

الفصل الأول :

العدل

لا مرء أن اللغة العربية كائن حي، وانها تجدد مفرداتها كما تجدد الأجسام، الحية، خلاياها، حيث يدرك بعضها الشيخوخة، والأفول، والموت، لكن أفول المفردات، في لغة بعينها، أو ولادة، و سطوع مفردات، جديدة، هي ظاهرة موضوعية تخضع لقوانين خارج سياق اللغة، وان ظهرت نتائجها على نحو مباشر في حقلها الذي يبدو مغلقا. ذلك أن انطفاء مفردات، بعينها، وتحولها إلى أبنية مهجورة، أو سطوع سواها، في قاموس السياسة العامة، ليس دالة على حيوية اللغة، بقدر ما هو دالة على طبيعة المستجدات، والمتغيرات المتصارعة فوق المسرح السياسي الاجتماعي والثقافي، وعن القوى السياسية والاجتماعية الأكثر سيادة فوق هذا المسرح، وهي تسعى، جاهدة، إلى إعادة صياغة الوعي السياسي والاجتماعي والثقافي العام، في إطار رؤيتها ومصالحها وأهدافها.

ومع أن عملية ولادة مفردات جديدة أو تحويل مفردات، بعينها، إلى مفردات مهجورة، تأخذ إيقاعا زمنيا طويلا للغاية، إلا أن هذا الإيقاع، الزمني، أصبح سريعا وخاطفا، الى حد أنه يمكن نقل مصطلح "الحراك السياسي" من حقل السياسة إلى حقل اللغة، بتوصيف ظاهرة مستجدة تطول قاموس اللغة العربية، يمكن أن نطلق عليه مصطلحا مماثلا هو "الحراك اللغوي"، حيث أصبح التغيير

في الاتجاهين يتسم بالقوة والسرعة على نحو غير مسبوق، مما يشي بدور العوامل الذاتية، قبل الموضوعية، في دفع هذا الحراك.

لقد أخذت هذه الظاهرة، تعبر عن نفسها من خلال وجهين متجاورين:

الأول: دفع مفردات، بعينها، إلى حيز الذبول، والأفول، حيث أصبحت مهجورة في القاموس السياسي العام، سواء في الخطابات السياسية، للأنظمة، والحكومات، أو فيما يمثّلها من التنظيمات المستجدة، أو تلك التي تصدر عن تيارات المعارضة المختلفة، بما في ذلك الجمعيات الأهلية. يستوي في ذلك مفردات مثل، العدل، الحق، التراث، الطبقة العاملة، المساواة، السلام الاجتماعي، الخصوصية، القومية، العروبة... الخ الخ.

الثاني: تفرغ مفردات لغوية من مضامينها، السابقة، وإعادة شحنها بمعاني، جديدة، تبدو متناقضة مع دلالاتها الأصلية، بغية توظيف ثقلها المعنوي، والتاريخي في الوجدان الشعبي، والجماهيري، في تمرير السياسات الاقتصادية والاجتماعية، التي قد تعبر عن مصالح القواعد الاجتماعية المنتجة العريضة، وذلك على غرار تعبير (تحرير الاقتصاد)، الذي يوظف فيه الثقل المعنوي لكلمة التحرير المرتبطة في العقل العام بالأرض، والحقوق، والسيادة، وكأن العملية السياسية الاقتصادية المرتبطة بالتوجه الذي يعنيه التعبير، إنما هو استخلاص قواعد الاقتصاد الوطني، من ربطة سيطرة المؤسسات الأجنبية، لا وضع هذه القواعد في إطار استراتيجيتها المعلنة.

إن خصوصية خطابنا، السياسي، تبدو أكثر لمعانا، في هذا الحيز، في الوقت الذي تعبر فيه عن مفارقة مشبعة بالدلالات، ذلك ان أكثر المفردات طمسا، وإسقاطا، من القاموس السياسي العربي العام، هي، في الوقت، ذاته، أكثر المفردات حضورا، وسيادة، وجاذبية في القاموس السياسي، الذي تشكل من مفرداته، الأدبيات السياسية التي يطرحها هذا الخطاب. ودون ريب فإن مفردة العدل، تحتل موقعا بالغ التميز في هذه الأدبيات، كما تشكل في نسيجه علامة بارزة ومضيئة، فوق أنها تشكل جسرا واسعا بين غيرها من المواقع المتميزة والعلامات البارزة.

لتأمل هذه المقولة:

"على أن ما نتلمسه، ونتبصر ظله، ونتخيل ما بعده، ونتأمل صورته، غير كيان قومي، يتحرك في الأمة، لا يسألها عن لون وعرق أو شكل ذي فرق، يميزه ميل إلى الجمال، وإيمان بالله ورسله، وعشق للحياة والخلق، هو كالرعود والعواصف والزلازل والبرق، في مثله نتساكن، ومثله الحق، دليلنا للعدل والسلام والحرية".

إن التلمس لا يعني، فقط، الاجتهاد في رؤية الطريق، وإنما يعني، فوق ذلك، التحقق منه، أي تكرار المحاولة، والاستمرار فيها، وتطلبها مرة بعد أخرى، وهو ما يعني القصد، والتعمد، بل والإصرار. أما التبصر فهو التأمل،

والتعرف، والاستبيان، يقول تعالى: "أدعوا لله على بصيرة"، ويقول: "وكانوا مستبصرين"، أي تأملوا وتحققوا وأدركوا، وتبين لهم الطريق وعاقبته، والبصير من أسماء الله، وهو الذي يرى الأشياء، كلها، خافيتها، وظاهرها، بغير جارحة، "وجعلنا آية النهار مبصرة"، "فلما جاءكم آياتنا مبصرة". وعندما تضيف المقولة، "نتخيل ما بعده، ونتأمل صورته"، فإنها توسع عمق الرؤية، لنرى بالبصيرة ما وراء الإدراك، المباشر، من تجليات هذه الرؤية، وما يترتب عليها وما تقود إليه، وهو ليس غير كيان وطني قومي يتحرك في الأمة. فتعبير الكيان هو تعبير معنوي عن حقائق مادية، ومعنوية، يتشكل من مفردات ووحدات، تشكل بدورها حالة كلية من الخصوصية، تتميز بالتفرد والحضور والتأثير.

وهذا الكيان القومي، الذي يتحرك في الأمة، لا يسألها عن لون أو عرق أو شكل ذي فرق، فنحن لم نقل ذي ميزة، لأن الحديث موصول بالصفات الأضعف، أي موصول بالمساواة وعدم التميز، يتميز بذاته ميلا إلى الجمال، وإيماننا بالله ورسله، وقد قدم الميل إلى الجمال على الإيمان ذاته، لأن من لا يميل إلى الجمال، لا يكون مؤهلا لتذوق حلاوة الإيمان، وقد تم فوق ذلك التمييز بعشق الحياة والخلق، وإضافة الخلق إلى عشق الحياة، واسقاط التميز أيضا، والمقولة لم تستخدم كلمة الناس، وإنما قالت الخلق، أي أجمعين، فخلق الله في كلام العرب على وجهين الأول: الإنشاء على مثال أبدعه كقوله تعالى "ألا له الخلق والأمر"، والثاني التقدير كقوله تعالى "فتبارك الله أحسن الخالقين"، والخلق هو الفطرة التي فطر الناس عليها "لا تبديل لخلق الله".

أما العشق فإنه ليس الإفراط في الحب فحسب، ولكنه كما تقول رسالة ابن سينا فيه، "لا يختص بنوع الإنسان بل هو سار في جميع الموجودات من الفلكيات، والعنصریات، والنباتات، والمعدنیات، والحيوانات، وأنه لا يدرك معناه، ولا يطلع عليه، والتعبير عنه يزيد خفاء، وهو كالحسن لا يدرك ولا يمكن التعبير عنه، وكالوزن في الشعر وغير ذلك، مما يحال على الأذواق السليمة والطباع المستقيمة".

وهذا الكيان القومي، - كما تضيف المقولة - بما يتميز به من خصوصية، يأخذ منحى قوانين الطبيعة، عندما تكتمل آياته، وتتكامل عناصره، فهو كالرعود، والعواصف، والزلازل، إنه يضيء، ويبرق ولكنه يغير الخرائط، والمواقع، ويندفع ليغير الخرائط السياسية والاجتماعية، وبالتالي، الجغرافيا الاستراتيجية، ولكننا في مثله، رغم رعوده وعواصفه، وزلازله، وبروقه، نتساكن، فنحن جزء من بنيته. فكلمة نتساكن ليست من السكون، ولكنها من السكنى أيضا، وهو المعنى الأغلب هنا، فهي تعني الهدوء والألفة، كما تعني البنية المشتركة الواحدة.

تضيف المقولة، "ومثله الحق"، والحق من أسماء الله، قال ابن الأثير، هو الموجود، حقيقة، المتحقق وجوده الهيته، والحق هو العدل، وهو الصدق، يقول "الشافعي": "المطابقة في الحق، من جانب الواقع، وفي الصدق، من جانب الحكم"، وحق الأمر، وأحقه، كان منه على يقين، فحقيقة الإيمان، خالصه ومحضه، وكنهه، وحقيقة الشيء منتهاه، وأصله، المشتمل عليه. يقول تعالى:

"ويحق الحق بكلماته". فحقيقة الأمر يقين شأنه، "حقت كلمة العذاب على الكافرين"، أي ثبتت، ووجبت، وغدت حقيقة، واقعة، وهذا الكيان القومي الذي نتساكن فيه، وندمج، ونتوحد، كما نتوحد مع الحق، هو دليلنا، أي ما يستدل به، انه الدال، والمرشد، والهادي إلى العدل، إلى المساواة، ونفي الجور، والاستبداد. فالعدل ما عدل الشيء، لا ما عدله، وعادلت بين الشئين إذا ساويت بينهما، وعدله أي قومه، فاستقام، يقول تعالى، "وان تعدل كل عدل لا يؤخذ منها"، "أو عدل ذلك صياما".

فالكيان القومي هو الحق، وهو الدليل، والهادي إلى نزع الظلم، وهزيمة الاستبداد، وإشاعة المساواة، كما أنه الطريق إلى السلام، والحرية. فالشرط اللازم، في الواقع، المعاش، للأمة رؤية، وفكرا، وسلوكا، كي يتحقق العدل والسلام والحرية، أي لتصبح الأمة حقا، وصدقا، وعدلا، موصولة برسالتها التاريخية، ووظيفتها الحضارية، ودورها الإنساني، هو قيامة الحق. فهو السبيل، والمعبر، والجسر، الذي ينقل الأمة، من صحراء التيه، والتخبط، والانقسام، والاقتراب إلى جنة التوحد، والعقل، والتأثير. انه الذي ينقلها، أو، ينتقل بها، من موازين ضعف، إلى موازين قوة، ومن درجات هبوط، إلى درجات صعود. أما شروط هذا الحق فهي مجسدة، فيما نتلمسه، ونتبصر ظله، ونتخيل ما بعده، ونتأمل صورته، وهو الكيان القومي الذي يتحرك في الأمة، حيث لا سبيل لأن تتحرك - هي - إلا به.

أما مفهوم العدل، الذي نحن في سبيل تحقيق مدلوله، هنا، فإنه متعدد الوجوه، في الفلسفة العربية الإسلامية. قال تعالى، "فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم"، فرد الظلم، والعدوان، أحد وجوهه، و"جزاء سيئة

مثلها"، وهذا هو المعنى، الأعمق، في الآية الكريمة "إن الله يأمر بالعدل والإحسان"، فالعدل هو المساواة، في المكافأة. ولهذا، فعادله يعني وازنه، وعدله يعني قومه، "فعدلك في أي صورة ما شاء ركبك". ونسب إلى "عمر بن الخطاب" قوله: "الحمد لله الذي جعلني في قوم إذا ملت عدلوني كما يعدل السهم في الثقاف". أو كما قال الشاعر يوم أحد: "فقلنا الضعف من أشرافهم..... وعدلناه ببدر فاعتدل، أي قومناه فاستقام، يقول صاحب جواهر القاموس: " العدل: من أسماء الله سبحانه وتعالى، هو الذي لا يميل به الهوى فيجور في الحكم، وهو في الأصل مصدر سمي به فوضع موضع العادل، وهو أبلغ منه لأنه جعل المسمى نفسه عدلا". ثم ان العدل، بعد ذلك، هو أحد أهم وجوه القيمة، وهو ما يجعله موصولا بالمصطلح الحديث في النظام السياسي والاقتصادي والاجتماعي، على جانب، والنظام الدولي، على الجانب الآخر.

ان تجسيد صورة العدل في عمق الفلسفة العربية الإسلامية، الذي يمكن له أن يجسد، بدوره، عمق الرؤية التي يشتمل عليها المفهوم ذاته، قد تستوجب التوقف عند بعض إنتاج الفيلسوف والمفكر العربي، الذي حظي بلقب "المعلم الثاني" بعد أرسطو، ألا وهو أبو نصر محمد الشهير بـ "الفارابي"، والذي يعتبر، دون شك، المؤسس، الحقيقي، للدراسات الفلسفية، في العالم العربي، والمؤسس، الأول، للفلسفة العربية الإسلامية، منشئ بنيانها، وواضع قواعدها، وأسس كافة فروعها، والتي انحدرت من لدنه مسائل، وأفكار، وقضايا، لدى جملة فلاسفة الإسلام المعروفين.

ولم يكن اهتمام "الفارابي" بقضايا الفلسفة، في تجريدتها، أو تجردها، عن الواقع السياسي، والاجتماعي، وإنما كانت اهتماماته، ودراساته موصولة بشؤون السياسة والمجتمع. ولعل ذلك أكثر ما يكون وضوحاً، في كتابه الواسع الشهرة (آراء أهل المدينة الفاضلة)، والذي أتمه في دمشق سنة 331 هـ. وعلى الرغم من تعدد مؤلفاته، وكثرتها، لم يصل، منها، إلينا، غير أربعين مؤلفاً، منها : (رسالة في معاني العقل) و (كتاب الجور) و (كتاب الزمان) و (نصوص الحكم) و (رسالة في فضيلة العلوم والصناعات) ... الخ.

والحقيقة ان كتاب (آراء أهل المدينة الفاضلة) ليس نزوعاً من صاحبه إلى الخيال، أو إلى (اليوتوبيا) بإنشاء مدينة ليست قائمة، في الواقع، ولا إمكانية لقيامها، وإنما هو نزوع العقل، النقدي، إلى مواجهة مع عصره، بكل ما اشتمل عليه، من فتن وانقسام، وبعد عن روح العدل والسلام، ولذلك كان جل اهتمام "الفارابي"، هو أن يقيم مدينة تجسد المبادئ الرئيسية التي تقوم عليها فلسفته ورؤاه للأخلاق والقيم والسعادة، وخالق الكون وما وراء الطبيعة. ولهذا اختار أن يفصل بين أفكاره الفلسفية، في الجزء الأول، من الكتاب، قبل أن يضعها موضع التطبيق، العملي، نموذجاً، تقنيات منه نظماً وأخلاقاً، ورياسة، وعملاً، وعلاقات، المدينة الفاضلة التي أسسها في جزئه الثاني.

يفتح "الفارابي" القسم الفلسفي النظري بتسع فقرات للبحث في الوجود الاول وهو الله تعالى: "القول في نفي الشريك عنه تعالى، القول في نفي العند

عنه، القول في الحد عنه، القول في أن وحدته عين ذاته، وأنه تعالى عالم وحكيم، وأنه حق، وحي، وحياة، القول في عظمته، وجلاله، ومجده، القول في كيفية صدور جميع الموجودات عنه، القول في مراتب الموجودات، القول في الأسماء التي ينبغي أن يسمى بها الأول تعالى مجده.

ثم يمضي في بيان مراتب الموجودات، وحالاتها، وصلتها، بالله وبيعضها، مقسما إياها إلى موجودات روحية يرتبها في ست مراتب، مرتبة السبب الأول، وهو الله تعالى، ثم مرتبة العقول التسعة المحركة للأجرام السماوية، ثم مرتبة العقل الفعال في الإنسانية، تليها مرتبة النفس الإنسانية، فمرتبة الهيولى ثم مرتبة الصورة، مقدما نظرية في نظام الكون ونسقه، وإدارته تعتمد على ما أطلق عليه، "العقل الفعال"، أما الموجودات المادية فيرتبها في ست مراتب تبدأ، بأجسام المدنين، وتنتهي بالمواد الأولية، المشتركة، وهي الماء والهواء والتراب والنار، وما جانسها.

أما النسق التطبيقي الذي يشتمل على نموذج المدينة الفاضلة، والتي يعرفها بأنها "التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة"، وهي "تشبه البدن الصحيح الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تميم حياة الحيوان، وعلى حفظها عليه"، فقد اشتمل على اثني عشرة فقرة تحت العناوين التالية: "القول في احتياج الإنسان إلى الاجتماع والتعاون، القول في خصال رئيس المدينة الفاضلة، القول في مضادات المدينة الفاضلة (وتشتمل هذه الفقرة على أقسام: المدينة الجاهلة، والمدينة الفاسقة، والمدينة المبدلة، والمدينة الضالة)، القول في اتصال النفوس ببعضها ببعض، القول في الضالات والسعادات، القول في أهل المدينة الفاضلة، القول في الأشياء المشتركة لأهل

المدينة الفاضلة، القول في آراء أهل المدن الجاهلة والضالة، القول في العدل،
القول في الخشوع، القول في المدن الجاهلة.

ويتحدث، في القول في احتياج الإنسان إلى الاجتماع، عن ضرورات
"الاجتماعات الإنسانية"، وعن فطرة حاجة المرء إلى قومه، مقسما المجتمعات
إلى قسمين: كاملة يتحقق فيها تعاون اجتماعي كامل، وتتحقق بموجبه
السعادة، وهو مفهوم في سياقه أقرب إلى الإشباع على المستوى الفردي، وإلى
الاكتفاء الذاتي على المستوى الوطني، ومجتمعات ناقصة، التعاون، فيها،
منقوص، وبالتالي، لا تحقق إشباعا، ولا اعتمادا على الذات. والمجتمعات ".
الكاملة، ثلاث، عظمى ووسطى وصغرى. فالعظمى: اجتماعات الجماعة كلها
في المعمورة، أي على مستوى العالم، والوسطى: اجتماع أمة في جزء من
المعمورة، والصغرى: اجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن أمة.. ". فهو
يتحدث عن حكومة عالمية تقسم العدل، وتنتج السعادة، في المعمورة كلها، ثم
عن حكومة أمة، ثم عن تفرد مدينة بحكومة عادلة، والمدينة هنا، لا تعني سوى
بلد في أمة، ليأخذ، بعد ذلك، في تحديد الصفات التي يلزم توافرها في من يتولى
منصب الرئيس في مدينته الفاضلة، مقسما هذه الصفات إلى صفات فطرية
وأخرى مكتسبة. فالصفات الفطرية اثنتا عشرة صفة، ممكن تلخيصها في أن
يكون تام الأعضاء، جيد الفهم، و التصور، جيد الفطنة، حسن العبارة، محبا
للعلم والاستفادة، غير شره، محبا للصدق، وأهله، كبير النفس محبا للكرامة،
محبا للعدل، وأهله، مبغضا للظلم، والجور، وأهلها، عدلا، غير صعب القيادة
إذا دعي إلى العدل، صعب القيادة إذا دعي إلى الجور وإلى القبيح، جسورا".

أما الصفات المكتسبة التي اشترط "الفارابي" أن يتمتع بها الرئيس، فقد عدّها في ست صفات يمكن تلخيصها في "أن يكون حكيماً، عالماً، له جودة استنباط، له جودة رؤية (مستقبلية)، له جودة، إرشاد، له جودة ثبات في مباشرة أعماله الحرة"، ثم أضاف، إلى الصفات السابقة، كلها، صفة روحية، وهي اتحاد الرئيس بالعقل الفعال، أو حسب تعبيره: "إنما يكون ذلك الإنسان إنساناً قد استكمل فصار عقلاً، ومعقولاً، بالفعل".

يضيف "الفارابي" ما يضيء عمق ناس مدينته الفاضلة قائلاً: "وكذلك ينبغي أن تكون المدينة الفاضلة، فإن أجزاءها، كلها، ينبغي أن تحتذي بأفعالها، مقصد رئيسها الأول"، أي ان اكتمال سعادة المدينة في الإشباع الذاتي، والاعتماد على الذات في وصول شعب المدينة إلى الصورة المثلى التي عليها رئيسها، الذي استكمل إنسانيته فصار عقلاً ومعقولاً، وهو لا يرى في ذلك ضرباً من المعجزات أو المستحيلات، ولكنه قابل للتحقق، بالفعل، عندما يسمو الإنسان إلى درجة الامتزاج بالعقل الفعال.

مدينة "الفارابي" إذن، هي مدينة قادت من الحكمة، والعلم، والعدل، والعقل، والتعاون، وهي مدينة اصطنعت رئيسها لنفسه، على شاكلتها، ومضت تحرس قيمها، بأن وضعت صورة لها في مرآة الحياة، ووضعت صورته قبله لها في مرآة الواقع.

إنها ليست الحلم الغائب أو المستحيل، ليست الأمل المقهور أو المقبور، كما أنها ليست اليوتوبيا التي تتزل فوق الأرض، مدينة مكتملة من السماء، ولكنها

ومضة العقل النقدي المؤسس للفلسفة العربية الإسلامية، والذي يعكس في توهجه ولمعانه، قيم العروبة والإسلام، صافية، نقية، مساواة، وتعاوناً وجمالاً، وسعادة، وعدلاً، وسلاماً وحرية..

ومن هنا تأتي مضامين هذه المقولة لتعطي ابعاداً اساسية في تفكيرنا:

"ليس من العدل أن نكون دولة قطرية، تقول بالإيمان، دون الاعتراف بخلق الله،

ليس من العدل أن نكون دولة قطرية وطنية، ولا وطن،

ليس من العدل أن نكون دولة قطرية متطورة، على حساب الأمة القومية،

بل ان العدل أن نكون أمة قومية تحمل رسالتها الخالدة، في الإيمان والجمال،

إلى الإنسانية، حيث دورها في العدل والسلام والحرية".

لقد أخرجت المقولة العدل من قياسه الفردي، المغلق، إلى صورته الكلية، المفتوحة، باعتباره قانون الوجود، ذاته، فهو الحق، والمساواة، والتوازن، وهو رمانة ميزان السلام، والحرية، وبالتالي، فإنه المحدد لمنسوب الاستقرار، سواء بالمعنى السياسي أو الاجتماعي أو الاقتصادي، على المستوى القطري، أو القومي، أو الدولي. لكن العدل، في مفهومها، ليس صيغة نظرية، وليس خطاباً مرسلاً، إنه الحق في حيز التطبيق، العملي، إنه التوازن في صيغ الواقع المادية، إنه إلغاء المسافة بين النظرية والتطبيق، بين الإيمان وبين تجسيده، فعلاً، بين المعلن، والمضمر، بين اللغة، والواقع، إنه إزالة التناقض بين التكتيك، والإستراتيجية، بين الأقوال، والأفعال، بين القانون وبين المشروعية. ولهذا

ليس عدلا، وليس من العدل، أن نقول بالإيمان دون تحقق شروط هذا الإيمان، لنجسده، في الواقع، بالاعتراف بخلق الله. ولهذا _ أيضا _ ليس عدلا، وليس من العدل، أن نؤمن بالقومية العربية، وأن يبقى إيماننا مهجورا، ساكنا، في قوالب اللغة، أو متاحف التاريخ، نستعيده كالسيوف الصدئة، لنعلقه على صدورنا، في الصور التذكارية، أو سمة استحقاق، وجدارة. فالإيمان، وحده، دون ترجمته إلى فعل، يبقى مجرد اعتراف مقنع بالعجز، وشاهد على غياب القدرة، واضمحلال الطاقة، وضعف المكانة، ونكوص الإدارة، وبالتالي، تنكب الطريق.

ولهذا _ أيضا _ ليس عدلا، وليس من العدل، أن نكون دولة قطرية متطورة على حساب الأمة القومية، لأن العدل لا يتحقق إلا في سياق المساواة، وفي إطار التوازن. ولأن فتح الباب أمام فعل قانون النمو، غير المتكافئ، أو غير المتوازن فوق خارطة الأمة، إنما يبطل شروط القومية ذاتها، في الواقع، لأنه يفسد قواعد الوحدة، ويشطر المركب القومي الواحد إلى أبنية مختلفة في النمو، والقدرة، والمكانة، والثروة، وبالتالي، فإنه إنما يعمد إلى إنتاج عوامل الانفصال، والانقسام، والتشردم والانكفاء، ويتيح لغيره فرصة أن يقوم بتغذية الأمة، عقلا، وبدنا، وروحا.

إذا لم يكن ذلك، كله، عدلا، فما هو العدل؟. إنه متوحد، في جوهر قصده الإستراتيجي، إنه الأمة القومية، في حيز الإيمان، وحيز الوجود، وحيز التعبير، وحيز الفعل، وحيز الرسالة. لكن المقولة تخلع على رسالة الأمة صفة الخلود. فهل هو يعني صفة الأبدية، أي أنها الرسالة القائمة، الباقية، المتصلة، المتواصلة،

إلى يوم الدين؟. يقول تعالى "ويطوف عليهم ولدان مخلدون"، فهل صفة الخلود، هنا، تعني القيام، والبقاء، والاتصال، والمواصلة، في الزمن اللاهوائي المفتوح. ان ذلك بعضا من معناها، ولكنها تعني فوق ذلك، التجدد، وبقاء الشباب، كما تعني النضارة والحيوية، أي انها تعني على نحو آخر، القدرة على عزل التأثيرات السلبية للزمن. ولكن الإحالة، هنا، ليست للزمن البيولوجي، أو الزمن الذاتي، أو الزمن الحسابي، وإنما للزمن الموضوعي بروافده المختلفة، للزمن السياسي، والاجتماعي، والاقتصادي، والعلمي، والثقافي، والمعرفي، أي لتراكمات الزمن التي تخلق التحولات الكيفية في الحياة، لتكون صفة الخلود مرتبطة بالقدرة على التعامل مع هذا الزمن، وروافده. ان هذا الزمن ليس غلافا للوقائع، ولكنه يقعها الداخلي، ووقعها الخارجي الفاعل المؤثر، والخلود، هنا، ليس بعدا غيبيا، أو ميتافيزيقيا، في هذه الرسالة، ولكنه بعد يتعلق بجوهرها، وكيونتها، أي بقدرتها على إخصاب ذاتها، وتجديد رؤيتها، وتفعيل أدواتها، وأسلحتها، وآليات تفاعلها مع المتغيرات الهائلة، والعاصفة في البيئة الإقليمية، والدولية، من حولها. ان مفهوم القوة، ذاته، سواء أكانت مادية أو معنوية، ينطوي على مستويين: القوة، ونقيضها، أو القوة، ومقاومتها. فليس ثمة قوة لا ينبثق عنها نقيضها، وليس ثمة قوة لا تتخلق قوة مضادة لها أو مقاومة لها، وبين القوة ونقيضها، والقوة ومقاومتها، مساحات تفاعل ومواجهة واحتراب، بل وافتراس.

وفي هذه الرسالة المفتوحة لعمل الرسالة وفعالها، تبقى الفاعلية ومن ثم الديمومة والبقاء، مرهنة بالقدرة على التجديد، والتجدد، على التحديث، ومواكبة الزمن، لأن بقاء الرسالة، إنما يعني الحفاظ على ثبات نواتها الصلبة، وفي الوقت

ذاته، الإبداع المتصل لخلق صيغ، وأدوات، وآليات، متغيرة، تمكنها من التعبير، والتأثير، والفعل، في عالم متغير.

تمضي المقولة، بعد ذلك، من أركان العدل إلى سقفه في الفضاء القومي، الأمة التي تحمل رسالتها المتجددة والنصرة، بكل أبعادها الإنسانية، لتلعب دورها الحضاري التاريخي في الفضاء الإنساني كله، عدلا، وسلاما، وحرية، وهذا الدور مشروط بحضور الأمة. فحضورها، على هذا النحو، هو جوهر رسالتها، وجوهر دورها، ومفتاح انتصارها، أيضا.

ولهذا فإن حملة الإكراه المادي والمعنوي ضد هذه الأمة، إنما تتمحور استراتيجيتها حول تصفية الفكرة القومية العربية، سبيلا إلى تصفية الكيان القومي ذاته، فلا تجديد، ولا تجدد، ولا بقاء للرسالة بغير قوتها الفكرية والمعنوية، ولا بقاء للكيان القومي ذاته بغير الرسالة.

لقد استرشدت الإدارة الأمريكية في بناء هيكل استراتيجيتها في الإقليم، بدراسة هامة لمؤسسة الدراسات الاستراتيجية المتقدمة في الولايات المتحدة، حملت عنوان "التعامل مع دول متداعية"، بل أوصلت الدراسة في نتائجها هذه الدول العربية من توصيفها بالتداعي، إلى توصيفها بأنها "وحدات اصطناعية"، ولذلك يتحتم من منظورها، هدم هذه الوحدات، وإعادة بنائها، سياسيا، واجتماعيا، وجغرافيا، واقتصاديا، وثقافيا، على أسس طبيعية مستحدثة.

لكن ما هي القواعد التي ستحكم، من منظورها، عمليات هدم ما هو مصطنع، وبناء ما هو طبيعي؟ تجيب الدراسة بالحرف الواحد: "إن المعركة لإعادة تعريف العراق، والسيطرة عليه، هي بالاستتباع، معركة للسيطرة على ميزان القوى في المنطقة على المدى البعيد". لماذا أيضا؟ تضيف الدراسة: "لأن القومية العربية لا يمكنها المصالحة مع الغرب، ولا مع التحديث، ولأنه ينبغي صياغة واستحداث جملة من أشكال الهوية، فوق القومية وتحتها، وهي التي ستحدد الشرق الأوسط، في المستقبل".

المقابل الاستراتيجي _ إذن _ هو نفي الهوية القومية العربية، تجريد الأمة العربية من هويتها، وبالتالي، من رسالتها، وبالتالي، من كينونتها. أما الطريق إلى ذلك، فالإشارة إليه، هي مزيج من الانحطاط السياسي، والتبجح الفكري، أقصد استحداث جملة من أشكال الهوية فوق القومية، أي هوية شرق أوسطية _ مثلا _ وتحت القومية، أي إيقاظ جميع الهويات المطمورة، عرقيا، وطائفيا، وطبقيا، باختصار تفريغ العقل العربي من خلاياه الحضارية والتاريخية، وإعادة شحنه بخلايا فوق قومية، وتحت قومية، ونفي الهوية، واستحداث هويات جديدة، يعني نفي الذات، فالهوية في قواميس الفلسفة الحديثة تعرف على أنها: "ما يعرف الشيء في ذاته، دون اللجوء إلى عناصر خارجية لتعريفه"، وفي المعنى المعجمي الحديث، فإنها "مقابل الذات، بل هي نفسها، فهوية الشيء، ذات الشيء، وحقيقته، وماهيته".

ان هذه العملية الاستراتيجية المضادة المركبة، هي ما تواجهه مضامين المقولة السابقة، انما تعيد بناء القوة المادية، والمعنوية مقابل نقيضها، الرسالة مقابل الغياب الحضاري، والتاريخي، الكيان القومي مقابل التفتت، والانحدار، والتشرذم بل والضياع، الهوية القومية مقابل المسخ، والحو، والهزلة. أما العدل فهو صخرة الثبات الراسخة، التي ينبغي أن تتمسك بها أيدي الهوية، والكيان، والرسالة، ومن ثم الدور الحضاري، في العدل، والسلام، والحرية.

وفي سياق، ومعنى، واتجاه المفاهيم، والقيم السابقة كلها: تأتي هذه المقولة:

" وحسبك بالعدل والسلام والحرية، أن تمت كلمة حق عربية، تصبو للإيمان و العدالة القومية، وسطية تنأى عن الهوى بالحرية، وسلام عوده الإيمان بالله، وقضية منوعها جامعة إنسانية، تؤسس لإسهامات حضارية، أركانها قيم تتسامى في الحب والجمال والأزلية."

كما تحدثنا، في المقولة السابقة، عن الدور الحضاري، والرسالة القومية العربية للإنسانية، نتحدث، في هذه المقولة، عن جامعة إنسانية تؤسس لإسهامات حضارية، محددة الأركان، بقيم تتسامى في الحب، والجمال، والأزلية. إن تعبير جامعة إنسانية، في حد ذاته، كاشف عن دلالة هذا الاندماج الإنساني، الذي يسقط الحدود، والمسافات، واللغات، والفواصل، سعيا إلى بلورة أواصر الوحدة الإنسانية، أو على وجه أكثر دقة، إلى التفاعل الإنساني المفتوح، الذي يصهر المعارف والقدرات والطاقات، في بوتقة مشتركة، هي هذه الجامعة، ليؤسس لمستوى جديد، ورفيع من حوار الحضارات، وتفاعلها، وإخصابها

ببعضها، شرط أن تكون عملية الحوار، والتفاعل، ومن ثم الإخصاب المشترك، يقف على أركان ثابتة للقيم الإنسانية الأساسية، لكي يمتلك منتوجها الحضاري أجنحة قوية، تخلق به في سموات مفتوحة في الحب، والجمال، والأزلية. فاختيار الحب، والجمال، والأزلية، يعكس وعيا، بالغ الخصوصية، والتميز، لا يمسك على نحو مباشر، بما هو مشترك، وثابت وقابل للتخليق، بعيدا عن التفاصيل، الصغيرة، والتضاريس، المتباينة، والألوان المتناقضة أو المتباعدة، وفسيفساء الجغرافيا، وحواجز التاريخ. إنها بحار السباحة الإنسانية الحرة، التي تشترك في المنبع، والمجرى، والمصب، الوجدان الذي يتدفق فيه دفء النبض، والجمال الذي تشرق فيه شمس الروح، وجذر الشجرة الإنسانية الواحد الذي ينتهي في الأزل، وتتدفق من عصارته تلك الثمار الحضارية، التي تضيء أقمارا في فضاء السماء المشتركة الواحدة .

ان صور القضية الأساسية في التاريخ الإنساني، هي نفسها صور هذه الجامعة الانسانية، انها منوعاتها كما تقول المقولة، اللحمية الإنسانية، الإنسانية الأزلية، الأصل والوجدان والروح، لكنها صور مطمورة في الضمير الإنساني، أو مطمورة في أصل الأنواع منذ فجر هذا الضمير، الذي ما هو الا الرابط بين هذا التفاعل الحضاري المفتوح في إطار هذه الجامعة الإنسانية وبين الإيمان، وبينه وبين السلام، وبينه وبين النأي عن الهوى بالحرية. لقد ربطت المقولة، على نحو جازم، بين السلام والإيمان. فالسلام في نطاقها عوده، أي حارسه وحاديه، هذا الإيمان، لكن الإيمان و العدل، معا، هما المتمان لكلمة حق عربية، تنتج حرية مسؤولة، وسلاما مستقرا، وتفاعلا، حضاريا، خلاقا.. ان ذلك كله، إنما يعكس جانبا عميقا من صورة الوعي القومي العربي. فقد تخلى الوعي

الأوروبي عما أبدعه هو نفسه. لقد اكتشف الزمن، كما اكتشف العقل، والتاريخ، والحرية، ولكنه أسقط الزمن عندما انتهى إلى فصل العقل عن الإيمان، والحرية عن التاريخ، والعدل عن القيمة، والعقل والحرية والتاريخ والقيمة عن المعنى في ميدان التفاعل بين الحضارات، ولهذا انغلق على نفسه، ثم كان اغترابا، وعدمية، ونفعية، لقد اسقطت المعنى أو الفكرة، وشغلت الحضارة الرومانية نفسها لتوكيد سلطتها، وتشيد إمبراطوريتها، وبسط نفوذها على التخوم الواسعة من حولها، بالبحث عن القانون وتوظيفه لخدمة سيطرتها ومنتوجها، لكن الحضارة الغربية التي أسقطت الزمن، أو بمعنى أدق، أسقطت المعنى، انتهت إلى البحث عن المنفعة واللذة. يبدو الأمر بالغ الاختلاف من خلال أحد أبعاد الوعي القومي العربي، الذي تبلوره المقولة.

فتحقيق التقدم المادي والحضاري، لا معين له كي يواصل تراكماته وتحولاته وتجلياته، غير معين لا ينضب من النداء الروحي، والكمال الأخلاقي، وهذا البعد الذي نتحدث عنه، في صورة الوعي القومي العربي، مرتبط بهذا الفهم، أو قل المفهوم العميق. فالفلسفة العربية الإسلامية حاصرت التناقضات المفتعلة بين الوحي والعقل والطبيعة، بأن وضعتهم على الدوام في موضع توافق، إذا لم يكن في موضع اتفاق، وعلى هذه القاعدة التوافقية وحدها يمكن الربط الجازم بين السلام والإيمان، وبين الإيمان والعقل، ذلك أن الإيمان في صورة الوعي القومي العربي، وفي منتوج الحضارة العربية الإسلامية، هو العقل، والعقل هو الإيمان، وليس ثمة فاصل بينهما، وكأنهما الدالة، الحقيقية، على وحدة الوجود. ان الحديث في مجمله هو حديث في الهوية، انه كشف لأبعادها، تحقيق لصورة إدراكها لذاتها، تبيان لوعيها بجوهرها. فالهوية عموما، هي ما يميز ويجمع، وما

يصل ويفرق في الوقت ذاته، ذلك أنها تحصن نفسها دوماً بآلية خاصة، هي آلية القبول والاستبعاد.

لكن محاولات إتلاف الهوية ليست وقفاً على القوى الخارجية، وإنما تلعب قوى الاختراق في الداخل دوراً لا يقل خطورة وتأثيراً عن محاولات الأولى. ولقد تعرض "ابن خلدون" لدور هاتين المجموعتين من العوامل، في التأثير على الهوية في كتابه (العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر)، والذي مثل بنية علم الاجتماع الحديث في العالم. ولما لم تكن مصطلحات الهوية والقومية وغيرها، قد أصبحت عملة معتمدة في الدراسات الاجتماعية، التي لم تكن قد ظهرت إلى حيز الوجود بعد، فقد صك "ابن خلدون" مصطلحات لغوية خاصة، تحيط بالمعاني، ذاتها، التي شحنت بها المصطلحات الحديثة، وهو ما يستدعي التعامل معها بفهم أوسع وأعمق، وذلك على شاكلة مفردة "العصية"، التي ترد في سياق الظواهر الاجتماعية، والتي يرصدها مشبعة بدلالة، ومعنى، كلمة "القومية"، أو "العمران" التي تكاد أن تكون، في أحيان، مقابلاً لكلمة "التنمية"، وفي أحيان، أخرى، مقابلاً لكلمة "التحديث". فقد سمي علمه الجديد، تماماً، "علم العمران البشري"، أو استخدامه كلمة "العوارض"، مقابلاً لكلمة "الظواهر" الخ.. أو لاستخدامه تعبير "الاجتماع الإنساني" وعلاقته بالجغرافيا، قبل خمسمائة عام من ظن أن "دوركايم" ألف باباً جديداً في علم الاجتماع سماه "المورفولوجيا الاجتماعية".

يقول "ابن خلدون": "واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصفة، غريب التزعة، غزير الفائدة، أعثر عليه البحث، وأدى إليه الغوص"، ويتألف كتاب العبر من سبعة مجلدات، ويطلق على المجلد الأول منه "مقدمة ابن خلدون"، التي تشمل جميع ظواهر الاجتماع الإنساني، ويشتمل المجلد الأول على تمهيد وستة بحوث رئيسية أو فصول رئيسية في: "العمران البشري على الجملة"، و"العمران البدوي والأمم الوحشية والقبائل"، "الدول العامة والملك والخلافة" و"البلدان وأصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه"، وتشتمل كل منها على عشرات الفصول الجانبية تصل في مجملتها إلى مائتين وتسعة وتسعين فصلا، فهو يعرض _ مثلا _ في الفصلين الثالث والخامس، للظواهر الاقتصادية في فصول جانبية تحمل عناوين: "فصل في الجباية وسبب قتلها وكثرتها، فصل في ضرب المكوس أواخر الدولة، فصل في ان التجارة من السلطان معزة بالرعايا، فصل في أن ثروة السلطان وحاشيته إنما تكون في وسط الدولة، فصل في ان نقص العطاء من السلطان نقص في الجباية، فصل في أن الظلم مؤذن بخراب العمران، إلخ...

وحسبنا في هذه الإشارة إلى موضوع الهوية، أن نتوقف للتدليل عند فصل جانبي واحد من فصول المقدمة، وضع له _ كسائر الفصول _ عنوانا، لا يخرج عن كونه، قانونا سياسيا واجتماعيا، يسعى بعد ذلك إلى البرهنة على صحته. يقول العنوان: "فصل في ان الأمة إذا غلبت وصارت في ملك غيرها أسرع إليها الفناء".

ثم يضيف "ابن خلدون": "والسبب في ذلك، والله أعلم، ما يحصل في النفوس من التكاسل، إذا ملك أمرها عليها، وصارت بالاستعباد آلة لسواها، وعالة

عليهم، فيقصر الأمل، ويضعف التناسل، والإعمار إنما هو عن جدة الأمل، وما يحدث منها من نشاط في القوى الحيوانية، فإذا ذهب الأمل بالتكاسل، وذهب ما يدعو إليه من الأحوال وكانت العصبية (بمعنى القومية) ذاهبة بالغلب الحاصل عليهم، تناقص عمرانهم، وتلاشت مكاسبهم ومساعدتهم، وعجزوا عن المدافعة (أي المقاومة) عن أنفسهم، بما خضد الغلب من شوكتهم، فيصبحون مغلبين لكل متغلب، طعمة لكل آكل، وسواء أكانوا حصلوا على غايتهم من الملك أو لم يحصلوا".

ويضيف "ابن خلدون": "وفيه، والله اعلم، سر آخر، وهو ان الإنسان رئيس بطبعه، بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له، والرئيس إذا غلب على رياسته، وكبح عن غاية عزه، تكاسل حتى عن شبع بطنه، وري كبده، وهذا موجود في أخلاق الأناسي، ولقد يقال مثله في الحيوانات المفترسة، وأنها لا تسافر إذا كانت في ملكة الآدميين، فلا يزال هذا القبيل المغلوب على أمره في تناقص واضمحلال، إلى ان يأخذهم الفناء، والبقاء لله وحده"، قبل أن يضيف في موضع آخر: "والمغلوب مولع أبدا بتقليد الغالب في مأكله ومشربه وملبسه وكافة صنوف حياته".

يلخص ذلك كله في كلمة واحدة، وهذا هو (الانقياد)، وهو يبدو أكثر شمولا وإحاطة بما يعتري الهوية ذاتها من تغيير وإتلاف مصطلح حديث وهو "التبعية". أما آفة ذلك كله، فهو الجور، وغياب العدل، وفقدان الخصوصية، وإتلاف الهوية القومية، والهزيمة المعنوية قبل المادية، التي تعني تحطيم الإرادة القومية، أو ما أطلق عليه "ابن خلدون"، "الانقياد"، وما أسماه في موضع آخر،

ذهاب "العصية بالقلب الحاصل"، والعجز عن "المدافعة"، أي اضمحلال القومية وفقدان إرادة المقاومة.

لنقف الآن على هذه المقولة:

"تساءلون عن الكلي المجهول، وعن الغيب وما في العقول، لدرك المعارف، وموضوع الحقيقة، وحال الحامل والمحمول، في مشهد الممكن والمأمول إن في ذلك نفعاً، إن كنتم بالله لا تشركون، وللقومية صائرون، تساءلون، بالعدل والسلام والحرية".

ان الفصل الأساسي في هذه المقولة، هو تعبير (في مشهد الممكن والمأمول)، وذلك أن كلمة المشهد غير الصورة، فالصورة تنطوي على بعدين، رأسي وأفقي، أما المشهد فإنه ينطوي على ثلاثة أبعاد، الرأسي والأفقي والعمق، لكنه عندما يكون المشهد بين حالتين أو وضعين متقابلين هما في المقولة الممكن والمأمول، هو ينطوي على بعد رابع أي عن زمن، فتعبير المشهد هنا تعبير عن مكان وعن زمن، أي عن حركة، وهي حركة بين حالتين، أو وضعين أو قطبين، هي الممكن والمأمول، ان الممكن هو ما يبدو بالمعطيات القائمة قابلاً للتحقق، أما المأمول فهو الذي يدخل في نطاق الأمل العظيم البعيد، الذي يحتاج تحقيقه إلى الاستجابة لشروطه، في الواقع يقال لما في القلب مما ينال من الحيز أمل.

وفي محيط هذا المشهد تتزاحم الأسئلة على الجانب الأول له، ثم ترى الإجابات على الجانب الآخر، وهي تبلور شروط التحول بين الحالتين أو الوضعين، الممكن والمأمول، إنها شروط الحركة، والتقدم. تبدأ المقولة بـ "تساءلون عن"، أي يسأل بعضكم بعضا، والتساؤل هو استدعاء معرفة أو طلب ما يؤدي إلى معرفة، "واتقوا الله الذي تساءلون به الأرحام"، "قد أوتيت سؤالك يا موسى". ان محيط التساؤلات واسع وعميق، فهو عن الكلي المجهول، وعن الغيب وما في العقول، وحال الحامل والمحمول، ان المجهول هو نقيض المعلوم، "فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة"، والغيب هو كل ما غاب عنك، سواء أكان محصلا في القلوب أو غير محصل، "الذين يؤمنون بالغيب"، فالغيب محل إيمان لأنه محصل في القلوب، ولكنه يمكن ألا يكون محصلا، "وألقوه في غيابة الجب". أما العقل، فيعرفه "الراغب" بأنه القوة المتهيئة لقبول العلم، يقول تعالى "وما يعقلها إلا العاقلون"، ويقول "صم بكم عمي فهم لا يعقلون"، فربط بين انغلاق العقل وغياب الحواس، والعقل هو القلب أيضا، ولهذا فإن الإيمان والعقل واحد في الفلسفة العربية الإسلامية، يقول تعالى "لمن كان له قلب"، أي عقل، وهو في العربية أيضا يعني الملى والحصن، وقال الإمام علي رضي الله عنه: "العقل عقلاان، مطبوع ومسموع، فلا ينفع مطبوع إذا لم يكن مسموعا، كما لا ينفع ضوء الشمس، وضوء العين ممنوع"، أي أزمة اللاعقل ليست في المعقول، إنما في العاقل أو العقل، ووظيفة العقل هنا هي درك المعارف وموضوع الحقيقة، وحال الحامل والمحمول. أما الدرك فهو غاية عمق الأشياء، "لا تخاف دركا ولا تخشى"، "لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار"، أي يحيط بها إحاطة كاملة شاملة. أما المعارف جمع معرفة، فهي ما يتم التوصل إليه بتفكير وتمعن ودراسة، أي إنها أكثر خصوصية من العلم، والمعرفة

والمعارف تشتمل على معنى الحسن والطيب، "ويدخلهم الجنة عرفها لهم"، أي طيبها. أما الحامل والحمول، فإن كلمة الحمل تستخدم في الأثقال عامة، سواء أكانت محمولة في الظاهر أو الباطن "فإنما عليه ما حمل وعليكم ما حملتم"، أي ما كلف به، وما أوحى إليه، وما كلف أن يبينه ويعلنه ويظهره، "إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض فأبين أن يحملنها وأشفقنا منها، وحملها الإنسان"، والمعنى هنا أن السموات والأرض، انصاعتا وأديتا الأمانة، ولكن الإنسان لم يؤدها، "وساء لهم يوم القيامة حملاً"، وحملته الرسالة أي كلفته بها، "ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به"، في الجانب الآخر من المشهد، تترى الإجابات، لكي يتحول الزمن إلى حركة، تدفع الممكن في اتجاه المأمول، والإجابات بالغة التحديد، فأول قوة أساسية دافعة للتحول، مشروطة بعدم الشرك، ان كنتم بالله لا تشركون، يقول تعالى "ان الشرك لظلم عظيم"، أي أن الشرك في ذاته نقيض العدل، وأشرك بالله أي كفر بأن جعل له شريكا في ملكه، وقد فسر "أبو العباس" قوله تعالى "والذين هم مشركون"، بأنهم أولئك الذين صاروا مشركين بطاعة غير الله، أما القوة الأساسية الثانية الدافعة إلى التحول من حالة الممكن إلى حالة المأمول، فهي بدورها مشروطة بالقومية، المشروطة بدورها بأركان ثلاث، هي العدل والسلام والحرية.

هكذا يمكن للنقلة الكيفية أن تتحقق، ويمكن أن يقطع المسافة في اتجاه المأمول، وان يتطابق معه، ليصبح الزمن وعاءا للتحول والتغير والتقدم، وليس مجرد غلاف للوقائع.

إن مسائل الهوية، والتحول، والتغير، والمقاومة، والعدل، والإيمان، والسلام، والحرية، والتي تراجمت في أفق هذه المقولات، ترتبط ارتباطا وثيقا بمسائل الدولة، والسيادة، و أنماط النظام الدولي، والتكنولوجيا، والأمن القومي، وغيرها من المسائل التي غدت تمثل تهديدا استراتيجيا، أو باتت واقعة تحت التهديد.

ان أوضح مظاهر غياب العدل على المستوى الدولي، هو شيوع ظاهرة "اللامساواة المتطرفة"، التي تؤدي إلى أشكال جديدة من الخلل العام في توازنات النمو على مستوى العالم، وهي أشكال تهدد، على نحو غير مسبوق، الاستقرار السياسي والاجتماعي، على المستوى الدولي. فقد أضحى الاستغلال العنصر الحاكم للعلاقات الاقتصادية والثقافية، النابعة من تحولات النظام الدولي الجديد. ان أربعين بالمائة من السكان الذين ينتمون إلى أفقر بلدان العالم، لا يزيد نصيبهم عن ثلاثة بالمائة من إجمالي التجارة الدولية، بينما يستحوذ ستة عشر بالمائة من سكان العالم على خمسة وسبعين بالمائة من إجمالي هذه التجارة، وبينما يمتلك ثمانون بالمائة من دول العالم ما يساوي خمسة عشر بالمائة من مجموع المدخرات العالمية، يمتلك عشرون بالمائة من دول العالم، ما يساوي خمسة وثمانين بالمائة من مجموع المدخرات العالمية، يضاف إلى ذلك أن التزوع إلى اللامساواة وإلى النمو غير المتكافئ، قد أصبح أكثر الحقائق وضوحا في ظل العولمة. فقد كان الفرق بين نصيب الفرد من أبناء الخمس الغني في العالم، قياسا إلى نصيب الفرد من الخمس الأكثر فقرا، لا يزيد قبل ربع قرن عن ثلاثين بالمائة، بينما وصل الآن إلى ما يساوي ثمانية وسبعين ضعفا. وإذا كان متوسط دخل الفرد في المنطقة العربية قد شهد خلال عقود

الخمسينات و الستينات والسبعينات من القرن الماضي، ارتفاعا بمقدار ثلاثة أضعاف، فقد تجمد رقميا على وضعه خلال الثمانينات والتسعينات، وإن كان في الحقيقة قد تراجع موضوعيا، رغم بقائه شكليا على حاله السابق بحكم ظواهر عنيفة، لإعادة تمركز الثروة وأمواج التضخم، وارتفاع أسعار الواردات، وهو ما يجعل معيار متوسط دخل الفرد ذاته، مجرد مقياس شكلي مخادع.

إن العالم يعود، فيما يبدو، إلى تلك الأوضاع الغابرة التي واكبت بدايات النظام الرأسمالي في مرحلة الثورة الصناعية، والتي أخذت في الذهاب إلى متحف التاريخ منذ منتصف القرن التاسع عشر، حيث يعكس هذا التفاوت الهائل بين الدول نفسه، في مظاهر خلل مركب تعترى التوازنات السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية داخل الدولة الواحدة. فعلى مدار السنوات العشرين الماضية حصل عشرون بالمائة من أغنى العائلات الأمريكية على ما نسبته سبعة وتسعين بالمائة من الزيادة في الدخل القومي، وبينما وصلت إلى أربعة بالمائة، صاحبها انخفاض في دخول الخمس الأمريكي الأفقر بنسبة أربعة وأربعين بالمائة، في الوقت الذي تستعر فيه ظاهرة تمركز الثروة في الولايات المتحدة، فقبل ربع قرن كان ثلاثة عشر بالمائة من الأمريكيين، يملكون أربعة بالمائة من الثروة، أصبحت هذه النسبة مملوكة لواحد بالمائة فقط من إجمالي المواطنين الأمريكيين، بينما يعيش داخل أحزمة الفقر، حسب التصنيف الدولي، سبعة وثلاثون مليون أمريكي.

إن ظواهر تركز الثروة، واستقطاب العائد، واللامساواة، المتطرفة، تنعكس نحو الأوضاع الاجتماعية، تفككا وجريمة، لارتباطها مباشرة بأوضاع الشغل والبطالة، ولقد أجرى باحثان أمريكيان هما "ستيفن رافائيل" من جامعة كاليفورنيا، و"رودلف فرتز" من جامعة لندن، دراسة لتقنين انعكاسات الظواهر الاقتصادية السابقة على نسب البطالة، وانعكاسها بالتالي على الأوضاع الاجتماعية، من خلال الإحصائيات الرسمية الواردة بتقارير مكتب التحقيقات الفيدرالي عن الجريمة، على امتداد ثلاثة وعشرين عاما، وانتهيا إلى أن زيادة البطالة بنسبة اثنين بالمائة فقط، تؤدي تلقائيا إلى زيادة جرائم السرقة بنسبة تسعة بالمائة، والاعتداء بنسبة أربعة عشر بالمائة، وجرائم الاعتداء على النفس بنسبة ثلاثين بالمائة.

ومن الطبيعي، في ضوء تركز الثروة عند القمة، وتراكم الفقر، والعوز، في الطبقات الدنيا، أن ينفق المواطنون الأمريكيون على حراسهم المسلحين، ضعف ما تنفقه الحكومة الأمريكية على أجهزة الشرطة. فهناك ثمانية وعشرون مليون أمريكي قد حصنوا أنفسهم في أبنية، وأحياء سكنية معزولة ومخفورة، بل أن إنفاق ولاية واحدة هي كاليفورنيا، التي تحتل المرتبة السابعة في قائمة القوى الاقتصادية في العالم، على السجون، يفوق المجموع الكلي لموازنة التعليم.

ان البطالة، في اليابان، قد تجاوزت نسبة عشرة بالمائة، وهو الرقم، ذاته، الذي يمثل الحد الأدنى لنسبة البطالة في أوروبا، حيث تتراوح بين عشرة بالمائة وخمسة عشر بالمائة، بعد ان دخلت التكنولوجيا المتطورة إلى جانب الظواهر الاقتصادية السابقة، في إلقاء مزيد من العاملين على أرصفة سوق العمل، وبعد أن زادت معدلات إحلال الآلات محل العمل والموظفين في نمط إنتاجي جديد، يحكمه نظام يتميز بالسرعة الفائقة، وإنتاج كثيف المعرفة، لم يعد كسابقه ميكانيكيا أو طوليا أو خطيا في إطار نظام ثابت، وإنما غدا مركبا ومتصلا، وشبكيا، ومتغيرا، ولم يعد الإنتاج كثيف العمالة، كما لم يعد تدني أجور العمال محفزا على نقل خطوط الإنتاج، التي ينبغي أن ترتبط مباشرة بأسواق الاستهلاك، فالعمالة الرخيصة ذات المستوى التعليمي المنخفض أو المتوسط لم تعد مجزية في حسابات الإنتاج. ان تكلفة العمالة في عملية الإنتاج على المستوى الدولي، تصل إلى خمسة عشر بالمائة من التكلفة الإجمالية للمنتج، بينما تصل تكلفة النقل إلى سبعة ونصف بالمائة، وهذا يعني أن نمط نقل عملية الإنتاج من المراكز الدولية إلى الأطراف، والتي سادت في النصف الأخير من القرن العشرين، لم يعد قابلا للبقاء، إلا بتوفر شرطين أساسيين، هما : توفر عمالة عالية الجودة في الأطراف، وتدني أجورها في الوقت ذاته، بحيث لا تزيد عن خمسين بالمائة من أجور المستوى نفسه من العمالة، في المركز.

إن الأدبيات السياسية، والاستراتيجية، الجديدة، تتحدث عن المجتمع اللامكاني، ولكنها تتحدث عن الرصيد المعرفي القومي، الذي تبقى له الغلبة في تحديد المكان داخل اللامكان.

إن واحدا من ألمع وجوه الفلسفة الفرنسية المعاصرة "فوكو" هو الذي رأى بوضوح، كامل، "ان مبدأ القتل من أجل العيش، الذي كان يسود المجتمعات البدائية القديمة، في طريقه إلى السيادة من جديد"، غير أن مبدأ القتل قد أصبح مختلفا، فقتل الآخر بمعنى الإبادة الجماعية، أصبح أكثر تكلفة، ولكن قتل الآخر بمعنى قتل الذات، وقتل الهوية، والخصوصية، قتل التراث والثروة، والتهميش المتواصل، في مقابل التجنيس المستمر وقبل ذلك كله، تغريم الدولة القومية وتجريدها من أسباب بقائها في الواقع.

إن جميع الفجوات، بين الشمال، والجنوب، تزداد اتساعا، وجميع الفجوات داخل مجتمعات الشمال، نفسه، تزداد اتساعا، أما داخل دول الجنوب فإن الفجوات تتحول إلى فضاءات واسعة. فالمجتمع الواحد ينقسم على نفسه إلى مجتمعين، تشرع التناقضات بينهما أمضى أسلحة الفتن، والكوارث، والانقسام. لم تعد الفجوة بين الشمال والجنوب قاصرة على فجوة الثروة، والتقسيم الدولي للعمل، وللعائد، وللتجارة الدولية، والاستثمار، ولم تعد قاصرة على الفجوة الرقمية فحسب، وإنما تمددت فجوة جديدة هي فجوة الفجوات، إنها الفجوة الكمية في الحسابات الكلية للقوة الشاملة. أما داخل دول الشمال ذاتها، فإن الفجوات السياسية والاجتماعية تتمدد لتمثل مزيدا من تركز الثروة والطرف، ومزيدا من شيوع الفقر والفاقة والبطالة.

أما عملية الانقسام، والتمركز، سلطة وثروة، داخل دول الجنوب، فهي تأخذ منحى تراجيديا فاجعا، تجرف ثروتها المادية والطبيعية، وفي المقدمة ثروتها البشرية، بحكم انهيار الطبقة المتوسطة، وتصدع، وانحراف الهياكل الاجتماعية، والاقتصادية، منتجة تراكما، هائلا، من التوتر والاحتقان الاجتماعي، والسياسي. فالحادث ان الكتلة النقدية الوطنية لم تعد خاضعة للسلطة التنفيذية المحلية، بعد أن أصبحت الغلبة للمكون الأجنبي أو الدولي في القرار، على نحو يجعلها غير قادرة على الدفاع عن قوانين حاكمة للسوق المالي، بكل مفرداته من سعر الفائدة إلى قيمة العملة الوطنية. والحادث فوق ذلك، إن تلك النماذج الاقتصادية الهائلة المستجدة التي أصبحت تحتل القمة الضيقة، أعلى الهرم الاجتماعي، قد انفصلت عن فضائها الوطني، واندجت في فضائها الدولي، وأصبحت جزءا منه، فلم تعد هناك رأسمالية وطنية، بالمعنى التقليدي للصفة، أي تريد أن تستقل بسوقها الوطني في ظل أشكال مختلفة من الحماية، فحمايتها لم تعد داخل الكيان الوطني، وإنما في اندماجها الذاتي المستقل في ذلك الفضاء الرأسمالي الدولي، الذي يفرض قوانينه الذاتية في النمو، والعائد، وفائض القيمة، وتوزيع الإنتاج، والاستثمار، وعوائدهما. إن مفكرا اقتصاديا غربيا بارزا، "غندر فرانك"، هو الذي يرى أنه "عندما يتحالف رأس المال المحلي في دولة، ما، مع الرأسمال الأجنبي، فهو إنما يساهم في تخلف الدولة". والحقيقة ان تخلف الدولة لم يعد يشكل قمة التراجيديا الفاجعة، وإنما تفكيك الدولة، وتجريدها من أسباب بقائها. فبينما يجري الحديث عن الربط الكامل بين الديمقراطية والسوق، ويتحول السوق إلى الضابط الأعلى للعملية الاقتصادية، والاجتماعية، لم يعد باقيا للدولة من وظائفها الأساسية الأربع في النظام الرأسمالي إلا وظيفة واحدة هي القمع، إضافة إلى صورها التذكارية

الملونة، التي تعكس مجدا وطنيا غابرا، أو سيادة وطنية، لم يعد لها حضور ملموس في الفضاء الوطني، بل أصبحت على حد تعبير "نيلور"، مجرد نوافذ لدخول الشركات متعددة الجنسيات. وبينما يجري الحديث مطربا بالقريّة الكونية الواحدة، تجري في الواقع أكبر عملية في التاريخ للقمع الثقافي وفرض النمط الواحد حضاريا، وثقافيا، وفكريا، وتفريغ الثقافة القومية من جوهرها الفاعل، ومن خصوصيتها الحضارية التاريخية، وبالتالي، تغذية عملية إنتاج التناقضات الثقافية، والعرقية، والمذهبية، والدينية، ثم تحويل مكوناتها في المجتمع إلى جماعات سياسية متصادمة، ومتناحرة. إن الوثائق البريطانية، الرسمية، هي التي تؤكد، بجلاء، أن السلطات البريطانية، في أوج الظاهرة الإستعمارية، هي التي خلقت التناقضات المماثلة في إطار شعوبي، والتي ما تزال آثارها ودوافعها باقية إلى اليوم، من الصراع بين المسلمون والهندوس والسيخ في الهند، إلى اليونان والترك في شبه الجزيرة القبرصية، إلى الهنود والفيجيين في شبة جزيرة فيجي، مرورا بالتاميل.