دار نشر جامعة قطر
Qatar University Press

مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية
Ibn Khaldon Center for Humanities and Social Sciences

OPEN ACCESS
Submitted: 10 March 2019
Accepted: 3 April 2019

أبحاث ودراسات

التحديث السياسي وسؤال المرجعية: مدخل قيمي

محمد أمزيان
أستاذ الفكر السياسي الإسلامي، جامعة قطر
mamezzian@qu.edu.qa

ملخص

يعتمد هذا البحث المدخل القيمي أساسًا لتقييم شرعية الدولة الحديثة وأدائها السياسي، ويفترض هذا المدخل أن يتوحد أفراد المجتمع السياسي حكامًا ومحكومين حول مجموعة من القيم المرجعية المشتركة، وبناء عليه، فإن السلطة الحاكمة لا تكتسب شرعيتها إلا بقدر ما تعبر عن هوية المجتمع الذي تحكمه. ومن هذا المنظور، يقدم هذا البحث إسهامًا في فهم حالة الصدام القائمة بين الدولة والمجتمع في عالمنا العربي نتيجة التناقض القائم بين المرجعية الحداثية التي تتبناها الدولة رسميا، وبين المرجعية الدينية والأخلاقية لشعوبها التي باتت تحتل مواقع هامشية خارج دوائر القرار ومراكز التأثير. كما يحاول البحث رصد بعض المظاهر السلبية الناتجة عن هذا التناقض من قبيل ازدواجية القيم، وانقسام الوعي الجمعي، وإجهاض الرأسمال الرمزي للمجتمع، وتفكك وحدة الدولة والمجتمع، والاختلالات الأمنية ومخاطر الانزلاق نحو الحرب الأهلية.

وفي هذا السياق الصدامي، يرصد البحث العلاقة التبادلية بين التحديث بمستوييه السياسي والثقافي، ودور النخب الحداثية في توفير الغطاء الأيديولوجي المطلوب لشرعنة تعسف الدولة ضد مواطنيها، ودور بعض المراكز والمنظمات الدولية في تحويل النخب الحداثية إلى جماعات ضغط مؤثرة في صنع القرار السياسي، وارتهانها للقوى الأجنبية التي باتت تتحكم في رسم مستقبل المشهد الثقافي والسياسي للمنطقة.

وفيما يتعلق بآليات الاشتغال، اجتهد البحث في رصد مظاهر التجديف (Blasphemy) التي امتهنتها النخب الحداثية لإضعاف مقدسات المجتمع وتخريب قيمه الأخلاقية، وهو ما يشكل انتهاكًا خطيرًا للإجماع الوطني، وتهديدًا للتعايش السلمي بين أفراد المجتمع. وهذا النزيف الأخلاقي الذي حظي بدعم رسمي من الدولة الحديثة، والذي بات يعرض حياة المجتمعات العربية لخطر الانهيار والإفلاس الشامل، يستدعي مساءلة الأنظمة السياسية التي تحكم هذه المجتمعات في ضوء ميثاق الشرف الذي يجب أن يحكم علاقة الدولة بمواطنيها، وهو ما يجعل شرعيتها موضع مساءلة.

الكلمات المفتاحية: الدولة الوطنية، التحديث، التجديف، الشرعية، التجديد الإسلامي، الخطاب الديني، القيم المرجعية

لتوثيق هذه المقالة البحثية: أمزيان م.، «التحديث السياسي وسؤال المرجعية: مدخل قيمي»، مجلة تجسير، المجلد الأوّل، العدد الأوّل، 2019

https://doi.org/10.29117/tis.2019.0013

© 2019، أمزيان، الجهة المرخص لها: دار نشر جامعة قطر. تم نشر هذه المقالة البحثية بواسطة الوصول الحر ووفقا لشروط Creative Commons Attribution license CC BY 4.0. هذه الرخصة تتيح حرية إعادة التوزيع، التعديل، التغيير، والاشتقاق من العمل، سواء أكان ذلك لأغراض تجارية أو غير تجارية، طالما ينسب العمل الأصلي للمؤلفين.

دار نشر جامعة قطر
Qatar University Press

مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية
Ibn Khaldon Center for Humanities and Social Sciences

OPEN ACCESS

Submitted: 10 March 2019
Accepted: 3 April 2019

Political Modernization and the Question of References: A Values Input

Mohammed Amzziane
Professor of Islamic political thought, Qatar University
mamezzian@qu.edu.qa

Abstract

This study is based on the values approach to assess the legitimacy and political performance of the modern state. This approach assumes that members of the political community, governors and governed individuals, are united by a set of common reference values. Accordingly, the ruling power acquires its legitimacy only to the extent that it expresses the identity of the society governed by it. From this perspective, this study contributes to understanding the state of conflict existing between the state and society in the Arab world because of the contradictions between the modernist reference officially adopted by the state and the religious and moral authority of its people, which occupies marginal positions outside decision-making circles and centers of influence. This study also attempts to monitor some of the negative phenomena resulting from this contradiction, such as the double values, the division of collective consciousness, the miscarriage of symbolic capital of society, the disintegration of the state and society, security imbalances, and the risks of sliding into civil war.

In this context, the study examines the reciprocal relationship between modernization in its political and cultural levels and the role of modernist elites in providing the ideological cover required to legitimize the state's abuse of its citizens. It also examines the role of some international centers and organizations in transforming modernist elites into influential lobbying groups in political decision-making and which are now in control of shaping the future of the cultural and political landscape of the region. With regard to the mechanisms of employment, the study endeavors to monitor the blasphemy of modernist elites in weakening the sanctities of society and destroying its moral values, which constitutes a serious violation of national consensus and a threat to peaceful coexistence among the members of society. This moral bleakness, which has received the official support of the modern state and which is putting the lives of Arab societies at the risk of collapse and total bankruptcy, calls for accountability of the political regimes that govern these societies in light of the code of honor that must govern the relationship between the state and its citizens.

Keywords: National state; Modernization; Blasphemy; Legitimacy; Islamic renewal; Religious discourse; Reference values

لتوثيق هذه المقالة البحثية:أمزيان م.، «التحديث السياسي وسؤال المرجعية: مدخل قيمي»، مجلة تجسير، المجلد الأوّل، العدد الأوّل، 2019

https://doi.org/10.29117/tis.2019.0013

© 2019، أمزيان، الجهة المرخص لها: دار نشر جامعة قطر. تم نشر هذه المقالة البحثية بواسطة الوصول الحر ووفقا لشروط Creative Commons Attribution license CC BY 4.0. هذه الرخصة تتيح حرية إعادة التوزيع، التعديل، التغيير، والاشتقاق من العمل، سواء أكان ذلك لأغراض تجارية أو غير تجارية، طالما ينسب العمل الأصلي للمؤلفين.

مقدمة

يعتبر المدخل القيمي واحدًا من أهم المداخل المعتمدة سياسيًا في تقييم شرعية الدولة وأدائها السياسي. مبدئيًا، يفترض هذا المدخل أن يتوحد أفراد المجتمع السياسي حكامًا ومحكومين حول مجموعة من القيم المرجعية المشتركة التي تمثل خياراتهم الكبرى، والتي ترقى إلى مستوى الثوابت التي تستقي منها الدولة نظمها القانونية والاقتصادية، وتؤسس عليها منظومتها التعليمية والثقافية، وتستلهم منها مُثُلها. ووفقًا لهذا المعيار، فإن الدولة – كما تقرر بعض الدراسات السياسية المعاصرة – لا تكتسب شرعيتها إلا بقدر ما تعبر عن هوية المجتمع، والقيم المشتركة التي تحكمه، والتي يتوافق عليها الأفراد، وما ينتج عن هذا التوافق من توحد حول مجموعة من الرؤى والأهداف، وهو ما يعطي معنى لوجودهم، وإحساسهم بهويتهم المشتركة. وبهذا الاعتبار، فإن كل عضو في الجماعة – وبشكل فردي – سوف يشعر بأن أي تدمير أو انتهاك موجه إلى هذه القيم، إنما هو تهديد لهويته الخاصة»[1]. وتأسيسًا على هذا المبدأ، فإن «الوظيفة السياسية المتعلقة بتنظيم المجتمع وإدارته تكون شرعية فقط، عندما تعبّر عن هويته»[2]، كما أن الحكم لا يعتبر قانونيًا فعلًا «إلا عندما يتفق أولئك الذين يحكمون والذين يطيعون على تلك القيم السياسة التي يعتبرونها موضوعا للارتقاء[3]. إن هذا المدخل القيمي للشرعية يفرض مساءلة الدولة الوطنية الحديثة التي تصدرت قيادة المجتمعات العربية في مرحلة الاستقلال عن طبيعة أدائها الأخلاقي، ومدى احترامها لهوية شعوبها وثوابتها القيمية، وطبيعة الخلفيات المرجعية التي حكمت مؤسساتها المسؤولة عن التثقيف العام، الدينية والتعليمية والثقافية والإعلامية والفنية، وكل القنوات الرسمية الموجهة للتأطير المجتمعي العام.

ثمة دراسات مهمة أنجزت في هذا الجانب، تشير إلى وجود مخاوف جدية من انحدار المجتمعات العربية إلى حالة من الإفلاس القيمي، وتحمّل الدولة الوطنية مسؤولية هذا الإفلاس بسبب سياساتها الخاطئة التي نهجتها منذ استقلالها تجاه ثقافة شعوبها ومساسها بالثوابت التي تحكم هويتهم، وتحدد نمط حياتهم. بل ويذهب البعض إلى أبعد من هذا، حيث تُتَّهم الدولة بالإخلال بأدائها الوظيفي، وتصرفها بعكس ما كانت تتوقعه شعوبها، حيث ضحت النخب الحاكمة بالقيم المرجعية لشعوبها قربانا للمغريات الخارجية، وثمنا لبقائها واستمراريتها في السلطة. أما المؤشرات والدلائل التي يقدمها هؤلاء برهانًا على هذه المقايضة، فتبدو صادمة، وهي لا تستند فقط إلى استقراء مظاهر الإفلاس المجتمعي، بل تتجاوز ذلك إلى التناقض القائم بين المرجعية القيمية التي تدين بها الشعوب العربية الإسلامية وبين المرجعية الحداثية النقيضة التي كانت ولا تزال تحكم نهج دولة ما بعد الاستعمار. إن حالة التناقض هذه، باتت تشكك في حقيقة الوشائج التي تربط هذه الدولة بشعوبها، والتي أصبحت اليوم تنظر إليها كمولود غير شرعي، لا يمت بصلة إلى تقاليدها الدينية والأخلاقية والثقافية التي ورثتها عن خبرتها التاريخية الممتدة، قبل أن تتحطم بفعل الصدمة الحضارية تحت وقع الحداثة الوافدة.

المبحث الأول: دولة الحداثة[4]: المفهوم والتداعيات

ليس من قبيل الصدفة أن تتصاعد أصوات ناقدة مرموقة في عالم الفكر وهي تجهر باعتراضها على الوصاية غير الشرعية التي باتت تفرضها الدولة الحديثة على القيم المرجعية لشعوبها، وما يصاحبها من إجراءات قسرية صادمة لثوابتها الدينية والأخلاقية. والجديد في الموضوع، أن هذه الأصوات باتت عصية على المقولات الحداثية المكرورة التي اعتادت رمي

1- Jean-Marc Coicaud, *Legitimacy and politics: A contribution on the Study of Political Right and Political Responsibility*, David Ames Curtis (ed. & trans.), (Cambridge: the Press Syndicate of the University of Cambridge, 2002), p.16.

2- Ibid., p.17.

3- Ibid., p.14.

4- أستخدم «الحداثة» هنا بالمعنى اللاديني الذي يصادر حق المجتمع في استلهام مرجعيته الدينية، وفقًا لتحديد المفكر الفرنسي ألان تورين، والذي يرى بأنه «من غير الممكن أن نطلق صفة الحداثة على مجتمع يسعى لتنظيم نفسه وفق وحي إلهي. إن فكرة الحداثة تعوض «الإله» بالعلم في المجتمع، تاركة في أحسن الظروف الاعتقادات الدينية داخل الحياة الخاصة لكل فرد. لا يكفي أن تكون التطبيقات التقنية للعلم حاضرة لنتحدث عن مجتمع حديث». انظر:

Alain Touraine, *Critique de la Modernité* (Paris: Fayard, 1992), pp. 23-24.

مخالفيها بتهمة الرجعية والتخلف والانغلاق والرفض وغيرها من العبارات القدحية التي جعلت منها «علامة» مميزة لبقايا الموروث الديني. لقد دخل على الخط دراسات «غير تقليدية» لتصارح رموز الحداثة بأن الحصاد المر لسياساتها الهجينة، أكبر من أن يتحمل وزره عقيدة دينية بقيت مغلولة تحت أصفاد الحداثة التي قذفت بها خارج أطر الدولة ومؤسساتها وبرامجها. وبحسبان الطرح المعرفي والحيادي الذي يحكم كثيرًا من الدراسات النقدية الأكاديمية المعاصرة التي ظهرت في هذا الاتجاه، نعتقد أن ما قدمته من رؤى مغايرة للدعاوى الفارغة التي شغلت الخطابات المؤدلجة على مدى العقود الماضية، باتت تدق في جسدها المشروخ إسفينًا يفض عذرية طروحاتها التقليدية الزائفة. لقد تحصنت الدعاوى الحداثية بترسانة من المفاهيم التي جرى تهريبها عنوة من تاريخ عصر الأنوار الغربي التي لم يتجاوز رصيدها الحقيقي بلاغتها الجوفاء، حيث بقيت شعارات العقلانية والتحديث والعصرنة والتنمية مجرد أيقونات زائفة لا يقابلها على أرض الواقع غير الإفلاس بكل ما تعنيه الكلمة من دلالة.

أولًا: دولة الحداثة وصراع المرجعيات

إن الفجوة القائمة بين أداء الدولة وبين توقعات مواطنيها يستدعي توضيح المفاهيم الحاكمة لبنيتها العميقة، باعتبارها المسؤول الأول عن الشروخ الحاصلة التي باتت تفصل اليوم بين الدولة والمجتمع، وتفرض على أرض الواقع نوعًا من العلاقة الصدامية بين الطرفين. وتذهب بعض الدراسات المعاصرة في تفسير هذه الفجوة وما نتج عنها من اغتراب الدولة عن حاضنتها الشعبية بالانقلاب الجذري الذي تعرض له مفهوم الدولة ذاته في ظل هيمنة النموذج الحداثي للدولة. وبحسب الكاتب الإنجليزي تيموثي ميتشيل (Timothy Mitchel)، كانت النخبة السياسية الإسلامية إلى غاية القرن التاسع عشر تنظر إلى مؤسسة الحكم باعتبارها جزءًا من النسيج الإسلامي العام، ومجرد عضو من أعضاء الأمة الإسلامية الواسعة. وعلى هذا الأساس، كان النموذج التفسيري الذي تستند إليه في معرض تحديدها لنمط العلاقة المطلوبة بين الحاكم والمحكوم، هو نموذج الجسم الحي الذي تتعدد وظائفه، وربما تتفاضل فيما بينها، ولكنها في كل الأحوال تترابط وتتكامل مع بعضها البعض[5] ووفقا لهذا التشخيص، فإن أهم متغير حدث في العلاقة التي باتت تحكم الدولة بالمجتمع في واقعنا الراهن، يتعلق بانسلاخ الدولة من نسيجها الاجتماعي ومن ثم فقدانها اندماجها العضوي بقاعدتها الشعبية.

لقد وُلدت دولة ما بعد الاستعمار وهي حبلى بمشروع سياسي انفصالي، ليس بمعناه الجغرافي فحسب، بل – وهو الأهم – بمعناه القيمي، حيث أصبحت مفصولة عن بيئتها المجتمعية، ونابذة لقيم الجماعة التي أضحت وصية عليها بقوة الإكراه. ولتوضيح بعض جوانب هذا الانقلاب التاريخي في علاقة الدولة بالجماعة، نستحضر هنا الدلالة الرمزية لبعض المفاهيم الموحية بقوة على هذه القطيعة مع الكاتب الفرنسي المبرز، أستاذ العلوم السياسية والعلاقات الدولية برتران بادي (Bertrand Badie)، خاصة في كتابه «الدولة المستوردة». وأهمية أطروحة بادي لا تكمن في محاكاة الدولة الوطنية للدولة الغربية في أجهزتها ومؤسساتها ونظمها الدستورية والتشريعية والإدارية والسياسية فحسب، ولكن أيضا في تبنيها للقيم الحداثية التي حكمت نموذج الدولة الغربية، واستيراد عوالمها الرمزية.

وهنا يؤكد الكاتب أن الامتيازات التي تقتطعها الدول السيدة (الدولة المهيمنة) على حساب ما يسميه بـ «الدولة الزبونة» (دولة التبعية) تتعدى إلى الهيمنة على المجال الرمزي، حيث يبقى من اختصاص الدولة السيدة تحديد الرموز والشعارات التي يجب على الدولة الزبونة أن تتزيى بها كشرط لكسب ولائها[6]. أما عن المنطلقات التي تبرر بها الدولة الزبونة تبنيها للخيار الحداثي، فينبغي أن تُفهم –كما يقول الكاتب– في سياق الحفاظ على السلطة. فلكي يحافظ الحاكم على سلطته، يجب أن يُكيِّفها مع قيم الحداثة التي يأمل أن تجلب له مزيدًا من الموارد المالية ومزيدا من الشرعية في نفس الوقت، ومن

5- ينظر: رفيق عبد السلام بوشلاكة، «الجذور الحداثية للاستبداد، الاستبداد الحداثي العربي: التجربة التونسية نموذجًا» في علي خليفة الكواري وآخرون، **الاستبداد في نظم الحكم العربية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005)، ص 93.

6- Bertrand Badie, *L'Etat importé : Essai sur l'occidentalisation de l'ordre politique* (Paris: Fayard, 1992), p. 39

ثم يسعى إلى تقديم الحداثة كخيار محايد وعالمي قابل للتكييف مع أية ثقافة[7].

إن أطروحة «الدولة المستوردة» تسعفنا بلا شك في فهم السياق التاريخي الذي تناسلت فيه الدولة الوطنية، وكشف المنظومة الثقافية التي ينتهي إليها نسبها «اللعين» على حد وصف المفكر الجزائري أحمد بنبلا[8]. ومع أهمية هذه المقاربة التاريخية، ثمة حاجة إلى مقاربة تحليلية تسعفنا في فهم بعض أوجه الاختلافات الجوهرية القائمة بين الدولة في نموذجها الغربي ذات المرجعية الحداثية، والدولة في نموذجها الإسلامي المحكومة بمرجعية الشريعة. في هذا السياق نستدعي الأطروحة الشهيرة لوائل حلاق عن «الدولة المستحيلة»، وهي تتمحور حول استحالة التوافق بين ماهية كل من الدولتين بحكم الاختلاف الجوهري القائم بينهما. ووفقا لما قام به حلاق من مراجعات تحليلية ونقدية للعديد من الأدبيات السياسية الغربية، تتأسس الدولة في مفهومها الغربي على مبدأ السيادة، وهو من المفاهيم اللاهوتية المعلمنة حيث جرى إحلال واستبدال للتصور المسيحي للإرادة الإلهية، وإسقاطه على إرادة الدولة. وفي هذا التصور الديني المعلمن، تصبح الدولة هدفًا في حد ذاتها وليست وسيلة لأي هدف أسمى منها[9]. وبناء على هذا التصور المتعالي، فإن الدولة ككيان متمركز حول الإنسان تمتلك ميتافيزيقا خاصة، وهذا يعني أن الدولة هي التي تصنع نظرتها إلى العالم وفقًا لمعاييرها الخاصة[10]. وبموجب سيادتها المطلقة، تتدخل الدولة الحديثة في تحديد المعايير الناظمة للجماعة التي تحكمها، وتهيمن على ثقافة المجتمع، كما تعمل على تدمير الوحدات الاجتماعية الثقافية التقليدية السابقة عليها. هكذا تبدو الدولة الحديثة محملة بترسانة من الميتافيزيقا لما ينتج عنها من آثار سياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية ومعرفية ونفسية، كما تعمل على تشكل الذاتية الفردية والجماعية للجماعة التي تحكمها[11].

إن هذا التصور الميتافزيقي – كما شرحه حلاق في أكثر من موضع– يتناقض مع نظام الحكم الإسلامي الذي لا يمكن أن يسمح بأية سيادة أو إرادة غير سيادة الله، وهو ما ينعكس على مفهوم الدولة في سياقها الإسلامي من حيث هي أداة تتوسل بها الجماعة إلى تنفيذ الشريعة التي تعتبر المرجعية القيمية الحاكمة لكل من الدولة والجماعة، وليست غاية في حد ذاتها. وبناء عليه، لا يحق للدولة في المجتمع الإسلامي أن تفرض عليه قيمًا غير القيم المتعارف عليها شرعًا، والتي تحظى بالإجماع.

إن تلبس الدولة الوطنية بميتافيزيقا الدولة الحداثية جعل منها كائنًا متساميًا ومتجاوزًا ليس فقط لحدود الجماعة التي تحكمها، بل للشريعة الحاكمة والناظمة لنظامها القيمي وكل ما يرتبط به من أخلاقيات الحياة الفردية والجماعية. والمفارقة هنا – كما يقول عبد الوهاب أفندي– أن هذا النموذج الغربي للدولة الذي أدار ظهره لله، أغرى المسلمين باستلهامه بالرغم من ملامحه اللادينية الرافضة للقيم، وهو ما أوقع المسلمين في معضلة حقيقية[12]. ونتيجة لهذه القطيعة، أصبحت الدولة الحديثة – كما يقول برهان غليون– مقطوعة عن الخبرة التاريخية التي أنشأتها، وفاقدة لنظام القيم الفكرية والأخلاقية الذي يعطي للمجتمع القدرة على التعامل الصحيح معها، وهو ما جعل من الدولة آلة خطيرة تفضي إلى عكس ما هو منتظر منها. إن الدولة، يؤكد الكاتب، ليس لها فيما يتعلق بقيم المجتمع من سلطة أكثر من تنفيذ الاختيارات العامة

7- Ibid., p.128.

8- أحمد بنبلا، «النسب اللعين، نقد العقل الغربي»، مجلة **المنعطف المغربية**، العدد 23-24 (2004)، ص 19.

9- وائل حلاق، **الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي** (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014)، ص 70-71.

10- المرجع نفسه، ص 278.

11- المرجع نفسه، ص 78-81 وص 275-276.

وفي السياق ذاته من المفيد مراجعة ما كتبه المفكر الباكستاني كليم صديقي، حول واقع التناقض بين الدولة ووظيفتها في المفهوم الغربي ونظيره الإسلامي: «فعلى حين يؤسس الإسلام دولته كوسيلة لغرض مقدس، فإن الدولة القومية ولدت لعكس ذلك الهدف ونقيضه أصلًا: إزاحة الإله واستبداله بالمصلحة القومية كما يحددها العقل البشري». انظر:

كليم صديقي، **ما بعد الدولة القومية «المسلمة»**، ترجمة وتقديم عبد الرحمن أبو ذكري (الإسكندرية: منشورات الإسكندرية، 2013)، ص 19.

12- عبد الوهاب أحمد الأفندي، **الإسلام والدولة الحديثة: نحو رؤية جديدة** (لندن: دار الحكمة، د. ت)، ص 36.

المجمع عليها[13]. ولذلك، يسود الاعتقاد بأن الأيديولوجيا الحداثية التي تلبست بها الدولة الوطنية تشكل انتكاسة حضارية غير مسبوقة في التاريخ السياسي للمجتمعات العربية بما أحدثته من قطيعة شبه كاملة مع «المخيال الاجتماعي»[14] لشعوبها.

ثانيًا: دولة الحداثة وتداعياتها المجتمعية

إن السياسات الخاطئة التي انتهجتها دولة الاستقلال بنهجها الحداثي كانت لها تداعيات وخيمة على واقع المجتمعات العربية ومستقبلها، وهي التي تبدو اليوم فاقدة لبوصلة الإبحار، خاصة في هذه المرحلة التاريخية الحرجة التي تواجه فيها تحديات إقليمية وعالمية غير مسبوقة في الاعتداء على سيادتها بل ومصادرة حقها في الحفاظ على هويتها التاريخية والثقافية. وعندما تتسلح الدولة بأيديولوجية معادية لعقيدة مجتمعاتها، تكون قد دخلت معها في حرب صامتة طويلة الأمد. والذي يراقب ما آلت إليه المجتمعات العربية الراهنة، وبعد أزيد من قرن من التفكيك الممنهج لنظامها القيمي، بدءًا من دخول الاستعمار وانتهاء بالدولة الوكيلة زمن الاستقلال، يدرك أن حجم الإفلاس الذي أصابها يقف دليلا على ضراوة تلك الحرب الصامتة التي نجحت في تدمير عوالمها الرمزية، وأفقدها وحدة هويتها، وزجت بها في حالة من التفكك وانقسام وعيها الجمعي، فضلا عن الشروخ الحادة التي باتت تحكم علاقة الدولة بالمجتمع. ولا شك أن الكشف عن مظاهر هذا الانقسام يتطلب دراسة سوسيولوجية متخصصة، وحسبنا أن نشير في هذا الحيز إلى بعض ملامحه العامة التي يعكسها الواقع المعيش.

ازدواجية القيم وتعدد الولاء بين الوطن والأمة

تناوبت على المواطن العربي أشكال من الشعور بالانفصام تبعًا للتناقضات السياسية والثقافية التي ظل يستقي منها مفاهيمه ويتغذى عليها وجدانه. سياسيًا، هو مواطن وحامل لجنسية تثبت له هوية هجينة لا تربطه لا بقوميته التي تمثل فيها العروبة جواره الطبيعي لغة ودمًا ولحمًا، ولا بالأمة التي ينتمي إليها بحكم العقيدة الجامعة. ولا شك أن هذا الوضع السياسي قد أوجد مواطنًا مشوهًا يعاني الانفصام بحكم ازدواجية الانتماء والولاء بين الوطن والأمة. لكن محنة المواطن العربي المسلم لا تقف عند تخوم المأزق السياسي، بل تتعداه إلى عالمه الرمزي الذي يؤطر وجدانه ويحفظ له توازنه النفسي الداخلي. هكذا يجد نفسه بين عالمين رمزيين متناقضين يغذيهما فضاءان منفصلان: ثقافة دينية تقليدية مقموعة داخل جدران المعابد، وتعليم «عصري مدني»، وثقافة متحررة منحلة تمزّق وجدانَه. إن هذه الازدواجية – كما يؤكد برهان غليون – تؤدي إلى حالة من الانفصام الاجتماعي والاستلاب الثقافي، وهو ما يقود حتمًا إلى تكوين شخصية عصابية مصدوعة من الداخل، وهي شخصية غير منتجة وغير مبدعة، تعيش رهينة تناقضاتها الداخلية وصراعاتها الذاتية، وهي أيضا غير قادرة على التواصل والتفاهم وبناء الأطر الجماعية المنظمة[15]. ومن المؤسف أن هذه الأزمة باتت تتعمق أكثر بفعل قوة المؤثرات الخارجية، خاصة مع تطور التكنولوجيا الذكية وما يرتبط بها من عوالم افتراضية باتت تقتلع الأجيال الجديدة من فضاءاتها التقليدية.

إجهاض الرأسمال الرمزي للمجتمع

إن العوالم الرمزية للشعوب هي التي تحفظ لها شخصيتها وتميز هويتها الحضارية، وتؤمّن لها قوة الدافعية، وتحدد لها غاياتها الكبرى التي تجعل منها عقيدة مقدسة في وجدان الأفراد والجماعات. ومن المؤسف أن أشكال الانفصام الوجداني والروحي والأخلاقي الذي تعرضت له الشعوب العربية مثّلَ اغتصابًا لذاكرتها التاريخية التي كانت تتعرف من خلالها على ذاتها، وعالمها الرمزي، ونظامها القيمي، وحتى رؤيتها الكلية لوجودها المادي وغايتها من هذا الوجود، ووظيفتها كجماعة مؤتمنة على وظيفة البلاغ. لذلك، لم تعد تستشعر في قرارة نفسها تلك الخيرية الموعودة بموجب التوجيه القرآني «كنتم خير

13- برهان غليون، **نقد السياسة: الدولة والدين** (بيروت/الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2013)، ص 560 وص 526-527.

14- ترجمة للمصطلح الفرنسي (L'imaginaire social) وهو يدل على عدد من الصور والرموز القائمة على الذاكرة التاريخية التي يتعرف من خلالها المجتمع على نفسه، ويحدد نواميسه وقيمه. انظر: Pierre Ansart. *Imaginaire Social*. Encyclopaedia Universalis النسخة الإلكترونية على الرابط: https://urlzs.com/jkBZV

15- برهان غليون، مرجع سابق، ص 310.

أمة أخرجت للناس»، كما لم تعد تتطلع إلى وظيفتها الأخلاقية التي اؤتمنت عليها في الشهادة على الناس بحكم التكليف الإلهي الذي أخلفت وعده. وعندما يستبد هذا التيه الأخلاقي ويهيمن على الذاكرة الجماعية للأمة، تفقد بوصلتها التي كان يمكن أن تهتدي بها في شق طريقها نحو المستقبل، وتواجه بها إكراهات العالم وتناقضاته وصراعاته، ومن ثم تصبح فريسة للقوى المتربصة التي تحولها إلى شعوب فاشلة وخدمية تُؤَمِّن مصالح أسيادها. ومع أن مجتمعاتنا ضجت بالمصلحين ودعاة التجديد الذين ما انفكوا ينبهون على مخاطر الانزلاق نحو مستنقع الاستلاب الثقافي، إلا أن الأجندة الرسمية التي تمترست بـ «أساطير الحداثة» حسب تعبير فيلسوف الأخلاق الفرنسي، إدغار موران[16]، وتحطمت ذاكرتها تحت «مرداس» حضارة «المسخ» (Monstre) بعبارة المفكر الفرنسي سيرج لاتوش[17]، لم تعد تملك نظامًا للتشفير قادرًا على فك رموز الثقافة الأصلية الضائعة واستعادتها.

وفي تناقض مع هذا التوجه الرسمي، تشهد المجتمعات العربية حراكًا فكريًا ودينيًا وثقافيًا دفاعيًا مضادًا. وهذا الحراك المتزايد نحو استلهام القيم الاجتماعية الإسلامية الأصيلة يمثل – برأي برهان غليون– فرصة نادرة للمساهمة في إعادة تركيب اللحمة الاجتماعية وتنظيم الصفوف، وتحديد وجهة الحركة الجماعية ومسارها، وتأمين الاندماج الجماعي[18]. والحقيقة أن الإسهام المميز الذي قدمه برهان غليون، خاصة في كتابه «نقد السياسة، الدولة والدين» يعكس وعي النخب الفكرية العربية بأهمية القيم المستلهمة من الإسلام في إعادة تأثيث أخلاقيات الاجتماع العربي الإسلامي، وتلاحمها مع الدعوات الإصلاحية التي كانت حكرًا على دعاة الحركات الإسلامية الإصلاحية التي جرى شيطنتها من قبل القوى الحداثية بهدف استضعافها وإحكام عزلتها الاجتماعية. ولعل هذه المصالحة بين النخب الفكرية بما تملكه من ثقل ثقافي، وبين الجماهير الإسلامية بما تملكه من ثقل شعبي يكون بداية للتحرر من وصاية دولة التبعية التي باتت تمثل في وعيهم، ليس فقط نموذجًا للدولة الفاشلة، بل المارقة أيضًا.

تفكك وحدة الدولة والمجتمع

تمثل ظاهرة الصدام بين الدولة والمجتمع في عالمنا العربي حالة مزمنة، وهي نتيجة منطقية ومحصلة طبيعية لواقع التناقض القائم بين المرجعية الحداثية التي تتبناها الدولة رسميًا، وبين المرجعية الإسلامية التي تمثل عقيدة الشعب، والتي باتت تحتل مواقع هامشية، وذات طابع طقوسي وخارج عن دوائر القرار، ومراكز التأثير. وننوه هنا إلى أن التوتر الذي شاب علاقة الدولة بالمجتمع في مراحله التاريخية السابقة، أي ما قبل مرحلة الاستعمار، لم يكن صراعًا حول هوية الدولة ومرجعيتها، وهو على النقيض من الواقع الراهن حيث يولّد اختلاف المرجعيات حالة من الصدام المستدام بين الدولة والمجتمع، بحكم التعارض المبدئي بين مرجعية كل منهما، ومن ثم بين سياسات الدولة وخياراتها الكبرى من جهة، وبين مطالب المجتمع وثوابته الدينية من جهة ثانية.

ومن هذا المنطلق، نلاحظ أن مطالب المجتمعات العربية والإسلامية عمومًا لم تعد تنحصر فقط في ملفات إصلاحية أو حقوقية، بل إنها تتجاوز كل ذلك لتواجه الدولة بسؤال الهوية والمرجعية، وهي القضية التي ترى النخب الإسلامية المعارضة أن الدولة تجرأت على انتهاك حرمتها وتقديمها قربانًا لاسترضاء القوى الدولية المهيمنة على قرارها، ثمنا لاستقلالها الصوري[19]. وبالمقابل، بدلًا أن تصغي الأنظمة الحاكمة لمطالب شعوبها، تراهن على فرض خياراتها متوسلة باحتكارها لوسائل

16- إن الحداثة كما يقول إدغار موران (Edgar Morin) تمظهرت من خلال أساطير ثلاث كبرى: أسطورة التحكم في الكون، وأسطورة التقدم والضرورة التاريخية، وأسطورة السعادة. انظر:
«Ouverture» in *Modernité 2004, Auditions publiques au théâtre du Ron-Poin*. Collection Cahier Laser, Broché 5 novembre 2004, N°8. p. 41.

17- Serge Latouche, *L'Occidentalisation du Monde* (Paris: la Découverte, 1989), pp. 26-22.

18- برهان غليون، مرجع سابق، ص 300.

19- ينظر على سبيل المثال رأي: عبد الحليم عويس، **الدولة الحديثة في المحيط الإسلامي بين الحقيقة والتزييف** (القاهرة: دار الكلمة، 2010)، ص 57.

العنف التي باتت تستخدمها خارج نطاق القانون والشرعية. هذا الأفق المسدود للحوار البناء، وما ينتج عنه من احتقان مزمن هو العامل الأساسي في توليد موجات التطرف التي شهدتها مجتمعاتنا ولا تزال. وكما يؤكد برهان غليون – مُحقًا – فإن ظواهر تكفير المجتمع وهجره ليست سوى التعبير المتطرف عن تنامي مشاعر الرفض المطلق لهذا النظام الاجتماعي، والرغبة في الثورة عليه والأمل في تغييره[20].

الاختلالات الأمنية ومخاطر الحرب الأهلية

يتضح مما سبق أن الأنظمة الحاكمة لم تفشل فحسب في احتواء أزمة التوتر والصدام، بل إنها كانت ولا تزال الطرف الأكثر مسؤولية في تأجيجها. إن إدارتها للأزمة لم يكن من موقع الحياد السياسي والإيديولوجي، فهي كسلطة حاكمة، لم تتصرف باعتبارها أداة تنفيذية مرتهنة لإدارة الأمة وساهرة على سلامة خياراتها، بل من موقعها خصمًا إيديولوجيًا يسبح ضدها، همها الأوحد فرض وصايتها، وكأنها تتعامل مع شعوب قاصرة، وبدون ذاكرة تاريخية أو أرضية حضارية. لقد أخفقت الأنظمة العربية في إدارة تناقضاتها الداخلية، وهذا الإخفاق يمكن ملاحظته في العديد من المظاهر السلبية التي باتت تقوض إمكانات المجتمعات العربية، وتحد من قدراتها وطاقاتها الوجدانية والعقلية، وتزج بها في مستنقع الاستلاب والانفصام الناتج عن الإحساس بالضياع.

وفي ظل سياسة الإكراه التي تتبناها الدولة في فرض خياراتها على مواطنيها، ترفع المعارضة الشعبية – وخاصة منها المعارضة الإسلامية المنظمة – سقف توقعاتها لتطالب برأس الدولة ذاتها لاستعادة هويتها الإسلامية المغتصبة – كما تقول – والعودة بها إلى دورها الوظيفي في قيادة المجتمع تحت سيادة الشريعة. إن حالة التناقض هذه تضع المجتمعات العربية أمام حالة من انسداد أفق التعايش حيث تسود علاقة التنافي المتبادل. وهذه العلاقة الصراعية تكشف النقاب عن وجود خلاف جوهري أساسه الاتهام والتوجس وغياب الثقة، وهو ما يقلل من إمكانية التعايش السلمي بين المشروعين المتناقضين. أما الأول، وهو مشروع الدولة الحديثة، فمتهم بالتآمر على ضرب القوى التحررية بدعوى مكافحة «الإرهاب»، و«التطرف الديني»، ومحاربة «الأصولية»، وحماية الإسلام من «التوظيف السياسي»، وحماية العقيدة من التدنيس باسم السياسة. وأما الثاني، فيقدم نفسه باسم النخبة المجاهدة في سبيل استعادة كرامة الأمة، والمعبرة عن ضميرها، والحامية لقيمها وثوابتها. وعلى أساس هذا التناقض، تضيق الخيارات المتاحة لإدارة الصراع، ومن ثم إتاحة المجال أمام العنف سبيلًا للحسم، سواء في شكله النظامي الذي تمارسه الدولة بذريعة مكافحة الإرهاب وحفظ السلم والأمن، أو في شكله الشعبي الذي تمارسه التنظيمات الجهادية باسم استعادة الشرعية المغتصبة.

المبحث الثاني: بين التحديث السياسي والتحديث الثقافي: تبادل الأدوار وآليات والاشتغال

ثمة علاقة تبادلية بين التحديث بمستوييه السياسي والثقافي، الأول ذو طبيعة سوسيوقانونية مرتبط بنوع السياسات التي تتبناها الدولة من خلال أجهزتها المؤسسية في تنظيم الشأن العام والتحكم في مساراته، والثاني ذو طبيعة سوسيوثقافية مرتبط بالتبريرات الأيديولوجية التي تعطي للسياسات الرسمية أساسها المنطقي، ويكسبها قدرًا من المشروعية في نظر مواطنيها. وكما رأينا في المبحث الأول، فإن حالة الزبونية والارتهان للقيم الوافدة التي تحكمت في السياسات العامة لنهجها التحديثي، جعل الدولة في علاقة صدامية مع مجتمعاتها نتيجة اغترابها عن نسيجها القيمي وبيئتها الاجتماعية الحاضنة. هذه العلاقة الصدامية كانت دائمًا تضع شرعيتها موضع مساءلة. فهي من منظور معرفي أكاديمي «دولة مستحيلة» التحقق وجوديا، ومن منظور مجتمعي «دولة مارقة» وغير قابلة للتعايش. إن حالة الاغتراب باتت تبرر حاجة النخب السياسية إلى احتضان النخب الفكرية التي تقاسمها خلفيتها الحداثية، والتي تراهن عليها في تبرير سياساتها والدفاع عن شرعيتها مجتمعيا. من جانب آخر، لا بد من الأخذ بعين الاعتبار واقع الأزمات السياسية والأمنية، ومخاطر الحروب الأهلية التي آل إليها وضع العديد من الدول العربية، والذي يتوقع أن تتسع رقعته على امتداد الوطن العربي. هذا العامل أيضًا يضاعف

20- برهان غليون، مرجع سابق، ص 301.

حاجتها إلى النخب الحداثية كقوة ناعمة يمكن أن توظف بفعالية ضد التيارات الإسلامية التي تعتبرها مصدر تهديد لشرعية استمراها في السلطة، مستفيدة في ذلك بخبرتها السابقة في توظيف النخب العلمية التقليدية لنفس الهدف.

لذلك، كان لزامًا أن تستعير النخب الحاكمة من خصومها الأيديولوجيين، وتحديدًا الإسلاميين منهم، بعضا من أدواتهم، وتحاربهم بنفس سلاحهم، من خلال تمكين خصومهم من منابرها الإعلامية، ومؤسساتها الثقافية، وبرامجها التعليمية والفنية، وكل ما يمكن استثماره في التضييق على الحضور الإيجابي والمؤثر للرموز الثقافية الأصيلة في المجال العام، مستفيدة من هيمنتها وتحكمها في قنوات التثقيف العام، واحتكارها لدوائر اتخاذ القرار. وعلى خلفية هذه المنافسة غير المتكافئة، دخلت التيارات الحداثية على الخط لتخوض بدورها معركة تجاوزت تلك التعبيرات التقليدية من قبيل «حرية التعبير عن الذات»، و«التعددية في الرأي»، إلى اجتراح أنماط جديدة من التقاليد الإقصائية، لكن تحت مسميات أكاديمية ومنهجية تفرضها ما تسميه بضرورات التحديث، وتطوير الذات، والاستفادة من المكتسبات الإنسانية. ومن هذا المنطلق، وجدت النخب الحداثية نفسها شريكًا استراتيجيًا لا غنى عنه في تجديد الخطاب الديني، وافتكاكه من أسر «التقاليد البالية».

وإذا كان صحيحا أن النخب الفكرية الحداثية كانت لها أجندتها الخاصة، إلا أن ثمة وشائج متينة تربطها بالنخب السياسية التي تقاسمها خلفيتها الأيديولوجية، والتي وجدت فيها سندًا تستقوي بها على خصومها، بما يحقق لها بعض التوازن في مواجهة خصم مدعوم بعمق اجتماعي وحاضنة شعبية عريضة ووفية. ومع إقرارنا بهذه الحقيقة، يجب أن نؤكد هنا أن إطلاق التعميمات الجزافية أمر مناف للحقيقة أيضًا، فمن الخطأ المزايدة على كافة التيارات الحداثية بممالأة السلطة أو التواطؤ معها، لكننا نتحدث هنا عن واقع قائم تجسده شرائح واسعة من هذه النخب على تباين خلفياتها، وخاصة منها تلك التي أدمنت على تحريض السلطة ضد خصومها.

ويجب أن نعترف هنا أيضًا بأن هذه الشريحة الواسعة قد حققت مكاسب لم تكن في الحسبان لولا الدعم السلطوي السخي في التمكين لمشروعها التحديثي اللبرالي. لقد وجدت نفسها تتصدر المشهد الثقافي والإعلامي، وأخيرًا الديني مع الحداثيين المخضرمين الذين أصبحوا «خبراء» في الشأن الديني، والجماعات الإسلامية، وحتى مفتين في قضايا كانت حكرًا على أهل الصنعة من الفقهاء كما حدث ويحدث مع شؤون الأسرة وقضايا المرأة وما شاكلها. ومهما يكن حجم هذه المكاسب، تبقى هذه النخب في وعيها بذاتها كما في وعي السلطة، بها مجرد ذراع من الأذرع التي تتعامل معها كقطاعات خدمية تتوسل بها إلى تصريف برامجها «التثقيفية» المضادة، شأنها شأن القطاع الديني الذي نجحت في تطويعه لأداء نفس الوظيفة.

أولًا: النخب الحداثية بين مطالب الداخل وإكراهات الخارج

الواقع أن قوة التأثير التي تعزى إلى التيارات الحداثية في مجتمعاتنا وما تتمتع به من نفوذ وسيطرة لا يمكن أن تفهم بمعزل عن السياق الدولي الذي بات يتحكم في المشهد الثقافي العربي برمته. ومن هنا، علينا أن نفهم بأن الأفكار اللبرالية والحداثية التي يجري الترويج لها بقوة في مجتمعاتنا ليست مجرد شطحات فكرية تروي تجارب فردية، بل لا بد من فهمها في سياقاتها السوسيولوجية، حيث تتصارع المصالح وجماعات الضغط دفاعًا عن مواقعها وامتداداتها في رقعة الحياة العامة، فضلًا عن امتداداتها الدولية. لذلك، ثمة حاجة ملحة إلى وضع هذا الحراك المتعدد الأوجه ضمن سياقه الدولي من جهة، والمحلي التبعي من جهة ثانية. وكما سيظهر من الشواهد اللاحقة، يغلب على وظيفة النخب الحداثية، خاصة في زمن أمركة العالم، تسويق القيم اللبرالية، وإعادة إنتاج القيم الأصلية بما يجعلها خادمة للقيم الوافدة من خلال منهجية تأويلية تعيد تفسير النصوص الدينية بما يسعف طلبات النخب الحاكمة، ويبرر سياساتها التحديثية ضمن بيئة مجتمعية نابذة.

في السياق الدولي، تقدم بعض التقارير الأمريكية صورة دقيقة للأبعاد الدولية للحراك الذي تخوضه النخب الحداثية واللبرالية جنبًا إلى جنب مع النخب السياسية. ويشير التقرير الصادر عن مؤسسة راند سنة 2007 إلى الجهود

الدبلوماسية الأمريكية المكثفة للتأثير على حكومات الدول الإسلامية لدفعها إلى تبني خطتها المعروفة بـ «مبادرة الشراكة مع الشرق الأوسط»، بمحاورها الأربعة: الإصلاح السياسي، والإصلاح الاقتصادي، والتعليم، وتمكين المرأة، وهي المفاصل الكبرى والأساس في إحداث التغيير، وخلخلة البنى الأصلية للمجتمع. ويشدد التقرير في مقدمته على «فوائد اتباع القيم الديمقراطية الليبرالية مثل المساواة والتسامح والتعددية وحكم القانون واحترام الحقوق المدنية وحقوق الإنسان، بما يسهم في تنمية بيئة سياسية واجتماعية تتيح بناء شبكات معتدلة». كما يشير إلى الدور الذي تقوم به كل من وزارة الخارجية والوكالة الأمريكية للتنمية الدولية ووكالة التنمية العالمية في هذا المجال، وذلك عبر العديد من المنظمات الأمريكية الأهلية التي يتم تمويلها رسميا من قبل الحكومة الأمريكية، كالمعهد الجمهوري الدولي (IRI) والمعهد الدولي للديمقراطية (NDI) ومؤسسة آسيا ومركز دراسات الإسلام والديمقراطية (CSID) وغيرها[21].

أما عن النخب الحداثية الفكرية، فيتحدث التقرير عن الأدوار الخدمية التي توفرها هذه الشريحة التي يجري توظيفها محليًا في كسب معركة التحديث تحت شعار «تنمية المجتمع المدني». ثمة اقتناع راسخ لدى صناع السياسة الأمريكية بوجود علاقة تلازمية بين وجود المجتمع المدني وبين وجود من تسميهم بالشبكات الموالية والحليفة للولايات المتحدة. هذا الاقتناع صاغه تقرير راند في شكل معادلة تقول: «كلما برز المجتمع المدني كلما تبعه وجود شبكات معتدلة والعكس صحيح»[22]. ومفهوم المجتمع المدني – كما يحدده التقرير – يشير إلى مجموعة من المؤسسات والقيم التي يمكن استخدامها في عمليتي الوصل أو القطع معا بين الدولة والأفراد، والتي يكون دورها أكثر وضوحًا عندما تتمكن من معارضة سلطات الدولة[23]. هذه الوظيفة المزدوجة لمؤسسات المجتمع المدني ذات أهمية بالغة في تنفيذ الأجندة «الإصلاحية» التي باتت تفرضها الولايات المتحدة من أجل أمركة المجتمعات العربية. فهي من جهة تقوم بدور الوسيط في ترجمة القيم الليبرالية وتمريرها مجتمعيًا في حال الدول «الصديقة» التي تتطوع عن طيب نفس بتنفيذ السياسات الأمريكية، لكنها بالمقابل، يمكن أن توظف كقوة مجتمعية لتهديد الدول «المارقة»، أو المتحفظة التي لا تبدي استعدادًا مماثلًا.

وانطلاقًا من هذا الواقع الدولي الإكراهي، يشكل بناء المجتمع المدني بمفهومه اللبرالي الأمريكي ركيزة أساسية في بناء شبكة من الوكلاء النشطين الذين يسميهم التقرير بالمعتدلين، بوصفهم القاعدة الحاضنة للمشروع الإصلاحي الأمريكي وتسويقه محليًا. وبالنظر إلى أهمية هذا الدور، يؤكد تقرير راند 2007 أن عملية تصميم المجتمع المدني ومراقبته تتم تحت إشراف وزارة الخارجية الأمريكية، ووكالة التنمية العالمية بالولايات المتحدة. وتعمل هذه الأخيرة بالتعاون مع مجموعة من شركائها التنفيذيين منها «الهيئة القومية للديمقراطية» (NED) التي تقدم منحًا لدعم المؤسسات غير الحكومية في البلدان الإسلامية كالاتحاد الجزائري للدفاع عن حقوق الإنسان، والمركز الأردني لدراسات التعليم المدني. ومن بين الشركاء التنفيذيين أيضا مؤسستا DRL وNDI اللتان تعملان كشركاء مساهمين في الحملات الإقليمية في قطر وتونس في تعزيز مشاركة المرأة في الشؤون المدنية، وتسهيل بناء الشبكات بين القيادات النسائية في المنطقة[24].

ونشير هنا إلى النزعة التحريضية والعدائية المكشوفة التي يظهرها محررو التقرير ضد من يسمونهم بالجماعات المتطرفة وجماعات العنف. وفي هذا الإطار، يتحدث التقرير عن إنشاء قاعدة بيانات دولية عن شركائها من الأفراد والجماعات والمؤسسات والهيئات والأحزاب، كما يتحدث عن تحديد مجموعة من الآليات لإدارة وتنقيح البرامج والمشاريع والقرارات والبيانات التي تصلها من قبل شركائها الذين تتعامل معهم باعتبارهم مصادر موثوقة[25]. ومن بين هؤلاء الشركاء، العلمانيون اللبراليون الذين تعتبرهم الولايات المتحدة حماة القيم الليبرالية التي يصفها التقرير بـ «الديانة المدنية"، ومن

21- Angel Rabasa et al., *Building moderate Muslim networks* (Santa Monica: RAND Corporation, 2007), p. XVIII.
22- Ibid., pp. 50-49.
23- Ibid., p. 49.
24- Ibid., p. 50.
25- Ibid., p. 65.

ثم تراهن على هؤلاء في الحفاظ على الاستحقاقات العلمانية التي اكتسبتها البلدان الإسلامية أثناء تشكلها الحديث (الحقبة الاستعمارية)، والتي أصبحت مهددة بسبب صعود الإسلاميين وفشل الأجهزة السياسية العلمانية الحاكمة[26]. كما يتحدث التقرير عمن يسميهم بـ «المسلمين اللبراليين»، وهم شريحة مستقلة تشبه الديمقراطيين المسيحيين الأوروبيين، وتتميز بكونها تدافع عن أجندة تتوافق مع الأجندة الغربية التي تدعو إلى التعددية والديمقراطية، وتروج لعدم تعارض القيم الإسلامية مع مبادئ الديموقراطية والتعددية وحقوق الإنسان والحريات الشخصية لدى الأفراد[27].

ثانيًا: آليات الاشتغال: تجديد الخطاب الديني

من حيث الاختصاص، يبدو للوهلة الأولى أن المجال الديني يقع خارج الاهتمامات الأكاديمية والمعرفية للنخب الحداثية التي يغلب على نشاطها الاشتغال بنظام الحواشي على هامش المتن الغربي كما يجري عادة في علاقة الأطراف بالمركز. لكن واقع الحال يثبت غير ذلك إذ يمثل المجال الديني، وتحديدًا النص المقدس بؤرة اشتغالها، وعامل إغراء عصي على المقاومة رغم كل مشاعر الاستعلاء وحتى الازدراء التي تظهرها تجاه المعرفة الدينية. وتتركز آليات الاشتغال على إعادة إنتاج القيم الأصلية من خلال منهجية تأويلية بما يجعلها قابلة للتعايش مع القيم الليبرالية وتحت تأثيرها المباشر، ويشل قدرتها التعبيرية والتعبوية والرمزية، ويبقيها خارج دائرة التأثير والفاعلية. هذه العملية أشبه ما تكون بعملية التدوير التي تستخدم مواد أصلية في تصميم منتجات من نفس المادة لكنها تختلف عنها من حيث التوظيف والاستخدام. ونلاحظ هنا كيف تقوم النخب الحداثية، وتحديدًا منها الليبرالية بوظيفة مزدوجة حيث تتحرك في اتجاهين متعاكسين: فهي تعمل كجسور تؤمن عبور القيم الليبرالية وتبيئتها محليًا كما رأينا في العنصر الأول، وبالمقابل تعمل على تكييف القيم الأصلية بما يجعل منها أوعية فارغة قابلة للشحن والتغذية كما سنشرحه هنا. في الحالة الأولى ترتكز آلية الاشتغال على منطق الاستعارة حيث يجري استيراد القيم الغيرية ضمن عملية تهريب منظم وممنهج، أما في الحالة الثانية فترتكز آلية الاشتغال على منهجية تأويلية حيث يجري تحوير القيم الأصلية ضمن عملية تدوير قسري. وفي الحالين معا تؤدي النخب الحداثية وظيفة واحدة عنوانها التطبيع الثقافي لحساب القيم الحداثية الدخيلة.

ومع أن العملية في جوهرها تندرج في سياق التطبيع الثقافي مع القيم الليبرالية، يتم تسويقها تحت شعار التجديد الإسلامي، وهو عنوان مخادع تمامًا، هدفه إضفاء نوع من المشروعية على عملية التطبيع من خلال تسويقها تحت لافتات إسلامية. وكنموذج على هذا النوع من الأنشطة المشبوهة أحيل هنا إلى التقرير الذي كتبه عبد السلام المغراوي تحت إشراف معهد السلام الأمريكي بعنوان «السياسة الأجنبية الأمريكية والتجديد الإسلامي». والتقرير كما يعرف نفسه في ديباجته هو جزء من مشروع أكبر تحت عنوان «مشروع التجديد الإسلامي: ترجمة الأفكار الإصلاحية الإسلامية إلى سياسات ملموسة»، والذي يجري تنفيذه في إطار مبادرة العالم الإسلامي التابعة لمعهد السلام الأميركي. ويتمثل الهدف الرئيس للمشروع – كما تقول الديباجة – في «حشد المعتدلين» في العالم الإسلامي، بتوسيع نطاق الدعم المجتمعي للتحديث الإسلامي حول رؤية متماسكة، وترجمة هذه الرؤية إلى عقود اجتماعية قابلة للاستمرار، ومؤسسات قابلة للدوام، وسياسات ملموسة. ويتضمن المشروع تجميع قاعدة بيانات لشبكات التحديث الإسلامي حول العالم، وتنظيم سلسلة من حلقات العمل الإقليمية في البلدان ذات الأغلبية المسلمة والبلدان التي يشكّل فيها المسلمون أقليات مهمة[28].

وتحت عنوان «معنى التجديد الإسلامي» يحدد عبد السلام المغراوي معالم هذا التجديد باعتباره «عملية منهجية» لمراجعة وترشيد المبادئ والمؤسسات والمعتقدات والممارسات الإسلامية، والتي يلعب الكثير من الأفراد والمؤسسات دورا فيها.

26- Ibid., p. 70.

27- Angel Rabasa et al., op. cit., p. 71.

28- عبد السلام م. المغراوي، **السياسة الأجنبية الأمريكية والتجديد الإسلامي**، معهد السلام الأمريكي، (د.ت)، ص 1. ينظر موقع معهد السلام الأمريكي على الرابط التالي: https://www.usip.org/sites/default/files/sr164_arabic.pdf

وبالرغم من أن جهودهم ليست مترابطة رسميًا، إلا أنها تتلاقى حول مراكز البحث والدارسين الفرديين والشخصيات الدينية المنادية بالتحديث، والمنظمات الدينية المعتدلة، والأحزاب السياسية، ومواقع الانترنت الناشطة المنتشرة في العالم الإسلامي، وجماعات الشتات الإسلامية في الغرب[29]. ووفقًا لهذا النص، تأخذ عملية المراجعة والتجديد في معناها الأمريكي بعدين متوازيين: الأول عمودي من خلال إعادة تفسير مجموع المبادئ والمعتقدات، وهي القيم الحاكمة والضابطة والمنتجة للوعي، والثاني أفقي، هدفه إعادة صياغة ما نتج وينتج عن هذه المبادئ من ممارسات سلوكية من خلال التحكم في المؤسسات الحاضنة لقيم المجتمع.

والسؤال هنا، ما هي طبيعة الآليات التي يجري استخدامها في عملية التطبيع، وكيف يتم تأمين هذا العبور من القيم الأصلية إلى الليبرالية؟

الواقع أن حجم الإسهامات التي تم مراكمتها في هذا المجال تستعصي على الحصر، منها ما هو محلي، ومنها ما تم إنجازه بالتعاون مع المراكز البحثية الأمريكية وبتمويل منها. لكن هذه الآليات تحاكي في طريقة اشتغالها نمط الكتابات الإسلامية التي تندرج في سياق التأصيل الشرعي باستخدام القواعد والمناهج الأصولية المتعارف عليها في الاجتهاد الفقهي. فمن منطلق المحاكاة لهذا المسلك، يعمل الحداثيون على تطوير أدوات اشتغالهم في اتجاه أكثر تطرفًا من خلال استعارة النظريات الغربية واستثمار ما راكمته من أدوات منهجية في تأويل النصوص وتحليل الخطاب.

على هذا المستوى، تبدو التنظيرات الحداثية نسخة مشوهة ومعكوسة لآليات الاشتغال الفقهي، من حيث هي عملية مراجعة تأويلية للنص الأصلي، بهدف إعادة تفسيره خارج سياقاته المجتمعية وفضاءاته القيمية تحت مسمى تجديد الخطاب الديني. ولا أدل على هذا التماهي الشكلي من تلك الاستعارة المكثفة للأصول الاستدلالية المتعارف عليها في الخبرة الإسلامية. ومن هذا المنطلق تتكرر الأصوات الداعية إلى الاجتهاد النقدي المتفتح بعيدًا عن التقليد والجمود، واعتماد روح القرآن وليس نص القرآن، واعتماد المنهج الانتقائي الذي يتصيد الأشباه والنظائر وأشباه الأشباه، والتنقيب عن «العقلاني» من الأحكام ضمن ثنايا بنية فقهية توصف عادة بالظلامية، ومراعاة الاجتهاد للتحولات السوسيو-اقتصادية، واستجابته للشروط الديمقراطية، إلى غير ذلك من المقولات المؤدلجة التي يغلب فيها البعد التحريضي والدعائي على الطرح العلمي الأكاديمي. واستنادًا إلى هذه «الأصول» أو «القواعد الناظمة»، يوظف العقل الحداثي مبدأ «الاجتهاد» لكن بطريقة معكوسة تتيح له شرعنة القطيعة مع نظيره التراثي الأصولي الذي يتمحور حول مركزية النص، بينما يتمحور الاجتهاد الحداثي بالمقابل حول مركزية الإنسان. وفي سياق هذا التوظيف المنهجي المؤدلج تبرز قائمة لا حصر لها من الأسماء التي تكرر نفسها في الزمان كما في المكان، والتي لا يتسع لها هذا المجال إلا بقدر ما تكون نماذج أو عينات دالة.

وعلى سبيل المثال، يضعنا عبد السلام المغراوي في تقريره المذكور آنفا أمام حزمة من الآليات والقواعد العامة الموجهة إلى كسر الصرامة المنهجية المعهودة في المنظومة الأصولية من خلال الاتكاء على مفاهيم عائمة وشديدة الرخاوة بحيث تتيح «للفقيه الحداثي» مساحة واسعة من حرية التأويل والتوليد والتطويع، وفقا لمواصفات الطلب الأمريكي. من هذه الآليات: «الاستناد إلى الفلسفة السياسية الإسلامية التقدمية»، والمفاهيم الاجتماعية في الإسلام مثل «المصلحة العامة»، و«الصالح العام» و«مصالح العباد»، و«العدل» و«العدالة الاجتماعية»، و«الرحمة» و«التعاطف في التعاملات الاجتماعية مع أهل الذمة» و«حقوق الأقليات الدينية»، و«النَّسخ»، أي «تغيير أو إبطال القوانين القائمة»، وحتى «الأوامر القرآنية» أيضًا، و«القياس»، أي «التفكير العقلاني بالقياس فيما وراء الدلائل النصية» إلخ[30].

29- المرجع نفسه، ص 6.
30- المرجع نفسه، ص 7.

وفي السياق ذاته، يمكن استعادة العديد من النماذج السابقة زمنيًا، وهي لا تضعنا أمام قواعد منهجية محددة بقدر ما تجتهد في استنفار جمهور القراء العرب وتحريضهم على التمرد على آليات اشتغال الثقافة الأصلية بهدف تجاوزها. ومن هذا القبيل، يجزم المختار بن عبد اللاوي بأنه «لا وجود لنص قطعي»، ويبني على ذلك أن «إقامة الأحكام الشرعية على ركني القرآن والسنة أمر لا يخلو من السطحية والاختزال»[31]. لذلك، لا مناص من فتح باب الاجتهاد. وفي سياق هذا الاجتهاد الحداثي، تضعنا آسية الهاشمي البلغيثي أمام هذه القراءة المؤدلجة لمنهجية عمر بن الخطاب التي تعتمد على المقاصد الشرعية والمصالح الجماعية والتطورات الزمانية والمكانية[32]. ولتجاوز معضلة العلاقة بين المطلق والنسبي، يقترح عبد الصمد الديالمي استعارة القواعد التي تحكم اللعبة السياسية لتجنب الوقوع في فخ الفقهاء ووصايتهم من خلال التعامل المباشر مع القرآن دون الوساطة الفقهية كشرط لتحرير الحقيقة الإسلامية من احتكار الفقهاء وتحويلها إلى حقيقة ديمقراطية حيث يكون لكل الناس الحق في إبداء الرأي واقتراح التفسير المناسب. ومن هذا «المنظور» الديمقراطي يتحول الإجماع من إجماع الفقهاء إلى إجماع الشعب الثوري، وتتحقق ماهية القرآن، وتبرز قدرته على احتواء عقلانية العصر الحاضر[33]. أما الخيار الثاني الذي يقترحه، فهو اعتماد الشاذ من الآراء بدلًا من رأي الجمهور، باعتبار الفتوى الشاذة رمزًا على إمكانية العقل داخل الظلام نفسه، أي الفقه. ومن هنا يشدد على أن إعادة كتابة تاريخ الشاذ في الفقه بالذات، بإمكانها أن تبرز إلى الوجود العقلانية المكبوتة[34].

وفي مقابل هذا التوظيف التراثي، يشتد الطلب على استعارة قواعد التأويل المتعارف عليها في الهرمنيوطيقا الغربية، خاصة في نسختها الفلسفية الأكثر تطرفًا وإسعافًا في تفكيك النص الديني وتفجيره من الداخل. وفي هذا السياق، يجد القارئ نفسه أمام ركام من القواعد التي جرى استنساخها حرفيًا، والعمل على تطبيقها في تأويل النص الديني لإعادة إنتاجه في إطار الزمان والمكان. ومن الأسس التي يجري استهلاكها بقوة، اعتبار «عملية الفهم تاريخية متغيرة وغير نهائية»، و«استقلالية النص والعمل الفني عن مؤلفه»، واعتبار «عملية الفهم حوار بين النص والمفسر»، و«استقلالية النص عن المؤلف»، ومقولة «موت المؤلف»، و«الأصل في الكلام التأويل»، والقول بـ«أنسنة النص القرآني»... إلى آخر هذه العبارات التي لا تعدو أصالتها الجهد الذي بذله في ترجمتها نخبة من «الدعاة الحداثيين» الذين تعج بهم الساحة الفكرية العربية والإسلامية، والذين باتت محاكاتهم موضع جدل مستمر[35].

المبحث الثالث: مجالات الاشتغال: موت العقائد وانتحار القيم[36]

يشمل مجال الاشتغال الحداثي المعتقدات والقيم الأخلاقية التي تحتل مساحات واسعة جدًا من رقعة الحياة العامة، أما الأدوات التي تتوسل بها في إنجاز مهمتها التاريخية، فيجب أن تكون بالضرورة من جنس هذه العوالم الرمزية المستهدفة، ومن ثم يتم التركيز على عالم الأدب والفن باعتبارهما من جنس عالم العقائد، إذ كلاهما يشكل وجدان الفرد ويرسخ رؤيته وتصوره وقيمه، وكل ما له صلة بهويته وانتمائه ووجوده المعنوي. إن هذه الوظيفة الوجدانية للأدب والفن هي التي

31- المرجع نفسه.

32- آسية الهاشمي البلغيثي، **نضال امرأة في مجال المرأة** (الدار البيضاء: لينو النخلة، 1996)، ص 13.

33- عبد الصمد الديالمي، **المعرفة والجنس من الحداثة إلى التراث** (الدار البيضاء: منشورات عيون، 1987)، ص 127.

34- المرجع نفسه.

35- ثمة دراسات كثيرة اهتمت برصد آليات اشتغال الحداثيين العرب، ينظر على سبيل المثال:

أحمد إدريس الطعان، **العلمانيون والقرآن الكريم** (الرياض: دار ابن حزم للنشر والتوزيع، 2007).

قطب الريسوني، **النص القرآني، من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، مدخل إلى نقد القراءات وتأصيل علم التدبر القرآني** (الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2010).

36- سبق أن درسنا هذا الموضوع بتفصيل في دراسة سابقة رصدنا فيها نماذج من الأعمال الأدبية التي تتجه إلى ازدراء الإسلام ومقدساته الدينية والأخلاقية. ينظر: محمد أمزيان، «الخطاب الحداثي العربي وإشكالية الثابت والمتحول»، دورية **نماء**، العدد 4-5 (2018). وفي هذا البحث سنوظف العديد من الشواهد الأدبية السابقة كمادة أولية، إلى جانب بعض الفقرات التي أعيد صياغتها باختصار شديد بما يتناسب مع سياق هذا البحث، مع الإحالة إليها عند الاقتضاء.

تبرر الاحتفاء البالغ للحداثيين بهذا النشاط الإبداعي الذي أنزلوه منزلة الدين. ويكفي شاهدًا على ذلك أن الشاعر في نظر خالدة سعيد يلعب «دور الآلهة التي اختفت»[37]، أما القصيدة الحديثة كما يراها فؤاد رفقة، فهي «تعبير عن فكرة غيبية كبرى»[38]. ومن هذا المنظور الموازي للدين، حيث ينتصب الشاعر إلها والقصيد وحيا، يعتقد الحداثيون أنهم رسل الحداثة في مجتمعاتهم، وليسوا مجرد عصافير تزقزق في الفراغ، وظيفتهم الأساسية إحداث تصدعات كبرى في البنية الدينية والثقافية لهذه المجتمعات. إن الحداثة كما تتبدى في وعيهم هي «حركة انزياحات معرفية قيمية»[39]، وأهم هذه الانزياحات وأبلغها «هي نقلها حقل المقدس والأسراري من مجال العلاقات والقيم الدينية والماضوية إلى الإنسان والتجربة والمعيش»[40]. لذلك، يخطئ من يعتقد أن الحراك الحداثي معزول عن الصراعات المصيرية التي باتت تخوضها المجتمعات العربية، وما تتعرض له من هزات عنيفة مست وعيها الجماعي وذاكرتها التاريخية، ووحدتها الشعورية والوجدانية، وتطلعاتها المستقبلية. إن وظيفة الحداثة في هذا المجال كما يتحدث عنها إدوارد الخراط «تنطوي على نوع من الهدم المستمر في الزمن دون أن يتحول إلى بنية ثابتة، تنطوي على سؤال مفتوح لا تأتي السنوات بإجابة عنه...، تنحاز دائما إلى أحد طرفي ثنائية مستمرة عبر الزمن، بين ما هو جاهز، مُعَد، مُكَرَّس، شائع، مقبول اجتماعيا على المستوى العريض، وما هو متمرد، داحض، مقلق، وهامشي، يسعى إلى نظام قيمي مستعص بطبيعته عن التحقق، ومتعد دائمًا»[41]. ووفقًا لهذا التوصيف، تعتبر الحداثة الأدبية مدخلًا حاسمًا في عملية التحديث بشقيه السياسي والثقافي، وهما يتكاملان وظيفيًا كل في دائرة اختصاصه. سياسيًا، يتحرك التحديث النظامي في اتجاه إقصاء التأثير الديني في المجال العام، وإجباره على الانزواء في ضمائر الأفراد ووجداهم، وتدميره كنمط حياة مهيمن على حياة الناس وطرائق عيشهم. أما التحديث بمعناه الثقافي، فيبدأ من حيث انتهى سلفه، وظيفته الكبرى اقتلاع المقدس من ضمائرهم، وهدم المعنى في كيانهم ووجدانهم.

في مجال العقائد

في هذا المجال تمتهن الحداثة العربية التجديف[42] الذي لم يستثن الذات العلوية من التدنيس الذي اتخذ ألوانًا من التعبير غاية في الإسفاف لفظًا ومعنى. وفي هذا السياق، تعيد القصائد الحداثية العربية إنتاج العديد من أشكال التعبير الرمزي المستعارة من الحداثة الغربية، وهي موغلة في العدمية والتبشير بموت الإله وتأليه الإنسان. ومن هذا المنطلق الفلسفي تعاملت مع نقيضها الديني الذي يأخذ في وعيها وضعًا معكوسًا، هدفه إسقاط عقيدة الألوهية من بناء النظام القيمي للمجتمع وما يتفرع عنه من ممارسات حياتية، والتطبيع مع ثقافة الازدراء، وترويض الذوق العام على التمرد على المقدسات[43]. وإلى جانب الشعر، سجلت الرواية الحداثية درجة غير مسبوقة في تدنيس أقدس المقدسات الإسلامية حيث أنزلت الذات الإلهية منزلة الابتذال المقزز، باتخاذها مادة للاستهلاك الجنسي، وبلغة متوحشة مترعة بالتحرش. في هذه الأعمال المسيئة تصل عقدة التمرد العمياء إلى القاع، حيث يتكشف التصوير الحسي عن أبشع صورة للذات العلوية وتصويرها في صورة المغتصب المعتدي، المسرف في القسوة والظلم، يحترف الاغتصاب ويداهم ضحاياه ليلًا دونما شفقة، وهي سخرية ماكرة،

37- انظر: محمد جمال باروت، **تجربة «الحداثة» ومفهومها في مجلة «شعر»**، ضمن قضايا وشهادات، كتاب دوري، الحداثة (1): النهضة – التحديث – القديم والجديد، الكتاب الثاني، تحرير عبد الرحمن منيف وآخرون (قبرص: مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، 1990)، ص 259.

38- المرجع نفسه، ص 262.

39- انظر: شكري محمد عياد، **المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين** (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عالم المعرفة، ع 177، 1993)، ص 61.

40- المرجع نفسه، ص 61.

41- إدوارد الخراط، «قراءة في ملامح الحداثة عند شاعرين من السبعينات»، مجلة **فصول** (الهيئة المصرية العامة للكتاب)، المجلد 4، العدد 4، ص 57.

42- الازدراء أو التجديف (Blasphemy) يشير إلى عدم احترام المقدسات الدينية وما يرتبط بها من رموز دينية.

43- للاطلاع على نماذج من هذه القصائد، ينظر على سبيل المثال: نزار قباني، **الأعمال الشعرية الكاملة**، الجزء 3، (بيروت: منشورات نزار قباني، 1983)، ص 342.

ديوان محمد الفيتوري، الجزء 2، (بيروت: دار العودة، 1979)، ص 7.

ديوان بدر شاكر السياب، (بيروت: دار العودة، 1971)، ص 215.

وينظر التفاصيل في دراستنا المشار إليها سابقًا عن الخطاب الحداثي العربي وإشكالية الثابت والمتحول، ص 25.

تقوض مصداقية الأديان إذ تدمغها بالنفاق والتزيي بالقداسة الكاذبة[44]. وبالرغم من طابعها الصدامي حيث تقمص رواد الأدب الحداثي دور الملشيات المنخرطة في عمق الصراعات الاجتماعية، وبالرغم من جرأتها المستفزة لعقيدة الشعب وضميره الديني، كانت ولا تزال تحظى بالاحتفاء والترحيب اللائق بها رسميًا كنخبة خدمية، حيث تدرك السلطة الحاكمة أن مفعول كلماتها أشد فتكا من رصاصها الذي لم يجلب لها غير مزيد من النقمة والكراهية والعزلة.

في مجال القيم

أيًا كان تقديرنا لحجم الأضرار التي تصيب الذاكرة الجماعية جراء هذا القصف المركز للعقائد الدينية، يتمدد مسلسل التحديث إلى مجال الممارسات الأخلاقية بغية ترويض الذوق الأخلاقي العام، وإجباره – خلسة– على التطبيع مع كل أشكال البذاءة والابتذال. ولأن مجال الاشتغال هنا من طبيعة وجدانية أيضًا، يتصدر عالم الفن بكل أشكاله التعبيرية أولوية النخب الحداثية، خاصة وأن الأمر يتعلق بوصفات مدفوعة للخبراء الدوليين، الذين ينصحون بتوظيف عالم الفن لما له من قوة الجاذبية، وقدرته السحرية على التطبيع مع تابوهات المجتمع.

وتقدم الأعمال الشعرية الصادرة عن كثير من الأدباء الحداثيين العرب صورًا غاية في البذاءة وبلا تردد أو خجل. آلاف من الصفحات تطفو على أسطحها صور جنسية مبتذلة. في هذا السياق يُجهِد الأديب العربي الحداثي ذهنه لانتقاء الألفاظ البذيئة والكلمات النابية والتعابير الجارحة، حيث تبرز تلك الألفاظ كأيقونات للقيم الحداثية التي لم تجد ما تعبر به إلى الوعي الأخلاقي للشعوب العربية المسلمة غير تلك المفردات المقززة من قبيل «البول» و«البراز» و«الحيض»، و«المراحيض»، و«الدم»، و«الخرقة»، و«فتحة الساقين»، و«الأفخاذ» و«النهود»، و«الأثداء» و«الصدور» و«المضاجعة» و«فض البكارة»، إلى غيرها من الصور الشعرية البذيئة التي لم تستثن في توظيفها إنسًا ولا جانّا، وحتى الحيوانات والشوارع، والمدن والتضاريس، والظواهر الطبيعية...[45]، فكلها أضحت عناصر للاستهلاك الجنسي المقزز. إنه الإدمان المزمن والخيال المريض الذي «يبدع» صورًا جنسية موغلة في الإغراب، ومجردة من كل مسحة فنية أو ذوق أدبي، ليس لها من مبرر سوى الابتذال في الكلام، وهي تبشر مواطنيها بعهد جديد لا مجال فيها للعفة والحشمة والحياء، حيث يجري التطبيع مع النذالة والابتذال، وتطويع الذوق وترويض الحياء، بإزاحة الستر عن تلك المفردات التي كان يجري تداولها الخاص في صمت واحتشام لتصبح مادة للاستهلاك العام.

ومن جهتها أيضًا، ساهمت الرواية الحداثية في تفكيك منظومة القيم المجتمعية، واستخدمت آليات فنية تجاوزت كل المحرمات الدينية والأخلاقية بتوظيف الأدب الفضائحي الذي يجد مرجعيته في «الإيروتيكية»[46]، للتعبير عن السلوك الجنسي البهيمي الذي لا يرتوي أبدًا. هذا التوظيف شكل بالنسبة للقارئ العربي قصفًا غرائزيًا مكثفًا ليفقده اتزانه النفسي، ويخلق لديه حالة من «الجوع الجنسي» المتجدد دومًا، وهي حالة مرضية، تستهدف المواطن العربي لتجعل منه نموذجًا للإنسان «الإيروتيكي» من حيث هو مجرد حيوان غريزي مدمن ومُستَهلَك جنسيًا لحد هستيري. لقد كانت الرواية الحداثية بالفعل واحدة من أخطر الأدوات الفنية التي وظفها الإرهاب الجنسي الذي اتخذ من «الإبداع الفني» ذريعةً يتوسل بها إلى التعبير عن مضامينه الإباحية بلغة سادية تنضب وقاحةً، وتتميز بالتهييج الجنسي وإثارة الغرائز، ويغلب عليها التصوير الحسي

44- ينظر بهذا الخصوص رواية: نوال السعداوي، **سقوط الإمام** (القاهرة: دار المستقبل العربي، 1987)، ص 23.
ينظر التفاصيل في دراستنا المشار إليها سابقًا: محمد أمزيان، مرجع سابق، ص 45.

45 ينظر التفاصيل في: محمد أمزيان، مرجع سابق، ص 43.

46- «الإيروتيكية» مذهب يُعنى بالجنس والشهوة، وهو يعبّر عن تيار أدبي عالمي، له جذوره التاريخية والدينية، ومحكوم بخلفيات فلسفية حداثية. هذا النزوع الإيروتيكي/الجنسي/الشهواني، تمخض عنه ما يسمى بـ «الأدب الأيروتيكي، وشمل روايات وأشعارًا تشرح العملية الجنسية بتفصيلاتها المملة. و«الإيروتيكية» مشتقة من الكلمة الإنجليزية «Erotic»، وتعنى المثير للشهوة الجنسية، ومنها صيغ مصطلح «Eroticism». والكلمة لا تنفك عن أصولها اللغوية التي ترتبط بالأساطير الدينية اليونانية الوثنية، حيث الاعتقاد بإله الحب: «Eros».

لمشاهد الخلاعة المألوفة في أفلام البورنو[47]. إن هذا القصف الغرائزي الموجه دومًا إلى استغلال نقاط الضعف لدى الإنسان، شكّل اعتداء سافرًا على وعي الإنسان العربي، وتدميرًا لحسه الأخلاقي، واقتلاعًا لثقافة الحشمة والبراءة المغروسة في فطرته، وتجريدًا له من كل ما يعطي معنى لوجوده.

خاتمة: عودة إلى سؤال الشرعية

تؤكد هذه النماذج من الإبداعات الأدبية الحداثية الصادمة لأمهات القيم المرجعية، أن قطاعًا عريضًا من النخب الحداثية كانت في تعاطيها مع مقدسات الأمة حادّة وجريئة، وخارج إطار القانون والأخلاق. إن الغاية الثاوية في هذا المسلك التدنيسي تكمن في إزاحة مشروعية المنظومة القيمية بهدم أساسها الديني. لقد كانت صرخةُ الحداثة العربية جريئة تنتهك المقدسات والأعراف والتقاليد بلا خجل ولا حياء، كما استنفذت كل ما أتاحته ملكتها اللغوية والإبداعية من الألفاظ والرموز والصور التعبيرية النابذة للأخلاق والفضيلة. لقد كانت كما وعدت صرخة متمردة وداحضة ونابذة لكل أساس يصون قدسية الأخلاق، ويثبّت سلطتها في وجدان الناس وضمائرهم. لقد كانت هذه الانتهاكات على الدوام تهدد السلم الاجتماعي، وتزرع بذور الكراهية، كما تهدد التعايش السلمي بين مواطنيها، وهو ما حدث فعلا من خلال الردود التي عكستها كثير من الهيئات والدوائر العلمية الرسمية والشعبية على السواء. وعندما تصمت أجهزة السلطة التي تُعتبر المسؤول الأول عن حماية عقيدة المواطن، تتحرك مشاعر الغضب لتملأ هذا الفراغ بالاعتداء اللفظي والجسدي وحتى الاغتيال في حق من ترى فيهم مجرمين طلقاء وخارج سلطة القانون.

ومع أن مثل هذه الممارسات تدخل في حيّز الجرائم الموجهة ضد عقيدة الأمة – وهو أمر يعاقب عليه القانون، ويتعارض مطلقا مع دساتير الدول العربية التي تعتبر الإسلام دينها الرسمي– إلا أن تفاعل الأجهزة الرسمية المعنية كانت سلبية في كل الأحوال، وهو ما يبرر إدانتها في نظر مواطنيها الذين يرون في مواقفها السلبية دليلًا على التواطؤ والخيانة.

صحيح أنه توجد قوانين زجرية في بلدان عربية عدة، تدين الأشخاص المتهمين بازدراء الأديان، لكن تبقى في مجملها شكلية وعديمة الفعالية، وتستخدم استخدامات سيئة، بغرض تصفية حسابات سياسية ضد المعارضين والمزعجين ليس إلا. ويلاحظ هنا أن طبيعة العقوبات المقررة لا تتناسب مع حجم الجريمة، فعندما يتعلق الأمر بامتهان الذات العلوية، وهو اعتداء على عقيدة كل المؤمنين بغض النظر عن أديانهم، لا تبدو العقوبات – المقدرة ببضعة شهور أو حتى أعوام، وكذلك الغرامات المقدرة بعشرات الدولارات– مقنعة في الزجر. ومع الإقرار بوجود وقائع تم فيها ملاحقة بعض الرموز التي اتهمت بالتجديف وازدراء الأديان، إلا أنها لا تعدو بُعدَها الدعائي الذي يقضي بالبحث عن كبش فداء، تقدمه السلطة الحاكمة برهانا يمنحها صك براءة الذمة، وتمتص به بعضا من مشاعر الغضب الذي يؤجج عليها نقمة شعوبها، هذا ما لم يكن لغرض في نفس يعقوب. صحيح أنه سجلت حالات تم فيها إصدار أحكام قاسية بلغت حد الإعدام، لكنها كانت إعدامات سياسية بامتياز، وما حادثة نمر النمر ببعيدة، حيث جرى إعدامه بسبب دوره في الاحتجاجات المناهضة للنظام السعودي في المنطقة الشرقية عام 2011. أما الإخراج الرسمي للحادث، فهو أن الحكم جاء بعد أن ثبت على المتهمين اعتناق المنهج التكفيري المشتمل على عقائد الخوارج، المخالف للكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة[48]!

47- هذه الأعمال الروائية تجد لها رواجًا كبيرًا، وهي ممتدة في الزمان والمكان، نذكر منها على سبيل المثال: محمد شكري في «الخبز الحافي» وعبده خال في «الطين» و«الموت يمر من هنا» و«فسوق»، وإبراهيم بادي في «حب في السعودية»، ولطيف الحلاج في «القران المقدس»، وسلوى النعيمي في «نهر العسل»، ووردة عبد الملك في «الأوبة»، وزينب غاصب في «ملامح»، وصبا الحرز في «الآخرون» إلخ. ينظر التفاصيل في دراستنا المشار إليها سابقًا: محمد أمزيان، مرجع سابق، ص 45.

48- ينظر بلاغ وزارة الداخلية السعودية، 2016/1/2، في:
https://arabic.cnn.com/middleeast/02/01/2016/urgent-saudi-arabia-executes-47-convicted-terrorism

أما خارج هذا التوظيف السياسي، فالوقائع اليومية تشير إلى أن هؤلاء يحتلون الصدارة في أجهزة الدولة بما فيها وزارات الثقافة والإعلام، ولهم حضور مكثف في القنوات الفضائية الرسمية التي يُصرف عنها من أموال الشعب، كما أن مقالاتهم تشكل وجبات يومية يقتات عليها جمهور القراء المسلمين الذين يتجرعون غصص التجديف والإباحية والبذاءة وهم صاغرون. وبالمقابل، تعمل السلطات الرسمية على إغلاق القنوات الدينية وغيرها من القنوات الهادفة، التي تعبر عن ضمير الشعب، كما حدث على سبيل المثال مع قناة مصر 25، وهي القناة الرسمية للإخوان المسلمين، و«الحافظ» و«الناس» و«الرحمة» وغيرها، فضلًا عن سياسة المداهمات وإغلاق المكاتب، التي تتعرض لها بعض القنوات المحايدة والجادة، كما حدث ويحدث مع قناة الجزيرة.

وإذا تجاوزنا قنوات التصريف الرسمية إلى مضامينها، تستوقفنا برامج «الترفيه» التي تسوق العربدة والدعارة، وتهدر المال العام في شراء المسلسلات المدبلجة، إلى جانب المهرجانات الفنية الماجنة التي ترعاها الدولة، وتنفق عليها من خزينتها على حساب قوت المواطن العربي، فضلًا عن الأنشطة المشبوهة التي تنفذها الأندية الماسونية كالليونز والروتاري تحت سمع وبصر الدولة ورعايتها القانونية، ناهيك عن الفعاليات المرتبطة بالسياحة في البلدان العربية، وما يرتبط بهذا الملف من اعتداء على كرامة المواطن العربي الذي يتم المتاجرة بشرفه فيما تقف الدولة متفرجة على جرائم السياحة الجنسية.

وبعيدًا عن المضامين الداعرة لبرامج الترفيه، تستوقفنا الممارسات اليومية التي تقتل الفضيلة في كل مدينة عربية، حيث تنشط تجارة الدعارة، والملاهي الليلية المرخصة من السلطات الرسمية، وتغص الشواطئ بملايين العراة من الجنسين، ناهيك عما يروج عن انتشار أندية العراة في أرجاء واسعة من شواطئ الوطن العربي.

إن هذا النزيف الأخلاقي الذي يعرّض حياة المجتمعات العربية لخطر الانهيار والإفلاس الشامل، تستدعي مساءلة الأنظمة التي تحكمها في ضوء ميثاق الشرف الذي يجب أن يحكم علاقة الدولة بمواطنيها. وبالعودة إلى القواعد المتعارف عليها في الأدبيات السياسية إسلاميًا وعالميًا، والتي سبق الإشارة إليها في مقدمة هذا البحث، يتبين حجم الفجوة الفاصلة بين ما هو قائم، وما ينبغي أن يكون عليه الأداء الأخلاقي للدولة. لقد انتهكت الدولة مبدأ الحفاظ على القيم المشتركة التي تشكل موضوع إجماع، والتي تحدد هوية المجتمع، وتتحمل – تبعًا لذلك – غياب التوافق الاجتماعي، وإحساس الأفراد بمعنى وجودهم، وإحساسهم بهويتهم المشتركة، وهو ما يشكل تهديدًا حقيقيًا لهوية المجتمع وتحطيما لقيمه. وكما هو مقرر مبدئيًا، فإن الوظيفة السياسية للدولة لا تكون شرعية إلا عندما تعبر عن هوية المجتمع، ولا تعتبر أوامرها ملزمة للأفراد إلا في إطار مناسبتها له، ومن ثم، فإن إخلال الدولة بهذه الوظائف كان ولا يزال يعرّض شرعيتها للمساءلة.

المراجع

الأفندي، عبد الوهاب أحمد. **الإسلام والدولة الحديثة: نحو رؤية جديدة.** لندن: دار الحكمة، د. ت.

أمزيان، محمد. «الخطاب الحداثي العربي وإشكالية الثابت والمتحول»، دورية **نماء**، العدد 4-5 (2018).

البلغيثي، آسية الهاشمي. **نضال امرأة، في مجال المرأة.** الدار البيضاء: لينو النخلة، 1996.

بنبلا، أحمد. «النسب اللعين، نقد العقل الغربي»، مجلة **المنعطف المغربية**، العدد 23-24 (2004).

حلاق، وائل. **الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي.** الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014.

الخراط، إدوارد. «قراءة في ملامح الحداثة عند شاعرين من السبعينات»، مجلة **فصول.** المجلد 4، العدد 4 (يوليو، أغسطس وسبتمبر 1984).

الديالمي، عبد الصمد. **المعرفة والجنس من الحداثة إلى التراث.** الدار البيضاء: منشورات عيون، 1987.

الريسوني، قطب. **النص القرآني، من تهافت القراءة إلى أفق التدبر: مدخل إلى نقد القراءات وتأصيل علم التدبر القرآني.** الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2010.

السعداوي، نوال. **سقوط الإمام.** القاهرة: دار المستقبل العربي، 1987.

السياب، بدر شاكر. **ديوان بدر شاكر السياب.** بيروت: دار العودة، 1971.

صديقي، كليم. **ما بعد الدولة القومية «المسلمة».** ترجمة وتقديم عبد الرحمن أبو ذكري. الإسكندرية: منشورات الإسكندرية، 2013.

الطعان، أحمد إدريس. **العلمانيون والقرآن الكريم.** الرياض: دار ابن حزم للنشر والتوزيع، 2007.

عويس، عبد الحليم. **الدولة الحديثة في المحيط الإسلامي بين الحقيقة والتزييف.** القاهرة: دار الكلمة، 2010.

عياد، شكري محمد. **المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين**، سلسلة عالم المعرفة 177. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1993.

غليون، برهان. **نقد السياسة: الدولة والدين.** بيروت/الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2013.

الفيتوري، محمد. **ديوان محمد الفيتوري**، الجزء 2. بيروت: دار العودة، 1979.

قباني، نزار. **الأعمال الشعرية الكاملة**، الجزء 3. بيروت: منشورات نزار قباني، 1983.

الكواري، علي خليفة وآخرون. **الاستبداد في نظم الحكم العربية.** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005.

منيف، عبد الرحمن وآخرون. **النهضة التحديث القديم والجديد**، الكتاب الثاني. قبرص: مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، 1990.

Badie, Bertrand. *L'Etat importé: Essai sur l'occidentalisation de l'ordre politique*. Paris: Fayard, 1992.

Coicaud, Jean-Marc. *Legitimacy and politics: A contribution on the Study of Political Right and Political Responsibility*. David Ames Curtis (ed. & trans.). Cambridge: the Press Syndicate of the University of Cambridge, 2002.

Latouche, Serge. *L'Occidentalisation du Monde*. Paris : la Découverte, 1989.

Rabasa, Angel et al. *Building moderate Muslim networks*. Santa Monica: RAND Corporation, 2007.

Touraine, Alain. *Critique de la Modernité*. Paris: Fayard, 1992.