كل اثنين

# النظام الحزبي ومستقبل العراق وطنيا وديمقراطيا

ثائر كريم

عللت في احدى مقالاتي السابقة صعوبة قيام احزاب وطنية عراقيا وفاعلة جماهيريا على المدى المنظور. كان تعريف (الوطنية) المستعمل هو ببساطة وجود الحزب السياسي العابر للولاءات التقليدية طائفيا وقوميا ومناطقيا ومحليا وقبليا ومذهبيا، وجودا برنامجيا قائما على رؤية ايديولوجية محددة. اما صفة (الجماهيرية) فتحمل بعدين اساسيين متصلين أحدهما بالآخر، احدهما بعد مكاني هو امتداد التنظيم السياسي في المكان كله، في العراق، اما البعد الثاني فهو قدرته واقعيا على الحصول على اغلبية برلمانية.

أذا كانت هذه الفكرة صحيحة ،ولم ينشأ في المستقبل القريب في الأقل - حزب واحد او بضعة احزاب (او ربما مؤقتا تحالفات حزبية عريضة ولكن متينة نسبيا) وطنية قادرة فعليا على تعبئة الناس على نطاق العراق كله على وفق برامج اقتصادية اجتماعية معللة ايديولوجيا فان هذا الامر يمكن ان ينبئ سلفا عن خللين كبيرين قد يتعرض لهما النظام السياسي بقسوة، الخلل الأول بنيوي وظيفي في آن واحد، انه يتعلق بعدم قدرة النظام الحزبي الناتج على تسهيل آليات عمل نظام الحكم السياسي. يمكن ان يتجلى ذلك، مثلا، من خلال بطء تنفيذ نتائج الانتخابات على صعيد تقديم الطاقم الحكومي ،وكذلك هشاشة فرص اقامة حكومة مستقرة ما بين مرحلتين انتخابيتين، وبالتالي إبقاء نظام الحكم يدور على نفسه بما لا يتيح لاي حكومة ان تطبق برامجها الانتخابية عمليا. اذا استمر هذا الخلل البنيوي فانه على المدى البعيد قد يخرب المعنى العميق للانتخابات نفسها، بل ربما يجعلها بلا معنى. ان عدم تطور البعد الوطني للنظام السياسي قد يشكل، في هذه الحال، كارثة على آليات ترسيخ الديمقراطية.

اما الخلل الثاني فهو وظيفي تحويلي معا، انه يعني فشل النظام الحزبي في دفع عملية التغيير في البلاد بما يضمن تحقيق تحولات اقتصادية وسياسية واجتماعية مهمة. لن يكون هناك، في هذه الحال، أي تقدم اجتماعي حقيقي. وإذا ما استمرت مكونات النظام الحزبي تتسم اساسا بأنماط تعبئة تقليدية ما قبل وطنية وتهتم حصريا بسياسات تثبيت اوزانها النسبية بعضها تجاه البعض الآخر فان الفعل الوظيفي التحويلي للحزب سينكفئ على مستوياته الدنيا ليقتصر على تحديد مواقف الكينونة والوجود وليس السيرورة والتغيير، تلك إذا ما امتدت واذا ما استعملتها قوى الإرهاب والظلامية والسلفية، يمكن أن تكون كارثة التأسيس الديمقراطي على التغيير الاجتماعي والازدهار الاقتصادي.

لو ان العراق لا يسير (على نحوما هو معلن عنه نظريا من قبل كل القوى الدولية والاقليمية والتنظيمات السياسية المحلية المؤثرة على الرغم من شعور ضياع الهوية بل ضياع البلاد والناس الذي يكاد يتطاول ثانية في كل مكان تقريبا) في افق الدولة الوطنية الديمقراطية لما شكل موضوع الحزب الوطني عراقيا والفاعل جماهيريا والمعلل برنامجيا اهمية كبرى. فالتقدم الاجتماعي والازدهار الاقتصادي والتغير السياسي أمور (يمكن) أن تتحقق كلها في ظل انظمة ما قبل وطنية (على نحو ما هي الحال في كل الامبراطوريات السابقة، مثلا، التي مرت بهذه المراحل) او انظمة وطنية غير ديمقراطية (شأن كل بلدان النمور الاسيوية قبل تحولاتها الديمقراطية ،والآن أيضا دول الخليج العربي) او انظمة ديمقراطية لكن غير وطنية (مثل اثينا قديما والجمهوريات الايطالية في القرون الوسطى والى حد كبير سويسرا الان).

ولكن المشكلة المستعصية في كل هذه الانظمة (باستثناء الديمقراطية منها) كانت دوما مشكلة الشرعية، إذ لم تستطع ان توفر استقرارا سياسيا ثابتا ونموا اقتصاديا مستمرا وعدلا توزيعيا نسبيا، وهي مندرجة تحت اسر ترتيبات سياسية سلطوية عسكريا او دينيا او طغمويا. وبالنتيجة، تآكلت هذه الكيانات. اما مشكلة الانظمة الديمقراطية (الدول القديمة حصرا وليست الحديثة التي وجدت حلولا مناسبة لمشكلاتها المستعصية) فكانت، على العكس، مشكلة الوطنية. فانها تكورت، بدءا، على مدن صغيرة او دويلات محدودة الانتماء والمكان، ولكنها تحولت بمرور الزمن، اما توسعا في المكان امبراطوريا، او انخرطت في اطر سياسية اشمل. وكل ذلك كان يفجر موضوع شرعية التوحد مع الآخر ويثير أسئلة هوية الاندماج أيضا، وهو ما لم تستطع ان تجد الديمقراطيات القديمة له حلا مرنا.

يبدو ان العراق نموذج لحالة سياسية قائمة بذاتها، فهو يفصح عن افق جديد كليا على صعيد السياسات الواقعية وعلى مستوى المعرفة ،فالعراق وحدة سياسية متشكلة وطنيا ،إن لم يكن بالضرورة فبالقوة، فحتى بافتراض رفض مكونات العراق المختلفة للانتماء ضمن الاطار الواحد (وهو افتراض غير منصف على الرغم من هشاشة الاداء السياسي الوطني وتعاظم المصالح الفئوية) فانها مجبرة على العيش معا باعتبارات الجغرافيا السياسية وتداعيات الموارد الجغرافية. هناك شيء مما يمكن عده وحدة القدر المفروض ،قد يراه البعض (ظاهريا) شرا لابد منه ،ولكن الجميع (فعليا) يشعر بفداحة فقدانه ايضا.

ان مشكلة العراق المستعصية الجديدة- وهنا بيت القصيد- هي انه كيان سياسي لا يمكن له ان يكون دولة وطنية الا اذا كان دولة ديمقراطية. مهما تعددت العراقيل الداخلية و اتسعت التهديدات الخارجية فلا يمكن للعراق أن يكون دولة وطنية من دون ان تقبل مكوناته الانتماء له على وفق الشرعية الديمقراطية. القبول بالتعددية والاحتكام إلى شرعية التمثيل الديمقراطي انتخابيا شكلان حاسمان لوطنية الدولة العراقية، فإذا كانت الوطنية قدرا محتوما على العراق، في الأقل على المدى المنظور، فان الديمقراطية شكل هذا القدر على نحو ما يتجلى في ملابسات اعادة صياغة كيانه السياسي.

سيوفر المشروع الديمقراطي لسكان العراق ليس فقط اطر التعايش السلمي وارضية الانتماء الى وطن تعددي واحد، بل سيخلق، ايضا، (مقومات) نشوء احزاب التحويل الجماهيري برنامجيا ورؤيويا. إن تعزيز شرعية النظام السياسي تمثيليا ستشكل أساسا قويا لمعنى وجود الحزب السياسي وشرعيته ومغزى قيام النظام الحزبي بكامله. وفي هذا السياق، سينشأ العامل (الموضوعي) الذي طالما تشدق به اليساريون والماركسيون في العراق وكل الاخرين الذي لا يجرؤون على مواجهة خيباتهم بصدق. الكرة مرمية ،من الآن فصاعدا، في ملعب قوى الديمقراطية الاجتماعية واليسار الليبرالي.

من المؤكد ان ابناء وبنات العراق سينخرطون في المرحلة القادمة في متابعة اشكالات التعايش المشترك والانفعال بها. لا يحدث ذلك فقط انسياقا لما يريده مختلف الزعماء ويدعو اليه مختلف القادة.

إن الزمن السياسي المعاصر لعراق ما بعد الشمولية الطائفية( تلك الشمولية التي جسدت بفداحة هائلة في غضون ٣٥ سنة كل ما مر على تاريخ هذه البلاد من عنف وطغيان وتبديد في الثروات وقتل وتشريد ومآس) هو، بالأساس، زمن تثبيت المواقف والافصاح عن الاماني والتعبير عن الأوزان، انه زمن الحديث عن الطوائف المعذبة والاقوام المضطهدة والاقليات المهمشة والطقوس الممنوعة، زمن الحديث عن مكانة الدين وطبيعة الدولة ونوع الفدرالية وطبيعة النظام السياسي. وهو، ايضا بلا شك، زمن الحديث عن الحريات المدنية والحقوق السياسية وحقوق المرأة والاطفال. وهذا ما يجعل من الزمن المعاصر زمنا للتأسيس في المكان مع الامل بأن يشكل ذلك دفعا إلى الأمام نحو تحويل الزمان.

وفي مثل هذا الزمن، يبحث الجميع عن مكان (تحت الشمس).

فكيف تبحث تنظيمات التحويل الجماهيري برنامجيا ورؤيويا، تنظيمات الافق الوطني الديمقراطي والديمقراطية الاجتماعية ،عن هذا المكان وكيف ستمضي به قدما؟

**كانت لدى لونغريم ودوسون ، مع هذا ، مواقف أقل تضارباً بكثير ومتماثلة على نحوٍ واسع نحو ما يمكن وما ينبغي للدولة ان تفعل ، فبالنسبة للونغريغ ، ظلت حقوق الدولة بوصفها مالكةً للارض طويلا مقبولة لدى المجتمع. وحتى (رجل العشيرة الاكثر همجية Wildest) ، عند اشتراكه في نقاش عن الارض ، يقر بأن الحكومة تمتلك الملكية المعنية : (انه لايدعي شيئاً الا الحق المكتوب في إشغالها.. فالادعاء (الاكاديمي) بأن الارض المنقولة كلها تخص الحكومة هو ادعاء يسلم به كل طرف عشائري) وكان الاسقاط فجأةً لفكرة ان الدولة مالكة ارض سيكون امراً ثورياً. وسيؤدي الى زعزعة النظام المؤسس وتجاهل سابقة القرون ، وبدلاً من ذلك ، رأى لونغريغ الى دور الدولة دور وسيط شريف ، يشرف على التوزيع العادل للأرض ، (الذي يقضي على الامتياز) تدريجياً و (يحل المتطلبات الاقتصادية او المحسوبة منطقياً محل المتطلبات التقليدية).**

## المعنى الاجتماعي للأرض في العراق

# مأسسة سلطة العشيرة

توبي دوج
ترجمة :عادل العامل

(٧-٧)

وقد نظر دوسون الى الهدف المثالي لاي اصلاح أراضٍ تسيره الدولة بوصفه تأسيساً لرابطة مباشرة بين الدولة وحارث الارض الفردي، فكان هدف إصلاح الاراضي بالنسبة لدوسون، وتلك الفكرة في ذهنه، هو تعطيل الاجراءات القديمة واستخدام سلطة الدولة من اجل (ترسيخ امتلاك للارض بشكلٍ متقدم على امتداد البلاد.. على أساس ثابت من حق قانوني محدد بأسلوب قضائي في المكان ذاته فيما يتعلق بقطع واقعية من الارض معينة بدقة في الوقت نفسه) وقد اصبح اختلاف الطريقة الناجم عن الرؤى الاجتماعية المتعارضة لدوبز ولونغريغ ودوسون ظاهراً جداً حين برزت مسألة من ينبغي ان يمنح حق امتلاك الارض، وادى خوف دوبز من هيمنة الدولة به الى الكفاح ضد الاعتراف بملكية الدولة للارض، ورأى لونغريغ ودوسون معاً، من جانبٍ اخر، الى المنافع الاقتصادية المحتملة من الحصول على دور قوي للدولة بوصفها المالك الحر Free holder لارض (الميري)، وادعى الثلاثة جميعاً هدفا نهائياً لهم حماية الحراث الفطريين عبر العراق، وعلى كل حال، فإن حالات فهمهم المختلفة لحقيقة من يكون هؤلاء الحراث وموقعهم ضمن المجتمع الريفي فتح فضاء حيوياً للنقاش في السياسة.

فبالنسبة لدوبز، كانت تمركزية العشيرة تعني ان القليل من أسلوب التنظيم الاجتماعي كان يوجد خارج نطاقها،وكان شاغله الرئيس حماية ما اصطلح عليه (الحق العشائري التقادمي) للبقاء في ملكية الارض التي يفلحها اعضاؤها، وكان قد حدد هوية التهديد الاكبر لحق العشائر في الارض بكونه (السيطرة الجشعة لرجال المدن) وكافح، بوصفه مفوض الدخل الحكومي عام ١٩١٦ والمندوب السامي عام ١٩٢٥، للحد من تطلع السوق التجارية تجاه الارض، وقد فعل هذا عن طريق التوصية بمنع التملك الاجنبي للارض ومن خلال المجاهدة لحماية حقوق الملكية العشائرية.

وفي رسالة عام ١٩٢٨ الى سكرتير الدولة للمستعمرات، ادرج دوبز الدفاع عن هذه الحقوق التقادمية واحداً من اهداف سياسته الاساسية، وحين تحركت حكومة العراق لرسم مسودة قانون يتعلق بتملك الارض عام ١٩٢٦، أكد دوبز ان هذا ينبغي ألا يستند الى استعلام بشأن سندات الملكية titles وانما عن (التملك الفعلي). وينبغي تخمين رقعة الممتلكات الارضية لعشيرة بعينها على اساس المنطقة التي كانت العشيرة دائبة على حرثها، بصرف النظر عن قدرتها في اي وقتٍ معين على فلاحتها كلها.

لقد كان دوبز يأمل في ان تكون النتيجة من هذه السياسة اقامة وحدات من الارض بمساحة ٤٠٠٠ اكر (الاكر تقريباً ٤٠٠٠ متر مربع). وستمسكها عشيرة معينة بامتلاك شبه دائم وبما انه كان ينظر الى العشيرة بكونها مشخصة من قبل الشيخ، فانه كان يعد ان دور الشيخ في حماية تنظيم العشيرة ينبغي الاعتراف به عن طريق منح الحكومة له قطاعات واسعة من الارض، سويةً مع واجب جمع الدخل الحكومي، وسيكون هذا اعترافاً بمساعي الشيخ نحو الادارة والتوسط العشائريين.

اما فهم دوسون للمجتمع الريفي ونصيحته بشأن اصلاح الارض فقد كان مغايراً لفهم دوبز، فقد كان دوسون يرى الى العراق الريفي بوصفه مكوناً من حراث فرديين عقلانيين، فذهب، وقد تتبع الجدل بشأن امتلاك الارض من عام ١٩٢٦، الى استثناء آراء دوبز ولونغريغ معاً: (انا نفسي لا اعتقد بأن التبسيط، او السلام العام او التقدم الاقتصادي تدركه سياسة متأنية لاقامة سلسلة من المالكين الكبار وسطاء في التعامل مع حشدٍ من المالكين الاصغر).

لقد رأى دوسون ان هناك رابطاً مباشراً وذرائعياً بين النمو في القوة العشائرية والحكومة الضعيفة، فقد كانت العشيرة، بوصفها كياناً متحداً، قد فرضت ارادتها، في ظل الامبراطورية العثمانية الواهنة، على الحراث الافراد، فكانت توزع عليهم الارض ولكن تاخذها ايضا منهم حين تشاء ذلك، لكن مع نهاية الحرب العالمية الاولى وظهور دولة اقوى، افلح الحراث الافراد في تأكيد حقوقهم في الارض التي يفلحونها: (لقد حصلت، في الكثير من الالوية، على ما يؤكد ان اعداداً من رجال أصغر يدفعون دخل اراضيهم مباشرة الى مسؤولين محليين ويشغلون مواقعهم ملاكاً صغاراً، اما بوصفهم رؤوساء (سراكيل) مجموعات عشائرية صغرى او مجموعات فلاحية آخر، او حتى على مستوى علاقة اكثر فردية، واينما رحت، كانوا يخطرونني بان الانحلال العشائري آخذ في التصاعد، وكان ابن العشيرة، أينما كان، يصبح فردياً ويريد ملكه الفردي).

لقد كان استنتاجه بشأن اصلاح امتلاك الارض هو ان الادارة البريطانية ينبغي ان تتجنب فرض اي مشاكلة مقولبة، وينبغي الاعتراف بمالكي الارض الكبار عندما تجدهم يصونون حقوق المزارعين الاصغر منهم. وحيما يكون الامتلاك العشائري (الاصيل Genuine) للارض ما يزال سارياً ومفضلاً لدى العشيرة، ينبغي التسليم به، غير ان الانطباع الذي تكون لديه هو ان حالات كهذه كانت نادرة، فالمجتمع الذي واجهه في العراق كان مجتمعاً مكوناً بصورة متزايدة من حراث افراد ينبغي حماية حقوقهم فوق اي شيء اخر وسيشكلون في اخر الامر روابط مباشرة مع الحكومة. وفي موقف اكثر التباساً-بين موقفي دوسون ودوبز-كان هناك لونغريغ، الذي تعرضت طريقته لانتقاد شديد من الرجلين معاً، فلم يكنْ لونغريغ يريد، في محاولته فهم واصلاح نظام تسجيل الارض، ان يهجر كلياً الطريقة التركية، وكان هدفه، بدلاً من هذا، ادخال درجة من الضبط، والانتظام. فبالنسبة له، يمكن تقسيم سكان العراق الريفي والارض التي يفلحونها الى صنفين، عشائري ولا عشائري، وكانت ملاحظة لونغريغ، في ما يتعلق بأولئك الحراث الذين كانوا لاعشائريين، مماثلة للملاحظة دوسون: ينبغي فرض مقاييس لامركزية لتأسيس الحقوق، مع سندات ملكية تمنح لافرادٍ في وضع تملك الارض آنذاك.

أما بالنسبة للنظام العشائري نفسه، فقد كان لونغريغ يعتقد بانه (سيكون من الحماقة اتخاذ خطوات غير حذرة لدعمه او ادامته) الا انه فهم قوته هي من قبيل (ان صياغة سياسة للارض.. سوف تحقق، مع هذا، القوة الفعلية والمثابرة للنظام الاجتماعي والعشائري في العراق، وسوف تسعى للتعاون معه او الانتفاع منه، اكثر من التصادم معه.. او دعمه بشكلٍ مبتسر) ولهذه الغاية، اعتقد لونغريغ ان من الجوهري الاعتراف بالإشغال العشائري الطويل للارض او ستخدامه سبباً لمنح مثل هذه العشائر الحق الشرعي في حراثة الارض.

وقد تركز نقاش لونغريغ الرئيس مع دوبز على البنية الداخلية للعشيرة، وبخلاف المندوب السامي، لم يكن لدى لونغريغ اي ايمان بعرف عشائري يقيد الشيوخ.

(ان الأنعام بسند طابو على شيخ العشيرة الشاغلة او حتى على مختلف سراكيل الاقسام، لن يكون أمراً عادلاً بالنسبة لأفراد العشيرة وهو مناقض ايضاً للسياسة العشائرية العامة للحكومة.. وعندما تمت محاولة ذلك، ادت إما الى سلطة مفرطة وظالمة لدى الشيوخ، وإما الى ظروف مقوضة للأمن والتقدم وليست مدمرة مع هذا للعشائرية كما هي الحال في المنتفك).

وقد استنتج لونغريغ انه لا الشيخ ولاالسركال على درجة كافية من الموثوقية لتملك الارض. وعلى كل حال، فإن الاتيان بملاك ارض خارجيين يمكن ان يكون له تأثيرات مشؤومة، وقد جرى التوصل الى استنتاجه هذا، وان ماثل استنتاج دوسون، بطريقة مختلفة تماما: تبقى الدولة مالكةً لغالبية الارض الزراعية، بينما يتحرك النظام العشائري ببطء نحو التفسخ).

ومن عام ١٩١٤ الى عام ١٩٣٢ كان هناك القليل من الاختلاف، او لم يكن هناك اي اختلاف، بين الاهداف المعلنة بالنسبة لسياسة الارض من قبل الحكومة البريطانية في لندن وأهداف الطاقم البريطاني العامل في العراق، وكانت سياسة الارض تنشد تصعيد الدخل الحكومي الى اقصى حد ودعم النظام، ولكن حتى عام ١٩٢٦ في الاقل كانت المحاولات البريطانية لتحقيق تلك الاهداف مشوشة ومضطربة، فقد بدأوا من خلال الموافقة على الحكم عبر البنى العثمانية، ولازموا هذه السياسة المحسنة حتى الوقت الذي أفسدها فيه التدافع من أجل الارض، مع هذا، لم تكن هناك، حتى بعد عام ١٩٢٦، سياسة مهيمنة تقرها الدولة مطبقة بتصميمٍ ثابت على امتداد العراق.

لقد وضعت أطراف النقاش المتعارضة بشأن امتلاك الارض ثقلاً تفسيرياً مختلفاً على ثلاثة أصناف مختلفة: الشيخ، السركال، والفلاح، وكانت طبيعة الدولة الحديثة التي زج جميع موظفي الانتداب بفعالية في بنائها تعني ان الوحدات التي نشروها لفهم المجتمع العراقي تمتلك تأثيراً مجانساً بشكلٍ عميق على الرغم من اختلافاتها المهمة، ومن خلال التأكيد على مكانة الشيخ في قلب المجتمع العراقي، كان الموظفون من امثال دوبز يغيرون العلاقة بين الشيخ وأفراد العشيرة.

وقد أدى القيام بتحديد مقدار ما كان سابقاً علاقة غائمة ما بين الشيخ والعشيرة الى جعلها مؤسسة، واعطيت مقادير كبيرة من السلطة الى الشيخ، ولو كان المفهوم المتعلق بالمجتمع، الذي عززه دوسون، قد انتصر، لكانت وقعت عمليات مجانسة مماثلة، وكانت الوحدة الاجتماعية للفرد العقلاني ستفرض عبر العراق من اجل تجسيد وفرض فهم الدولة للمجتمع.

وكان الفرض المتصلب لاي من الصنفين، الشيخ او الفرد يخلق عنفاً وجودياً للمجتمع العراقي، فهذا المجتمع قد تكون سابقاً من ممارسات اجتماعية متنوعة اعتماداً على اختلافات تاريخية واقتصادية وجغرافية عبر اقليم ما يعتزم ان يكون العراق، ومن هنا، فإن التفسيرات المتنوعة لـ(الشيخ) أو (السركال) كانت معتمدةً على مواصفات محلية، ولذلك ستنطوي المصطلحات على تنوعات كبيرة في المعنى الاجتماعي والاقتصادي عبر العراق، وكان فرض دولة حديثة، بطريقتها الحديثة في التنظيم الاجتماعي يعني ان مصطلحات شيخ، وسركال، او فلاح ستحمل إلزاماً المعنى نفسه عبر البلاد بكاملها، ولم يكن بوسع الدولة ان تقر اية تنوعات في الصنف او نظام امتلاك الارض مهما بلغ عدم اتفاق الاداريين فيما بينهم بشأن النموذج المرغوب فيه للتطور الاجتماعي والسياسي.

# الميت يمسك بتلابيب الحي

شمخي جبر

منذ مرحلة مايسمى باليقظة العربية او الصحوة او النهوض خلال القرن التاسع عشر، وتحديدا بعد دخول نابليون الى مصر الذي يعد لحظة اكتشاف الامة نفسها وواجهتها واقعها لم نحدد ماذا وجد النائمون بعد صحوتهم. حين يتناول د.محمد عابد الجابري مفهوم درج على تكراره بعض الباحثين العرب، وهو مفهوم (الصحوة)، يقول ان النائم الذي ينام ليلته ليصحو في الغد يستطيع ان يتابع مسيرة حياته كالمعتاد، أما أهل الكهف او من هم في معناهم فلا تكفيهم (الصحوة) لمتابعة مسيرة الحياة، بل يحتاجون الى تجديد عقولهم أولاً حتى يستطيعوا ان يروا الحياة الجديدة على حقيقتها، نعم أنها مرحلة حرجة في حياة الامة بوصفها اللحظة الاولى التي اكتشفت بها مأزقها التاريخي بعد ان وصلت امم العالم المتقدم الى ما وصلت اليه، بينما بقيت الامة تجتر أمجادا (هكذا كنا) فعلينا ان نلتفت اليه ونهرب نحوه، فكانت أنظار الامة متجهة نحو الماضي، بينما الامم الاخرى تنظر الى المستقبل، وهكذا طرح سؤال: لماذا نحن متخلفون؟ وما السبيل الى التقدم؟ وما معوقات نهضتنا؟ كيف ندخل التاريخ فاعلين وليس تابعين؟، ان معضلتنا تتمثل في البحث عن ألذات المأزومة في مجتمع كوني تتلاطم فيه امواج الثقافات وتتصارع. انها اللحظة الاولى لاكتشاف الاخر والاصطدام به، ومن ثم اكتشاف الهوة التي تفصلنا عن الاخر، التي تتمثل بتخلفنا وتقدمه. انه الحلم النهضوي، والتساؤل الذي ما زال قائما وسيبقى قائما مادامت هذه الهوة التي تتسع يوما بعد آخر، ما دمنا نحمل هذا العبء الهائل الذي يرهق كواهلنا بغثه وسمينه وكل هذه الاكسسوارات الفكرية التي ضاق الزمان والمكان منها ذرعا فلنضعها في متاحف تستحقها، للاستذكار، والالتفات، لا ان نحملها على ظهورنا أنى سرنا. ان فكرنا يتغذى من النزعة التعظيمية للذات التي شيدت الحضارة في زمن ما، لكنه بازاء التمدن الغربي الجارف تتقوى لديه الروح الاحتقارية للانا، وهو اذ ينظر الى الغرب نظرة الاعجاب والانبهار بعقلانيته وتحرره وحداثته وتقدمة العلمي سرعان ما تتضخم لدية صورة الغرب المتسلط الاستعماري النازع إلى تهميش الثقافات الاخرى وتفكيك بنياتها التقليدية وخصوصيتها الثقافية، كيف يكون موقفنا تجاه الاخر وتجاه واقعنا وفكرنا محاصر، من جانب انه غير واقعي، ومن جانب انه لايستطيع ان يجري حواراً مع الاخر؟ هل هي عدم ثقة بالفكر؟، ام الخوف على الفكر من ان يهزم؟ هل هي هشاشة الفكر ومن ثم عدم الثقة بالنفس؟ علينا ان نعلم ان الحداثة الغربية تمت في سياق القطيعة مع أنماط الفكر الاسطوري والتفسير اللاهوتي للظواهر، والثورة على البنى الاجتماعية التقليدية من خلال نضالات البرجوازية ضد الثقافة الاقطاعية بكل منظوماتها الدينية والعقلية وبكل حمولاتها الايديولوجية ورأسمالها الرمزي، والحداثة الغربية، إذن، هي حصيلة موقف روحي خاص تجاه العالم والانسان، سماته الرئيسة العقلانية والوضعية والعلمانية والدنيوية، لكن لا يتم هذا في ظل تبعية مطلقة بل من خلال مسح الذاكرة من كل (خربشات) الماضين، هذا لايعني الدعوة الى قتل الاب (التراث) ولا يعني بهذا ركل الاب ورميه في زاوية من زوايا المكان والزمان بل اعطاءه فرصة ان يثبت صلاحيته، يثبت انه مازال يمتلك فعلا ايجابيا يستطيع ان يخطو الى الامام، لكن ان نتخلى عنه نهائياً، فنرميه جانبا، يعني تسليم أنفسنا لسلطة اخرى، وبهذا نكون قد خسرنا كل شيء، (الحاضر المشوه) والمستقبل المجهول، لذا نقول اننا لا نستطيع ان نتخلص من متوفانا بانتهاء مراسيم الجنازة، كلا لا يمكن الخلاص منه لانه ما زال يمسك بتلابيبنا.

وإذا كنا قد فقدنا بعملنا هذا عزيزا، فهذه سنة الحياة، لاننا لا نستطيع ان نعيد الحياة لميت، فلكل كائن عمر محدود لانملك له الا التأبين، ولا نكن له الا الاحترام، ولنكن له صدقة جارية من خلال ترحم الاخرين عليه لحسن أفعالنا التي كان للميت دور كبير في ان نقوم بها بوصفه مربيا وملهما. اما ان ندير الظهر لواقعنا وحاضرنا عاكفين على متوفانا، فهذا يضيع علينا مستقبلنا ويجعلنا غرباء في حاضرنا، فنحن محاصرون بواقعنا وبكل تحدياته شئنا ام ابينا.

واذا كان قد قيل (اذكروا محاسن موتاكم) فنحن نقول ان القصائد العصماء وغير العصماء لا تحيي ميتا، لاننا نعلم ان الميت ينقطع عمله بموته، الا ما يتركة مما يحيي ذكره من خلف صالح مثلا، فلا التمجيد يحيي ميتا ولا الهجاء يميت حيا، فان مات ابونا فاننا لايجب ان نقضي العمر عويلا وبكاء امام ضريحه، بل الاولى بنا ان ننظر ماذا ترك لنا، وان لم يترك سوانا فكفاه، فهو ليس بميت لانه حي فينا لان العرب اتفقوا على ان من يترك خلفا ليس بميت، وما تركه تراثنا فينا ولنا اكثر مما تركه اباؤنا الذين رحلو (لانه ترك عقلا وفكرا وسلوكا بل هوية تميزنا عن غيرنا، لكن كيف نتعامل مع ما ترك لنا وفينا؟، هل نتخندق داخله فنتقوقع عازلين انفسنا عن الاخر ولا نلتفت الا الى الوراء الماضي، ام نتفاعل مع حاضرنا من اجل بناء مستقبلنا؟، هل ننزع هذه الهوية ونرمي بها جانبا او نركلها حنقا وسخرية؟، كيف نعيش الحاضر ونبني المستقبل من دون ان نتخلى عن هويتنا؟، انه مأزقنا التاريخي الذي نعيشه. من هنا، نقول ان الندب والصراخ ورجم الاخر بالكفر والانحلال لن يغير من حقيقة ان الغرب استولى على المعرفة والاقتصاد، وبالتالي فهو قد استولى على العالم، وان مقارعته لا تتم بالهرب إلى الماضي القريب منه او البعيد، كما أنها لا تتم بالدعوة إلى الخروج من التاريخ وانما مواجهته. كل ذلك يتم بالقبول بالتحدي والقبول بحتمية التغيير الذي أصاب غيرنا، وهو في ذلك مصيب لنا بقدر مانكون نحن، لا بقدر مايكون الاخرون كما يقول مالك بن نبي، ان القبول بحقيقة حتمية التغيير والاستعداد له افضل بكثير من الجري فيما بعد وراء مصالحه، مصاحباته واقتراح المعالجات الترقيعية هنا او هناك.

من خلال قراءة سريعة للنتاج الفكري العربي الذي يطرح نفسه مشروعاً نهضوياً، نجد انه في الكثير منه ينظر الى الاسلام على انه بنية تبقى كما هي منذ انتاجها او نشأتها، نصوص تبقى كما هي من دون ان تمس اعتقادا بان مسها سيكون بمنزلة تشكيك مصدريتها التي هي هنا مصدرية إلهية، هناك تيار نصي يرى ان النص فوق الواقع، وان الواقع اذا وجد نفسه في علاقة غير متسقة بينه وبين النص فعلى الواقع ان يعاد النظر فيه هؤلاء يسهمون في تصعيد المأزق الفكري الإسلامي، ارغام الواقع على التكيف مع النص، فيما نرى ان الواقع معرفيا وايديولوجيا هو الذي يملي علينا كيفية قراءة الاسلام، ان مفهوم القراءة هو مفهوم منطلق من الواقع، من احتمالاته، الواقع المشخص هو الذي يملي نفسه على انماط القراءة الاسلامية، لذلك نجد قراءات للاسلام على هذا الاساس ومن الواقع وعلى ضوء الواقع المعني، وبذا فان كل واقع يستنبط نصه الخاص، ان تجاهل الواقع هو المأزق الحقيقي الذي تضع نفسها فيه اية ايديولوجيا تحاول اصلاح هذا الواقع، حيث ترى هذه الايديولوجيا- حسب د.فالح عبد الجبار ان الجهل هو المعرفة الوحيدة الممكنة والمسموح بها وان الالتفات الى الماضي هو احسن الطرق لرؤية الحاضر) وبهذا يجعلون من التراث يشكل ثنائية مع التخلف (التراث/ التخلف)، وحين يجعل السلفيون التراث عبءا على الواقع فإنهم يعطون المسوغ لمن يقول انه اذا كان لابد من تطور وتغير فان هذا التطور والتغيير لا يتم الا بانتزاع هذا التراث من عقل الامة ورميه جانبا بوصفه العبء الذي يثقل كاهلها ويمنع تقدمها وتطورها، وهو الذي يسحبها الى الخلف، وما دام معلقا في رقبتها فهي لاتستطيع النهوض ومادامت (السلفية الراهنة هي احدى الصور الساطعة للاعقلانية في العالم العربي فإنها سكونية ملتفتة الى الماضي، ترى اليه وفيه عالما قابلا للتكرار،جاعلة بذلك المستقبل ماثلا في الماضي).