعي والخدمي والمعرفي.

الدكتور إبراهيم بدران - سيره

- باحث ومفكر ومخطط استراتيجي للثقافة الوطنية، وأكاديمي أردني، وشخصية عامة فاعلة على الصعيد الاجتماعي والثقافي ومؤسسات المجتمع المدني.

- ولد سنة 1939، وتلقى تعليمه العالي في بريطانيا حيث نال درجة الدكتوراه في الهندسة الكهربائية وعاد إلى الأردن. شغل عدة مناصب رسمية، وتقلد مسؤوليات سياسية وإدارية وعلمية منها؛ وكيل وزارة الصناعة والتجارة ومستشار لرئاسة الوزراء ومنسق مفاوضات السلام ومسؤول وحدة حقوق الإنسان في رئاسة الوزراء، وممثل الأردن في وكالة الطاقة الذرية.

- أما على الصعيد المدني فالدكتور بدران عميد كلية الهندسة في جامعة فيلادلفيا الأردنية، وأستاذ الهندسة الكهربائية فيها، ومساعد رئيس الجامعة، ويشغل عضوية عدة مراكز أكاديمية واجتماعية منها؛ مركز دراسات اللاجئين في جامعة فيلادلفيا، وجمعية الشؤون الدولية، والمنتدى العربي، وهو رئيس تحرير مجلة فيلادلفيا الثقافية، وعضو مجمع اللغة العربية.وشارك ويشارك في المنتديات والمؤتمرات وحلقات البحث الخاصة بالثقافة والعلم والتقدم على المستوى العربي والدولي.

من مؤلفاته:

1- مشكلات العلوم والتكنولوجيا في الوطن العربي- دار الشروق، عمان 1995.

2- العلم والتكنولوجيا والتنمية في الوطن العربي (تأليف وتحرير)، اتحاد مجالس البحث العلمي العربية- بغداد 1984.

3- موسوعة العلماء والمخترعين (بالاشتراك مع د.محمد فارس)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1978 .

4- دراسات في العقلية العربية (بالاشتراك مع د.سلوى خماش)، دار الحقيقة - بيروت، 1974.

5- القضية 1387(مسرحية فكرية) - دار العربي للنشر والتوزيع، دمشق 1974.

6- سربيكا أو مشنقة الانتظار - مسرحية (مثلت في بغداد بعنوان الوهم) وزارة الثقافة والإعلام، بغداد.

7- الأردن والوسطية - وزارة الشباب- عمان 1988.

8- حول التاريخ والتقدم في الوطن العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر- بيروت 1991 .

9- في الفكر والثقافة والتقدم - وزارة الثقاف - عمان 1992 .

حصل على عدة جوائز وأوسمة منها:

1- جائزة الدولة التقديرية في العلوم الإجتماعية والإنسانية، الفكر العربي المعاصر 2002، الأردن.

2- ميدالية الحسين للتفوق - 2001

3- وسام الاستقلال من الدرجة الأولى، الأردن، 1990.

زهير توفيق - سيره

- شاعر وباحث في الفكر العربي الحديث والمعاصر.
- حائز على درجة الماجستير في الفلسفة من الجامعة الأردنية عام 1997.
- عضو الهيئة الإدارية للجمعية الفلسفية الأردنية 2006-2004.
- عضو جمعية الثقافة العربية - الأردن.
- عضو رابطة الكتاب الأردنيين.
- نشر العديد من الدراسات والأبحاث الفكرية في الدوريات العربية.
-شارك بعدة مؤتمرات فلسفية وفكرية عربية.

صدر له:

1- "أديب اسحق مثقف نهضوي مختلف"- المؤسسة العربية للدراسات والنشر - عمان - الأردن، 2003 .

2- أضواء ليلى في بحار السندباد - شعر- دار اليازوري-عمان- الأردن، 2004.

له تحت الطبع :

1- تفكيك النهضة العربية- دراسه.

2- "على باب الدمشقيات" مجموعة شعرية، فازت بجائزة الإبداع الشعري من دار النعمان الثقافية - لبنان 2004.