جامعة محمد خيضر بسكـــرة
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعـــية
قـــسم العلوم الاجتماعيـة

مـــذكرة مـــاستر

العلوم الإنسانية والاجتماعية

فلسفة

فلسفة عامة

رقم:

إعداد الطـــالب:

بزاحي الكاملة

يوم: 03/07/2019

الدولة في فكر برهان غليون

لجنة المناقشة:

د. فتح الله كشكار	جامعة محمد خيضر ـ بسكرة ـ	مقرر
د. أحمد معاريف	جامعة محمد خيضر ـ بسكرة ـ	رئيس
أ. صالح حميدات	جامعة محمد خيضر ـ بسكرة ـ	مناقش

السنة الجامعية :2018-2019

بسم الله الرحمن الرحيم

إهداء

إلى كل من ساندني ووقف معي ودعم آمالي وطموحاتي لأكون ما أنا عليه

إلى

أخـــــــــــــــــــــــــــــي

و

أفـــــــراد أسرتي جميعـــــــــــا

و

إلى صديقاتي وزميلاتي في العمل

و

والـــــــطاقم الإداري لثانويـــــتي

شكر وعرفان

الحمد والشكر لله الذي أمدني بالصبر والعون

وأتقدم بأسمى معاني الشكر للأستاذ المشرف:

"كشكار فتح الله"

لكل ما قدمه من ملاحظات وتوجيهات

وإلى كل من مد يد العون لي من قريب أو من بعيد

مقدمـــة

مقدمـــــــــــة:

نال موضوع الدولة حضورا لافتا في كتابات المفكرين والناقدين العرب المحدثين والمعاصرين على حد سواء، نظرا لأهميته، والتحولات الكثيرة التي تشهدها شعوب الوطن العربي في واقعها الاجتماعي والسياسي في إطار ما يسمى بالدولة العربية الحديثة التي واكبتها المجتمعات العربية من تعثرات إلى إخفاقات متوالية منذ وجودها إلى الوقت الراهن، وبالتالي تحولت الدولة العربية الحديثة في نظر مجتمعاتها من أداة للتحرر والانعتاق، بعد فترة طويلة ومظلمة عاشتها في غربة واغتراب إبان الاستعمار الأجنبي، إلى دوامة ابتلعت الحداثة والمجتمع في الوقت نفسه، واخضاعهما لمصالح خاصة غير إنسانية، وهذا الوضع أدى إلى تفجير المجتمعات العربية في ما يسمى بثورات الربيع العربي، وذلك لما شعرت به أغلب شعوب الأقطار العربية من عداء الدولة الحديثة الوطنية لمجتمعاتها ولتطلعاتها وأسست للقطيعة الثقافية والسياسية بين الحاكمين والمحكومين.

وفي هذا الاتجاه حاول المفكر برهان غليون* فهم آليات وسياقات هذا الوضع المتأزم وحال المجتمعات العربية التي تحولت فيها الدولة إلى نخبة اجتماعية أقرب إلى نخبة المعمرين الأجانب منها إلى نخبة وطنية، وأصبحت الدولة العربية التي راهنت عليها هذه المجتمعات من أجل تقدمها وتحريرها، وإصلاح شروط حياتها، والتي وضعت الثقة التامة في نخبها هي العائق أمام تطورها وتقدمها الحضاري والسياسي، وليس في مصادره القديمة الدينية أو الثقافية، وانطلاقا من هذا الوضع أصبحت الدولة تشكل مشكلة المجتمعات العربية.

* برهان غليون (ولد في 13 ماي 1945) هو مفكر سوري وأستاذ علم الاجتماع السياسي ومدير مركز دراسات الشرق المعاصر في جامعة السوربون بالعاصمة الفرنسية باريس، ورئيس المجلس الوطني السوري السابق. خريج جامعة دمشق بالفلسفة وعلم الاجتماع، دكتور دولة في العلوم الاجتماعية والإنسانية من جامعة السوربون، ولد في حمص لأسرة عربية، كان يعمل في مجال التدريس قبل أن يهاجر في عام 1969 إلى فرنسا، وعاش هناك منذ ذاك الوقت. بعض مؤلفاته: بيان من أجل الديمقراطية، اغتيال العقل، المحنة العربية.... إلخ انظر http://ar.m.wikipedia.org.

لذا ستكون إشكالية هذا البحث كالآتي: ماهي الأسباب التي أدت بالدولة العربية الحديثة إلى الإخفاق وعدم مواكبة التطور الحضاري عند برهان غليون؟ وماهي الآليات والأدوات المعرفية التي اعتمدها لتجاوز مختلف الإخفاقات والأزمات وتحقيق النهضة العربية؟

وهذه الإشكالية تتفرع إلى مجموعة من المشكلات الجزئية تعالجها مضامين الفصول:

ما مفهوم الدولة عامة؟ وما مفهوم الدولة عند برهان غليون خاصة؟ وهل الدولة العربية دولة حديثة أم تحديثية؟ وماهي أسباب فشل الدولة العربية التحديثية؟

ما مفهوم الديمقراطية عامة؟ وماهي الديمقراطية التي ينشد برهان غليون البلوغ إليها؟ وماهي العوائق التي تقف أمام التطبيق العملي والسير الطبيعي للديمقراطية في الدولة العربية؟ وماهي العوامل التي يشترط توفرها للإحداث التغيير الديمقراطي؟ وماذا عن التغيير الديمقراطي في ظل سياسة العولمة؟

وماهي أسباب أزمة الهوية التي يعاني منها المجتمع العربي؟ وماهي آليات الخروج منها؟ وما هو دور الهوية في تحقيق النهضة؟

ومن الأسباب التي دفعتني لاختيار هذا الموضوع:

موضوع الدولة وأهميته، ومسايرة لما يحصل في المجتمعات العربية من أزمات. وإدراك خفايا وخلفيات الإخفاقات السياسية التي لا طالما لاحقت تاريخ الدولة العربية منذ نشأتها إلى الوقت الراهن، والأهداف المرجوة من خلال هذه الدراسة ضبط مفهوم الدولة العربية الحديثة، وتحديد العناصر الحقيقية المكونة لها، والأسباب التي تجعلها تتحقق بالفعل، والتي تؤدي إلى إخفاقها، ومعرفة الآليات الصحيحة التي تظفر بها الدولة للالتحاق

بالركب الحضاري وبناء دولة قوية. ومعرفة السبل التي تقود المجتمعات العربية إلى إحداث نهضة حقيقية.

والمفكر برهان غليون واحد من بين العديد من الباحثين والمفكرين الذين خاضوا في مسألة الدولة، ولكن ما شكل الفارق هو أنه قدم فكرا سياسيا متميزا في نقده للدولة العربية الحديثة، وضرورة إصلاح الدولة لتحقيق التقدم. وأرسى وجهة نظر جديدة في الفكر العربي المعاصر فيما يخص هذه المسألة.

والمنهج الغالب في هذه الدراسة هو المنهج التحليلي لبسط مشروع برهان غليون النهضوي.

وعليه اتبعنا الخطة التالية:

بداية بالمقدمة التي تناولت فيها التمهيد للموضوع، وطرح إشكالية البحث، وحاولت تحديد دوافع البحث والمنهج المتبع، وتناولت ثلاثة فصول لحل الإشكالية، حيث خصصت الفصل الأول لمشكلة الدولة في المجتمع العربي، حيث قمت بتقديم تعريف الدولة بصورة عامة وعند برهان غليون بصورة خاصة، والوقوف عند نشأة الدولة العربية، وعند طبيعتها بين الحداثة والتحديث، وتطرقت إلى عوامل اخفاق الدولة التحديثية.

وتناول الفصل الثاني مسألة الديموقراطية من خلال محاولة ضبط مفهومها بصفة عامة ومع غليون بصفة خاصة، وتعرضت لمجموع العوائق التي تواجهها في الواقع العربي، ثم العوامل الملائمة لتحققها، وإمكانية الحديث عن الديمقراطية وتحققها في ظل العولمة.

أما الفصل الثالث فقد تناول موضوع الهوية العربية لأهميته في إحداث النهضة، وتعرضت لمسألة الهوية العربية وعلاقتها بالثقافة من جهة وبالنهضة من جهة أخرى،

وتطرقت لأزمة الهوية في المجتمع العربي، وأردفتها بعرض الآليات والحلول التي بها يتم تجاوز الأزمة من منظور برهان غليون.

ومهدت للفصول لتأطير محتواها كل على حدا وقدمت استنتاجا في نهاية كل فصل وفي الأخير خاتمة ضمت خلاصة من النتائج التي توصل إليها هذا البحث.

وقد واجهتني صعوبات عدة منها اختيار الموضوع كان في وقت متأخر، صعوبة الجمع بين كثافة مهام العمل التربوي والتعليمي ومسؤولياته، ومتطلبات الدراسة الجامعية والبيداغوجية من بحوث عدة في زمن ضيق.

واعتمدنا في بحثنا هذا على مجموعة من مصادر برهان غليون وهي على نوعين منها: المصادر الفردية مثل :اغتيال العقل، المحنة العربية...إلخ، والكتب الجماعية والتي نخص بالذكر منها: المسألة الديموقراطية في الوطن العربي، والمشروع النهضوي ...الخ، ومن المراجع التي تتعلق بالموضوع لبعض المفكرين نذكر كتاب: مفهوم الدولة لـ: عبد الله العروي، الدولة والمجتمع لـ: عبد الاله بلقزيز...الخ.

الفصل الأول:

مشكلة الدولة في المجتمع العربي عند برهان غليون

الفصـــل الأول: مشكلـة الدولـــــة في المـجتمـــع الـعـربي عند برهان غليون

تمهـــــــــــــيد

المبحـــــث الأول: مفهوم الدولة

المطلب الأول: في اللغة والاصطلاح

المطلب الثاني: الدولة عند برهان غليون

المبحـــث الثاني: الدولة العربية من النشأة إلى الحداثة

المطلب الأول: نشأة الدولة العربية

المطلب الثاني: الدولة العربية بين الحداثة والتحديث

المطلب الثالث: إخفاق الدولة التحديثية

استنتـــــــــــاج

تمهيـــــــــد:

احتلت الدولة مكانة هامة في الفكر الإنساني قديما وحديثا، مما يعني حضورها القوي في الحياة الإنسانية، فهي تبدو كما لو كانت تعبيرا عن حاجة طبيعية في الإنسان انطلاقا من فكرة أن الإنسان مدني بالطبع، وتبدو الدولة أعظم إبداع إنساني تتجلى من خلاله القدرة على التنظيم العقلاني والقصدي والإرادي لحياة الإنسانية، كما تظهر الدولة أمرا واضحا ومعطى مباشرا نقبلها إلى حد البداهة، فهي تواجهنا كأدلوجة أي كفكرة مسبقة، وكمعطى بديهي، تقبل بلا نقاش. كما أنها تعتبر الإطار الأمثل لضمان العيش البشري الآمن والمستقر، بدل الفوضى واللااستقرار وضياع الحقوق، وهي الملاذ والحامي الإنسان وفق منطق الحق والقانون، لكن هذه التصورات تبدو طوباوية، والواقع والتاريخ يؤكد بأنها عكس ذلك في أغلب التنظيمات، ولكن تطويرها وبلوغ الحقيقة من وجودها هو مسعى المفكرين منذ القديم إلى عصرنا الحالي.

والفكر العربي لم يكن بمنأى عن الاهتمام بالدولة قديما أو حديثا، ومع تطور الدراسات في العلوم الإنسانية ازداد الاهتمام بموضوع الدولة، ولما وصلت إليه الدولة من درجة عالية في العقلانية والتنظيم خاصة في الدول الغربية، تم نقل هذا النموذج الذي انتقلت معه أنماط الحياة والسلوك والانتاج الغربية دون تمييز إلى المجتمع العربي، ذلك بغرض تحقيق الاندماج والولوج الحضاري، كما أنه وبسبب الاستعمار الغربي كقوة عالمية عرقلت نمو المجتمعات العربية وتقدمها، سعت الشعوب العربية لردم الهوة الحضارية التي باتت تفصلها عن الغرب المتقدم، حيث لجأت الأخيرة إلى رؤية تختزل التحديث في مجرد نقل تقنيات الغرب وامكانياته ونماذج تفوقه كشرط للالتحاق بالغرب صناعيا وعسكريا واجتماعيا وسياسيا، دون إدراك عميق وموضوعي للعوامل الحقيقية والمتعددة التي تتحكم بعملية التحديث وتؤثر فيها. وبهدف الإسراع في المشاركة والاندراج في الحضارة العالمية،

نشأ في البلاد العربية ما يطلق عليه المفكر برهان غليون" الدولة التحديثية" التي تمثل أداة إجرائية وتنفيذية خطيرة، تعبر عن الرغبة والقدرة على التدخل التاريخي الفاعل، لكنها من جهة أخرى أتت لتعبر عن ذاتية جماعية مقلوبة. والدولة التحديثية التي نشأت في البلاد العربية هي ليست الدولة الحديثة أو دولة الحداثة التي نشأت في الغرب وأدى ذلك إلى أزمة شملت جميع المجالات، لأنه رغم أنه ليس كل الأنماط المستوردة هي ملامح وسمات ضرورية لجوهر الحضارة ومقوماتها، فنظرة المفكر برهان غليون إلى النهضة تتمثل في كونها نظرية للولوج إلى الحضارة ضمن أسس ومعايير وشروط محددة مسبقا، فالنهضة بهذا المعنى تحدد الأولويات وتصيغ الاستراتيجيات للعمل الجماعي، وتشير إلى المعايير التي وفقها يتم الاختيار بين الجوهر والعرض في الحداثة، بين ما تعتبره نافع وما تعتبره غير صالح، وتقرر ما هو الشيء الجوهري داخل الحضارة لتفصله عن عناصر الثقافة الغربية ذاتها التي لا تنسجم مع جوهر الثقافة العربية. من هنا يمكن القول أن النهضة كنظرية وكمشروع تسعى إلى عقلنة الحداثة الغربية قبل دخولها إلى حيّز الحياة العربية وإخضاعها إلى المعايير الاجتماعية العربية، وهذا ما كان غائبا في الدولة العربية التحديثية، حينما أخذت الدولة العربية النمط الحداثي الغربي لما يتميز به كبديل للدولة العربية التقليدية، ومنه سنتطرق إلى مفهوم الدولة عامة وعند غليون خاصة، والوقوف عند نشأة الدولة العربية، والدولة العربية بين الحداثة والتحديث، وعوامل اخفاق الدولة التحديثية.

المبحث الأول: مفـــــــــــــهوم الدولـة

المطلب الأول: في اللغة والاصطلاح:

1) في اللغة:

جاء في اللغة العربية أن كلمة دولة، اشتقاق من الفعل دال، يدول بمعنى تعاقب وتغلب وتبدل، حيث يقول ابن منظور" الدولة والدولةُ: العقبة في المال والحرب سواء فيها دول ودول"[1].

ويقول الدولةُ بالفتح في الحرب، أن تدال إحدى الفئتين على الأخرى، ويقال كانت لنا عليهم الدولة بالضم في المال، يقال صار الفيء دولةٌ بينهم يتداولونه مرة لهذا ومرة لهذا[2].

كما ورد قوله عز وجل: (تلك الأيام نداولها بين الناس)[3]، أما تفسير قوله عز وجل: (تلك الأيام نداولها بين الناس) أي نديل عليكم الأعداء تارة[4].

وما يفهم من العرض أن الدولة في اللغة تعني التعاقب والتناوب والغلبة. ولهذا المعنى أثر في تصور مفكري الإسلام للدولة فنظرية ابن خلدون في الدولة إنما قائمة على ما يصيبها من تبدل وتغير بفعل الغلبة. مع أن برهان غليون يرفض أن تفسر الدولة العربية بناء على الاشتقاق اللغوي إذ يقول:" وهكذا حاول أن يفسر البعض مشاكل الدولة العربية الحديثة وضعف بنيتها المؤسسية من خلال إرجاع مفردة الدولة إلى مصدرها المعجمي وهو دال أي تغير"[5].

---

1 ـ ابن منظور، لسان العرب، أعداد وتصنيف يوسف الخياط، دار لسان العرب، المجلد الأول، (د.ت)، بيروت-لبنان، مادة(الدولة).

2 ـ المرجع نفسه.

3 ـ سورة ال عمران الآية 140

4 ـ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الجزء 2، ط1،1990 ، الجزائر.

5- برهان غليون، المحنة العربية :الدولة ضد الأمة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط4، 2003، بيروت، ص117.

2) في الاصطلاح:

يقول لالاند في تعريف الدولة :"هي مجتمع منظم ذو حكومة مستقلة، ويضطلع بدور شخص معنوي، اعتباري، مميز تجاه المجتمعات المماثلة الأخرى التي يقيم معها علاقات".

ويقول أيضا في تعريف الدولة: "مجموعة من الخدمات العامة لأمة من الأمم، بهذا المعنى الدولة تقابل المقاطعة، المحافظة، الولاية، الخ"[6].

وفي معجم صليبا: الدولة جمع من الناس مستقرون وفق نظام خاص أو هي مجتمع منظم له حكومة مستقلة وشخصية معنوية تميزه عن غيره من المجتمعات المماثلة له. فالدولة إذن هي الجسم السياسي والحقوقي الذي ينظم حياة مجموع من الأفراد يؤلفون أمة[7].

يعرفها إبراهيم مدكور بأنها: "مجتمع منظم له حكومة مستقلة وشخصية معنوية متميزة من المجتمعات الأخرى المماثلة التي تربطه بها بعض العلاقات. وتختلف الدول فيما بينها، من حيث تكوينها ونظام الحكم فيها، فمنها كبيرة وصغيرة ومنها ملكية وجمهورية. وسيطرة الدولة." ويقول أيضا في تعريف سيطرة الدولة: "نظام يرى إلى جعل الوظائف الاجتماعية من إنتاج وخدمات عامة في يد الدولة"[8].

عند مراد وهبة: "مجتمع منظم له حكومة مستقلة تميزه عن غيره من المجتمعات المماثلة له"[9].

إن البحث عن تعريف الدولة عند الفلاسفة والعلماء لم نعثر فيه على تعريف دقيق، متفق بشأنه حول الدولة ويعود ذلك للامتداد التاريخي للدولة لتعدد مجالات دراسة الدولة، فنظرة الفيلسوف النظرية والمجردة للدولة تختلف عن نظرة العالم الواقعية الموضوعية لها

---

[6] - اندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، المجلد الأول G-A، ط2، 2001، بيروت – باريس، مادة(الدولة).

[7] - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، الجزء الأول، 1982، بيروت-لبنان، مادة(الدولة).

[8] - إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الآميرية، 1983، القاهرة، مادة (الدولة).

[9]- مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، 2007، القاهرة، مادة(الدولة).

والاثنان يختلفان عن نظرة القانون للدولة، كما أن هناك فرق كبير بين أن نبحث في ما يجب أن يكون عليه الشيء وبين أن نبحث في ما هو كائن، هذا عدا الاختلافات الكبيرة داخل كل نظرة باختلاف المنطلقات والمناهج، كل ذلك ينعكس في شكل تعدد واختلاف الآراء حول الدولة.

فينظر الفيلسوف إلى الدولة نظرة مجردة كلية شاملة لا يتقيد فيها بدولة معينة، بل يتأملها كتنظيم ضروري بصورة مطلقة بغض النظر عن أصل هذه الضرورة، فالفيلسوف بحكم تأملاته هو :من يتساءل عن هدف الدولة ويسبح في المطلقات ويصرف نظره عن الظروف الزمنية والمكانية فينظر ويتفلسف." [10] فطرح السؤال هل الدولة غاية لا تكتمل إنسانية الإنسان إلا بها أم هي مجرد وسيلة لتحقيق غايات أسمى؟ سؤال فلسفي في جوهره، لا يهم الدولة التي يتحدث عنها الفيلسوف في هذا السؤال، كما تتميز النظرة الفلسفية بالطابع العقلاني إذ نقصد بالطابع العقلاني أن يكون العقل هو أداة التأمل، فهو يبدأ من منطلقات عقلية، ويسلك بصورة تأملية ويستنتج بالنظر العقلي.

الدولة مؤسسة إنسانية قديمة، يرجع عهدها إلى المجتمعات الزراعية الأولى، التي نشأت في بلاد ما بين النهرين، قبل حوالي ستة آلاف عام .كذلك قامت في الصين دولة منظمة ذات بيروقراطية عالية التدريب على امتداد آلاف السنين. وكانت دولة المدينة في العصر الإغريقي القديم، أي تلك الدولة المحدودة في مساحتها وعدد سكانها، ولأن السلطة حاجة اجتماعية لإدارة شؤون الناس، وأنها محكومة بالعوامل الجغرافية والسكانية والاقتصادية، مهد وجودها. لتبلور فكرة الدولة منذ ما قبل الميلاد وحتى اليوم[11].

واللافت أن دولة المدينة اليونانية لأفلاطون هو النموذج التاريخي الأول الصريح لفكرة الدولة؛ ارتباطها بفكرة المواطنة وهو العنصر الأساس، لنظرية الدولة الحديثة، التي تقوم على نظام يعترف بالتناقض والخلاف في المصالح الاجتماعية ويعمل على ضـبط

[10] - عبد الله العروي، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي،1988 ، بيروت، ص8.

[11]- عدنان السيد حسن،" تاريخية الدولة بين الماضي والحاضر :ظروف النشأة وآثارها، مجموعة من المؤلفين، أزمة الدولة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية،2011، بيروت، ص.46.

وتنظيم هذا التناقض عن طريق تطوير وسائل الحق والقانون والعلاقة القائمة على الشكلية فكانت وسيلة لمعالجة الطبقات معالجة عملية[12]. وإن كانت بدائية، فالمواطنة تقتصر على الذكور الأحرار، والتماهي بين الدولة المثلى "أو دولة الفضيلة عند أفلاطون" والمواطن الفاضل كان مسيطرا على الفكر اليوناني.

تابع أرسطو تدعيم فكرة الدولة المثلى مع بعض الواقعية في مواجهة مثالية أفلاطون، بيد أنه ميز بين الدولة (المدنية السياسية) وبين المجتمعات البيولوجية(الأسرة والقبيلة والعشيرة) السابقة عليها[13]، المثلى بمثابة جمهورية أرستقراطية يكون فيها المواطنون أصحاب الحق في المشاركة السياسية. إنهم الأحرار البالغون من الذكور، ولهم وحدهم الحق في المشاركة السياسية، أي تولي شؤون السلطة[14].

في مجمل تفاصيل الفكر اليوناني، ظلت الدولة وسيلة لنشر الفضيلة وتحقيق الخير العام، ولم تكن غاية في حد ذاتها وهذه القضية مهمة في الفكر السياسي والاجتماعي، منذ بداية التفكير في الحياة المدنية والمجتمع المدني أي رفض العنف والتوحش داخل حدود الدولة.

اسبينوزا:" الدولة الأمثل هي تلك التي يمضي فيها الناس حياتهم في وئام(...) بوساطة العقل المعبر عن القيمة الحقيقية والحياة الحقيقية للروح"[15]، "إن" اسبينوزا" يدرك شأنه شأن أي فيلسوف أن الدولة الأمثل تقع في مقابل الدولة الناقصة تلك أن ضروب التي يسود فيها الظلم وعدم الاستقرار، وهي ليست ناجمة عن نقص في العقل بل العصيان والحروب واللامبالاة المنظمة والمخالفات المتعلقة بالقوانين، إنما تعزى إلى النقائص التي تشوب دولة معطاة أكثر مما تعزى إلى خبث الناس"[16].

---

[12] - برهان غليون، نقد السياسة :الدولة والدين، المركز الثقافي العربي، ط4، 2007، بيروت - لبنان، ص154.

[13] - طعيمة الجرف، نظرية الدولة والمبادئ العامة للأنظمة السياسية ونظم الحكم، دار النهضة العربية، ط5، 1978، القاهرة، ص42.

[14] - عدنان السيد حسن، مرجع سابق، ص46.

[15]- اسبينوزا، رسالة في السياسة، (تر) و(تق)عمر مهيبل، موفم للنشر،1995 ، الجزائر، ص 69.

[16]- المرجع نفسه، ص68.

الصورة التي تمثلها النظرة الفلسفية أكثر وضوحا مع هيجل كل الجداول القديمة، ومنه تتفرع المذاهب العصرية، هو نقطة الوصل بين الفلسفة الكلاسيكية والفلسفة العصرية[17].

هيجل الذي نظر إلى الدولة القومية باعتبارها التعبير الأسمى عن وصول التاريخ إلى غاياته ومطابقة الوعي لذاته، حتى النظم الشمولية التي وجدت فيها الأداة المثلى للتحرر من جميع الإكراهات التاريخية والوصول بالمجتمعات إلى أعلى قمة في السيادة والتنمية والحرية .والعجيب في الأمر أن هذه الدولة التي بني ماركس نظريته في التحرر الانساني على فرضية تلاشيها الحتمي وإحلال إدارة الأشياء محل إدارة البشر (السياسة)، أي بمجتمع يقود شؤونه وينظمها بنفسه، سوف تصبح غاية في ذاتها في بعض النظم بقدر ما سوف تمثل إطار تنظيم " الطبقة " البيروقراطية الجديدة وأداة سيطرتها الرئيسية، وسوف تجعل من السياسة إدارة البشر بوصفهم أشياء كما لم يحصل في أي حقبة أخرى[18].

الدولة، إذن، هي الهيئة المركزية التي يتعين عليها الحفاظ على وحدة وتماسك التشكيل الاجتماعي، والحفاض على الشروط الاجتماعية للإنتاج وبالتالي إعادة إنتاج الشروط الاجتماعية للإنتاج من دون عوائق[19].

"الدولة أعظم اختراع إنساني في التاريخ لأنها مكنت المجتمعات من أن تقوم، ومن أن تحسن تنظيم نفسها وتحصيل شروط حياتها وتأمين أمنها في الداخل والخارج...كذلك نهضت الدولة بدور تهذيب سلوك الجماعات وترشيده وضبط انفلاتاته "[20].

---

[17]- عبد الله العروي، مرجع سابق، ص20.

[18]- صالح ياسر، المجتمع المدني، http://dc151.4shared.com/doc/5M2i8ySn/preview.html

[19]- عبد الإله بلقزيز، الدولة والمجتمع :جدليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1 ،2008، بيروت، ص16.

[20]- المرجع نفسه، نفس الصفحة.

فإذن الغاية من تأملات الفلاسفة إجمالا هي الوصول إلى مجتمع إنساني مثالي متميز عن الحيوان بمستوى التنظيم[21].

لم يجمع فقهاء القانون وعلماء السياسة على تعريف موحد للدولة، وذلك بسبب ما سعى كل منهم الى ابرازه ودعم أفكاره وتصوراته عن هذا التجمع الإنساني المنظم.

لقد قيل في الدولة تعريفات متعددة نورد البعض منها على سبيل الأمثلة:

إن الدولة بالمعنى القانوني الدستوري هي ظاهرة حديثة في التاريخ الإنساني، وإن كانت ارهاصاتها تعود الى قرون سحيقة[22].

فالدولة كيان سياسي قانوني؛ ذو سلطة سيادية معترف بها، في رقعة جغرافية محددة، على مجموعة بشرية معينة[23].

في الفقه الفرنسي لقد عرف كاري دي مالبيرج الدولة بأنها "مجموعة من الافراد تستقر على إقليم معين تحت تنظيم خاص، يعطي جماعة معينة فيه سلطة عليا تتمتع بالأمر والاكراه". وهو تعريف متقارب من تعريف ج.جيكول، واندريه هوريو، حيث يعرفان الدولة بأنها: "جماعة إنسانية مستقرة داخل إقليم معين، تحتكر سلطة الاكراه المادي"[24].

ويعرفها بونار بانها وحدة قانونية دائمة تتضمن وجود هيئة اجتماعية تباشر سلطات قانونية معينة إزاء أمة مستقرة على إقليم وبأساليب تقوم على ارادتها وحدها وعن طريق القوة المادية التي تحتكرها. أما دوجي فيرى أنه توجد دولة في جميع الأحوال التي يثبت فيها وجود تفاوت سياسي (بين حاكمين ومحكومين) في جماعة معينة سواء أكان هذا التفاوت في مرحلة فطرية أم في مرحلة معقدة ومتطورة. ويرى بوردو ان الدولة شكل من أشكال السلطة السياسية"[25].

---

[21]- عبد الله العروي، مرجع سابق، ص 116.

[22]- سعد الدين إبراهيم، المجتمع والدولة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1988، بيروت، ص43.

[23]- المرجع نفسه، ص41.

[24]- نعمان أحمد الخطيب، الوسيط في النظم السياسية والقانون الدستوري، دار الثقافة، ط7، 2011، عمان، ص14.

[25]- عبد الحميد متولي وآخرون، قانون الدستوري والنظم السياسية، منشأة المعارف، (د.ت)، الإسكندرية، ص93.

الدولة عند هانز كلسن هي:" مجموعة متناسقة من القواعد. وهكذا توجد الدولة بعملية اصدار الدستور لذا وجب التلازم بين القانون الدستوري ونظام الدولة التي تعتبر الشكل الأمثل لتنظيم الحياة في المجتمعات السياسية"[26].

أما بارتلمي فيعرف الدولة بأنها: " مجتمع منظم يخضع لسلطة سياسية ويرتبط بإقليم معين"[27].

في الفقه الانجلوسكسوني يعرف سالمون الدولة بأنها مجموعة من الأفراد مستقرة على إقليم محدود لإقامة السلم والعدل عن طريق القوة. ويعرفها هولاند بأنها مجموعة من الأفراد يقطنون إقليما معينا ويخضعون لسلطان الأغلبية أو لسلطان طائفة منهم. ويرى ويلونجبي أنه توجد دولة إذا وجدت جماعة من الناس وقامت فيها سلطة عليا تحكم السلوك الاجتماعي للأفراد والهيئات ولا تخضع هي لتنظيم مماثل. أما وودرو ولسن فيعرف الدولة بأنها شعب يخضع للقانون على إقليم معين[28].

هنسلي يعرف الدولة بأنها "مؤسسة سياسية يرتبط بها الأفراد من خلال تنظيمات متطورة"[29].

في الفقه الألماني: يعرف بلونشلي الدولة بأنها خليط أو مجموعة من الأفراد مستقرون على إقليم معين في شكل حكومة ومحكومين ومتحدون في شخص منظم أو بعبارة أخرى الدولة هي التشخيص القومي والسياسي والتنظيمي لأمة ما. ويعرفها جولينالك بأنها جماعة لها إرادة لا تتقيد إلا بذاتها ولها نظامها الخاص بها والذي يكفل لها أن تحيا حياة كاملة

[26]- محمد رضا بن حماد، المبادئ الأساسية للقانون الدستوري والأنظمة السياسية، مركز النشر الجامعي، ط2 ،2010، تونس، ص 8-9.

[27]- نعمان أحمد الخطيب، مرجع سابق، ص 14.

[28]- عبد الحميد متولي، مرجع سابق، ص 93-94.

[29]- نعمان أحمد الخطيب، مرجع سابق، ص14.

ومستقلة. أما لاباند فيعرفها بأنها جماعة تملك ممارسة حقوق السيادة في مواجهة الأفراد الأعضاء فيها[30].

أما محسن خليل فانه يعرف الدولة بانها " جماعة من الأفراد تقطن على وجه الدوام والاستقرار، اقليما جغرافيا معينا. وتخضع في تنظيم شؤونها لسلطة سياسية، تستقل في أساسها عن أشخاص من يمارسها"[31].

الدولة جماعة بشرية تعيش على إقليم معين في ظل سلطة سياسية حاكمة وفي إطار أنماط قانونية ثابتة ومعلومة[32].

الدولة تعرف بأنها: مجموعة بشرية تعيش حياة دائمة ومستقرة على إقليم معين تحت تنظيم سياسي معين بحيث يسمح لبعض افراد الدولة بالتصدي لحكم الاخرين. أو أنها عبارة عن الشخص المعنوي الذي يرمز إلى شعب مستقر على إقليم معين حكما حكاما ومحكومين بحيث يكون لهذا الشخص سلطة سياسية ذات سيادة[33].

ترتكز فكرة الدولة على عقيدة أنه يجب أن يكون هناك مصدر سلطة سياسية واحدة وموحدة فالإقليم التابع للدولة، تستمد الولاء الكامل من سكانه، وتعمل بطريقة منظمة بشكل جيد ودائمة، وتخدم مصالح المجتمع ككل. ويوجد حاليا اتفاق أساسي بين محللين مختلفين على سبع خصائص محددة للدولة، وعلى خمس خصائص مشتركة.

إذا افتقر نظام حكومي إحدى الخصائص المحددة السبع لن تكون دولة حـقا وهي:

[30]- عبد الحميد متولي، مرجع سابق، ص94.
[31]- نعمان أحمد الخطيب، مرجع سابق، نفس الصفحة.
[32]- طعيمة الجرف، مرجع سابق، ص6.
[33]- حسني بوديار، الوجيز في القانون الدستوري، دار العلوم للنشر والتوزيع ،2003، عنابة، ص 32.

ـ الدولة مجموعة من مؤسسات حاكمة منظمة. التي تتصل ببعضها البعض بشكل رسمي، ولها بعض التماسك والتلاحم. والمؤسسات هنا تنظيمات اجتماعية ثابتة وخاضعة أخلاقيا، وتتراوح ما بين أعراف بسيطة إلى تنظيمات رسمية ومجموعة من القواعد ولكي تتكون دولة يجب ان تعمل هذه المؤسسات مع بعضها البعض إلى درجة أن يصبح من المعقول أن نصف ما تقوم به في مسميات وحدوية.

ـ يجب أن تعمل الدولة في أراض معينة، حيث يعيش عدد كبير من السكان كمجتمع متميز... ويظهروا بعض الروابط المشتركة.

ـ دور مؤسسات الدولة أن تصل إلى قرارات ملزمة بشكل جماعي، وتضمن أن يذعن للقرارات الأفراد الذين يعيشون على الإقليم الذي تهيمن عليه الدولة.

ـ تطالب الدولة بنجاح احتكار الاستعمال الشرعي للقوة الطبيعية داخل إقليم معين.[34]

ـ يجب أن تطالب الدولة بالسيادة ... وتعني السيادة أن الدولة هي المصدر الأعلى للسلطة على الإقليم.

ـ يساعد وجود مؤسسات الدولة على تعريف المجال العام ... لا يقتصر المجال العام فقط على الأنشطة الحكومية، بل جميع الأنشطة السياسية التي تستهدف سلطة مؤسسات الدولة وتغيير أو إقرار كيفية عمل المجتمع.

ـ ويجب أن تكون الدولة قادرة على تعريف المواطنين. أولئك الذين هم أفراد مجتمعهاّ؛ ويجب أن تكون قادرة على السيطرة على دخول وخروج المواطنين والاخرين من أراضيها[35].

[34]- جون س. درايزك وباتريك دنفلي، نظريات الدولة الديمقراطية، (تر) هاشم أحمد محمد، المركز القومي للترجمة، ط1، 2013، القاهرة، ص 24-25.

[35]- المرجع نفسه، ص26.

وتسعى الدول عموما أيضا إلى تحقيق الخصائص الخمس وهي:

ـ يجب أن تدعي أي دولة معاصرة أنها تقدم مصالح عامة لمجتمعها. والدول ليست طبيعية. إنها دائما كيانات سياسية اصطناعية، تنشأ وتبقى بمبررات أخلاقية وإيديولوجية لوجودها.

ـ يجب أن تقبل شرعية الدولة من مجموعات أو عناصر كبيرة في مجتمعها. ولكي تبقى أي دولة لمدة طويلة يجب أن تخلق قواعد دعم كبيرة في مكان ما.

ـ يدار الجزء الأكبر من الدول الحديثة عن طريق الموظفين الإداريين.

ـ تنظم الدول الحديثة أنشطتها الاجتماعية بواسطة مجموعة من القوانين، ودستور للسيطرة على أنشطة المؤسسات الحكومية ذاتها[36].

ـ يجب أن يعترف بأي نظام كدولة بواسطة الدول الأخرى. الاعتراف بالسيادة الذي تطالب به البلدان الأخرى، يمنح الحقوق بموجب القانون الدولي الذي يساعد على استقرار الدولة وخصوصا على فرض عدم تدخل الدول الأخرى[37].

الدولة الحديثة هيئة حكم شرعي ومؤسساتي تقوم على مساحة جغرافية محددة يعترف بها مواطنوها والدول الأخرى. والمواطنون الذين يعيشون على هذه الرقعة الجغرافية يعتبرون رعايا الحكم، بل أعضاء مكونين في الرابطة السياسية التي هي الدولة، يكونون "أمة مواطنيِ الدولة"، ويحظون بالحرية والمشاركة والحقوق الاجتماعية، وتسند إلى الدولة وظائف مخصصة، لا تستطيع المنظمات الاجتماعية الأخرى القيام بها، فلها يعود حـق

[36]- جون س. درايزك وباتريك دنفلي، مرجع سابق، ص 27-28.
[37]- المرجع نفسه، ص29.

ممارسة اختصاصات مميزة، أي فرض القوانين وتطبيقها حتى بالإكراه، ما دامت تراعي القوانين الخاصة بهذا الأمر[38].

ومن شروط عمل الدولة الحديثة وتخصصها أن يكون النظام المؤسساتي، الذي ينظم هيكليتها الداخلية على أساس، مبادئ ديمقراطية، مثبتا في الدستور الذي أقره الشعب واعترف به والوحدات التي تعنى بتحضير قرارات الأجهزة الديمقراطية والتي تعمل على تطبيقها، تنظم على أساس، أ نها إدارة بيروقراطية .والتنظيم المؤسساتي، الذي يختلف بين دولة وأخرى، هو حصيلة صيرورة سياسية ويتبدل في شكل دائم نتيجة التفاعل بين الفاعلين في الدولة .وهذا معناه أن أشكال قيام الدولة بمهامها ونجاح" الإدارة السياسية" أمران يتبدلان في شكل دائم لأنهما يترافقان مع حيوية التفاعل والتغيرات التي تطرأ على الدولة .فالدولة الحديثة هي في النتيجة دولة في طور التشكل الدائم من ناحية آليات الحكم، باعتبارها حصيلة صيرورة تاريخية طويلة وتبقى خاضعة لهذه الصيرورة في المستقبل[39].

لم يتفق أهل الاصطلاح على تعريف واحد جامع مانع للدولة، فهو مصطـلح يتأثر مفهومه بالمجال الذي يستعمل فيه، فالدولة عند الحقوقي، ليست هي الدولة عند السياسي وليست هي الدولة عند الفيلسوف، بمعنى أن مفهوم الدولة يتأثر بكل جانب من جوانب الحياة الإنسانية، ومفهوم الدولة فكرة في أذهاننا، لكل منا تصوره للدولة، وكيف يكون أسلوب الحكم، ومعناه أن الدولة ليست واقعة قابلة للملاحظة.

رغم محاولة التمييز بين نظرة فلسفية تأملية للدولة وبين نظرة علمية لها، إلا أن ذلك لا يعني الانفصال، لأن التفسير العلمي مهما كان نوعه يستند إلى رؤية فلسفية مثلما أن التفسير الفلسفي قد ينتهي إلى تطبيقات علمية موضوعية، لذا يقول" العروي" بأن: "تعريف

[38]- باسم الراعي، المجتمع والدولة، دار الفارابي، ط1، 2011، بيروت-لبنان، ص 16-17.
[39]- المرجع نفسه، ص17.

الدولة مر بالمرحلة النظرية عند هيجل والمرحلة النقدية عند ماركس والمرحلة الوضعية عند فيبر "[40].

إن هذه التصورات حول الدولة تنطبق على الدولة الغربية الحديثة فهل تنطبق هذه التصورات على الدولة العربية؟ هذا ما سنحاول بحثه مع برهان غليون.

المطلب الثاني: الدولة عند برهان غليون:

إن البحث في الدولة وفهم مشكلاتها يشكلان المدخل الرئيس لتحليل وفهم الأزمة الشاملة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية التي تعيشها المجتمعات العربية. وهي مركزها، وفيها تتجمع عناصرها الأقوى. فبعد أن كانت الدولة لفترة طويلة وسيلة التحول والتغيير وتقديم الخدمات، أصبحت تظهر في العقدين الأخيرين وكأنها العقبة الرئيسة أمام التغيير والتحول من أي نوع كان. وهكذا تحولت، وهي تتحول بسرعة، من فكرة معبئة إلى صنم أو تميمة لا يعبر التعلق المتزايد بأذيالها والمراهنة عليها إلا عن زيادة عدم فاعليتها وعجزها عن تقديم أي إنجاز حقيقي[41].

لكن قبل الحديث عن الدولة، وفهم هذا العجز وتلك القطيعة وإشكالية الدولة العامة في الوطن العربي، يبرز السؤال التقليدي لماذا الدولة؟ وعن هذا السؤال أجاب المفكرون والفلاسفة السياسيون دائما بترداد عبارة أرسطو التاريخية: لأن المجتمعات الإنسانية هي بالضرورة والطبيعة مجتمعات سياسية، فهي لا تستطيع أن تعيش من دون دولة. وأضاف فلاسفة الإسلام إلى هذه الفكرة فكرة الوازع التي شكلت غاية السياسة.[42]

من الضروري ولفهم إشكالية الدولة بشكل عام التمييز بين ثلاثة مستويات أساسية في تكوين الحقيقة التجريبية التي نسميها الدولة، والتي ليست واحدة في كل بقاع العالم، ولا تتسم بالبنى نفسها، ولا تقوم بالوظيفة ذاتها، أو تتحرك بالقيم والأهداف والغايات المتماثلة.

---

[40]- عبد الله العروي، مرجع سابق، ص 116.
[41]- برهان غليون، المحنة العربية، مصدر سابق، ص 35.
[42]- المصدر نفسه، ص 36.

فما نطلق عليه اسم الدولة يتراوح كثيرا في حقيقة تكوينه وتكامله ونضجه وتحقيقه بالتالي مفهوم الدولة بالمعنى الكامل للكلمة. فمنها ما لا يحقق إلا المستوى الأول الأكثر مادية وتعيينا، وهو وجود الجهاز المركزي الذي تستخدمه سلطة ما، ربما تكون سلطة وطنية منتخبة أو سلطة مجموعة من المرتزقة الذين استولوا عليه بالقوة. ومن الدول ما يضيف إلى هذا المستوى التقني الأول مستوى سياسيا يعكس تحولا نوعيا في طبيعة المصالح السياسية التي تقود هذا الجهاز، أي القوة التي تملك شرعيا حق التحكم بالجهاز وإدارته. ويفترض، بالتالي، وجود قواعد معينة لممارسة السلطة وتداولها وتعيين حدودها، الأمر الذي يمنع أيا كان من أن يملك وسائل التلاعب بالجهاز أو توجيهه لخدمة مصالح شخصية أو حزبية أو فئوية. ومن الواضح أن مثل هذه القواعد لا تقرر بالإرادة وحدها ولا بالقانون. فهي ثمرة وجود قوة اجتماعية تاريخية مشخصة تكون في أصل ولادة الدولة والسلطة المركزية والحامل لها. فإذا كانت الدولة الوسيطة قد ولدت في المنطقة العربية كما ذكر ابن خلدون مثلا من تآلف العصبية والدعوة الدينية، أي من توظيف القوة القبلية لخدمة رسالة أخلاقية فإن الدولة الديمقراطية نشأت من تآلف المصلحة التاريخية للطبقة المنتجة والصاعدة (البرجوازية) مع تحرير الإرادة الفردية وتكوين المواطنة (الليبرالية) وبينما قادت الفكرة الأولى إلى تكوين الإمبراطورية المكونة من تآلف جماعات قومية وثقافية متعددة وانضوائها تحت سقف واحد أدت الثانية إلى تكوين الدولة القومية من تآلف مواطنين أحرار تجمعهم مصالح واحدة[43].

كما أن الدولة في مستواها الأول يمكن أن تكون جهازا قديما أو حديثا، يمكن للدولة في مستواها الثاني أن تكون وطنية أو نخبوية، طائفية أو طبقية، أي أن تخدم برنامجا وطنيا أو طائفيا أو نخبويا أو قبليا، على مثال القوة الاجتماعية- السياسية التي تتحكم بها. فعندما نتحدث عن قوة اجتماعية ـ سياسية، لا نتحدث عن حزب، لكن في الواقع عن الفكرة المؤسسة لقوة تاريخية مستقرة ومستمرة، وإن تعددت مذاهبها الفكرية وأشكال نموها

[43]- برهان غليون، المحنة العربية، مصدر سابق، ص37.

ومراحل نضجها وتطورها. إن البرنامج الذي تعيش منه وعليه الدولة الحديثة هو ما نطلق عليه ببساطة اسم القومية أو الوطنية، بما تعنيه من تجسيد وجود طبقة اجتماعية تاريخية ينطوي تحقيقها مشروعها الذاتي على إمكانية بناء الأمة، باعتبارها علاقة قانونية ديمقراطية، أي كجماعة مواطنين أحرار، متساوين في العمل والمشاركة السياسية والقيمة الأخلاقية. ولا تنجح الدولة في الاستقرار والاكتمال إلا بقدر ما تنجح ممارستها في تحقيق مفهومها أو برنامجها والقيم التي ألهمتها، وطنية كانت أم دينية. ففي هذه الحال يتحول خضوع الأفراد بالقوة للجهاز إلى ولاء للدولة كسلطة شرعية ومقبولة. ومصدر هذا الولاء هو حصول الانتماء إلى الدولة كمصدر لقيم اجتماعية، أي كمركز لمشروع جماعي ممكن ومقبول[44].

هناك، أخيرا، صنف من الدول يتمتع بوجود جهاز وسلطة مركزية قوية وسياسة وطنية، لكنه يفتقر إلى العمق الأخلاقي الذي يعطي هذه السياسة معناها ويرسم أفقها في الوعي، أي يسمح بأن تكون للسياسة الوطنية قيمة إيجابية. إن الدولة تزداد استقرارا ورسوخا عندما تظهر ممارستها السياسة وكأنه تحقيق لمبدأ إنساني أعلى، سواء كان هذا المبدأ التواصل مع الله في إطار دولة دينية أم تحقيق الحرية كغاية أخلاقية قصوى، أي مطلوبة لذاتها. إن هذه القيمة القصوى هي التي تبرز وجود الاجتماع السياسي ذاته وتقدم للدولة مرجعا إضافيا يعمق توازنها الداخلي. وفي الدولة الحديثة ليست هذه القيم شيئا آخر إلا الحرية ذاتها، والسياسة بوصفها الوسيلة التي تسمح للأفراد بتحقيق ماهيتهم الاجتماعية الجديدة، كمواطنين أحرار، أو كمواطن للحرية[45].

بالتأكيد لا يختار الأفراد مسبقا الجماعات والدول التي ينتمون إليها. إنهم يتكيفون مع ما يفرضه عليهم التاريخ. فإذا لم ينجحوا في تحقيق وجودهم السياسي في المستوى الأخلاقي قبلوا بالمستوى البيروقراطي أي التنظيمي والعقلاني لاجتماعهم، وإذا استحال ذلك عاشوا مضطرين تحت حكم الآلة التقنية، وخضعوا لأي سلطة مركزية تضمن

[44]- برهان غليون، المحنة العربية، مصدر سابق، ص 38.
[45]- المصدر نفسه، ص39.

الاستقرار المادي وتجنب الحرب الأهلية. إنهم يستسلمون للقوة حيث لا توجد السياسة، ويشاركون في مصير الجماعة عندما تتجاوز بنية الدولة مستوى الجهاز المفروض من فوق ويطمحون إلى أن تكون السياسة وسيلة للوصول إلى مستوى الحياة الأخلاقية، أي إلى تجسيد مبادئ يؤمن كل فرد بها، إذا أتيح لهم ذلك[46].

تمثل هذه المستويات الثلاثة لتحليل الدولة مستويات مستقلة نسبيا. وتتطور بالضرورة في سياقات مختلفة ويتمتع كل منها، على الرغم من تشابكها وتمفصلها في مؤسسة واحدة نسميها الدولة، بزمانية خاصة. فالمستوى الأول التقني للدولة، وهو موضوع العلم السياسي بالمعنى الدقيق للكلمة، ظاهرة مرتبطة أساسا بزمانية تطور وتراكم التقنيات السياسية وأنظمة الحكم والمراقبة العملية للسلطة على الصعيد الإنساني الحضاري[47].

ومنه نستمد معايير التمييز بين الدولة الحديثة البيروقراطية مثلا والدولة القديمة المعتمدة على تنمية العلائق الشخصية[48].

أما المستوى الثاني فلا تظهر فيه القوة التاريخية المؤسسة للدولة كثمرة تطور حضاري عالمي بقدر ما تعبر في تكونها وتبلورها عن ديناميات داخلية وزمانية خصوصية تلتقي فيها عوامل فكرية واقتصادية واجتماعية محلية وعالمية. فعلى هذا المستوى تظهر الدولة بوصفها التعبير المباشر عن الطريقة التي ينظم فيها المجتمع نفسه[49].

وفي هذا المستوى يتبلور ما نطلق عليه عادة المحتوى الاجتماعي والسياسي لسلطة الدولة الذي يقوم عليه التمييز التاريخي بين الدولة الإقطاعية والدولة الرأسمالية والدولة الخراجية أو الطرفية[50].

في المقابل يحاول المستوى الثالث في تحليل الدولة فهم الدولة من حيث كونها قيمة أو وعيا للذات الجماعية الحضارية وشرعية السلـــطة لا يمكن أن تتـــحقق إلا في حـــال

---

[46]- برهان غليون، المحنة العربية، مصدر سابق، ص 39-40.
[47]- المصدر نفسه، ص 40.
[48]- المصدر نفسه، ص 40-41.
[49]- المصدر نفسه، ص41.
[50]- المصدر نفسه، نفس الصفحة.

التطابق النسبي بين القيم التي تلهم عمل الدولة والقيم التي تحرك المجتمع. ولا تبرز الحاجة إلى تطوير تقنيات تحقيق الشرعية، وبالتالي ضمان استقرار السياسة، إلا عندما يصبح من الممكن بلورة الغايات والقيم الأساس التاريخية التي يتمحور حولها وينبع منها الإجماع العام، العلني أو الضمني. ومن هذا المستوى الأخلاقي لتحليل الدولة نستمد معايير التمييز بين الدولة الديمقراطية والدولة الاستبدادية[51].

باختصار، يكمن وراء الموضوع الذي نسميه الدولة واقع متشعب، يبدأ من الدولة باعتبارها واقعا تنظيميا أو تقنيا، أو الدولة كتقنية للحكم، وينتهي بالدولة كأخلاقية ملهمة، مرورا بالدولة كقوة سياسية منظمة. وتختلف نماذج الدول وأوضاعها باختلاف التمفصل الزمني لهذه العناصر أو تأزم بعضها أو غيابه[52].

إن نظرية الدولة هي وحدها تلك التي تنظر إلى الكيان السياسي كتجسيد للعقل والأخلاق[53].

ـ لا تنحصر الدولة، حسب النظرية، في الجهاز.

ـ الدولة، يعني المجتمع السياسي، مبنية على أدلوجة وعلى جهاز. تجسد الأدلوجة مفهومي الشرعية والإجماع؛ يتكون الجهاز من البيروقراطية المدنية القلم والعسكرية السيف.

ـ أخلاقيات الدولة هي تحليل الأدلوجة، أي شروط تحقيق الشرعية والإجماع. اجتماعيات الدولة هي وصف عملية تكون البيروقراطية، أي دراسة حركة العقلنة.

ـ نظرية الدولة هي التحليل المزدوج لأخلاقيات واجتماعيات الدولة.[54]

كل المفكرين السياسيين، الواقعيين والمثاليين، يتفقون على المعادلة التالية: الدولة الحق اجتماع وأخلاق، قوة وإقناع؛ يتفقون جميعا على القواعد التالية:

ـ لا نظرية حقيقية بدون تفكير جدي في أخلاقية الدولة.

---

[51]- برهان غليون، المحنة العربية، مصدر سابق، ص 41-42.
[52]- المصدر نفسه، ص42.
[53]- عبد الله العروي، مرجع سابق، ص 169.
[54]- المرجع نفسه، ص210.

ـ إذا لم تجسد الدولة الأخلاق بقيت ضعيفة.

ـ إضفاء الأخلاق على دولة القهر والاستغلال غبن.

ـ تحرير الدولة من ثقل الأخلاق حكم عليها بالانقراض.[55]

تاريخ بلورة النظرية يلقننا درسا غير تافه: طالما أمسك المرء بطرفي المعادلة، بأخلاقية الدولة وباجتماعياتها، فإنه يعمل على تهذيبها؛ ومتى تخلى عن الأخلاق ساعد على توحشها[56].

حسب برهان غليون إن أصل مشكلة علاقتنا بالدولة هو أن مفهوم العرب المعاصرين لها لم يتجاوز كونها أداة أو آلة لتحقيق مآرب وأهداف قومية أو اجتماعية. لكنها لم تفهم من حيث هي مبدأ، أو لا تبدو كإطار مدني جديد لتنمية وتطوير وتفتح الحياة الإنسانية بما تضمه من قيم وإبداعات. ولم تصبح في الذهن العربي المعاصر شرطا لنمو الأفكار والمبادئ الأخلاقية. التحقق المدني والأخلاقي والاجتماعي يتم أو لا يزال يتم بالنسبة للعربي خارج الدولة وبعيدا عنها، عبر الدين والثقافة واللغة والعائلة والعشيرة. الدولة هي رمز القوة والانجاز التقني والخدمات الاجتماعية والموارد المادية والحرب إلخ، لكنها ليست رمزا للحرية والعدالة والمساواة والأخوة. وكل ذلك يعكس محدودية ما حصل في تحديث في فكر الدولة وثقافتها[57].

الدولة الحديثة في العالم العربي أداة تنفيذية، وهي تتحول أكثر فأكثر إلى أجهزة تنفيذية، بما تشمله من وزارات وإدارات، ومؤسسات المجتمع المدني المحدودة نفسها، تخضع جميعا لإرادة شخصية فذة أو ينظر إليها وتعامل كإرادة فذة مهما كانت محدوديتها الفكرية والإنسانية والسياسية[58].

---

[55]- عبد الله العروي، مرجع سابق، ص 212.

[56]- المرجع نفسه، ص 213.

[57]- برهان غليون، العرب وتحولات العالم :من سقوط جدار برلين إلى سقوط بغداد، المركز الثقافي العربي، ط1،2003، بيروت ـ لبنان، ص 171.

[58]- المصدر نفسه، ص172.

لا شك أن الدولة الوطنية حاولت خلال فترة الكفاح الوطني ضد الاستعمار أن تعكس إرادة مواطنيها، لكن ما لبثت بعد الاستقلال أن عادت إلى مضمونها السابق الذي اكتسبته من العهد الاستعماري كأداة بيد نخبة توصف بالوطنية عندما تتماشى سياساتها موجهة أكثر إلى خدمة مصالحها الشخصية والخاصة. ولا شك أن الدولة ـ الأداة هي بالتعريف دولة ضعيفة سياسيا وأخلاقيا. إنها بالأحرى لا دولة وقد تتحول إلى عصابة. ولا يمكن أن تدوم من دون وسائل اصطناعية من الدعم المادي والمعنوي الخارجي[59].

إن الدولة ـ الأداة هي وسيلة الاستلاب الأولى، ليس بالنسبة للشعوب التي تخضع لها، ولكن أكثر من ذلك بالنسبة للزعماء أنفسهم التي استلبتهم السلطة المطلقة فغيرت هويتهم وحولتهم إلى وحوش آدمية[60].

إن الدولة بوصفها القوة الناظمة للمجتمع الكلي ـ أي المنتجة لاجتماع سياسي يشمل جميع الأفراد المستقرين على الرقعة الجغرافية التي تبسط سيادتها عليها ـ هي من إفراز الأمة أو الجماعة، والتعبير المكثف عن وحدتها الفكرية والأخلاقية والاجتماعية العميقة، فهي تنبثق من المجتمع بمقدار ما تتبلور داخل هذا المجتمع شروط بروز سلطة مركزية واحدة وموحدة معا، ولا تفرض عليها من الخارج. والدولة تلخص في مبادئ التنظيم التي تستند إليها المشترك بين أفراد المجتمع الذي تهيمن عليه. ومالم ينجح هذا المجتمع في التوصل إلى حدّ أدنى من الإجماع ـ أي وحدة الفكر والهدف والغاية والمعايير الأخلاقية ـ لن يكون بإمكان الدولة الحديثة ـ بوصفها دولة المجتمع أو الدولة الأمة التي تعكس إرادة المجتمع وتجسدها ـ أن تقوم، وستتحول أي سيطرة مركزية إلى سيطرة آلية، أي إلى سلطة قهرية مفروضة بقوة الإرادة والسطوة والعنف الذي تتمتع به النخبة الحاكمة، التي كثيرا ما تتحول لهذا السبب نفسه إلى نخبة عسكرية، أو كما هو سائد الآن في معظم الدول العربية إلى نخبة أمنية[61].

---

[59]- برهان غليون، العرب وتحولات العالم، مصدر سابق، ص172.

[60]-المصدر نفسه، ص 173

[61]- برهان غليون وآخرون، مأزق الدولة، جسور للترجمة والنشر، ط1 ،2016، بيروت، ص41.

في ضوء هذا التمييز بين المستويات الثلاثة للدولة سنحاول تحليل هوية هذه الدولة التي نطلق عليها اسم الدولة العربية المعاصرة وطبيعة عملها ونوعية القوى الاجتماعية التي تحركها كما سنحاول أن نظهر ما إذا كان الأمر يتعلق، كما يعتقد، بدولة قديمة سلطانية ودينية تتظاهر بمظهر الدولة الحديثة، أو على العكس، بمؤسسة تاريخية جديدة، في بنيتها الداخلية أم في طرائق عملها وبرنامجها الاجتماعي وفي قيمها الملهمة وغاياتها الكبرى أيضا. والهدف هو أن نكشف أين يكمن أصل هذه القطيعة التي تقود إلى إخفاق الدولة واجهاض السياسة وتعميم الاستبداد.[62]

المبحث الثاني: الدولة العربية من النشأة إلى الحداثة

المطلب الأول: نشأة الدولة العربية

يحتل العرب وحدهم تقريبا الضفة الجنوبية للبحر الأبيض المتوسط، وبروزا على مسرح التاريخ في حوالي الألف الأول قبل الميلاد. وظهرت أول الإشارات عن وجود ممالك عربية في الوثائق الأشورية التي ترجع إلى حوالي 853 ق.م. وتحدثت هذه الوثائق تغلغلهم وهجراتهم ووصفت حملاتهم المتعددة داخل أراضي سوريا والعراق. وكانت الثروة الكبيرة التي نجمت عن تطور التجارة (...) قد ساهمت في تدعيم عدد من هذه الممالك العربية في شمال الجزيرة العربية وجنوبها منذ ذلك التاريخ[63].

لكن منذ القرن السابع الميلادي سيرتبط تاريخ العرب ارتباطا وثيقا بتاريخ الإسلام وتوسعه الثقافي والجغرافي. إذ امتدت الإمبراطورية العربية في عصر الخلافة الأموية من إسبانيا إلى القوقاز، وضمت إلى ممتلكاتها معظم الإرث الجغرافي والحضاري الذي خلفته من الدولتين الفارسية والبيزنطية وأصبحت وريثته الشرعية (...) لكن أخفقت في الحفاظ على وحدتها السياسية. وفي ظل هذه الدولة وبموازاة تنامي ضعفها بدأت السلطات والسلطنات الجديدة تظهر في آسيا وإفريقيا وإسبانيا (...) وتفرض وجودها كسلطات مستقلة كاملة السيادة. باستثناء المغرب الأقصى الذي احتفظ باستقلاله حتى مطلع القرن العشرين،

[62]- برهان غليون، المحنة العربية، مصدر سابق، ص 44.
[63]- المصدر نفسه، ص49.

يمكن القول أن الأقاليم العربية عرفت عصرا ثانيا من السلطة المركزية الواحدة منذ القرن الخامس عشر تحت السيطرة العثمانية[64].

لكن المصير العربي السياسي حسم في الواقع مع انتصار الغزوات المغولية (...) وقضت هذه الغزوات على الدولة العباسية (...) قبل أن ينجح العرب في إيقافها واستيعاب الشعوب الجديدة وتحضيرها وأسلمتها. لكن ذلك لم يوقف التدهور في الموقف السياسي العربي، حيث استنزفت الغزوات الأجنبية (الصليبية من الغرب والمغولية من الشرق) الوطن العربي ماديا ونفسيا، شكلت بالتالي منعطفا كبيرا في التاريخ السياسي للمنطقة. وكان الأتراك، وهم أبناء عمومة للمغول، المستفيدين الرئيسيين من نتائجها، فهم الذين سيرثون السلطة ويحتلون مقدمة المسرح السياسي والعسكري في العالم الإسلامي كله حتى مطلع العصور الحديثة[65].

الواقع أن العرب الذين أبعدوا عن السلطة والشأن العام منذ القرن التاسع لمصلحة الشعوب الأخرى من الدولة الإسلامية، خرجوا إلى حد كبير من اللعبة السياسية مع وصول البوهيين إلى الحكم[66].

تابع الوطن العربي في العهد العثماني انغماسه في التأخر والانحطاط (...) وتفاقم الوضع الاقتصادي العربي أكثر مع انهيار السيطرة العربية الإسلامية المستمرة على التجارة البعيدة والبحرية منذ القرن الخامس عشر لمصلحة الأمم الأوروبية الجديدة، وعجز الدولة العثمانية عن مواجهتها. وانتهى هذا الانهيار بالتهميش النهائي للمنطقة العربية وإبعادها[67].

لم يدخل القرن السابع عشر حتى عم الانحطاط السياسي والاقتصادي، بعد التراجع العسكري، عالم الإسلام بأجمعه. وأدى استقرار الأوروبيين في الهند ونجاحهم في الالتفاف

---

[64]- برهان غليون، المحنة العربية، مصدر سابق، ص49.
[65]- المصدر نفسه، ص50.
[66]- المصدر نفسه، نفس الصفحة.
[67]- المصدر نفسه، ص51.

على طرق التجارة العالمية الكبرى وتكرار الهزائم العثمانية وانحطاط القوات الإنكشارية وتحللها وانتشار الفساد في الإدارة العامة، إضافة إلى الانعكاسات السلبية للأزمة الاقتصادية الأوروبية الناجمة عن تدفق المعدن الذهبي الثمين في أمريكا، إلى زعزعة الدولة (...) الدولة العثمانية كانت منذ البدء، واستمرت إمبراطورية عسكرية تستمد قوتها من انتصاراتها وفتوحاتها الخارجية. ومن الطبيعي أن يقود تراجعها في هذا الميدان إلى انكفاء آلة الدولة والضريبة على المجتمع، وفرض الأتاوة عليه، والتهديد باستنفاد موارده في أسرع وقت ومن دون رحمة[68].

هكذا يمثل، إذا، انبعاث الأمة العربية بعد أكثر من ألف عام من الغياب التاريخي أحد أكبر معالم هذا القرن(...) ويرجع الفضل الأكبر في معجزة البعث التاريخي للأمة العربية إلى التفاعل البطيء والثابت لعاملين أساسيين مكملين وأحدهما للآخر (...) العامل الأول هو الدين الإسلامي الذي مثل الملجأ الأخير للغة والثقافة العربية(...) ويتجسد العامل الثاني في الخميرة العقلانية الحديثة التي هزت الفكر الإسلامي بقوة منذ القرن التاسع عشر[69].

وجهت الوهابية، من دون شك، في مذهبها الفكري القائم على التوحيد المتشدد وفي سلوكها السياسي الكفاحي والحربوي معا، ضربة عنيفة إلى عناصر السلطة العثمانية الرئيسة، العقائدية والسياسية، تلك السلطة التي جعلت من التصوف الشعبي، منذ البداية، أفضل وسيلة للاحتواء السياسي وتحييد النخبة المثقفة وإغراقها. وفي موازاة ذلك مثلت الوهابية الإشارة الأولى إلى ميلاد الهوية الجديدة التي وجدت فيها إمكانية تأكيد تميزها وخصوصيتها من دون أن تضطر إلى الخروج من دائرة التماهي الإسلامي العام. وعكست في الواقع ردة فعل الإسلام العربي وأعلنت، من دون أن تصرح بذلك، مـا سيتـحول في

[68]- برهان غليون، المحنة العربية، مصدر سابق، ص51-52.
[69]- المصدر نفسه، نفس الصفحة.

المستقبل القريب إلى مطلب جامع، أي الدعوة إلى إعادة الخلافة إلى العرب كشرط لا بد منه لنجاح الإصلاح[70].

وما دفعت إليه من تجديد فعلي لدورة الصراع والكفاح من أجل السلطة، ليست إلا الفصل الأول من سلسلة طويلة من الحركات الدينية السياسية التي ستنتشر عبر العالم الإسلامي والعربي، خصوصا، مؤمنة بأن إصلاح الأحوال الإسلامية والرد على التحديات الخارجية يبدأ من إصلاح العقيدة ومفهوم الإيمان[71].

واستمرت هذه الحركات تناضل كأحزاب أو منظمات سرية خلال القرن التاسع عشر، وتجاوزته إلى القرن العشرين كما تشير إلى ذلك انتفاضة الريف المغربي بقيادة عبد الكريم الخطابي[72].

والهزيمة التي منيت بها الوهابية، الأنموذج الأعتق لهذه الحركات كلها، على يد قوات محمد علي كانت تعبر عن هذه الحال التاريخية من عدم التوازن والتكافؤ بين بنى الجماعة العربية الإسلامية التقليدية، والدولة الحديثة وتقنياتها(...) إذ لم تنجح الوهابية (...)في المشرق العربي إلا في مطلع القرن العشرين، وفي سياق تاريخي جديد، وكذلك بسبب إدراجها مشروعها العام ضمن استراتيجية القوى الغربية المتنافسة على الهيمنة العالمية. ارتبط تكونها، ثم ترسيخ أركانها كدولة، إلى حد كبير بالدعم الخارجي الذي لقيته، وهي لا تزال تعتمد على استمرارها بشكل فاعل عليه[73].

إلى هذه الحقبة، وإلى هذا السياق التاريخي يرجع الشكل الأول من أشكال الالتقاء بين الديني والسياسي في التاريخ الاجتماعي العربي الحديث. فبقدر ما أخفقت هذه الحركات في مقاومة السيطرة الأجنبية والتحول إلى دولة وسلطة سياسية، انكفأت تفاعلاتها الأساس على الجماعة والمجتمع المدني، وأصبحت خميرة ساعدت في إعادة صوغ الهوية الوطنية كهوية عربية إسلامية. وعلى العكس لم تؤد هذه الحركات، في الحالات الـــقليلة

[70]- برهان غليون، المحنة العربية، مصدر سابق، ص54.
[71]- المصدر نفسه، ص54-55.
[72]- المصدر نفسه، ص56.
[73]- المصدر نفسه، نفس الصفحة.

التي نجحت فيها، بفضل التدخل الأجنبي والأوضاع الخصوصية، إلى قيام دول قومية أو معبرة عن هوية الأمة وحقيقتها وإرادتها، وإنما إلى قيام سلطة أبوية، عائلية أو قبلية، تجعل من الدولة وسيلة لتحقيق الوجاهة الشخصية ومن السياسة أداة للسيطرة الخارجية على الجماعات المنفصلة والمشتتة الخاضعة لها[74].

كان للإخفاق الشامل الذي منيت به حركات المقاومة الوطنية الإسلامية كلها، من دون استثناء، نتيجة مباشرة واحدة أساسية، هي التوجه إلى الدول ذاتها كمركز للعمل والتراكم الوطني بعد الجماعة الدينية أو المدنية. ويعني ذلك القبول بها وبمفهومها وأنموذجها، كما فرضتها محاولات التحديث والتنظيم العثمانية، أو في مرحلة ثانية، القوى الاستعمارية، والمراهنة عليها، عبر الأمل في تغييرها من الداخل أم بعد تحريرها من السيطرة الأجنبية. وفي موازاة حركات التمرد الاجتماعية وفي مواجهتها، كما سنرى، نشأ ونما مشروع تحديث الدولة كقاعدة للرد على التحدي الخارجي[75].

على هامش هذا المشروع التحديثي الدولوي وبمواكبته سينمو "طعم" الفكر العقلاني الحديث الذي يشكل كما ذكرنا المنبع الثاني لقيم الانبعاث العربي الذي نشأ في موازاة حركة الإحياء الإسلامي وفي مواجهته أيضا. ولم يكن يهتم بإشكالية الخوف من السيطرة الأجنبية بقدر ما كان مشغول البال بقضية اللحاق بالحركة التمدينية العامة، حتى لو كان ذلك على حساب السيادة المحلية. هكذا بدأت المراكز الثقافية والحضارية العربية الكبرى مثل القاهرة ودمشق وبغداد وبيروت وتونس تشهد، منذ بدايات القرن التاسع عشر، نهضة علمية وفكرية لا سابق لها. وافتتحت هذه النهضة بحركة ناشطة في ميدان الترجمة والتأليف، بدأت في مصر في أعقاب حركة التحديث التي أنشأها الباشا محمد علي، وانتشرت بسرعة في سورية ولبنان وغيرها من الأقطار العربية. وعمل نشر العلوم والأفكار

[74]- برهان غليون، المحنة العربية، مصدر سابق، ص58.
[75]- المصدر نفسه، ص59.

الطريفة عن واقع العالم الجديد، كما عملت النوادي الثقافية وتطور الإنتاج الأدبي والابداع الفني والتأليف الموسوعي على إيقاظ الوعي الساكن[76].

وتكمن أصالة إضافات هؤلاء المثقفين وطرافتها، باختصار، في بعث الثقافة العربية الكلاسيكية وفتحها على مطالب التفكير الكوني الجديد. ومن هنا، وفي ما وراء اختلافهم في المرجعية العقائدية والاختيارات السياسية، كان إحياء الفكر كجدلية تاريخية فاعلة هو المساهمة الثانية الرئيسية بعد عملية تحريك المجتمع من خلال تفجير جدلية الصراع على السلطة، في بعث الحركة التجديدية والنهضوية. وكان طرح مفاهيم القومية والحرية والمساواة والدستور والصناعة والتنظيم الاجتماعي الحديث وغيرها للتأمل العميق أول مرة في الفكر العربي الإسلامي هو المذهب الجديد الفعلي والإضافة الرئيسية لهذا التيار. فمن هذه الإضافة الفكرية الجديدة سيولد المصطلح الجديد ويتطور، أعني العروبة، قبل أن يتحول إلى محور هوية وعقيدة وطنية جديدة. وفي سياقها سيتجسد ويتخذ المعنى الذي نستخدمه فيه اليوم، إلى جانب مصطلح الإسلام الذي استمر يمثل العنصر الرئيس في المرجعية المكونة للهوية الجماعية[77].

وستؤدي هذه التركيبة العقائدية ـ السياسة الجديدة ـ التي حققها الفيلسوف جمال الدين الأفغاني والمصلح المصري محمد عبده، والتي ستبقى مصبوغة أكثر بالصبغة العروبية في الهلال الخصيب، وبالصبغة الإسلامية في أقطار العالم العربي الأخرى كلها ـ دورا حاسما في التربية الفكرية والسياسية لجيل القادة العرب الأول من الإداريين والمثقفين الذين سيأخذون على عاتقهم مهمة تشغيل أجهزة الدولة والسلطات العصرية التي ستبزغ في سماء التاريخ العربي الحديث.[78]

جعلت الاستراتيجيات والمذاهب والأفكار التي ظهرت في العالمين العربي والإسلامي في هذه الحقبة من إعادة بناء الدولة الإسلامية المجددة محورا رئيسيا لها(...) ومن أهمها،

[76]- برهان غليون، المحنة العربية، مصدر سابق، ص 59-60.
[77]- المصدر نفسه، ص60-61.
[78]- المصدر نفسه، ص61.

فكرة نقل الخلافة مرة ثانية إلى العرب(...) لكن شعار الجامعة الإسلامية الذي سيتردد كثيرا في هذه الفترة يتجاوز هذه الفكرة (...) إنه يرتبط بمحاولة صوغ استراتيجية إسلامية جديدة في مواجهة التدخل العسكري الغربي تلم شمل حركات المقاومة الكبرى التي ظهرت في الوطن العربي وتنسق في ما بينها، أي تتجاوزها. وهذا هو دور الإصلاحية في ما أنتجته من أفكار سياسية واجتماعية مجددة أم في ما دعت إليه من وحدة تحت شعار الجامعة الإسلامية[79].

كانت فكرة الأمة، أو ما يمكن أن نطلق عليه من دون تردد فكرة "القومية الإسلامية" كمحرك شعبي في مواجهة الاحتلال الغربي، قوية[80]. في المشرق والمغرب العربي على حد سواء.

قدمت المدرسة الإصلاحية الإسلامية الحديثة في الواقع إلى هذه الحركات الوطنية كلها إطارا مرجعيا وأدوات نظرية لتحليل الأوضاع السياسية والاستراتيجية، وصوغ برامج الإصلاحات الضرورية، وبلورة المطالب الاجتماعية، كانت في أمس الحاجة إليها، وما كان بإمكانها أن تجدها لا في العقيدة الاجتماعية الفقهية ولا في العقيدة الليبرالية ذات المرجعية الأجنبية[81].

لكن غياب الدولة والسلطة السياسية التي تتطابق مع هذا التصور الذاتي الإسلامي، نجم ذلك عن إخفاق عملية إصلاح (...) سيجبر العرب على إعادة بناء السياسة ومفاهيمها الأساس، أعني الوطنية، على أسس جديدة. وبدلا من الحديث عن دولة وعن خلافة جامعة تضم الأقطار العربية وتتطابق قيمها مع قيم الجماعة الإسلامية، سيفرض التاريخ تحالفات جزئية وجهوية بين الإصلاحية الدينية، ذات التصور القانوني الشرعي والشكلي وما يمثله من مطالب سياسية وطموح لإقامة الدولة والسلطة من جهة، والعصبيات الطبيعية القائمة الملموسة والحية، عصبيات قبلية كانت أم طائفة أم قروية أم مدينية من

[79]- برهان غليون، المحنة العربية، مصدر سابق، ص61-62.
[80]- المصدر نفسه، ص62.
[81]- المصدر نفسه، ص63-64.

جهة ثانية. فمن هذه التحالفات وبفضلها ستتبلور وتولد في ما بعد السلطات الجديدة التي ستقوم حولها الدولة الاستقلالية في الأقطار العربية[82].

المطلب الثاني: الدولة العربية بين الحداثة والتحديث:

يجب التمييز بين الصفتين فالدولة الحديثة تتميز حسب برهان غليون ب:

ـ أنها دولة تنبني على العقل أو التنظيم العقلاني:

تبني أنظمة قانونية وقضائية قائمة على قواعد واضحة وثابتة، معروفة ومطبقة بشكل واحد لا يتبدل في كل مكان وعلى جميع الناس[83].

إن الطابع العقلاني للدولة ميزة للحداثة الغربية التي تقع ضد النظام التقليدي اللاعقلاني الذي يخضع فيه النظام لأهواء الحاكم، يوضح العروي هذه الخاصية من أن " الدولة منذ بداية التاريخ تحمل معها قدرا من العقلانية إن قليلا أو كثيرا (...) لا محل للاستغراب إذا لاحظنا شيئا من العقلنة في التنظيمات السياسية القديمة. بيد أنها عقلنة جزئية ومهددة: تظهر في عهد ما ثم تختفي(...) أما الدولة الأوروبية الحديثة فإن عقلانيتها شاملة وقارة تتقدم وتنتشر باستمرار[84]".

ويذهب العروي إلى القول بأن " الرأسمالية، وهي نوع من أنواع تنظيم العمل والإنتاج، أصل مميزات الدولة الحديثة في مقدمتها العقلانية".[85]

ـ إنها دولة التقدم:

إن تزايد قوة الدولة وشعورها بتفوقها الساحق جعلها تبدل هي نفسها في تصورها دورها وصورتها عن ذاتها. فهي لم تعد تنظر إلى نفسها باعتبارها الضامن العمومي لنظام اجتماعي وعقائدي وروحي كوني ولتوازن أبدي لا يتبدل ولا يتغير، وإنما أصبحت تـــرى

[82]- برهان غليون، المحنة العربية، مصدر سابق، ص64.
[83]- المصدر نفسه، ص153.
[84]- عبد الله العروي، مرجع سابق، ص102-103.
[85]- المرجع نفسه، ص 108.

نفسها كأداة من أدوات هذا التاريخ المتغير الذي فرض عليها هي نفسها تغيير صورتها. أنها مركز هذه العملية التغييرية ومرجعها[86].

الفكرة التي حاولت أن تترجم تاريخيا هذا التبدل في التطلعات البشرية، وتجمع بينها على اختلاف أشكالها، هي فكرة التقدم التي سوف تصبح بسرعة الغاية الأولى لاجتماعنا السياسي الحديث، كما ستصبح الغاية الأولى للمجتمعات الحديثة الأخرى. والمقصود بالتقدم هنا، وكما تبلور منذ النهضة، اكتساب قدرات العصر وتقنياته ووتائر نموه ومظاهره، أي مماشاته والخروج مما أصبح يبدو نوعا من الجمود والاستنقاع، أي من نمط الحياة والإنتاج التقليدي الثابت منذ قرون[87].

تريد الدولة الحديثة في الوطن العربي والعالم كله، أن تكون على مستوى الغايات التاريخية الكبرى، وهذا ما أطلقنا عليه اسم الدولة المعيارية، أو غاية الدولة وأخلاقيتها- والأخلاقية تعني هنا مصدر المعايير التي تقيس بها درجة نجاحها وفشلها ـ دولة التقدم[88].

ـ إنها دولة المجتمع والشعب:

إضافة إلى مفهوم التنظيم العقلاني الحديث للدولة وقيم التقدم كغاية للاجتماع السياسي، أدخل الوعي التاريخي مفهوما ثالثا لا يقل خطورة عن المفهومين السابقين في تبديل تطور نظرية الدولة والسلطة، هو المجتمع نفسه كمصدر لقوى التغيير والمبادرة، وكهدف للسياسة ذاتها[89].

إن الدولة الوطنية ليست فقط مقر السيادة العامة للمجتمع ومرتكز الاجتماع السياسي الخارجي، ولكنها أيضا مقر السياسة ذاتها وأداتها، لدرجة أصبح العلم السياسي الحديث يطابق موضوعه مع دراسة الدولة، والحال أن الدولة ليست إلا أحد مقرات العمل والنشاط والقرار السياسي، لكن بقدر ما تتحول الدولة في النمط الوطني أو القومي إلى مركز تنظيم

[86]- برهان غليون، المحنة العربية، مصدر سابق، ص 156.
[87]- المصدر نفسه، ص158.
[88]- المصدر نفسه، ص160.
[89]- برهان غليون، نقد السياسة: الدولة والدين، مصدر سابق، ص 169.

التضامن الاجتماعي وإنتاجه وإدارته، أو الشأن العام أو اللحمة الجماعية أو التكافل الإنساني، فإنها تجد نفسها في بؤرة علاقات تفرض عليها في الوقت نفسه أن تطور مبدأها الأخلاقي وآليات ممارسة السلطة فيها في الوقت نفسه، إنها تصبح بسرعة دولة المجتمع، لا بمعنى الدولة التي تخدم المجتمع، ولكن بمعنى الدولة التي تستمد سيادتها وآليات تنظيم السلطة فيها من تنظيم المجتمع ذاته، بمعنى أنها تصبح هي نفسها أداة وطريقة تنظيم المجتمع المدني لنفسه، فهي ترجمة لهذا المجتمع على صعيد الفكر والقيم والأخلاق والنضج السياسي وتوازن القوى وتعدد المصالح معا. وهذه هي قاعدة تعددية الدولة الحديثة وديمقراطيتها، أي مبدئيتها، بالمقارنة مع الدولة التقليدية التي تنبع شرعيتها من القوة، لتخلق الأداة الخارجية أو التي تنظم المجتمع من خارجه[90].

فالسياسة في الدولة الوطنية الحديثة ليست أهلية فقط، أي مفتوحة لكل الناس ومن صنع الأهالي، بما في ذلك المشاركة في تكوين القوانين والشرائع المعمول بها، ولكنها هي التي تنتج وتسير الدولة ذاتها أيضا. إن الدولة الوطنية، دولة الجماعة المتضامنة، تتطابق هنا مع السياسة الديمقراطية وتستجيب لها لتؤلف معها زوجا متكاملا، وتلغى التناقض الممكن، والصراع الذي كان يميز علاقات الدولة بالأهالي في الحقبة الوسيطة، حتى لو لم يتجل هذا الصراع والتناقض بالأشكال نفسها في الغرب الاقطاعي وفي الشرق ذي الدولة المركزية[91].

بقدر ما تؤلف الدولة الحديثة مركز إنتاج القرابة والتضامن الاجتماعيين، فإنها تصبح منبع القانون، وتتحول إلى دولة قانونية، كما يصبح تطبيق القانون، هو معيار التقدم في بناء الوطنية كانتماء للدولة والتزام بالكيان الجماعي الذي تمثله[92].

لكي نعرف ميزة الدولة الحديثة في هذا الجانب يمكن المقارنة بين الدولة التقليدية والدولة الحديثة والدولة التقليدية، كما يصفها العروي هي الدولة السلطانية التي يكون:"فيها

[90] ـ برهان غليون، المحنة العربية، مصدر سابق، ص 163.
[91]- برهان غليون، نقد السياسة: الدولة والدين، مصدر سابق، ص 170.
[92]- المصدر نفسه، ص171.

الجيش هو يد السلطان (...) والضرائب غرامة تقدر بما يحتاج إليه الأمير لا بما تستطيع تحمله الرعية (...) لا يوجد ارتباط بين دولة السلطان وبين المصالح الجماعية"[93].

الدولة التحديثية إن غاية الشعوب ليست مواجهة الحداثة والتصدي للتقدم في أي حال وإنما الاحتجاج على قصور هذا التقدم وبطئه وغياب الآفاق التي ينتظر منه أن يفتحها، وما يرتبط بهذا الانسداد أو الاختناق من قلق على المصير وخوف من المستقبل المجهول[94].

في هذا السياق المأساوي والملحمي معا، يجب فهم الآلية التي تبرز من خلال الدولة التي أطلقنا عليها اسم الدولة التحديثية في العالم المتأخر[95].

إن الدولة التحديثية هي أداة تحقيق الحداثة باعتبارها مشروعا مستقلا ومتكاملا ومتمحورا على الذات، أي إيجاد مركز مستقل لإنتاج الحداثة. وهي ليست دولة حديثة بالمعنى الحقيقي للكلمة، حيث لا تتردد في تجاوز مفاهيم الحداثة كلها إذا اقتضى تحقيقها ذلك. وأفضل مثال على ذلك دولة محمد علي المصرية التي لم تكن جمهورية ولا حتى دولة وطنية، لكنها تركيبية جديدة من القيم والمطامح والغايات والوسائل والإمكانات والاستراتيجيات والعلائق الداخلية والخارجية التي تجعل منها أنموذجا تاريخيا خاصا قائما بذاته. إن السمة الرئيسية لهذه الدولة وجوهر ديناميتها قائمان على التناقض العميق والمفارقة بين الأهداف الحديثة التي تهدف إلى تحقيقها، والتي تحركها بالفعل، والوسائل القديمة التي تستخدمها، أو إذا شئنا الدقة، يكمن جوهرها في الحداثة والتقنية التي تنشدها وتمارسها[96].

من خلال إصلاحات الوالي محمد علي: «بعد أن أخضع العلماء وحد من نفوذهم أقام محمد علي نظاما حديديا، وصار الحاكم المطلق في مصر. وبفضل إصلاحـــــاته

[93]- عبد الله العروي، مرجع سابق، ص 173.
[94]- برهان غليون، المحنة العربية، مصدر سابق، ص 23-24.
[95]- المصدر نفسه، ص24.
[96]- المصدر نفسه، ص28.

الكبرى: الإصلاح الزراعي وتنظيم الدولة والإدارة وتبني الدولة عملية التصنيع، ونجح[97] هذا في المرحلة الأولى.

حيث يرى العروي أنه في مرحلة أولى، دامت إلى حوالي 1880 تقريبا، كانت عملية الإصلاح تقوم بها الدولة السلطانية ذاتها، ... يعني الإصلاح تقوية السلطة[98].لا يمثل الإصلاح قطيعة مع الماضي، بل يعني بالعكس تثبيت النظام القديم بمميزاته[99].

كان الإصلاح يهدف في المرحلة الأولى إلى تقوية الدولة السلطانية مع تحقيق بعض المصالح الاقتصادية بالتبعية. أما إصلاح المرحلة الثانية فإنه يهدف، في الظاهر على الأقل، إلى وضع الدولة في خدمة الرعية. في كلا الحالتين، كانت أداة الدولة تتغير، إلا أنها تبقى في الأولى سلطانية ملكية، وتصبح في الثانية، نسبيا، منفصلة عن أهواء السلطان خاضعة لرغبات الرعية[100].

يضيف العروي أنه علينا أن لا ننسى أن التنظيمات الحديثة أدخلها، في المرحلة الأولى، السلطان آملا تقوية سلطته في الداخل والخارج، وقام بها، في المرحلة الثانية، مستعمرون أوروبيون مستهدفين منها تشجيع الاستيطان الأوروبي وتوسيع اقتصاده (...) لا يمكن أن نحكم على الإصلاح في حد ذاته، لابد من الالتفات إلى أهدافه الخفية وإلى شخصية القائمين به[101].

إن القاعدة التاريخية الحقيقية للدولة التحديثية ليس التأثر بالفكر الغربي أو الأجنبي من نخبة عصرية، بل العكس تماما. إنه دخول ملايين الناس إلى الحياة السياسية والوطنية دفعة واحدة، حيث أصبح من غير الممكن لأي نخبة أن تنجح في بناء قاعدة السلطة الشرعية من دون أن تظهر قدرتها على توفير الوسائل التي تسمح بالرد على حاجـــات

[97]- برهان غليون، المحنة العربية، مصدر سابق، ص 151.
[98]- عبد الله العروي، مرجع سابق، ص 175.
[99]- المرجع نفسه، ص178.
[100]- المرجع نفسه، ص177.
[101] -المرجع نفسه، ص178.

الاندماج المتكامل المادي والمعنوي لهذه الملايين من أشباه المواطنين في الحياة الوطنية، ما يعني باختصار تحويلهم إلى مواطنين فعليين[102].

إن الدولة التحديثية هي دولة السلطان عبد الحميد الثاني وهي دولة محمد علي باشا في مصر التي منيت بالفشل والتي سقطت في التبعية.

ومن مميزات الدولة التحديثية أنها:

دولة المركزية الشديدة والسلطة المطلقة(...) نشأت الدولة التحديثية، كدولة مطلقة، من الحاجة إلى تكسير التوازنات وقلب الأوضاع الاجتماعية والتقنية السائدة التي تحد من الفاعلية الاجتماعية والاقتصادية(...) ومن حيث هي أداة لاستدراك التأخر التاريخي، بتحديث القوى العسكرية والبيروقراطية المرتبطة بالدولة والسلطة (...) الهدف، قبل أي شيء آخر، تحرير إرادة الدولة كليا من الضغط الداخلي وإعطاؤها الصلاحيات الكاملة وحرية المبادرة المطلقة في إحداث التعديلات[103].

دولة بالتعريف غير تمثيلية وغير ديمقراطية. إذ ليس هدفها الأول تمثيل مصالح الأمة أو الشعب بالمعنى الشائع اليومي، ولا الفصل في الصراع بين المصالح الاجتماعية بالطرائق القانونية، أو تحقيق التوازن فيما بينها. فهي تفترض وحدة هذه المصالح مسبقا وتؤمن بشرعية القسر والقمع لضمان هذه الوحدة وتعميقها استعداد لما يبدو لها بمنزلة معركة تاريخية تتجاوز متهو قائم من مصالح ورهانات. إن هدفها كسب الرهانات التغييرية والتمدينية. وحيثما نجحت هذه الدولة في تحقيق مهمتها، كما كان عليه الحال في اليابان[104].

دولة ذات نزعة قومية أو وطنية، بمعنى التمحور على الذات والدفاع عن السيادة والفضاء اللذين يخصانها(...) فهي ليست معادية للتراث باعتباره وسيلة لتدعيم الذاتية(...) ولم تنشأ الدولة التحديثية في أي مكان ضد التقاليد[105].

---

[102]- برهان غليون، المحنة العربية، مصدر سابق، ص 27.
[103]- المصدر نفسه، ص25.
[104]- المصدر نفسه، ص26.
[105]- المصدر نفسه، نفس الصفحة.

دولة استبدادية، لكنها ليست بالضرورة دولة غير قانونية وجائرة وطغيانية. إن هويتها الحقيقية نابعة من مفهوم بيروقراطية الدولة التاريخية، ومن وعيها لذاتها ودورها القومي أو الإمبراطوري العمومي. وسلوكها ومآلها، نفسهما، مرتبطان بطبيعة تكوينها وأصالتها وثقافتها وارتباطها بالمجتمع[106].

السياق العام لولادة الدولة التحديثية العربية وتبدل أنماطها التاريخية بدءا بالدولة الإصلاحية التي انتهت إلى الاستبداد المطلق في عهد السلطان عبد الحميد، مرورا بالدولة القومية، ثم الدولة الوطنية قبل السقوط والانحلال في الدولة الانفتاحية التي لا تزال تحفر مجراها بالعنف، وفي مناخ الحرب الأهلية، وتتماهى مع الدولة القطرية التكنوقراطية في أكثر الأقطار العربية[107].

الأنماط السابقة هي تاريخية ومرتبطة بظروف العملية التاريخية الرئيسية التي وصفها والمتعلقة باندماج الجماعات العربية بالزمانية الحديثة، وبالتالي استيعاب الحضارة الحديثة الصناعية والتكنولوجية والقومية والإنسانية. فعندما تحدثت عن دولة إصلاحية ابتداء من دولة التنظيمات، قصدت الحديث عن دولة تريد أن تمارس دورا كبيرا في إعداد الأطر والهياكل الأساسية والتنظيمات الضرورية للتكيف مع حقبة الحداثة. وعندما تحدثت عن دولة وطنية فكان المقصود هو تلك الدولة التي تعتقد أن مهمتها الرئيسية هي بناء المجتمع الوطني، الذي لم يعن في نظري شيئا آخر هنا سوى توسيع القاعدة الاجتماعية الضيقة للنظام الذي كان قائما خلال الفترة السابقة على الأوساط البيروقراطية والارستقراطية، في اتجاه دمج الطبقات الوسطى وتوسيع دائرة إنتاج هذه الطبقات. بل إن الدولة الوطنية قد طمحت في بعض الحقب وبعض البلدان إلى تحقيق إدماج جميع السكان الفلاحين والمدنيين في إطار مجتمع واحد. أما الدولة الانفتاحية فقد جاءت للتعويض عن فشل الدولة الوطنية، خاصة ذات الطابع التقدمي والاشتراكي والاجتماعي والاستقلالي، وللدخول في حقبة من التفاهم بين نخبة السلطة التي نشأت في عهد الاستقلال، بما تضمه مـــن

[106]- برهان غليون، المحنة العربية، مصدر سابق، ص27.
[107]- المصدر نفسه، ص171.

طبقات وسطى، وبين المؤسسات الدولية، من أجل إعادة دمج الاقتصادات المحلية العربية بالاقتصاد العالمي[108].

فالذي يجمع إذن بين نماذج الدولة التي ذكرت في البلاد العربية، سواء أكانت إصلاحية أم دولة وطنية كما عرفناها أو دولة ليبرالية، هي أنها لم تصل إلى مستوى دولة المواطنين. بل بقيت دولة وطنية مجهضة[109].

لما كانت هذه هي مميزات الدولة التحديثية فهي في تقدير غليون تصدق على الدولة العربية التي سيكون الإخفاق من نصيبها.

المطلب الثالث: إخفاق الدولة التحديثية

تختصر الدولة التحديثية التي عرفتها المجتمعات العربية الحديثة (...) التناقضات والمطبات والمخانق كلها التي حولت الحداثة في معظم المجتمعات من دينامية تحريرية إلى مصدر للإعاقة ومراكمة الانسدادات والاحتقانات والتوترات والنزاعات[110].

ويظهر في عدة مظاهر ذلك في عدة مظاهر منها:

يتجسد إخفاق الدولة العربية التحديثية على الصعيد الثقافي في ظاهرة الانقسام والصراع الذي طبع الثقافة بشكل عام.

ليست فلسفة النهضة أو التقدم المتضمنة في خطاب القائد (...) فلسفة حقيقية (...) بل هي بالأحرى غطاء إيديولوجي لصراع فردي أو اجتماعي يتخذ من موضوع التقدم، لأهمية وعموم التأثر به، موقعا ممتازا ومتميزا. لذلك فإن الجدال لا يمس هنا موضوع شروط النهضة الموضوعية ولا أسبابها، ولكنه يتخذها ذريعة لوصف ممارسات أو أعمال لا علاقة لها بها، بالتخلف أو التقدم. والهدف من ذلك هو تأكيد مواقف محددة وتثبيتها. وهذا هو مصدر نشوء ما نسميه بالمنهج السجالي. وهو لا يشكل في الحقيقة منهجا لعمليته، وإنما لأنه ينطوي على منطق خاص به قائم على إعادة توظيف المفاهيم

[108]- برهان غليون، العرب وتحولات العالم، مصدر سابق، ص174-175.
[109]- المصدر نفسه، ص 175-176.
[110]- برهان غليون، المحنة العربية، مصدر سابق، ص9.

والقيم والرموز والدلالات العلمية وغير العلمية وتنظيمها بما يفيد في تحسين موقع المتكلم السياسي أو الاجتماعي أو الفكري والدفاع عنه. فهو لا يصدر كما يقال عادة عن خطأ في التقدير(...) بل أن الخطأ في التقدير والخلط والتشويش هي من العناصر المكونة لهذا المنهج بما هو طريقة لإنتاج إشكاليات ومسائل تفيد في تدعيم الصراع الاجتماعي والإبقاء عليه[111].

إن صاحب المنطق العصري والدعوة الحديثة الذي يقف على أرضية الثقافة الغربية ومفاهيمها واعتبر قدوم العصر الحديث بمثابة قطيعة مطلقة مع الماضي العربي والغربي معا، لن يقبل أن يحاور الأصولي أو التراثي على أرضية المفاهيم التقليدية الدينية أو القومية التي يمسك بها. والتراثي الإسلامي أو العروبي الذي يفقد قضيته أو يضعفها إذا تخلى عن مفاهيم ثقافته المحلية وقبل الدخول في منطقة خصمها، استمر، ينظر إلى المفاهيم الحديثة على أنها تبطن سيطرة ثقافية هدفها الأساسي إحداث قطيعة جوهرية بين وعي الإنسان العربي المعاصر وتراثه وفصله عن تاريخه.[112]

فقال المحدثون أن لغة التراثيين وأفكارهم والقيم التي يدافعون عنها أو ينبتونها أصبحت جميعها بالية غريبة عن العصر وبعيدة عن المنطق السليم. ووصفوها بالخرافة وربطوها بالعقد النفسية الجماعية القائمة على فصام الشخصية وتمجيد الماضي والادعاء الفارغ وتعظيم الذات والعقلية السحرية، والانغلاق على الذات والظلامية والتعصب الديني والعرقي والكسل والاتكالية وغيرها من الأوصاف السلبية[113].

وتلقى خصومهم من التحديثيين نصيبهم من الأوصاف فوصم موقفهم المعادي للتراث والهوية والثقافة المحلية بالصليبية وبالبعث الفكري وفقدان الموضوعية واللاعقلية. وقيـل

[111]- برهان غليون، اغتيال العقل :محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، المركز الثقافي العربي، ط4، 2006، بيروت ـ لبنان، ص39-40.
[112]- المصدر نفسه، ص40-41.
[113]- المصدر نفسه، ص 43.

عن أفكارهم بأنها ليست إلا تقليدا أعمى ونسخا لكتب الغرب، ووصف تحاملهم على التقاليد المحلية وعقلانيتهم العالمية بالعدمية القومية والطائفية والاستلاب الثقافي[114].

كانت العلمانية والتعليم والتحديث العقلي قد وضعت أساس التهميش الفكري والتدجين للجمهور، فبقدر ما أدخلت لغة كلام جديدة ووعي جديد على نطاق المدرسة المحدود أفقدت هذا الجمهور لغته، حتى لو لم يكن ذلك إلا عن طريق هيمنة الكتابي على السماعي. وبذلك نشأت الأمية الحقيقية لأول مرة لا بمعنى الأمية الأبجدية ولكن الأمية الفكرية التي تمثلت بسيطرة عقل جديد على النخبة الحاكمة والدولة حتى أصبحت العلاقة مع السلطة وكل ما يتصل بمصالح الجمهور يقتضي خلق الوسيط: الكاتب. وخرجت بذلك إحدى قواعد السلطة السياسية من يدي الأغلبية: السلطة العقلية، خارج الساحة.[115]

وهكذا ظهرت السلطة الجديدة، سلطة المتفرنجين ضد المحافظين، والمحدثين ضد التقليديين وسلطة الأبناء المتعلمين ضد الآباء الأميين، وسلطة المدن ضد الأرياف، وسلطة اللغة الأجنبية ضد المحلية، وسلطة الفلسفة والمفاهيم ضد الإيمان والمبادئ والمثل والقيم، وسلطة الأحكام المكتوبة ضد سلطة الشرائع العرفية[116].

ويمكن القول بشكل عام أن المنهج السجالي بقدر ما يمنع الفكر من فهم الواقع وفهم الممارسة الاجتماعية فهما موضوعيا وسليما يساعد على التحكم بهما والسيطرة عليهما، فإنه يفرض عليه العيش في نزاع ذاتي دائم لا مخرج منه، ويحبس عليه في دائرة الجدل المجهض والمسدود، وتصبح وظيفة السجال الأيديولوجي الأساسية هي إعادة إنتاج هذا الشقاق الشامل في الوعي والمجتمع، وترجمته في الفكر أو عكسه عكسا أمينا بحيث يعطي لكل فريق من المتخاصمين الصورة العدوانية والهمجية التي يرغب في امتلاكها عن الآخر كي يستطيع شعوريا وعقليا الاستمرار في الحرب الباردة أو الساخنة[117].

---

[114]- برهان غليون، اغتيال العقل، مصدر سابق، ص43.
[115]- برهان غليون، بيان من أجل الديمقراطية، المركز الثقافي العربي، ط5،2006، بيروت، ص 66-67.
[116]- المصدر نفسه، ص 67.
[117]- برهان غليون، اغتيال العقل، مصدر سابق، ص45.

أدى انهيار القناعات الأولى القومية الاجتماعية إلى التسيب العام وسيطرة ثقافة التغريب(...) وأدى انهيار المثال القومي والوطني إلى نمو الشعور الضيق والمفتون بنفسه في الانتماء (...) وحل محل اللغة العربية والطموح إلى تطويرها لتصبح لغة في مصاف اللغات الحية والمتطورة، الاستخدام الرديء للغة الأجنبية[118].

ويتجلى الإخفاق أيضا على الصعيد السياسي في:

فلم تؤد الحركة القومية الاستقلالية العربية إلى استبدال الخلافة الدينية المطلقة بسلطة مدنية علمانية: ولم تؤد السلطة العلمانية إلى المساواة في الحقوق السياسية والمدنية لجميع الطوائف والطبقات الاجتماعية والفئات، كما كانت تدعي الفكرة العلمانية لرجال مثل فرح أنطون وأديب إسحاق وشبلي شميل وفارس الشدياق وبطرس البستاني وناصيف اليازجي، وغيرهم من الذين تميزوا بالتأكيد على هذا الجانب في فكر النهضة، لكنها استبدلت الدولة المطلقة الدينية بدولة مطلقة استعمارية قائمة هي ذاتها على توازن جديد للطوائف يضمن مصالح الطوائف الحليفة[119].

ولم يكن التركيز على الفروق والتمايزات الطائفية وتقوية مواقع الأقليات الاجتماعية، أي أيضا خلق هذه الأقليات سياسيا، إلا وسيلة لعزل الأغلبية الشعبية، لا الدينية فقط، وتأمين جهاز قمع وإدارة محلي، أي جهاز دولة مضمون ومفصول عن الشعب، يحفظ نفوذها وسلطتها وسيطرتها القهرية[120].

وبقي النظام السياسي نيابيا ديمقراطيا طالما لم يكن هناك سياسة إنما حرب دائمة وكامنة وهزيمة عسكرية للأغلبية، أي طالما بقيت ديمقراطية حاملي الألقاب من وجهاء وزعماء وأصحاب رساميل، وكان من المتعذر على الأكثرية من أميين ومحرومين وأقنان وتبع ومتحزبين لله وحده ومتوكلين عليه وحده تعطيل السير الطبيعي والعادي لها.[121]

---

[118]- برهان غليون، الوعي الذاتي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2،1992 ، بيروت، ص16.
[119]- برهان غليون، بيان من أجل الديمقراطية، مصدر سابق، ص59.
[120]- المصدر نفسه، ص 60.
[121]- المصدر نفسه، نفس الصفحة.

لم يعمل الحكم المدني العلماني على تأمين قاعدة موضوعية للمساواة كما كان يحلم دعاة النهضة. ولم يخلق الروح الوطنية الدهرية اللادينية التي هي أساس التكوين القومي الحديث بمعنى الكلمة، ولكنه عمق الظلم والتفاوت بين الأفراد والجماعات المحلية وطور وغذى الأوهام والمشاعر الدينية والطائفية وخلق لها أساس موضوعيا ماديا. ذلك لأنه أولا وأخيرا حكم أقلية اجتماعية يقوم على احتكار السلطة وبالتالي على العنف كما يتطلب تقسيم الشعب واستغلال وتثمير التمايزات الثقافية عن التدين[122].

لم يؤد الاستقلال القومي العربي إذن إلى بناء دولة عربية موحدة لا ملكية ولا جمهورية، ولم تؤد الدعوة العلمانية إلى نشوء الأمة لا من حيث المساواة في الحقوق بين الأفراد ولا من حيث توحيد المجتمع والإرادة القومية، ولكنها أدت إلى الانقسام العربي وزوال الوحدة الضعيفة التي بقيت في إطار الدولة الدينية، وأدت إلى انقسام كل بلد عربي إلى أقاليم وطوائف ومناطق ساحلية وداخلية وجبلية وسهلية إلخ، كما أدت إلى الاستبداد المطلق والجور العبودي[123].

يشير بلقزيز إلى دور أزمة المشروعية السياسية التي تعاني منها السلطة والدولة في البلاد العربية المعاصرة. ولهذه الأزمة عناوين متعددة: منها أن السلطة والدولة لم تقم بمقتضى الشرعية الدستورية والديموقراطية ومن خلال الاختيار الشعبي الحر. وهي لم تعد إنتاج نفسها من خلال آليات التمثيل السياسي الأصيل والتداول على السلطة من قبل قوى المجتمع السياسي الحديث؛ وإنما قامت على أساس الغلبة والاستئثار والاحتكار: مدنيا كان أو وعسكريا، أو على أساس تغلب عصبية أهلية على أخرى؛ ومنها أن العلاقة بين السياسي والديني في تكوين السلطة وفي نظام اشتغال الدولة ظلت ملتبسة على الدوام فجعلتها عرضة للاعتراض الاجتماعي والسياسي في هذه القوة أو تلك؛ في حالتين: كان قيام سلطة ودولة على هذا النحو سببا لتنازع داخلي عليها ولاتهامها من مواقع سياسية مختلفة: فهي علمانية عند الاسلاميين لأنها لم تقم بمقتضى أحـــكام الشريعـــة؛ وهي

[122]- برهان غليون، بيان من أجل الديمقراطية، مصدر سابق، ص 62.
[123]- المصدر نفسه، ص63.

عصبوية تقليدية عند العلمانيين لأنها قائمة على أساس طائفية أو عشائرية لا على علاقات المواطنة؛ وهي مستبدة عند المعارضات المدنية لأنها تفتقر إلى قواعد الحياة الديمقراطية من حريات وتمثيل وتعددية حزبية؛ وهي طائفية مذهبية في نظر معارضات طائفية ومذهبية تطلب حصة في المشاركة على أساس عصبوي. ولهذه الأسباب وغيرها، تتغذى تناقضات البنية الاجتماعية من أزمة المجال السياسي، وتميل ـ أمام غياب حالة حقيقية من الحداثة السياسية ـ إلى التعبير عن نفسها باستعارة لغة غير سياسية للتعبير عن مطالب سياسية.[124]

فعلى الصعيد الاقتصادي فيتمثل الإخفاق في أنه في هذه الدولة:

جاء التصنيع حتى بعد مرحلة التصحيح هزيلا وفي أحيان كثيرة غير منتج وضعيف المردود. وبقدر ذلك جاء أيضا بالضرورة خاضعا لعلاقات التقسيم الدولي للعمل ومتعارضا مع أوليات مبادئ الاستثمار الرأسمالي المنتج. وبدل أن يجذب رؤوس الأموال المحلية والعالمية أصبح يشكل بالوعة تلتهم بدون توقف الأموال وساعات العمل والخبرات دون أن يقدم أية نتائج اقتصادية فعلية(...) وبقي الاستيراد أقل كلفة للمجتمع بشكل عام من الإنتاج المحلي(...) وهذه الوضعية تلغي إمكانيات كل تطور اقتصادي[125].

بدل أن يضمن الاستقلال الاقتصادي شرط الاستقلال السياسي، ويحرر البلاد من التبعية للخارج لم يعمل إلا على زيادة الاعتماد على الآخر؛ في التمويل وفي استيراد الآلات والمعدات والتقنيات وفي اللجوء إلى الخبرة الأجنبية واليد العاملة الأجنبية أيضا لأن التقنيات العالية التي نطمح إلى استيرادها اليوم لننافس البلدان المصنعة في السوق الخارجية لا تستطيع أن تعتمد على يد عاملة محلية راكدة، ضعيفة التكوين وفاقدة لروح المبادرة والتكيف مع الآلة المعقدة[126].

---

[124] - عبد الإله بلقزيز، مرجع سابق، ص158.

[125]- برهان غليون، الوعي الذاتي، مصدر سابق، ص 12-13.

[126]- المصدر نفسه، ص15.

لم تكن الاشتراكية العربية إذن إلا محاولة لتوسيع قاعدة الإنتاج الرأسمالي كإنتاج للثروة لا للرأسمال بالمعنى الحرفي الاجتماعي وكعلاقة اجتماعية. وما كان لذلك أن يتم بسرعة ويلبي حاجات التطور السريع في نمط الاستهلاك البرجوازي المحلي دون التدخل الكثيف والقوي للدولة[127].

لم يستطع الاقتصاد الاشتراكي العتيد كما لم تستطع التنمية الشهيرة أن تقضي كما وضعت لنفسها هي ذاتها من أهداف لا على الفقر ولا على الجهل (...) لم يكن المبدأ الأول الذي قامت عليه التنمية: تعظيم الثروة القومية ومضاعفة التراكم الرأسمالي إلا الأيديولوجية التي تغطي على التوجه الحقيقي للرأسمال المتراكم أي تأمين تطوير قطاع إنتاج الكماليات بتطوير قطاع إنتاج الكماليات بتطوير قطاع التصدير والاستيراد(...) وبقدر ما يحدد التراكم الرأسمالي هنا ويضمن إرضاء الحاجات الكمالية للنخبة العليا ودمجها بنموذج الاستهلاك الغربي دمجا موسعا، وتعميق تبعية الاقتصاد للخارج وتعميق التشوهات والاختلالات الداخلية يفقد كل أساس للتراكم المنتج ويتحول رأسمال تجاري حتى في الصناعة. فالرأسمال القائم على النهب لا يمكن أن يعيد تراكمه إلا بتوسيع النهب وبالتالي خنق سوقه المحلية ذاتها ومفاقمة مشكلة التدهور في حدود التبادل الدولي[128].

وبقدر ما يؤدي هذا النوع من التراكم إلى تخفيض القوة الشرائية للأغلبية من المنتجين يشجع على رفع وتطوير الميل إلى الاستهلاك اللامنتج لدى الطبقة العليا. وهكذا يتحول الاقتصاد الرأسمالي إلى اقتصاد قائم على الإفقار المطلق ومرتبط بالقهر السياسي والفكري كشرط أول وقاعدة لا يستغني عنها لاستمراره. يستنفذ هذا الاقتصاد في الواقع كل إمكاناته باستنفاد المصادر الأولية الطبيعية: المادية والبشرية معا(...) تبدو اشتراكية الدولة كرأسمالية إقطاعية[129].

[127]- برهان غليون، بيان من أجل الديمقراطية، مصدر سابق، ص 74.
[128]- المصدر نفسه، ص 76.
[129]- المصدر نفسه، ص76-77.

لقد أكد اقتصاديو العالم الثالث على نقطة صحيحة لا شك، تتعارض مع مصالح الطبقات الحاكمة بل تسير في اتجاه خدمة مصالحها وتأمين فائض أكبر لتطوير نمط استهلاكها واقتصادها الكمالي أي على التبادل اللامتكافئ. ومضمون ذلك كما هو معروف النهب المباشر أو غير المباشر الذي يتم من خلال انتقال القيم المنتجة في محيط العالم الرأسمالي إلى المركز[130].

كل الحركة العربية الحديثة ليست إلا حركة واحدة لتكديح الشعب، أي تحويله إلى عمالة مأجورة، ورثه هنا بالضرورة، من أجل رفع وتعظيم الفائض الاقتصادي. والتكديح لا يعني فقط فصل المنتج عن وسائل الإنتاج ولا بالضرورة تحرير قوة العمل لدفعها إلى سوق العمل، ولكنه أيضا تجريد كلي للمنتج عن كل نظام عقلي ومبادئ وقيم وعن كل سلطة سياسية لتكوين قوة عمل مجردة ومكرسة في حياتها الفانية والأبدية للإنتاج[131].

نستنتج من التحليل السابق أن الدولة العربية التحديثية لم تنجح للوصول إلى الدولة الحديثة، ومنيت بالفشل سواء على الصعيد الثقافي أو السياسي أو الاقتصادي، حيث أن الدولة التحديثية لم تتردد في تجاوز مفاهيم الحداثة إذا اقتضى تحقيقها ذلك، وهذا الفشل والإخفاق أنتج مشكلة الدولة العربية، التي بين المفكر برهان غليون الآليات التي أفضت بالدولة العربية لتكون دولة استبدادية وفشل الحداثة، وهو غياب الدولة الوطنية الحديثة، التي تحتاج لكي تقوم إلى فكر نهضوي تحوله الدولة إلى واقع مادي، ستشكل الديمقراطية أحد المخارج والحلول لهذه الأزمة، وأحد أسس الفكر النهضوي والاندماج الحضاري.

[130]- برهان غليون، بيان من أجل الديمقراطية، مصدر سابق، ص84.
[131]- المصدر نفسه، ص 77.

الفصل الثاني:

الديمقراطية أداة التغيير في الواقع العربي

الفصـــــل الثانـي: الديمقراطية أداة التغييـــر في الـواقع العربي

تـمهـــــــــــــيد

المبـــــــحـث الأول: مفـــــهوم الـديمـقراطـــية

المطلب الأول: في اللغة والاصطلاح

المطلب الثاني :مفهوم الديمقراطية عند برهان غليون

المبـــــــحـث الثـاني: التغيير والإصلاح الديمقراطي

المطلب الأول: عوامل التغيير الديمقراطي

المطلب الثاني: عوائق التغيير الديمقراطي

المطلب الثالث: التغيير والإصلاح الديمقراطي العربي والعولمة

اسـتنتـــــــــــاج

تمـهيـــــــد:

لما كانت الدولة العربية، دولة تحديثية وليست حديثة في نظر المفكر برهان غليون فهي تواجه وتعاني الإخفاق على جميع الأصعدة، والتي نزل في حقها حكم الإدانة عليها، وتحميلها وحدها وزر هذا التدهور ، لكن الإخفاق والتراجع لم يثن العزم عن تصور الحلول الملائمة لتجاوز الإخفاق، وإعادة بناء الحياة السياسية العربية على أسس جديدة تساهم في تحقيق الاستقرار وإطلاق عملية التنمية الاقتصادية والاجتماعية والمعرفية، ولحل الأزمة جاء الطرح الديمقراطي، وبالتالي تطرق الديمقراطية باب المجتمعات وهي في حالة من الخراب الشامل الذي مس معنويات سكانها، ومس مؤسساتها الاقتصادية والاجتماعية والإدارية، وأنماط السلوك...الخ، وأصبحت الديمقراطية تلقى طلبا متزايدا خاصة من قبل النخب الثقافية والسياسية، في ظروف تكاد فيها الدولة كفكرة وكمؤسسات تتلاشى وتغيب، لتحل التبعية محلها، مايعني صعوبة تجسيدها في مناخ كهذا، هذا ما يؤدي إلى طرح مسألة العوائق التي تحول دون تحقيق هذا الانتقال، فموضوع الديمقراطية لم يكن يوما منفصلا في ذهن غليون والمفكرين العرب عن حاجة البلاد العربية الملحة إلى النهضة والتغيير.

إن "تاريخ العرب الحديث ليس إذن تاريخ تحرر الشعوب ولا تاريخ تكون الامة وإنما هو بالعكس تاريخ الاستعباد الشعبي وإخراج الأغلبية القومية من الحياة الفكرية والسياسية والاقتصادية، أي تاريخ تهميش هذه الأغلبية[132]"، وبعدها عن المشاركة السياسية الفعالة وعن الاندماج الحضاري، فهي تعيش اغتراب واستلاب وطني وحضاري، خيب الآمال المرجوة في بناء دولة وطنية يعيش في ظلها الشعب متمتعا بكل حقوقه التي سلبها الاستعمار الأجنبي في عهد مضى ليبقى في ركود وجمود حتى بعد تحرره منه، وانــهيار

[132]- برهان غليون، بيان من أجل الديمقراطية، مصدر سابق، ص46-47.

للدولة العربية وتبعية خطيرة تهدد المجتمعات على جميع الأصعدة، ليتجدد الصراع وتعود الأزمة. وعليه سنطرق إلى مفهوم الديمقراطية بشكل عام، والديمقراطية عند برهان غليون، وعوامل التغيير الديمقراطي، والعوائق التي تقف أمام تجسيده، وإمكانية هذا التغيير في ظل العولمة.

المبحث الأول: مفهوم الديمقراطية

المطلب الأول: في اللغة والاصطلاح

1) في اللغة:

الديمقراطية كلمة يونانية. وهي لفظ مؤلف من لفظين يونانيين أحدهما (ديموس) ومعناه الشعب، والآخر (كراتوس) ومعناه السيادة. فمعنى الديمقراطية إذن سيادة الشعب[133].

وهو معنى لا يبتعد عما عناه لالاند في موسوعته فتحت مادة Démocratie التي ترتد إلى الجذر العالمي Demokrati تعني: "حالة سياسية تكون فيها السيادة للمواطنين كافة، بلا تمييز على أساس المولد والثروة أو القدرة"[134].

وحسب ما يرى "روبرت دال" كان اليونانيون، على الأرجح هم الذين سكوا مصطلح الديمقراطية، وهو مركب من كلمتين هما، كلمة "demos" بمعنى الشعب، وكلمة "kratos" أي الحكم (...) في كتابه "الموجة الثالثة من التحول الديمقراطي"، يذهب "صمويل هنتنجتون" إلى أن "مفهوم الديمقراطية كشكل للحكومة يعود إلى الفلاسفة اليونان. إلا أن استخدامها الحديث يعود إلى فترة التطورات الثورية في المجتمع الغربي في نهايات القرن الثامن عشر. وفي أواسط القرن العشرين، تبلور النقاش حول معنى الديمقراطية في ثلاثة اقترابات، هي تعريف الديمقراطية كشكل للحكومة، تعريف الديمقراطية على أنها مصدر سلطة الحكومة، ثم تعريف الديمقراطية من منظور الإجراءات التي تأخذ بها من تأسيس هيئاتها[135].

---

[133]- جميل صليبا، مرجع سابق، مادة(الديمقراطية).

[134]- اندريه لالاند، مرجع سابق، مادة(الديمقراطية).

[135]- أبو زيد عادل القاضي، التعددية الحزبية وأنماط التحول الديمقراطي، المعهد المصري للدراسات، 2018، إسطنبول – تركيا، ص 17-18.

2) في الاصطلاح:

تعريف جميل صليبا: الديمقراطية نظام سياسي تكون فيه السيادة لجميع المواطنين لا لفرد، أو لطبقة واحدة منهم. ولهذا النظام ثلاثة أركان. الأول: سيادة الشعب. والثاني: المساواة والعدل. والثالث: الحرية الفردية والكرامة الإنسانية.[136]

يعرفها إبراهيم مدكور: نظام سياسي تكون فيه السيادة لجميع المواطنين، لا لفرد ولا لطبقة. ويقوم على ثلاث أسس: الحرية والمساواة والعدل، وهي متكاملة ومتضامنة. والديمقراطية في الحقيقة نظام مثالي يعز تطبيقه تطبيقا تاما، هذه هي الديمقراطية السياسية. أما الديمقراطية الاجتماعية فهي أسلوب حياة يقوم على المساواة وحرية الرأي والفكر، وينشد العدالة الاجتماعية[137].

ظهر مصطلح الديمقراطية في أثينا حيث كان المقصود بها مشاركة المواطنين في صنع القرار، وهو ما يعرف في الفكر السياسي المعاصر باسم الديمقراطية المباشرة، أما في الوقت الحالي فإن الديمقراطية تستخدم للدلالة على نظم الحكم التي تتمتع بقدر كاف من الشعبية، وكذلك على نظم الحكم التمثيلية، ويستخدم أحيانا للإشارة إلى نظم الحكم الجمهورية ونظم الحكم الدستورية[138].

لمفهوم الديمقراطية تاريخ طويل ممتد ذو ارتباط وثيق بشكل الدولة، ومضمونها، والنظريات السياسية. كما أن لمفهوم الديمقراطية معايير متعددة المشارب، والمعايير اختلفت على مدى تطورها. وحسب المجتمعات التي تكرست بها. ولهذا، من الإجحاف القول بأن الديمقراطية الأثينية التي بدأت بذورها في القرن الخامس قبل الميلاد هي نفسها

---

[136]- جميل صليبا، مرجع سابق، مادة(الديمقراطية).

[137]- إبراهيم مدكور، مرجع سابق، مادة(الديمقراطية).

[138]- زهير فريد مبارك، الديمقراطية بين الفكر والفعل، مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات، العدد 26، فلسطين: كانون ثاني/2012، ص 368.

الديمقراطية التي ظهرت في القرون الحديثة. ففي الوقت الذي ارتبط فيه مفهوم الديمقراطية بالحكومة الدستورية، وارتبط نقيضها بالاستبداد[139].

الديمقراطية كما يرى بعضهم تستلهم الحرية، والحرية تعني قبل كل شيء حرية الفرد[140].

وهناك من يرى أن الديمقراطية تعني: "التساوي في الخضوع للقانون"، يأتي هذا من ارتباط الديمقراطية بالحرية في الفكر الأثيني، وذلك انطلاقا من البداية التي استطاعوا من خلالها تعاقبا كسب حريتهم المدنية عندما منع "صولون" الإكراه الجسدي، وحريتهم القانونية، بتشريع يحمي الشخصية الجسدية للمواطن، وفي النهاية كسبوا حريتهم السياسية التي تعرف بالنسبة للإغريقي، بأنها الحق بأن لا يخضع المواطن ولا يطيع إلا القانون وحده. وعليه، فإن الديمقراطية هنا كما قلنا سابقا تعرف "بأنها التساوي في الخضوع للقانون"[141].

والديمقراطية حسب "موسوعة علم السياسة": هي كلمة تتألف من مقطعين الأول، ديموس، وتعني الشعب، والثاني، كراتس، وتعني السلطة، وعلى ما تقدم فإن الديمقراطية هي حكم الشعب لسلطته. كما أنها تحمل أوجها كثيرة حيث الديمقراطية الاجتماعية التي تركز على العدالة والمساواة بين الناس. والديمقراطية الشعبية، ورغم ذلك فإنها تحمل مدلولا سياسيا كان شائع الاستعمال في الأدبيات والفلسفات عبر العصور المختلفة، وأنها مذهب سياسي محض يقوم على أساس تمكين الشعب من ممارسة السلطة السياسية في الدولة، إما مباشرة كما في الأنظمة السياسية القديمة، حيث كان بإمكان الشعب أن يجتمع في الساحات العامة لدولة المدينة ليختار من يمارسون السلطة، أو بشكل غير مباشر كما هو

[139]- زهير فريد مبارك، مرجع سابق، ص 372.
[140]- المرجع نفسه، نفس الصفحة.
[141]- المرجع نفسه، ص 372-373.

عليه الآن في أغلبية النظم السياسية التي تأخذ بأسلوب تداول السلطة سلميا، وعن طريق الانتخابات المباشرة، وبالاقتراع العام السري، أو غير المباشر[142].

والديمقراطية عند اسبينوزا:" هي اتحاد الناس في جماعة لها حق مطلق على كل ما في قدرتها، وتترتب على ذلك النتيجة القائلة أن الحاكم لا يلتزم بأي قانون، ويجب على الجميع في كل شيء، لأنهم قد فوضوا له بموجب عقد صريح أو ضمني كل قدرة كانت لديهم على المحافظة على أنفسهم أي حقهم الطبيعي"[143].

المطلب الثاني :مفهوم الديمقراطية عند برهان غليون

يرى غليون أن نظامنا الحديث منذ النهضة إلى اليوم لا يقوم إلا بثلاث مبادئ: النهب وحصيلته الافقار، والقهر وحصيلته الاسترقاق والاستعباد السياسي، والترجمة والتقليد وحصيلتها الجهل وقصور نشاطات الحياة على النشاط الأول والبدائي: البيولوجي[144].

فعلى صعيد الثقافة(...) الانفصال بين الثقافة المعاشة والثقافة النظرية أو العالمة. وأظهر كيف أن هذا الانفصال قد تحول إلى فصام داخل الوعي العربي بين ثقافة تقليدية أصبحت مهجورة (...) وبين ثقافة حديثة ضربت جذورها بعيدا في الثقافة الغربية وربطت حبل سرتها بها لتستمد منها حياتها وشرعيتها. وكانت هذه أول آلية من آليات تحقيق القطيعة(...)وكان من نتيجة ذلك إفقار الثقافة العربية عموما، وانحطاط الثقافة الشعبية(...) فاضطر المجتمع إلى أن يستقي أفكاره أكثر فأكثر من مصادر الترجمات الأجنبية[145].

[142]- زهير فريد مبارك، مرجع سابق، ص 373.
[143]- المرجع نفسه، ص 382.
[144]- برهان غليون، بيان من أجل الديمقراطية، مصدر سابق، ص45.
[145]- المصدر نفسه، ص 206-207.

وعلى الصعيد السياسي، تعبر عن تطور هذا التاريخ السلبي الهوة المتفاقمة بين السلطة السياسية والدولة الحاضنة والمنظمة لها وبين المجتمع المدني(...)وأدى هذا التدهور بينهما إلى نشوء آلية تراكم سرطاني ومستمر للسلطة وتركزها في الدولة، وتحويلها للحكم إلى تسلط بالقوة، قابلها تحلل، على صعيد الشعب للحمة الوطنية(...)وتفجر لأزمة الهوية[146].

وعلى الصعيد الاقتصادي عبرت هذه السيرورة عن نفسها بازدياد التعارض بين اقتصاد الحاجات واقتصاد الكماليات(...) وكان من نتيجة النمو المفرط للثاني، كسر التوازن بين

الإنتاج والاستهلاك(...)افقار الأغلبية وتهميشها وفقدان التنمية المنظمة وتأمين فرص العمل (...)وتحليل النهب (...) أي باختصار إجهاض الثورة الصناعية والتنموية، وخلق شروط الانكماش والأزمة[147].

الديمقراطية ليست مفهوما جاهزا ومجردا أو نظاما ثابتا لا يحتاج إلا إلى التطبيق، وإنما هي معركة تاريخية مستمرة يستدعي النجاح فيها العمل معا على ثلاث جبهات مترابطة: جبهة تحييد النفوذ الخارجي، ما يعني استغلال كل الفرص والعمل لإقامة كل التحالفات التي تسمح بتوسيع هامش مبادرة البلدان العربية تجاه العالم الخارجي؛ وجبهة إصلاح الدولة كمؤسسة عامة وتدعيمها بالقوانين والإجراءات والتنظيمات التي تساعدها على تدعيم هامش استقلالها في عملها وتصوراتها وأهدافها بالمقارنة بالفئات البيروقراطية والاجتماعية الأخرى التي تسيطر عليها وتحولها إلى أداة لخدمة مصالحها الخاصة بدل أن تكون مركز سلطة وطنية حقيقية، أي مكانا مشتركا للتقريب بين المصالح وتحـــقيق

[146]- برهان غليون، بيان من أجل الديمقراطية، مصدر سابق، ص 207.
[147]- المصدر نفسه، ص 208.

التسويات وإنضاج السياسات والقرارات المتعلقة بالمصلحة العامة؛ وجبهة التنمية الاقتصادية والاجتماعية، أي الأخذ بكل ما يسمح برفع معدلات التنمية وتحسين المستوى المعاشي للسكان والتخفيف من التفاوت في توزيع الثورة الوطنية في إطار الحفاظ على الهامش الأكبر للاستقلال في القرار الوطني العربي؛ وأخيرا جبهة الكفاح الفكري والعملي ضد النظم والقوى والأفكار والقيم السياسية القمعية والاستبدادية المنتشرة على امتداد الأرض العربية. ولا يمكن للحركة الديمقراطية أن تتجذر وتستمر وتتحول إلى حركة ثابتة ودائمة في الفكر والسياسة العربيين إلا إذا راعت في نضالها العنيد من أجل الحريات العامة وتداول السلطة والتعددية، حتمية الحفاظ على الاستقلال الوطني وضرورة التقيد بالتحالفات والتركيبات التي تساهم في دفع مسيرة التنمية الاقتصادية والاجتماعية. وهذا يعني أن أي انتصار للسلطة الديمقراطية على حساب الاستقلال الوطني وفرص التنمية الاجتماعية والاقتصادية، لابد من أن يكون انتصارا مؤقتا لا مستقبل ولا قيمة له. فمن الممكن لبعض القوى الديمقراطية أن تصل إلى السلطة عن طريق الدعم الخارجي وعلى رماح القوى الأجنبية، لكنها لن تستطيع أن تبقى ديمقراطية أبدا، لأن من المستحيل أن تعيش الديمقراطية من دون الالتزامات الوطنية. ومن الممكن كذلك لبعض القوى الديمقراطية أن تستلم الحكم من خلال تحالفات مشبوهة مع بعض القوى المحلية الفاشية أو العملية، ولكنها لن تستطيع أن تحرز أي تقدم في ممارسة القيم الديمقراطية. ومن الأفضل أن يكون التقدم بطيئا على الجبهة السياسية مع الاحتفاظ بالحد الأعلى من الاستقلالية وفرص التنمية على أن يكون سريعا في سياق تراجع وتدهور في استقلالية الأمة، وتقهقر في وتائر نموها وازدهارها الحضاري[148].

[148]- برهان غليون،" منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية: مقدمة نظرية."في: المسألة الديمقراطية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2000، بيروت-لبنان، ص 256-257.

إن هذه الدراسة ليست من النوع النظري، وهي لا تقصد إلى بناء نظرية جديدة في الديمقراطية[149].

لكن حتى نمسك بعناصر هذا التطور والتبدل في المفهوم ينبغي أن نتجاوز الكتب من حين إلى آخر والتوجه نحو محاورة الأحياء[150]. فالديمقراطية مسيرة تحول طويلة ومستمرة وليست نظاما يولد منذ البداية كاملا وناجزا[151].

لم يرتبط صعود مطلب الديمقراطية والتعددية في المجتمع العربي، كما هو شائع اليوم، بتفجير ما يمكن أن نسميه، بحق، ثورة الديمقراطية في أوروبا الشرقية والاتحاد السوفياتي، ولكنه ارتبط، كما هو الحال في هذه المنطقة الشيوعية التي عاشت وضعيات مشابهة، بإخفاق مماثل للسياسات والنخب السابقة[152].

يرى غليون أن شرعية البحث في الديمقراطية في الوطن العربي لا تنبع من مسايرة نزعة دولية سائدة، كما أنها لا تقوم على أي اعتقاد بأن مبدأ الحرية وقيمها أصبحت مطالب الأغلبية في المجتمعات العربية. فالديمقراطية التي تتحدث عنها المؤسسات الدولية هي جزء من استراتيجية الهيمنة والاحتواء العالمية. والأولويات التي تخضع لها أغلبية الطبقات في البلدان العربية لا تزال تتراوح بين تحقيق الحاجات الأساسية، بما تتضمنه من عدالة وإعادة توزيع للثروة ومن تحقيق المطالب الوطنية، بالمعنى القطري وبالمعنى القومي معا(...) إن شرعية الحديث عن الديمقراطية تنبع هنا من الاعتقاد الأول بأن نقطة الانسداد الرئيسية في مسار تحقيق المجتمعات العربية لأهدافها الاجتماعية والوطنية

[149]- برهان غليون،" منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية: مقدمة نظرية، مصدر سابق، ص237.
[150]- المصدرنفسه، ص239.
[151]- المصدرنفسه، ص240.
[152]- برهان غليون،" الديمقراطية وحقوق الانسان في الوطن العربي: مشاكل الانتقال وصعوبات المشاركة." في: حقوق الانسان العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1999، بيروت- لبنان، ص 13-14.

والأمنية، بما في ذلك بناء علاقات التضامن والتعاون والتكامل بين بلدان المنطقة، تكمن في طبيعة السلطة القائمة وبنيتها الراهنة. فهي مستمدة إذا من إرادة الإصلاح والتجديد والتطوير السياسي التي يتوقف عليها مستقبل التطور العربي نفسه (...) إن الديمقراطية تطرح هنا باعتبارها محاولة لبناء قاعدة جديدة في التعامل بين الأطراف الاجتماعية والسياسية المتنازعة في الساحة العربية، تقطع مع ممارسات التسلط والهيمنة واحتكار السلطة والرأي والقرار أو مصادرة حقوق وإرادة المواطنين، بل إعاقة مسار تكوين المواطنية والدولة الوطنية معا. وبوصفها كذلك ليست بديلا من أي برنامج وطني أو اجتماعي. وهي لا يمكن أن تدّعي تقديم أي حل للمشاكل العميقة التي تنخر المجتمعات العربية، فبقدر ما هي تطمح إلى خلق مناخ وسلوك عام وقاعدة قانونية وأخلاقية في التعامل بين الأطراف والبرامج المتنازعة. إنها مطروحة هنا كإطار لتقويم السياسة لا كسياسة بديلة[153].

يرى غليون، أن أصل الحديث عن الديمقراطية ووجودها في المجتمعات العربية، مثل ما هو الحال في المجتمعات كافة، هو تأسيس الشرعية. وتعني الشرعية الديمقراطية انبثاق السلطة عن إرادة الجماعة الوطنية عامة، باعتبار أن ذلك هو القاعدة الشكلية لتأمين جوهر هو الأهم، أعني اتفاق قيم ومعايير السلطة وممارستها مع قيم ومعايير المجتمعات التي تخضع لها. وبهذا المعنى فإن الشرعية تؤلف الضمانة كي لا تكون السلطة غريبة على المجتمع أو خارجة عنه في أهدافها وغاياتها وسبل ممارستها والقيم التي تدافع عنها، أي، أخيرا، هي ضمانة الانسجام والتوافق بينهما (المجتمع والدولة) ومن ثم مصدر الاستمرارية والتداول السلمي للحكم. ومصدر وجود الدولة. وقد كان تعميم هذا النمط الحديث من الشرعية السياسية السمة البارزة للعصر الراهن في العالم أجمع، وهي

[153]-برهان غليون، منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية: مقدمة نظرية، مصدرسابق، ص 236-237.

أكبر ثورة شهدها عالم السياسة الإنساني منذ أن تكونت الدول وقامت الجماعات الوطنية والمدنية[154].

كما يذهب غليون إلى أن الديمقراطية ليست مشروعا عقائديا، ولا طوبى دينية أو علمانية، ولكنها قاعدة إجرائية ضرورية للتوصل إلى التسويات الاجتماعية والسلام الأهلي ومن ورائهما للتراكم الحضاري بدل من التدمير الذاتي والانتحار الجماعي الذي نرى نماذج متعددة منه في ساحتنا العربية. إن الديمقراطية هي شرط مسبق لقيام أي مشروع سياسي حي، أي الضمانة لوجود مشاريع جدية ومجسدة للمصالح الحقيقية. وبقدر ما يستدعي هذا الوجود حرية التفكير والتأمل والتعبير، وحرية التنظيم والعمل والنشاط من أجل تطبيق المبادئ والمثل والدفاع عن المصالح المشروعة. ولا ينبغي أن نعتقد أن الجماعات تقوم على مشروع واحد يجذب إليه جميع البشر ويجعلهم يسيرون كالقطعان وراء قيادة ملهمة. إن المجتمعات منتجة باستمرار لمشاريع جديدة ومتبدلة حسب المصالح والأوضاع والتناقضات الداخلية والخارجية، المهم أن تكون هناك آلية سليمة للخروج من هذه المشاريع والتصورات المتناقضة أو المتباينة برؤية جماعية أو بأغلبية شرعية ومقبولة[155].

وكانت النماذج الأولى لممارسة الديمقراطية في الأقطار العربية متأثرة على حد كبير بالعقيدة الليبرالية الكلاسيكية، من جهة، وبالتوازنات التي أقامتها السلطات الاستعمارية المباشرة أو غير المباشرة، من جهة ثانية. ولضيق أفق هذه النظم البرلمانية والتعددية، السياسي والاجتماعي، وغياب الأرضية الاجتماعية والفكرية والقوية لها، تحولت بسرعة إلى واجهات شكلية تضم نخة شبه ارستقراطية تتداول السلطة بين أعضائها ولا تتيح ـ إلا نادراـ توسيع قاعدة الممارسة السياسية الشعبية. لقد ساهمت هذه النسخة الأولى من

[154]- برهان غليون، الديمقراطية وحقوق الانسان في الوطن العربي: مشاكل الانتقال وصعوبات المشاركة، مصدر سابق، ص 11-12.

[155]- برهان غليون، سمير أمين، حوار الدولة والدين، المركز الثقافي العربي، ط1 ،1996، الدار البيضاءـ المغرب، ص180.

الديمقراطية بمعنى التعددية البسيط، في تمديد أجل البنيان السياسي العربي التقليدي. الذي تشكل الوجاهة المحلية قاعدته الرئيسية[156].

ولهذا السبب ومع نمو الطبقات الوسطى بسرعة بعد الاستقلال، سواء بسبب تطور التعليم السريع أو بسبب تطور التوظيف العمومي والمؤسسات العسكرية والمدنية التابعة للدولة، وما ولده توزيع المداخيل الجديدة من إحياء للسوق التجارية، المحلية وشبه الصناعية أو الحرفية، لم تستطع هذه الديمقراطية الأولى أن تقاوم طويلا، وتهاوت بسرعة بالغة تحت ضربات القوى الاجتماعية الجديدة التي سلمت دون تردد ـ مقاليد أمورهاـ للجيش والنخبة العسكرية عموما، ونشأت على أثر ذلك أنظمة الحزب الواحد الصريحة في بعض الأقطار، والمغطاة بواجهة شكلية امتصت حتى مكسب التعددية الفعلي، في الأقطار الأخرى التي لم تتأثر بقوة بالمد التقدمي والثوري الذي طبع العقود التالية للاستقلال. ولم يكن هذا التطور الجديد الذي اتخذ طابع إعادة البناء السياسي على أسس جديدة تطورا غير جماهيري أو معاديا للجماهير، كما نميل إلى التصور اليوم. ولكنه كان بالعكس مصدر شعبية كبيرة للنظم السياسية الجديدة. لقد سقطت النماذج التعددية الليبرالية في الوطن العربي، في كل مكان دون استثناء، في موجة عارمة من التأييد والفرحة والأمل بانفتاح عصر جديد[157].

وبدت هذه التعددية للأغلبية الساحقة من النخبة الاجتماعية، لذلك العهد، وكانت بحق، قاعدة لإعادة إنتاج سلطة محافظة من الناحية الاجتماعية، عصبوية من الناحية السياسية، معتمدة على زعامات الأحياء والقرى والعشائر والوجاهات المتنافسة والمتصارعة

[156]- برهان غليون، الديمقراطية وحقوق الانسان في الوطن العربي: مشاكل الانتقال وصعوبات المشاركة، مصدر سابق، ص 12.
[157]- المصدر نفسه، نفس الصفحة.

والمنطوية في رؤيتها السياسية وممارستها على حقول نفوذها المحلية دون أدنى نظرة وطنية شمولية، وعاجزة كليا تجاه الخارج بل مرتبطة بالنفوذ الأجنبي. وظهرت، في المقابل، فكرة النظام الواحد والحركة الثورية التي لا تحترم التعددية في عيون عموم الشعب، على أنها الوسيلة لكسر هذه الحلقة المفرغة المعوقة للتقدم والتطور السياسي والاجتماعي والاقتصادي والقومي[158].

لكن انهيار المشروع التقدمي العربي، في مرحلة ثانية، بسبب عدم قدرته على توفير وسائل الحماية الخارجية ما فيه الكفاية وفشل الإقلاع الصناعي، وتعثر الاندماج القومي، وما رافق ذلك بالضرورة من تراجع في بنية السلطة الوطنية وتقاليدها، أدى إلى إفقاد النظام السياسي الواحدي الذي ارتبطت به صدقيته وشرعية وجوده. فقد تغيرت نظرة الناس إليه وإلى وسائل تنظيم السلطة والحكم. وبقدر ما كان هذا النظام يعبر عن الغالبية العظمى عن الإرادة الشابة الوطنية والقومية الحية والمتفتحة للتغيير والتجديد، تحول بسرعة إلى رمز للانحطاط والفساد. وبقدر ما كانت تقنيات الحزب الواحد تشير إلى الفاعلية والانجاز أصبحت ترمز إلى العنف المفتقر إلى أي معنى، وإلى اغتصاب السلطة، ورفض المشاركة والتداول الطبيعي لها مع بقية أبناء الشعب[159].

وتجسد هذا التحول، في التوجهات الاجتماعية العميقة، في تغيير عام في المناخ العقائدي العربي منذ نهاية السبعينيات. وقد بدأت الردة على الفكر الشمولي تتخذ طابعا أكثر عنفا وقوة منذ بداية الثمانينيات التي شهدت عودة قوية لقيم الفكر الديموقراطي عبّرت عنها الكتابات والندوات واللقاءات السياسية، كما جسدتها الأزمة العميقة والقاتلة التي بدأت تعيشها الأحزاب السياسية، عموما، وأحزاب اليسار، خصوصا. ولن

[158]- برهان غليون، الديمقراطية وحقوق الانسان في الوطن العربي: مشاكل الانتقال وصعوبات المشاركة، مصدر سابق، ص12-13.
[159]- المصدر نفسه، ص13.

يتأخر الواقع الاجتماعي عن التعبير عن التحول العميق في الوعي العربي السياسي العام. فبعد سلسلة من الانتفاضات الشعبية التي كانت بمثابة الردود على الأزمة الاقتصادية وتفاقم سوء الأحول المعيشية، أخذت الفكرة الديمقراطية تفرض نفسها من جديد على الرأي العام الرسمي والشعبي، وكان من نتيجة تفاعل النقلة الفكرية الجديدة مع حركات الاحتجاج الاجتماعية والدينية أن شهد الوطن العربي أولى حلقات انكسار النظام المطلق، ودخول العرب عصر الانتقال نحو الديمقراطية[160].

يشير جورج جقمان في المحور العربي أن الدعوة إلى الديمقراطية فيه بين المفكرين لها تاريخ طويل يرجعه البعض إلى عصر النهضة في القرن التاسع عشر. فيقول أحمد صدقي الدجاني مثلا في دراسة له عن الموضوع: إن " قضية الديمقراطية هي إحدى القضايا الرئيسية التي انشغل بها الفكر العربي منذ بزوغ فجر النهضة الحديثة". وبالرغم من عدم استخدام هذا المصطلح بالذات في تلك الحقبة، إلا أن تعريف المصطلحات الأخرى المستخدمة مثل "الشورى" "وأهل الحل والعقد" "والعدل والانصاف"، توضح أن ما هو مقصود هو بعض عناصر النظام الديمقراطي كما تم فهمه من قبل مفكري عصر النهضة مثل رفاعة رافع الطهطاوي، وعبد الرحمن الكواكبي، ورشيد رضا، وخاصة خير الدين التونسي. وقد جرى انتشار استخدام مصطلح الديمقراطية في الوطن العربي بعد الحرب العالمية الأولى ومع إدخال بعض العناصر الشكلية للنظام الديمقراطي في عدد من الدول العربية[161].

ولا تخلو أطروحة أحمد صدقي الدجاني من قدر من الصحة، بمعنى أننا نجد عند عدد من مفكري عصر النهضة العرب اهتماما واضحا بطبيعة الحال الحكم وفعـــــاليته

[160]- برهان غليون، الديمقراطية وحقوق الانسان في الوطن العربي: مشاكل الانتقال وصعوبات المشاركة، مصدر سابق، ص 13.

[161]- جورج جقمان،" الديمقراطية في نهاية القرن العشرين: نحو خارطة فكرية" في: حول الخيار الديمقراطي، دراسات نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1994، بيروت -لبنان، ص28.

ارتباط هذا مع الحاجة إلى التغيير والتحديث حتى يتمكن العرب والمسلمون من مواجهة تحديات العصر الحديث. غير أن اهتمام هؤلاء المفكرين انصب بالدرجة الأولى على الجوانب السياسية المتعلقة بالديمقراطية في الدول الغربية، التي زارها أو كتب عنها عدد منهم، وذلك ضمن إطار اهتمامهم العام بوضع حدود على سلطة الدولة، وردع وقمع وتعسف وسلطوية الحكم. غير أن مشاركة النساء في الحياة السياسية، على سبيل المثال، لم تكن جزءا من النظام الديمقراطي الغربي الذي شاهده مفكرو عصر النهضة العرب في ذلك الحين. ومكونات الحياة الديمقراطية كما تفهم اليوم، وتعريفها المتضمن حقوقا مدنية وإنسانية فردية لم تبرز بشكل واضح في مؤلفات هؤلاء المفكرين[162].

وشكلت هزيمة حزيران / يونيو 1967 نقطة تحول رئيسية في الفكر العربي المعاصر تجاه المسألة الديمقراطية. وليس من السهل الآن إعطاء صورة حية عن الأجواء الفكرية والنفسية التي تبلورت بفعل هذه الهزيمة النكراء لجيوش الأنظمة العربية التي خاضت هذه الحرب وخسرتها في ستة أيام(...) وقد تم التعبير عن هذا بوضوح وأحيانا بقسوة جارحة مع النفس لم تعرف رأفة أو هوادة، في الكتابات التي ظهرت مباشرة بعد هذه الحرب في النقد الذاتي وفي نقد المجتمع العربي[163].

وتشكل هذه الكتابات إلى حد ما امتدادا لفكر كتاب عصر النهضة بالرغم من أن ما يقارب القرن يفصل بينها، إذ إنها تعرضت مرة أخرى لكيفية التصدي للتحدي الخارجي الذي يستلزم شحن طاقات المجتمع كافة، ويستلزم تغييرا جذريا بنيويا فيه(...) "النقد الذاتي بعد الهزيمة" كنمط من أنماط الكتابة تحول في منتصف السبعينات إلى مطالبة بتغييرات محددة وعينية تنادي بها حركات وتجمعات وهيئات ومفكرون مختلفون. وفي هذا المضمون

[162]- جورج جقمان، الديمقراطية في نهاية القرن العشرين: نحو خارطة فكرية، مصدر سابق، ص28.
[163]- المصدر نفسه، ص29.

الفكري والتاريخي برز الاهتمام بالديمقراطية في المجتمع العربي كاهتمام رئيسي في قضية محددة وكدعوة وسعي إلى إرساء قواعدها وعناصرها الأساسية[164].

ويمكن إعادة بحث موضوع الديمقراطية عند المفكرون العرب وفي وسائل الإعلام الجماهيرية في الوطن العربي في العقدين الماضيين وتقسيمه إلى مرحلتين رئيسيتين:

الأولى بين أعوام1967–1985، والثانية من 1985 حتى وقتنا الحالي. وتتسم المرحلتان معا بازدياد الاهتمام بالديمقراطية وطبيعة الحكم وطبيعة المجتمع العربي[165].

وابتداء بمنتصف السبعينات نجد نشاطا مكثفا واهتماما خاصا بالديمقراطية وحقوق الإنسان والحريات الأساسية عند المفكرين والمفكرين والمثقفين والكتاب العرب[166].

ينبغي أن ندرك أن الديمقراطية هي نظام حكم، أي هي نظام ومؤسسة. وأنها تطمح كنظام أن تكون وسيلة لحل مسألة السلطة في المجتمع، بقدر ما ترتبط هذه السلطة بحياة هذا المجتمع في كل أوجهها. ولا يعني تقديم حلول تلقائية للاستقلال الوطني وللتنمية وللعدالة الاجتماعية وللتوزيع. كما أن الديمقراطية ليست نظاما معطى نستورده ونلبسه للدولة التي بنيناها على طريقتنا وللمجتمع الذي حطمنا هياكله كما شئنا فنحصل على نظام ديمقراطي. إن الديمقراطية معركة اجتماعية وسياسية من أجل إيجاد تعديلات بنيوية في طبيعة الدولة والمجتمع معا. وإذا كان مبدؤها ومقياس مشروعيتها هو ما تعد بتحقيقه من تراكم ونمو للحريات العامة والفردية، إلا أن تحقيق هذه الحريات لا يتم، ومهما كانت النوايا صادقة، بدون تعديلات جوهرية في بنية النظام الاجتماعي والاقتصادي والثقافي القائم. فالظلم لا ينتج، بالحرية، عدلا. والتأخر الاقتصادي لا يتحول بالحرية إلى تنـمية،

[164]- جورج جقمان، الديمقراطية في نهاية القرن العشرين: نحو خارطة فكرية، مصدر سابق، ص29.
[165]- المصدر نفسه، نفس الصفحة.
[166]- المصدر نفسه، ص 29-30.

ولا تكفي الحرية لتحويل الاستلاب إلى هوية وذاتية راضية. بل إن الظلم والتأخر والاستلاب سوف تكون، إذا بقيت، عوامل لاغتيال الحرية نفسها. إن ضمانة الحريات هي، بالعكس، الإجماع على برنامج وطني لرفع الظلم، ودفع عجلة التنمية وتعميق الشعور بالهوية والانتماء[167].

فالديمقراطية ليست قيمة معنوية مساوية للحرية، ولا تعيش إذن بالمطلق، وإنما تحتاج إلى تعيين. وهي كنظام وكمؤسسة تتبدل صورها وتتغير بتغير الظروف والأحوال. فالصيغة التي كانت ملائمة لإفراز حريات معينة وتأسيسها في حقبة ما، قد تتحول في حقبة أخرى إلى صيغة استبدادية رغم الواجهة الانتخابية، تعرقل تداول السلطة وتعيق ممارسة الحريات. فمع تطور القوى الاجتماعية وتنوعها ونضوج المجتمعات السياسي، ومع تطور مفهوم الحرية ذاته وتعدد أشكاله، تفترض الديمقراطية إمكانية تجديد صيغتها بشكل دائم حتى تستوعب القوى والمفاهيم الجديدة معا. وبدون ذلك تموت وتدفع إلى بروز نقيضها. والمهم هو تأسيس السلطة على اختيار شعبي حر، ووضعها في خدمة الجماعة وتحت مراقبتها. وفي هذا المبدأ تتجسد أعظم ثورة في مفاهيم الحياة السياسية عاشها الإنسان حتى اليوم. فهو يعني لأول مرة أن السلطة ليست هي الوصية على الجماعة، وإنما هي، بالعكس، من صنع الشعب وخاضعة لإرادته. وأن السلطة لا تستطيع أن تستخدم الجماعة كأداة ووسيلة لتحقيق مآربها، وهي مآرب غالبا ما كانت تتماهى مع حب العظمة لحاكم فردي، أو مع الحسابات الاستراتيجية وموازين القوى، وإنما هي وسيلة الجماعة لتحقيق وحدتها وتضامنها تنظيم شؤونها وحاجاتها. لذلك كان جوهر العملية الديمقراطية هو التكريس القانوني والاجتماعي لإمكانية التصويت المنظم والدائم على صلاحية السلطة، مما يضمن للجماعة حقها في مراجعة الحاكم ومحاسبته وتبديله تلبية لإرادتها. وممارسة هذا الحق هي في الواقع شرط لقيام كل المجتمعات، وأصل الاجتماع السياسي الحديث.

[167]- برهان غليون، بيان من أجل الديمقراطية، مصدر سابق، ص221.

وليس الفارق في ممارسته بين النظم الاستبدادية والنظم الديمقراطية، إلا في أن حصول المراجعة والمحاسبة والتبديل لا يتحقق في الأولى إلا بالعنف والثورة والانقلاب الدموي، وينتج مزيدا من الأزمات، بينما يتم في النظم الثانية بالمنافسة السلمية والصراع السياسي وتبدل مواقع الأغلبية والأقلية[168].

ولا يعني التبديل بالضرورة تحسين نظام الحكم في حد ذاته. فقد يقود الاقتراع إلى نجاح وتشكيل حكومة ضعيفة وغير قادرة. إنما المهم هو أن الديمقراطية بقدر ما تسمح بالتداول السلمي للسلطة، تبقى أفق التغيير السياسي مفتوحا، وتتيح فرصا أكبر لاستقرار الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية، ولتعميق اللحمة الاجتماعية والانتماء الوطني، وتشكل أرضية ملائمة لتحقيق التراكم المادي والمعنوي المنتظم والثابت[169].

ثم إنه لا ينبغي أن نخلط بين النظام الديمقراطي والنظام الشعبي. فالنظم التي تنبع من الثورات الاجتماعية الكبرى قد تكون شعبية دون أن تكون ديمقراطية(...)فقد كانت الفعالية القومية في مختلف وجوهها: السياسية والاقتصادية والاجتماعية هي القيمة التي توجه حركته وليس تحقيق الحرية. كما كانت الشرعية الثورية، لا الاستقرار الدستوري، هي التي تحكم مؤسساته وأطره. لكن إذا كان من الممكن لنظام شعبي أن لا يكون ديمقراطيا، فإن النظام الديمقراطي لا يمكن أن يستمر في معاداته للشعب دون أن يتعرض هو نفسه للفساد ويتحول بسرعة إلى نوع من الديكتاتورية الفردية أو الطبقية. ولا ينبغي أن تغيب عن ذهننا أيضا أن نوعا من الديمقراطية يمكن أن ينشأ لخدمة مصالح الأغلبية ولا يسعى إلى تحقيقها، أي تكون الهيمنة فيه لمصالح أقلية دون أن تعني هذه الهيمنة الداء السافر للشعب أو تهميشه[170].

---

[168]- برهان غليون، بيان من أجل الديمقراطية، مصدر سابق، ص 222.
[169]- المصدر نفسه، ص 223.
[170]- المصدر نفسه، نفس الصفحة.

من الواضح أن البحث في الديمقراطية لا يهدف هنا إلى الكشف عن المضمون الأخلاقي الذي جعل الحرية قيمة أولى في الحياة السياسية للمجتمعات البشرية، كما أنه لا يهدف إلى تفسير العوامل التاريخية التي سمحت بالانتقال من مفهوم السلطة المطلقة الدينية أو المدنية نحو مفهوم المشاركة الشعبية وتقرير مبدأ المواطنية. فالديمقراطية التي تبدو لنا في متناول اليد بالنسبة إلى المجتمعات البشرية الراهنة كافة، كانت بالتأكيد ثمرة ثورة أخلاقية، أقصد في مستوى القيم الاجتماعية، وثورة سياسية تمس رؤية المجتمعات لمبررات اجتماعها ووجودها المشترك، كما تشمل رؤية الفرد لدوره ومكانته وموقعه في تقرير مصير هذا الاجتماع السياسي. لكن ما كانت تحتاج ولادته إلى ثورة وطفرة تاريخية في القرون الماضية، أصبح من الممكن اليوم عن طريق النقل والتعميم البسيط (...)بيد أن الحديث عن تبلور مفهوم تاريخي للديمقراطية ينبغي ألا يدفع إلى النظر إلى الديمقراطية كما لو كانت نموذجا نظريا جاهزا لا يحتاج إلا إلى تطبيقه في الواقع. فكما كانت ثمرة التاريخ لا تزال الديمقراطية تخضع للتاريخ وتتكيف مع معطياته. أن مفهوم الديمقراطية في الأقطار العربية ليس منفصلا عن طبيعة الطلب الديمقراطي، والجماعات التي تعلنه، والسياقات الجيوسياسية والتاريخية التي تظهر فيها[171].

فلا يوجد المفهوم أبدا كمفهوم ناجز وجاهز وثابت. ومن وظائف المعجميات أن تظهر تطور المعاني التي يتخذها المفهوم عبر التاريخ وتغير البقاع والأقطار. لكن حتى نمسك بعناصر هذا التطور والتبدل في المفهوم ينبغي أن نتجاوز الكتب من حين إلى آخر ونتحاور مع الأحياء، أي نسعى إلى إعادة اكتشافه من خلال استعمال المجتمعات الخاصة لهذا المفهوم، والمقصود هنا المجتمعات العربية. وعندئذ سوف نجد أنفسنا أمام مفهوم حي، أي متغير ومتبدل، يعكس تبدل قيم المجتمعات ومطالبها وشروط وجـــودها.

[171]- برهان غليون، منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية: مقدمة نظرية، مصدرسابق، ص 238.

وهذا المفهوم الحي، المعاش، أي ما تفهمه المجتمعات العربية اليوم، على مستوى النخبات والجمهور العام، من كلمة الديمقراطية، وما يمكن لهذه الكلمة أن توحي لها به، هو الذي يتحكم بوعي المجتمعات السياسي وسلوكها أفرادا وجماعات إزاء ما نسميه المسار الديمقراطي والعمل الديمقراطي والنظام الديمقراطي[172].

والحال أن مشكلة الديمقراطية التي نتحدث عنها اليوم ونريد تحقيقها، لا يمكن أن تفهم من وجهة نظر النظام الماضي الذي عرفناه قبل حقبة الثورة، وسيطرة الحزب الواحد في العديد من الأقطار العربية. وبعض أقطارنا لم تعرف الديمقراطية حتى لو أنها نجحت في تجنب الوقوع في تجربة الحزب الواحد نفسها. والديمقراطية التي نحلم بها ليست عودة بسيطة إلى نظام نيابي سابق، سواء وجد شبيه هذا النظام في بلد من البلدان العربية أم لا. إنها بناء لنظام جديد يختلف كليا عن البناء التمثيلي القديم الموروث مباشرة عن الحقبة الاستعمارية، الذي كان يضم وينظم مجموعة مصالح محددة وضيقة لطبقة أو فئات محددة أيضا من السكان. إن الديمقراطية كنظام شعبي، يستقطب الإرادة الشعبية ويستوعبها ويعمل على تكوينها أيضا، لم نعرفه أبدا من قبل، ونحن في سبيل اكتشافه وفهم آلياته وتعبيد الطريق إليه الآن فقط. ولو رجعنا إلى الأدبيات والقيم والثقافة السياسية التي كانت متوفرة أو رائجة في سوق الأدبيات السياسية العربية التقليدي، لما وجدنا شيئا يذكر، يمكن البناء عليه بالفعل[173].

لقد اكتشف اسلافنا القريبون، منذ بداية القرن الحالي، أهمية الحرية كقيمة سياسية، ووصفوا النظام الليبرالي الذي عرفوه باعتباره التجسيد الشائع أو الأصلي لهذه القيمة. أما نحن فإننا نواجه مسألة تحويل الحرية السياسية التي وصفوها إلى نظام مستقر وثابت في

[172]- برهان غليون، منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية: مقدمة نظرية، مصدرسابق، ص 239.
[173]- برهان غليون،" الديمقراطية العربية: جذور الأزمة وآفاق النمو"في: حول الخيار الديمقراطي، دراسات نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1994، بيروت-لبنان، ص135.

بنى ثقافتنا وتوازنات مجتمعاتنا معا، بعد أن انتهى العصر الليبرالي، وفي ظروف جيدة تختلف كليا عن تلك التي تحققت فيها هذه الديمقراطية في أوروبا لأول مرة[174].

إن المسيرة الديمقراطية لا تزال بحاجة إلى بلورة مفهوم الممارسة الديمقراطية في البيئة العربية، أي إلى توطين الفكرة والرؤية والمفهوم، بقدر ما هي بحاجة إلى تنمية القيم والمثل المرتبطة بها. ولو دققنا النظر بحقيقة الثقافة السياسية لجيل النخبة الحاكمة اليوم في معظم الأقطار العربية، وبالقيم التي استلهمتها في حكمها، والتجربة الشخصية أو المهنية التي عاشتها وصدرت في سلوكها وممارستها العامة عنها، لأدركنا، دون شك، أن ما نعيشه اليوم وما وصلنا إليه في أوضاعنا السياسية، واغتيالنا المستمر الحريات ليس غريبا، ولا مستحيل التفسير. ولهذا فإن العمل على صعيد تطوير الوعي السياسي ما زال ضروريا وأساسيا جدا، وإن النضج السياسي لم يتحقق بعد في هذا المجال. والنتيجة الأولى التي يمكن أن نستخلصها من كل هذا، أو نريد أن نلفت الانتباه إليها في معركتنا الديمقراطية الراهنة، هي أن الديمقراطية لا تزال تستعمل عندنا إلى حد كبير كشعار سياسي، لا كمنطلق فعلي لتغيير جدي في طريقة العمل الجمعي العام وأهدافه ووسائله، وهذا عند النخبة الحاكمة وفي صفوف المعارضة على حد سواء. وأكبر دليل على ذلك سلوك حركات هذه المعارضة في ما بينها، وضعفها العام ومشاكل تواصلها المستعصية مع الجمهور[175].

إن الديمقراطية لم تتحول بعد من شعار استهلاكي في الصراع أو التنافس على السلطة، إلى نظرية مستنبطة وموجهة الممارسة اليومية، كما أن القيم المرتبطة حتما بها لم تصبح بعد قيم السياسة السائدة في عقل النخبة السياسية والأغلبية الاجتماعية على حد سواء. ويشكل هذا الضعف العامل الذاتي، النظري والقيمي الإلهامي، العنصر الأهم من بيـــن

[174]- برهان غليون، الديمقراطية العربية: جذور الأزمة وآفاق النمو، مصدر سابق، ص136.
[175]- المصدر نفسه، نفس الصفحة.

العناصر التي ساهمت في إجهاض أول معارك الديمقراطية في أقطارنا. ولن يكون الانتقال ممكنا قبل أن يتحقق الحد الأدنى من النضج على هذا الصعيد، خاصة في صفوف التنظيمات المعارضة التي تجسد أمل الجمهور الواسع في تكوين البديل اللازم للنظم الراهنة. والحال أن معظم هذه المعارضات قد خسرت لسبب أو آخر معركة التحول الديمقراطي الذاتي، وأصبحت عاجزة عن مسايرة التطور العام للنظم وللحركات الشعبية العميقة معا[176].

ويضيف غليون أن المفهوم ليس نظرية جاهزة وناجزة، أي صنما جامدا، ولكنه بناء حي وأداة متغيرة بتغير الواقع الذي يسعى العقل إلى حل رموزه وتحويله. إن القاعدة المثلى في هذا المجال هي تبني أبسط قبول للمفهوم، على شرط أن لا يخل كما قلنا بجوهره. وفي نظري أن الاصطلاح الأبسط الذي تختفي بعده إمكانية الحديث عن ديمقراطية أو عن ظاهرة ديمقراطية، يتضمن المبادئ الثلاثة التي ذكرناها. فهذه المبادئ لا غنى عنها من أجل قيام أي نظام سياسي، يتسم بسمة الديمقراطية. فالتعددية التنظيمية والفكرية التي تعبر عن المصالح والرؤى الاجتماعية المختلفة، الاعتراف بالحريات الأساسية، تمثل بالنسبة إلى القوى السياسية المتداولة ما تمثله السوق الحرة بالنسبة إلى القوى الاقتصادية. والتداول السلمي للسلطة عن طريق الانتخابات العامة أساس لتجسيد مبدأ الشعب هو مصدر السلطات وإشراك الجميع في تقرير مسألة السلطة، والسماح بتجديد المصالح وتعديلها ومنع الصدام بين الأطراف الاجتماعية. وسيادة القانون قاعدة أساسية لتحقيق المساواة في الحقوق والواجبات بين الأفراد، وبالتالي تكوين الجماعة كجماعة وطنية متساوية وحركة قائمة فوق الجماعة العصبوية الطائفية أو القبلية[177]. وهذه هي الديمقراطية الحقيقية عند غليون في مقابل الديمقراطية الشكلية.

[176]- برهان غليون، الديمقراطية العربية: جذور الأزمة وآفاق النمو، مصدر سابق، ص 136.
[177]- برهان غليون، منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية: مقدمة نظرية، مصدرسابق، ص239.

أما الديمقراطية الحقيقية فتعني النظام الذي يترافق فيه التمثيل بما يشمله من انتخابات حرة، أي التعددية الحزبية مع الممارسة الفعلية للحرية، ومع المشاركة في اتخاذ القرارات من جهة، ومع التكافؤ العملي في الفرص. وهذا هو أصل الدينامية التي تشجع في المجتمعات الحديثة على الاندماج الوطني باعتبار أن الاندماج الوطني باعتبار أن الاندماج السياسي والوطني مكملان واحدهما للآخر[178].

والديمقراطية لا تزال شكلية جدا، ومطابقة في معظم الأحيان لمفهوم الليبرالية الاقتصادية المنفلتة(الانفتاح). وهي السياسة التي تستجيب لحاجات السوق الدولية أكثر مما ترد على الآمال والتطلعات السياسية والاقتصادية للشعوب التي أرهقها الفقر والتهميش[179].

وقد يكون التداول السلمي للسلطة سريعا أو بطيئا، قويا أو متعثرا، مستمرا أو متقطعا، كاملا أو مثلوما، ولكن المهم أن يكون مقبولا وممارسا بصورة عامة من قبل القوى السياسية. ويسري الأمر نفسه على عنصر الحريات والتعددية السياسية. فقد تكون هذه مطلقة أو محدودة، قوية أو ضعيفة، لكن الأصل أن تكون هناك قاعدة مبدئية في تنظيم القوى الاجتماعية. وكذلك الأمر بالنسبة إلى القانون. وهذه العناصر متلازمة، إذا فقد أحدها فقدت العناصر الأخرى قيمتها. فالاقتراع العام من دون تعددية سياسية، أي عدم السماح بوجود قوى سياسية منظمة وشرعية، لا معنى له، والتعددية من دون وجود الحريات الفكرية والسياسية التي تسمح ببلورة السياسات والبرامج، ومن ورائها المصالح والقوى الاجتماعية والسياسية، تصبح زينة شكلية. ووجود الحريات مع منع التداول الطبيعي والسلمي للسلطة أو إلغاء التنظيمات الحزبية يعنى خلق التوترات العنيفة التي لا يمكن أن تقود إلى النزاعات الأهلية. ووجود الحرية والتعددية والانتخابات العامة من دون تطـبيق

[178]- برهان غليون، المحنة العربية، مصدر سابق 299.
[179]- المصدر نفسه، ص 295.

القانون وضمان المساواة وتكافؤ الفرص بين الجميع يقود إلى الفوضى أو إلى سيطرة العصبيات اللاسياسية ويلغي مفهوم الوطنية نفسه والمواطنية[180].

وفائدة مثل هذا التعريف أنه يسمح لنا بالتمييز داخل النظم الديمقراطية بين درجات مختلفة من التحول الديمقراطي. فهذه الدراسة تنطلق من فكرة أن الديمقراطية مسيرة تحول طويلة ومستمرة، وليست نظاما يولد منذ البداية كاملا وناجزا، وأن هناك خطوات ومراحل يمكن ملاحظتها في التطور الديمقراطي[181].

إن دمقرطة الحياة الاجتماعية الوطنية والعالمية ليست حلما ولا أملا بعيدا مستحيل التحقيق، ولكن حركة يومية تقوم على إعادة بناء هياكلنا السياسية والثقافية وتجنب بناء نظام قائم على تهميش الأغلبية وازدهار الأقلية كما هو عليه الحال الآن.[182]

كما يرى غليون، أن هناك دون شك نزوعات ديمقراطية عديدة في القمة والقاعدة، لكنها لا تزال غير حاسمة ولا نهائية بالمقارنة مع ضخامة العوائق والتحديات، وبالتالي لا يزال من الممكن بسهولة التراجع عنها. إن ضمان استمرار التحولات الديمقراطية يستدعي، إلى جانب الرؤية النظرية والتحليل الموضوعي للقوى والصعوبات والمشكلات القائمة، نشوء إيمان ثابت وعميق، بأن الخيار الديمقراطي قادر على حل جميع الخلافات والنزاعات في المصالح والآراء، بل إنه الحل الوحيد الممكن لها، وإن الحرب الأهليــة لا

[180]- برهان غليون، منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية: مقدمة نظرية، مصدرسابق، ص240.
[181]- المصدر نفسه، نفس الصفحة.
[182]- برهان غليون، سمير أمين، حوار الدولة والدين، مصدر سابق، ص189.

تحل شيئا، ولو اعتقد البعض أنها تقدم وسيلة سهلة للتخلص من الخصم. لكن التخلص من الخصم يعني، سد الطريق على الديمقراطية التي لا يمكن أن توجد دون وجود التعدد والتعارض، والتناقض والصراع السياسي كبديل من الصراع العسكري والحرب[183].

المبحث الثاني: التغيير والإصلاح الديمقراطي

إن الديمقراطية، حسب ما يراه برهان غليون ليست بذرة موجودة في الثقافة الخاصة بأي شعب، ولكنها حاصل تضافر عوامل متعددة داخلية وخارجية، مادية وذاتية، تدفع إلى إحداث طفرة في النظام السياسي القائم، وهي التي ينبغي الكشف عنها ودراستها. ومن الممكن للنظام السياسي أن يعيش ويستمر من دون أن يتحول إلى نظام ديمقراطي، كما يمكن لنظام سياسي استبدادي أن ينتج بعد انهياره، كرد عليه نزوعا ديمقراطيا قويا. وليس المطلوب من الدراسة، مصادرة التاريخ السياسي للمجتمع بحجة البحث عن الديمقراطية فيه، ولكن دراسة عوامل واحتمالات التطور نحو الديمقراطية في هذا التاريخ، أي تحليل الواقع كما والنزاعات والتوازنات والمطالب المتميزة والمتعددة والمتباينة التي تكون حقيقة هذا الواقع السياسي الخاص بكل مجتمع. فالديمقراطية ليست ظاهرة لا تاريخية، وليست ظاهرة موضوعية حتمية، ولكنها تعبير عن حركة سياسية اجتماعية، وعندما نتحدث عن حركة سياسية اجتماعية. فهذا يعني أمرين أو مجموعتين من العوامل: العوامل الذاتية التي تعين للحركة أهدافها وقيمها والغايات التي تناضل إراديا من أجل تحقيقيها، وتغيير الواقع الموضوعي نفسه للوصول إليها. والعوامل الموضوعية التي لا تقوم أي حركة متميزة ومنظمة من دونها، أي البنى الاقتصادية الاجتماعية والثقافية التي تخلق الحركة وتشترط تطورها وتعين آفاق عملها وتاريخيتها العميقة والطويلة. وتكمل مجموعتا العوامل بعضهما بعضا، كما يتوقف أثر كل واحدة منهما على الأخرى فالديمقراطية هي ثمرة تفاعل وتنازع هاتين المجموعتين معا لا ثمرة عمل واحدة منهما،

[183]- برهان غليون، الديمقراطية العربية: جذور الأزمة وآفاق النمو، مصدر سابق، ص136-137.

وإذا لم يجتمعا معا لا يمكن إحداث أي تقدم حقيقي على الجبهة السياسية[184].

فقد يسمح النضج النظري والسياسي بإحداث تغييرات ديمقراطية سريعة تساهم هي نفسها في إعادة تنظيم العلاقات الاقتصادية والاجتماعية، وتوزيع الاستثمارات على ميادين الانتاج المختلفة، وتخفيض الفوارق بين الطبقات، أي في تغيير الشروط الموضوعية لممارسة الديمقراطية. وعلى العكس قد تساهم الظروف الموضوعية المفاجئة أو الناشئة من تراكمات بطيئة في إحداث طفرة فكرية. وهذا يعني أخيرا أن الديمقراطية ليست نظاما سياسيا مستقلا كل الاستقلال عن غيره من النظم الاجتماعية، ولا يمكن أن يوجد من دون محتوى اجتماعي وثقافي خاص به. ويقوم منهج دراسة الديمقراطية المقترح على ركيزتين: الأولى هي تبلور المنهج الثقافوي والانثروبولوجي والسياسوي معا وتبني منهج المقاربة المتعددة التي تفترض وجود تفاعل كبير بين مختلف مستويات البنية الاجتماعية في إحداث أي طفرة في النظام، سياسية كانت أو اجتماعية أخرى. ولا يعني منهج المقاربة المتعددة وضع التحليلات السياسية والاجتماعية والاقتصادية جنبا إلى جنب، ولكنه يشير إلى عدم الاكتفاء بالتحليلات السياسية من أجل فهم ظاهرة تتجاوز في امتدادها حقل السياسة بالمعنى الضيق للكلمة، حتى لو مثلت جزءا لا يتجزأ منها. إن المقصود هو الاستفادة في التحليلات السياسية من معطيات العلوم الأخرى، لا التسوية بين مختلف التحليلات والمستويات العلمية. والركيزة الثانية هي رفض الطوباوية والتجريدية التي تنشأ من الاعتقاد بأن الديمقراطية نموذج عالمي وحتمي، والعمل على العكس من ذلك على تحليل آليات وجدليات التراكم والقطيعة التي تقود إلى بلورة العوامل الموضوعية لنمو الحركة الديمقراطية، مما يعني أن موضوع الدراسة ليس تطبيق نموذج جاهز على مجتمعات تبدو ميتة سياسيا، ولكن على العكس الانطلاق من الحياة السياسية الفعلية لهذه المجتمعات للكشف عن محاور تطورها ورؤية العناصر التي يمكن أن تدفع

[184]- برهان غليون، منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية: مقدمة نظرية، مصدرسابق، ص243.

في اتجاه ديمقراطية الحياة السياسية. إن الديمقراطية تتطور ليست تصور فحسب، ولكنها حركة حية ومتحولة[185].

المطلب الأول: عوامل التغيير الديمقراطي

إن الحديث عن قدوم عصر الديمقراطية العربية والانتقال من نظام الحزب الواحد والعسف إلى النظام الديمقراطي باعتباره بناء إيجابي لنظام جديد يحتاج إلى مواد وموارد وأساليب ومناهج عمل مختلفة كليا عن المواد والوسائل التي يحتاجها تفكيك النظم الراهنة، ومن ثم إلى النهضة العربية الشاملة ليست محسومة سلفا، فهو عملية تستمر إلى ما بعد قيام التعددية وإقرار الانتخاب العام الحر، وتتجاوز ذلك بكثير، وكلها موضع اجتهاد فالديمقراطية لا تولد جاهزة من رحم نظام فاسد بل تحتاج إلى بناء نظري وعملي من الصفر، وعمل واع ومنظم طويل. وبالتالي لا يمكن كسبها ما لم تعمل المجتمعات العربية ودولها ونخبها الحاكمة على تغيير الظروف التي تمنع من توطين الديمقراطية ومن النهوض العربي .ويرى برهان غليون أن هناك تلازم واضح بين شروط الديمقراطية وشروط النهضة العربية .وتمهد كل من الديمقراطية والنهضة العربية لبدء عملية إقلاع حضاري جديد قادر على انجاز مهام الحداثة وربما تجاوزها إلى أفق مستقبلي جديد. فدأب غليون على بحث شروط وكيفيات التحول الديمقراطي السليم ومن أهم العوامل والظروف الواجب توفيرها من أجل تحقيق الديمقراطية والنهوض العربي ما يلي:

1-تطوير ثقافة ديمقراطية جديدة

إن ضعف الإنجاز الديمقراطي في بلادنا العربية يرجع أولا إلى ضعف إن لم نقل غياب الوعي النظري والواضح بماهية الديمقراطية المطلوبة أو المنشودة في مجتمعاتنا،

[185]- برهان غليون، منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية:مقدمة نظرية، مصدرسابق، ص 243-244.

وليس في المطلق، تحديد مضمونها وتبيان المخاطر التي ترتبط بالصراع من أجلها في الوقت نفسه. فلا يعني الوعي هنا مجرد الإيمان بالديمقراطية أو بشعارها أو معرفة معناها البسيط ومضمونها، ولكن امتلاك نظرية خاصة بها في ظروف المجتمعات العربية وكل مجتمع منها وشروط حياته الخاصة، أي وعي بالمضمون الاجتماعي والأخلاقي الذي تتخذه الديمقراطية وتتضمنه عملية الانتقال نحوها وشروط تحقيق هذا المفهوم الخصوصي للديمقراطية في الأوضاع الخاصة، واستراتيجية الوصول إليها وبرنامج العمل من أجلها والرؤية الدقيقة للمهمات التي يتوجب إنجازها وتكوين القوى القادرة على المبادرة فيها وإحداث التغيير. وهذه النظرية لا يمكن أن توجد جاهزة أو أن تؤخذ من التراث أو أن تستمد من الخارج ومن الأدبيات العامة أو التجارب الأخرى، إنها هي جوهر المساهمة الخاصة لكل مجتمع، ولا يمكن أن تكون إلا ثمرة جهده الذاتي. وهذا يعني أن وجودها مرتبط بجهد ملموس وعمل لابد أن يبذل. إن ضعف الوعي الديمقراطي الراهن أو تشتته وعدم اتساقه نتيجة فقر الثقافة السياسية عموما في مجتمعاتنا وضرب الحصار الفكري الدائم عليها هو الذي يفسر انحصار الاهتمام بالديمقراطية في بعض الأوساط الثقافية أكثر مما يفسره جمود الوعي التقليدي أو سيطرة الوعي الديني أو المخيلة الاستبدادية المستمرة[186].

2-تأمين موارد مادية ومعنوية جديدة

لعل أكثر العوامل التي ساهمت في تقزيم القوى الديمقراطية الحية في المجتمعات العربية هو حرمانها(...)من الموارد المادية والمعنوية، وقطع صلتها بالمحيط الدولي الواسع الذي يؤمن لها مصادر دائمة لتجديد المفاهيم وتوسيع التحالفات وتعزيز الموارد(...) وليس من الممكن تطوير قوى الديمقراطية من دون إيجاد حل لمشكلة فقـــر

[186]- برهان غليون، "الديمقراطية من منظور المشروع الحضاري." في: نحو مشروع حضاري نهضوي عربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1 ،2001، بيروت-لبنان، ص 440.

الموارد هذه وذلك إما عن طريق تعزيز آليات تأمين موارد داخلية، أو عربية أو عالمية. وعلى الرغم من أن هذه المعونة قد تكون فرصة للتدخل الخارجي أو للتلاعب السياسي أو للتجارة الفردية، إلا أنه من الخطأ صرف النظر نهائيا عنها خشية من مخاطرها أو خوفا من الابتزاز الذي يحتمل يمكن أن تمارسه النظم تجاه الحركات الاجتماعية. ولا ينبغي لخطأ ترتكبه بعض الفئات المستفيدة من مثل هذه المعونات أن يبرر حرمان الحركات الاجتماعية والسياسية العربية من جميع المعونات الخارجية(...) ابتداع آليات تسمح بتوفير موارد ذاتية ومحلية لما يرتبط بذلك من تعزيز مشاعر التضامن والتكافل داخل المجتمع نفسه[187].

3-الإصلاح الاقتصادي والاجتماعي

معالجة الأزمة الاقتصادية، وما يرتبط بها من تقلص فرص التنمية المخططة والسريعة هي الأهم من بين الإصلاحات الأساسية التي لا بد من تحقيقها أو البدء بها حتى يمكن تمهيد الطريق أمام التحولات السياسية الديمقراطية، وجعل الاختيار الديمقراطي هدفا ممكنا ورهانا حقيقيا، أي ينطوي على مصالح ومنافع، بالنسبة إلى جميع الطبقات الاجتماعية. ومن المعروف أن نظام الحزب الواحد ارتبط عندنا، كما كان عليه الحال في المجتمعات الأخرى، بفكرة الفعالية وتوفير السلطة الموحدة الضرورية لدفع عملية التنمية وحل الأمور المعاشية الاقتصادية للجمهور الواسع. وبالعكس بقيت الديمقراطية، أعني هنا النظم الليبرالية التي عرفها بعض الأقطار العربية سابقا، مطبوعة في المخيلة الشعبية بمبدأ دعه يعمل، أي بالتخلي عن هم التنمية الشاملة واحترام مصالح الأغلبية، كما بقيت مرتبطة بالعجز والتقصير وانعدام الفاعلية، وبالتنازع الشديد بين فئات المصالح المتنوعة

[187]- برهان غليون، الديمقراطية من منظور المشروع الحضاري، مصدر سابق، ص 441.

على اقتسام المكاسب والعمولات؛ باختصار، بفكرة تحلل النخبة السياسية، وغياب مفهوم المصلحة الوطنية وتدهور مستوى الشعور بالمسؤولية الاجتماعية[188].

ويعني استمرار الأزمة الاقتصادية ازدياد التفاوت في المداخيل، وبالتالي ازدياد حدة التوترات الاجتماعية، وانكماش هامش المبادرة السياسية لدى السلطة السياسية مهما كانت. كما يعني تفاقم مشكلة الفقر، والتهميش المتزايد للأغلبية الاجتماعية، والاستبعاد والإقصاء من الحياة العامة بما فيها الحياة السياسية للملايين من البشر. ومن الطبيعي ألا يكون هؤلاء معنيين فعلا في هذه الظروف بالتحول الديمقراطي، وألا يكون للحرية السياسية في قاموسهم أي معنى. ومن السهل عندئذ أن يصبح الحفاظ على الديمقراطية هدفا لا قيمة له في أعينهم، بل أن يتحولوا هم أنفسهم، بدافع الانتقام أو التمرد، إلى أدوات تستخدمها قوى داخلية أو خارجية لتدمير أسسها وتحدي مشروعيتها[189].

تغيير البنيات وإصلاح المؤسسات الرسمية والاجتماعية فليس هناك أمل في التقدم على طريق الديمقراطية(...) من دون العمل على تدعيم مؤسسات الدولة القانونية وتحريرها من الاستعمار الحزبي أو العشائري[190].

إن إعادة إحياء المواطنية أو بناءها يبدأ من العمل اليومي وعلى مستوى هذه المؤسسات على تأكيد أولوية القيم القانونية والأخلاقية وتطهير الدولة ومؤسساتها والهيئات البلدية والمجالس المحلية والمؤسسات الاجتماعية كافة من سيطرة قيم الزبائنية والمحسوبية والكسل واستغلال النفوذ والاستهتار بالمصلحة العامة واحتقار الإرادة الشعبية[191].

[188]- برهان غليون، الديمقراطية العربية: جذور الأزمة وآفاق النمو، مصدر سابق، ص140.
[189]- المصدر نفسه، ص 140-141.
[190]- برهان غليون، الديمقراطية من منظور المشروع الحضاري، مصدر سابق، ص442.
[191]- المصدر نفسه، ص 442-443.

ومن هنا فإن الإصلاحات الاجتماعية والاقتصادية، والتخفيف من التفاوت بين الطبقات ومن التبذير وهدر الامكانات والموارد، ودعم عملية التنمية بجميع الوسائل، تشكل الشرط الأول، وكذلك المؤشر الفعلي، لأي مقاربة جدية للديمقراطية في المجتمعات العربية، بل ربما كان فشل الدول العربية في فتح آفاق جديدة للتنمية والتطوير الاقتصادي هو العقبة الأكبر أمام توسيع دائرة الخيار الديمقراطي والسير الجدي على طريق ضمان الحريات الأساسية. ويعني هذا ضرورة تغيير السياسات الاجتماعية والاستراتيجيات التقليدية التي اتبعها معظم الحكومات العربية في العقود الماضية في هذا الميدان[192].

ويرتبط موضوع معالجة التفاوت الاجتماعي والتنمية الاقتصادية بمسألة التبعية التي تعلق مصير التنمية على إرادة السوق الدولية، وتمنع من قيام أي حركية تراكم داخلي حقيقي. ومن خصائص التبعية أنها تحكم على الدول النامية بأن ترهن سياستها وقراراتها الاجتماعية والثقافية والاقتصادية معا بإرادة الدول الحامية المركزية. وألا تملك أي سياسة مستقلة يمكن أن تترجم في برامج عملها المصالح الاجتماعية. والإرادة القومية. فهي مضطرة في كل حركة ومشروع إلى أن تضع في اعتبارها أولا العامل الخارجي، سواء تعلق ذلك ببناء مشروع اقتصادي، أو تكوين تآلف سياسي داخلي، أو إجراء تعديلات في الهياكل الحكومية والإدارية. إن التبعية تعني أن النظام لا يسير ولا يتغير إلا من حيث اتفاق هذا التغير مع مصالح وحاجات واستراتيجيات الدول الكبرى. وهذا مما يشجع أيضا النظم والمصالح القائمة على عدم الالتفات إلى المشاكل الداخلية الحقيقية، ويفقدها الشعور بالحاجة إلى الشرعية والقبول والتأييد الداخلي، وبالتالي يبعدها عن فكرة الإصلاح، ويفاقم من ميولها نحو الفساد والتحلل[193].

[192]- برهان غليون، الديمقراطية العربية: جذور الأزمة وآفاق النمو، مصدر سابق، ص141.
[193]- المصدر نفسه، نفس الصفحة.

وإذا كانت الديمقراطية تعني للتعبير الصادق، على مستوى السلطة السياسة العامة للدولة، عن الإرادة القومية، بما يشتمل عليه من تنوع وتباين في المصالح، فليس من المبالغة أن نقول إن الديمقراطية غير ممكنة في حال غياب السيادة، بمعنى التحكم النسبي للجماعة بمصيرها المادي والمعنوي. والحال أن مثل هذا التحكم أصبح غير ممكن في إطار الأقطار الصغيرة التي لا تستطيع، مهما فعلت، أن تؤمن لنفسها شروط الاستثمارات الاقتصادية الضرورية لاستقلالها. ومن هنا يمكن القول إنه إذا كان شرط تحقيق الديمقراطية الأول هو تأمين السيادة، فإن هذه الأخيرة تبقى مستحيلة بالنسبة إلى الأقطار الصغيرة دون بناء إطار التعاون الواسع والتكتل السياسي على مستوى التجمعات الكبرى. وإذا كانت الديمقراطية مرتبطة، في نظري، بالضرورة، بتأمين شروط تنمية مستمرة وثابتة، فمن غير الممكن تحقيقها في إطار الدولة الوطنية الصغيرة القائمة. ولهذا ينبغي اعتبار التوجه نحو التعاون والتقارب العربي جزءا مكملا للتوجه الديمقراطي. فبقدر ما يظهر نظام من الأنظمة تقربه الجدي والعملي من الأقطار الأخرى، وتمسكه بسياسة التعاون والتوظيفات والاستثمارات المشتركة، وفتح الحدود أمام انتقال الأشخاص والبضائع، فإنه يبرهن على صدق توجهه الديمقراطي[194].

ولا يقل أهمية عن ذلك العمل على مواكبة الديمقراطية بإصلاحات اجتماعية جدية وعاجلة، تخفف من الضغط الاجتماعي، والتفاوت في المداخيل، وتفاقم البطالة، وانعدام الأمل واليأس من المستقبل عند الأجيال الشابة. إن الموضوع الأساسي للمجتمع هو تأمين الشروط الأساسية للحياة، المادية أولا والمعنوية ثانيا. لكن الحرية ليست ولا تصبح ذات قيمة ومعنى إلا عندما يكون المواطن قد حقق الحد الأدنى من شروط بقاءه المادية. لذلك فهي مرتبطة بالمجتمعات المدنية الإنسانية. إن الشعب الجائع لا يدرك معنى حرية

[194]- برهان غليون، الديمقراطية العربية: جذور الأزمة وآفاق النمو، مصدر سابق، ص141-142.

التعبير والتنظيم الحزبي. وهذا الجوع بالمعنى العام، أي الحاجة المادية المتزايدة وغير المشبعة من ملبس ومسكن ومأكل هي التي تفسر انهيار الحزبية ذاتها في بلادنا، وابتعاد الجمهور الواسع عن السياسة بالمعنى المدني، وتطلعه المتزايد نحو تيارات التمرد والثورة. فإذا لم تنجح الديمقراطية في حل هذه الأمور الاساسية المتعلقة بشروط المعيشة اليومية، فإن من السهل أن تتحول الديمقراطية إلى عقيدة المثقفين أو النخبة الضيقة، التي تستخدمها لترسيخ سيطرتها ووحدتها وتهميش الأغلبية الاجتماعية وعزلها. وفي هذه الحالة فإن الديمقراطية يمكن أن تقود، كما كان عليه الحال بعد الحرب الثانية مباشرة، في ظل نظام التمييز الاجتماعي واحتكار السلطة من قبل فئات محدودة. وعندئذ لن يكون مستقبل تجربتنا الديمقراطية المنشودة مختلفا عن الأولى[195].

فليست المشكلة الكبرى التي يعانيها الوطن العربي هي مشكلة الحرية، بالرغم من أن تحرير الإرادة الشعبية، وتحقيق الديمقراطية والتعددية يشكلان اليوم المدخل الضروري لمواجهة جميع المشكلات الاجتماعية، بما يقدمه من أرضية صحية لمناقشة هذه المشاكل، وبلورة الحلول العقلانية، وتكوين الإجماع الوطني الذي يحتاجه تطبيق هذه الحلول ومواجهة المشكلات. وفي اعتقادي أن المشكلة الأساسية الكبرى الآن، وسوف تبقى لزمن طويل، عندنا كما في بقية بلدان العالم الثالث، هي مشكلة التنمية الاجتماعية والاقتصادية وتأمين الغذاء والكساء والمسكن، أي العمل، لملايين الناس الذين ترميهم مجتمعاتنا في الشوارع كل يوم، غالبا دون تأهيل مهني، ودون تربية مدنية، ودون تكوين ثقافي. إن الأمر يتعلق بمصير هذه الجماعات الكبرى التي تقع في منزلة بين منزلتين، بين البربرية والمدنية، والتي تهدد الجماعات الأخرى التي بنت لنفسها مكانة محددة في النظام بأن تنغص عليها حياتها ووجودها بشكل لا يطاق. ولم يعد هذا من التكهنات، فقد دخـــلت

[195]- برهان غليون، الديمقراطية العربية: جذور الأزمة وآفاق النمو، مصدر سابق، ص 142.

مجتمعاتنا في هذا السياق الجديد، بكل القوة والاندفاع التاريخيين لمجتمع يفقد السيطرة على شروط بقائه ونفسه[196].

لكن هذا لا يعني أن الديمقراطية ليست مطلبا راهنا، كما يعتقد بعض الناس الذين يضعونها في تنافس وليس في تكامل مع قضايا التنمية والإصلاح الاقتصادي والاجتماعي. كما لا يعني أن حديثنا المتزايد عن الديمقراطية نابع، كما يعتقد البعض الآخر، من التأثر بما يحصل في العالم. إن الكفاح العربي الراهن من أجل الديمقراطية يتغذى من الاعتقاد المتزايد في أوساط النخبة العربية ذاتها، حاكمة ومحكومة، أن قسطا كبيرا من الركود الراهن في العملية الإنتاجية والتعبئة الاجتماعية ناجم هو نفسه عن طبيعة السلطة السياسية والتوازنات الاجتماعية التي تقوم عليها، والتي تخلق مأزقا حقيقيا يمنع كل تغيير منتج، ويكبل القوى الاجتماعية المبدعة والخالقة القيم والخبرات، ويمارس سياسة استثمارية لا عقلانية تقود إلى انعدام الأمل والحوافز عند الغالبية العظمى من السكان، الذين يرون نتائج عملهم وجهدهم تبذر أو تهرب أو تنهب من قبل نخبات فقدت معنى المسؤولية العمومية. ويسود الاعتقاد أن السبب الأول لكل ذلك هو الطابع الشمولي والتعسفي للسلطة السياسية، وعدم وجود آلية حقيقية للإصلاح الذاتي بسبب إلغاء مبدأ تناوب الحكم بين القوى والنخبات الاجتماعية. وليس لاستمرار هذه الأنماط الخاصة من السلطة تفسير آخر سوى تضافر عوامل داخلية وخارجية معا، تتعلق الأولى بسيرورة التطور السياسي للمجتمعات العربية، والثانية نابعة من طبيعة العلاقات الدولية. وكلاهما قد تعرض في العقود القليلة الماضية إلى تغيير حقيقي[197].

وإذا لم تشرع النخبة، حاكمة ومعارضة، في ربط الإصلاح الاجتماعي بالمشاركة السياسية، فلن يكون البديل إلا فتح الباب من جديد لنزوعات والثورة الاجتماعية، ســـواء

[196]- برهان غليون، الديمقراطية العربية: جذور الأزمة وآفاق النمو، مصدر سابق، ص 142.
[197]- المصدر نفسه، ص 142-143.

اتخذت هذه لنزوعات شكل التمردات الدينية أو الانتفاضات الدموية. فاستمرار الأزمة الاقتصادية والاجتماعية يزيد من تهميش الفئات الشعبية، وتدمير حسها الوطني والسياسي، في حين أن غياب المشاركة السياسية والحوار يدفع بالنخبات المستبعدة إلى المراهنة المتزايدة على الجماهير والمتحولة ببساطة إلى كتل يسهل التلاعب بها واستخدامها في مشاريع الثورات الخاصة، حتى تفرض نفسها. وقد يبدو مثل هذا الاحتمال بعيدا اليوم بسبب الآمال التي أعطاها الحديث العالمي والإقليمي عن الديمقراطية، والوعود التي ارتبطت في أذهان الناس بإمكانية التغيير السلمي للأوضاع. لكن إذا استمرت المسيرة كما هي عليه الآن، واكتشف الجمهور أن الديمقراطية لم تكن أكثر من خدعة، وأنها لم تستطع أن تفي بالوعود التي قدمتها، ولا أن تحقق الآمال التي ارتبطت بها، فإن شيئا لن يمنع عندئذ من عودة التوظيف النفسي والسياسي في القوى التي تعبرا أكثر من غيرها عن معاداة النظام والصدام معه ومقاومته من خارج الشرعية. وإذا التقى الشعب المهمش اجتماعيا واقتصاديا مع النخبات السياسية المستبعدة سياسيا، نكون قد عدنا إلى الأجواء التي فجرت "الثورة الإيرانية". وليس هذا ما تحلم به وتأمله الغالبية العظمى من الشعب العربي. وهو ليس ما تطمح إليه أيضا القيادات الأكثر تنورا من الحركات الإسلامية. فهي تدرك أن مثل هذه الثورة في الوطن العربي يمكن أن تدفع إلى خراب شامل، وتتحول إلى معركة تدمير متبادل[198].

ينبغي ألا نضيع من ذهننا إذن أن الديمقراطية لا قيمة لها إلا بقدر ما تفيدنا في جمع كلمة أمة، وتحرير طاقاتها وتنظيم قواها المتعددة وبلورة أهدافها الواحدة، وكلها من الشروط الأساسية لمواجهة الأزمات الاقتصادية والأمنية والاجتماعية ولكسب معركة التنمية التاريخية. وإذا جعلنا من الديمقراطية وسيلة للتغطية على المشكلات، وتمديد أجل

[198]- برهان غليون، الديمقراطية العربية: جذور الأزمة وآفاق النمو، مصدر سابق، ص 143-144.

السلطة التي أظهرت فشلها والتي تفتقر كليا إلى أي مشروع، أو إذا استخدمنا شعارها لتحقيق مصالح جزئية، وتفتيت القوى الاجتماعية، وتسويد مناخ الحرب الأهلية والارهابية، وإذا لم تنجح الديمقراطية في إطلاق وتكوين قوى اجتماعية وسياسية جديدة قادرة على جذب الناس الجديين والمخلصين، ورفع درجة وكفاءة الدولة وتعظيم حوافز التضحية، وبالتالي على مواجهة أفضل لهذه المشاكل الكبرى المعقدة، لن يبقى لها قيمة ولا مستقبل[199].

إن الخطر الكبير جدا في ألا يدرك المسؤولون وهم يعيشون تحت ضغط مجموعات الضغط المنفعية ومراكز القوى والمافيات المحلية والعالمية وتهديدات صندوق النقد الدولي، أهمية هذا الإصلاح الاجتماعي وطابعه العاجل والملح. وبالعكس، يبدو لي أن الاتجاه الذي لا يزال سائدا رغم كل شيء في أقطارنا حتى اليوم، هو اتجاه تحميل الطبقات الشعبية القسط الرئيسي، إن لم يكن الكامل للأزمة الراهنة. وفي هذه الحالة، يصبح من الطبيعي أن يترافق رفع شعار الديمقراطية من قبل النخبات الجديدة أو التي غيرت مذهبها السياسي للتو، مع نداء اللجوء المتزايد إلى العنف والقمع ضد الأغلبية الاجتماعية، وأن تصبح الدعوة إلى ترشيد الديمقراطية غطاء لتعزيز وسائل العزل والتهميش التقليدية. والنتيجة أن الديمقراطية المرشدة تتحول ببساطة إلى ذريعة لتجديد نظام القهر، والتوزيع المجحف والظلم القائم، وتدعيم أسسه، وتحسين شروط ممارسته العقيدية والسياسية[200].

لكن، وأكثر من ذلك، يخطئ المسؤولون إذا اعتقدوا أنه من الممكن التصدي للأزمة الاجتماعية العنيفة الراهنة، من خلال إعادة توزيع الحصص والمنافع على عناصر النخب المستعدة للقبول بالمشاركة في النظام كما هو، أملا بعزلها عن الطبقات الشعبية، أو بتوحيدها ضدها وجذب المعارضات الراهنة للمشاركة في الحكم. إن معظم هذه

[199]- برهان غليون، الديمقراطية العربية: جذور الأزمة وآفاق النمو، مصدر سابق، ص 144.
[200]- المصدر نفسه، ص 144-145.

المعارضات لا قيمة لها ولا وزن، ولا تلعب أي دور حقيقي في إعادة بناء التوازنات الاجتماعية التي تقف وراءها أو تدعمها. إن كسب بعض الفئات الاجتماعية الجديدة لصف السلطات ودخولها في الحكم، لا يعني ولا يمكن أن يعني شيئا على الإطلاق، اللهم إلا فصلها عن جمهورها، وتعريضها للاتهام من قبل هذا الجمهور بالخيانة، وتعميق انعدام ثقة الشعب بالطبقة السياسية ذاتها لصالح تغذية النزوعات الانقلابية والعنيفة. إن ما هو مطلوب وضروري هو تغيير طرق العمل والتعامل في الإدارة والسياسة والتوزيع والقانون مع الناس جميعا، مع المجتمع والأمة. إن المطلوب هو سياسات وسلوكات ومواقف جديدة لمجموع النخبة والقيادة الاجتماعية، وليس تعزيز مجموعات الحكم المعزولة الراهنة بمجموعات معزولة أخرى. وهذا يعني أنه لا ينبغي أن يفهم من الديمقراطية مرة ثانية إرضاء طموحات نخبة مقسمة وتوحيدها لتأمين شروط أفضل في المواجهة مع الشعب، أي استخدامها كوسيلة للتسلط وذريعة جديدة له. إن الديمقراطية الموجهة لتعميق التمايز والاستبداد بالرأي، وقتل القوى الحية ليست إلا وسيلة لتعميق الأزمة، وإعادة انتاجها على نطاق أوسع. وهو ما بدأ بعض المجتمعات العربية يشهده بالفعل نتيجة التلاعب بالمسيرة الديمقراطية[201].

4-بناء قطب ديمقراطي تعددي وحي

الخروج من الرؤية الأحادية للواقع وتعلم استيعاب التعددية الفكرية والتنظيمية، والمراهنة في تعزيز القوة المنظمة للديمقراطية على تشجيع التحالفات وشبكات الدعم والتضامن على حساب التنظيم السياسي الحديدي الجامد، وبالتالي العمل من منظور بناء قطب ديمقراطي واسع تعددي يضم قاعدة اجتماعية عريضة ويجمع تنظيمات سياسية وجمعيات أو جماعات وأفراد يوحد عملهم ونضالهم الإيمان المشترك بمبادئ الديمقراطية وأخلاقياتها كنظام سياسي واجتماعي. وهذا يعني أنه لا ينبغي النظر إلى التنظيم السياسي

[201]- برهان غليون، الديمقراطية العربية: جذور الأزمة وآفاق النمو، مصدر سابق، ص145.

على أنه أداة تكوين القوى الاجتماعية كما لو كانت هذه القوى لا وجود لها من دونه، ولكن كوسيط يجمع بين قوى اجتماعية موجودة ومتعددة وينسق نشاطاتها ويوحد أهدافها. وهذا هو الطريق الوحيد في مجتمعاتنا لتحويل الديمقراطية إلى خيار مجتمعي، أي إلى قاسم مشترك ونقطة لقاء بين مختلف الطبقات والفئات الاجتماعية والقوى السياسية. وهذا يعني أيضا الإلحاح على ضرورة تشجيع ممارسات وتقاليد ديمقراطية داخل الأحزاب والجمعيات المدنية، سواء فيما يتعلق بتحديد الاختيارات أو اتخاذ القرارات أو انتخاب القادة وأصحاب المسؤولية. فبقدر ما تنمو هذه التقاليد على مستوى الحركات والجمعيات والتنظيمات الفردية تزيد من فرص تكوين اتحادات وتجمعات واستقطابات واسعة، ذلك أن التوسع مرتبط بوجود قاعدة ديمقراطية لحل الاختلافات في الرأي والنزاعات والتوترات داخل أي منظومة مهما كان نوعها بالطرق السلمية ومع الاحتفاظ بوحدة المنظومة وتعدديتها معا، أي بقوتها وابداعيتها في الوقت نفسه. إن الخروج من ضيق الاستراتيجيات الحزبية والتفكير في تكوين منظومة القوى الديمقراطية ينبغي أن يكون على قمة جدول أعمال جميع التجمعات والهيئات والمنظمات الطامحة بالفعل إلى تغيير حقيقي[202].

5. تخفيف التوترات واحتواء التطرف

لقد أضيف عامل التطرف بل والإرهاب من فترة قريبة جدا إلى العوامل العديدة، التي تحتاج إلى معالجة خاصة حتى يمكن استعادة الأمل بالتحول الديمقراطي المطلوب. وقد نشأ هذا التطرف والإرهاب في سياق العمل على إجهاض عملية التحول هذه وكنتيجة لإخفاقها. ويسود في بلادنا، أو تحاول السلطات الرسمية أن تسود فيها اعتقادا خاطئا، أن أصل التطرف والنزوعات المغالية هو العقائد، أو الأشكال المتعصبة والمنغلقة منها. ودون التقليل من أهمية البنية العقيدية لهذه الجماعة أو تلك، يمكن القول، في ضوء التاريخ الحديث نفسه، ومن جراء مقارنة سريعة بين الأوضاع العالمية، إن الاستقرار السيـــاسي

[202]- برهان غليون، الديمقراطية من منظور المشروع الحضاري، مصدر سابق، ص441-442.

وسيادة النزعات السلمية وعقلية الحوار والتفاوض المدني، وكلها من أسس الديمقراطية، مرتبطة في النظم السياسية بشكل أساسي وجذري بانخفاض شدة التوترات والتناقضات والإشكالات التي يعرفها المجتمع. وإذا كان التطرف لا يستطيع أن يعبر عن نفسه، وأن يتحقق في الواقع السياسي والمدني، دون بلورة عقائدية خاصة به تنير طريقه، أي تظهر له الصديق عدوا والعدو صديقا، فإن هذه العقيدة ليست هي التي تبعثه ولا هي التي تكونه. إنه موجود قبلها كواقع اجتماعي، وكمادة خام، وكرغبة وكتلة من الإحباط والتناقض النفسي والشعور بالعزلة والهامشية وعدم الجدوى والفاعلية، وهذه المشاعر القوية بقدر ما تتبلور وتختمر وتنضج بشكل إيجابي، أي تتحول من اتهام للذات وتأنيب للضمير وتدمير ذاتي، إلى حركة خارجية الذات، تزداد الحاجة إلى صوغ عقائدية موجهة، أو اشتقاق نسخة متعصبة لعقيدة كبرى سائدة. وفي هذه الحالة تتسامى قوة الإحباط بما تقدمه العقيدة من تعبئة وتنظيم وعقلنة معينة للمشاعر السلبية والتدميرية، ويصبح من الممكن لهذه المشاعر أن تتحول من نزعة عدوانية ضد الذات إلى نزعة فاعلة موجهة نحو الخارج، وعاملة على تحقيق أهداف معينة وملموسة . أي تتحول إلى مشروع سياسي عملي منظم ومتسق نسبيا[203].

والقصد أن نقول إن التطرف لم من يولد من العقيدة الإسلامية نفسها، ولكنه ولد من نوع الممارسة السياسية التي تتبنها بعض الأنظمة تجاه معارضاتها السياسية والسلمية، وكنتيجة لسد الطريق على هذه المعارضة. ولا يمكن اليوم وقف التدهور الراهن والعودة إلى مسار التحول الديمقراطي طالما لم ننجح في تأسيس سياسة عقلانية تجاه قوى المعارضة الاجتماعية والسياسية جميعا، بما في ذلك المتطرفة وغير العقلانية منها. ومن

[203]- برهان غليون، الديمقراطية العربية: جذور الأزمة وآفاق النمو، مصدر سابق، ص145-146.

يتأمل اليوم في الطريقة التي تتبعها الحكومات لمواجهة الحركات المتطرفة يشعر إلى أي حد تفتقر ممارستها إلى رؤية سياسية متسقة، بل رؤية سياسية بسيطة. فقد غاب الحوار والنقاش والتفاهم حول الأهداف والمصالح الوطنية. واختفت السياسة والمنطق السياسي تماما، ولم يبق في الميدان إلا عمليات القمع والاعتماد على الأجهزة الأمنية. وهكذا نحن نقبل بأن نعامل جزءا من شبيبتنا الوطنية، كما لو كان عنصرا غريبا عن الأمة، أو طرفا أجنبيا يمكن التضحية به ببساطة، وأن ندفع المعارضة السلمية برمتها في اتجاه الغل والضغينة والإحباط. والنتيجة أنه، بدل التوصل إلى حل، ولو موقت وجزئي للتناقضات والتوترات الاجتماعية يحفظ الاستقرار، ويقلل من خطر القلاقل التي تدفع الرساميل إلى الهرب وتبذر جهود الأمة عموما، لا تعمل الطريقة الأمنية في مواجهة التطرف الديني اليوم، وغير الديني غدا، إلا إلى مضاعفة منابع العنف والتعصب والكبت لدى جماعات الشباب والأجيال التي تولد دون أمل ودون رجاء. وهكذا تكون السلطة قد ساهمت من طرفها، تماما كما تفعل التيارات المتطرفة، باتمام مهمة التدمير الجماعي المتبادل[204].

وأول عناصر السياسة العقلانية لمواجهة العنف والتطرف، ألا تتصرف الدولة نفسها كما لو كانت فريقا متطرفا يرد على العنف بزيادة العنف وعلى الانتقام بانتقام أعظم، وبالتالي يسم سلوك الدولة بسمة سلوك العصابة الخاصة. فمن واجبات الدولة أن تسعى إلى توفير العنف والتخفيف منه، وهذا من مصلحتها حتى تضمن الاستقرار والأمن الذي يشكل المصدر الأول لشرعية أية سلطة مركزية عامة. والعنصر الثاني أن نعترف بأن القوى العاملة في المجتمع سواء أكانت متطرفة أو محافظة هي قوى وطنية طالما بقيت تعمل ضمن القانون، ولها الحقوق والواجبات نفسها، رغم اختلافنا مع وجهات نظرها، ولا

[204]- برهان غليون، الديمقراطية العربية: جذور الأزمة وآفاق النمو، مصدر سابق، ص 147.

حساب على النيات أو على الخطابات. فمن المفروض أن ليس للدولة، بما هي دولة، وجهة نظر خاصة في القضايا الاجتماعية تختلف عن تلك التي تعبر عنها وتتصارع عليها تيارات المجتمع وقواه المختلفة. ولا يمكن الدولة أن تطابق نفسها مع وجهة نظر فريق اجتماعي دون آخر، دون أن تصبح طرفا في الصراع الاجتماعي، وسببا في تأجيج الحرب والنزاع بدل أن تكون وسيلة لتجاوزه والحد منه. العنصر الثالث أن نعترف بأن نمو التيارات العقيدية، المتطرفة والمحافظة، يعكس مصالح أو مخاوف، أو تناقضات، أو أسباب تثير القلق والتوتر، أي يترجم مشاكل واقعية وحقيقية، تستحق من المسؤولين والقادة السياسيين والفكريين التفكير فيها عن قرب، والتمعن في مدى عمقها وشرعيتها، وإمكانية بلورة حلول سريعة لها. إن الدولة لا تستطيع أن تتخذ موقفا مبدئيا من طرف اجتماعي بسبب اختلافها معه في عقيدته أو رأيه الفكري أو السياسي. وهي لا يحق لها أن تكون ذات رأي في الخلافات الاجتماعية، إن وظيفتها أن تسعى إلى معرفة ماذا يريد أن يقول صاحب الرأي، وتحاول أن تجيبه عن مسألته من وجهة نظر القانون والدستور الذي يعبر عن الإجماع الوطني[205].

وفي هذه الحالة سوف ندرك أن التطرف والتمرد لا ينفصلان عن الأوضاع الصعبة التي يعانيها قسم كبير من السكان. ولا يعني هذا أن من حق هذا القسم تدمير النظام المدني بسبب ما يعانيه من مشاكل ثقافية أو دينية أو اجتماعية واقتصادية. ولكن هذا المسعى ضروري كي تستطيع الدولة أن تبني سياسة جدية طويلة المدى تقود إلى التخفيف من حدة التوترات الاجتماعية، وفي اعتقادي أن الظروف الراهنة التي تمر بها البلدان العربية، خاصة الأقطار غير النفطية وغير الغنية، لا تسمح لها بامتصاص سريع للنقمة

[205]- برهان غليون، الديمقراطية العربية: جذور الأزمة وآفاق النمو، مصدر سابق، ص 148.

الاجتماعية ومن ثم لوقف نمو تيارات التطرف عموما. إن هدف السياسة الواقعي ينبغي أن يكون تحويل هذه الحركات من حركات متطرفة معادية للدولة والشرعية إلى حركات معارضة تعمل ضمن الشرعية وتقبل بها. وكل طموح إلى تجاوز هذا الهدف نحو القضاء على هذه الحركات أو تصفيتها، سوف ينقلب إلى عكسه، ويعطي نتائج شديدة السلبية على مستقبل السلام الاجتماعي. والتقدم العام، طالما لم يترافق بنمو حقيقي في قدرة الدولة على إزالة أسباب التمرد والتطرف الاجتماعية والاقتصادية[206].

إن الغاء دوافع التطرف، لا القضاء على المعارضة السياسية باسم إيقاف التطرف، هو الذي ينبغي إذن أن يكون الهدف الواقعي والممكن للسياسة الراهنة في كل البلدان العربية. ويحتاج ذلك إلى عمليتين متواكبتين: تطوير المشاركة السياسية الفعلية في المسؤولية الوطنية، ومحاربة التفاوت الصارخ في مستويات المعيشة وأنماط الاستهلاك، بحيث يمكن إعادة بناء روح التضامن والوطني والاجتماعي، وتحقيق الاندماج التدريجي. بحيث لا يبقى في المجتمع من يشعر بأنه غريب في بلده، أو محروم كليا من ثمرات جهده. إن الانفتاح السياسي لا يكفي وحده، لأنه لا بد من أن يؤدي مع استمرار الاختناق والتوتر الاجتماعي الصارخ إلى تدمير الشرعية ذاتها والانقلاب عليها. وكذلك الإصلاح الاجتماعي وحده لا يكفي، لأن حرمان النخبة الجديدة من المشاركة السياسية يعمق الشعور باستمرار الغبن، ويلغي مفعول الإصلاح الاجتماعي. إن المشاركة السياسية ينبغي أن تترافق بتأكيد حقيقة التضامن الوطني، وتحسين العلاقات والتعاون بين الطبقات[207].

هذا هو المضمون الأساسي لبرنامج الإصلاح السياسي اليوم في الوطن العربي. وهو برنامج محدود مرحلي هدفه تأمين الشروط الدنيا من الاستقرار السياسي والأمـــــن

[206]- برهان غليون، الديمقراطية العربية: جذور الأزمة وآفاق النمو، مصدر سابق، ص 148-149.
[207]- المصدر نفسه، ص 149.

الاجتماعي، والشعور بالكرامة وبعث الروح الوطنية، وهي الشروط التي لا غنى عنها من أجل تحقيق الهدف الأكبر، أو السياسة الكبرى للأمة، أعني مواجهة قضايا الأمن القومي، وبناء قواعد التنمية السريعة وإنجاز الثورة الصناعية والعلمية، وتوحيد الجهود العربية والدخول في العصر الحديث. فإذا لم ننجح في ربح معركة الإصلاح السياسي، أي العمل على خلق مناخ مناسب للتنمية والتقدم، وبذل الجهد والتعاون الوطني والقومي والتفاهم بين الأطراف الاجتماعية، فمن المؤكد أننا سوف نخفق في الولوج إلى الهدف الأساسي الذي هو تغيير الواقع العربي المادي نفسه، الاقتصادي والاستراتيجي. وعندئذ سنجد أنفسنا في السنوات القليلة القادمة ضحايا أزمة جديدة أعمق بكثير مما نعيشه اليوم. وعندما يصبح التطرف هو الجواب الوحيد لمجتمع فقد توازنه تماما، وتنخرط فيه بكل كيانها أغلبيته وليس جزء متمرد من شبابه فقط، لن تفيد نصائح الأصدقاء ودعمهم في الخارج. وسوف نضطر إلى تحمل مصيرنا بأنفسنا، ونحن نترحم جميعا على السنوات التي كان يكفي فيها أن نقوم ببعض التنازلات السياسية والاقتصادية، حتى نقيم الحد الأدنى من التوازن والتسوية الاجتماعية اللازمين للخروج من المأزق[208].

6. درء مخاطر الفوضى والانقسام

في مقدمة المخاوف التي تلتقي مع مخاوف مماثلة مازالت تتردد في العديد من الأقطار التي دخلت في طور التطبيق العملي للتعددية السياسية، أن تقود الديمقراطية والمشاركة الفعلية والواسعة لكل القوى السياسية، إلى الفوضى، وأن تؤدي الفوضى إلى انفجار النزاعات الطائفية أو إلى استلام القوى غير الديمقراطية الحكم. وبالرغم من أن هناك جزءا كبيرا من المبالغة المقصودة في هذه المخاوف، مبعثها سعي النخبة القائمة إلى تضخيم المخاطر الناجمة عن الانفتاح في سبيل التمديد لنفسها وتبرير تجميد الأوضاع، إلا أن ذلك لا يمنع من وجود مثل هذه المخاطر الحقيقية في العديد من الأقطار

[208]- برهان غليون، الديمقراطية العربية: جذور الأزمة وآفاق النمو، مصدر سابق، ص 149.

العربية. ولا بد من أن نعترف بأن هذه المخاوف هي التي لا تزال تمنع جزءا كبيرا من النخبة، داخل الدولة وخارجها، من التسليم الجدي والنهائي، كما هو الحال في بعض الدول الأوروبية، بالخيار الديمقراطي كوسيلة للحكم وتداول السلطة[209].

ولا شك أن من أوائل القوى التي تثير المواقف السلبية والقلق عند القوى الديمقراطية وداخل النظم جماعات الضغط الدينية، العلنية والسرية، وفورة العصبيات الطائفية أو القبلية أو الجهوية الأقوامية، التي تترصد فرص ضعف السلطة المركزية حتى تستقل بنفسها، أو تضع نفسها تحت حماية القوى الأجنبية[210].

بيد أن هذا ينبغي ألا يغطي في الوقت نفسه على حقيقة أن الجمود أو استمرار الأوضاع السياسية على ما هي عليه الآن، لا يقدم أي حل للأزمة، ولكنه، بقدر ما يؤجل ساعة الحسم ويعمق التوترات والتناقضات، يهدد بأن تبقى نار التوتر الطائفي مشتعلة تحت الرماد ولا يقلل من مخاطر الانفجار، وإنما يجعل منه أكثر دمارا وخرابا. ومما يفيد في ذلك أنه لا وجود لمشاكل اجتماعية ليس من الممكن مواجهتها بصراحة ووعي وبلورة الحلول الواقعية والعملية والسلمية لها، على شرط أن تكون هناك نية صادقة وحقيقة للخروج من المأزق. وفي اعتقادنا أن جزءا كبيرا من المسؤولين أصبح ميالا إلى هذا الحل، بل غير قادر على مقاومة إغراء مثل هذه التحولات التي تحمل في طياتها الأمن والسلام لمجتمعات هدمت روحها النزاعات الدامية الذاتية[211].

ومن السهل أن نقول إن الديمقراطية تقدم بحد ذاتها الحل السليم والتلقائي لهذا المرض السياسي الذي ابتليت به بعض الدول أو المجتمعات العربية. ولكن الأمور أعقد

[209]- برهان غليون، الديمقراطية العربية: جذور الأزمة وآفاق النمو، مصدر سابق، ص 150.
[210]- المصدر نفسه، نفس الصفحة.
[211]- المصدر نفسه، نفس الصفحة.

من ذلك دون شك. ولذلك فليس من الخطأ الحديث عن ضرورة اتخاذ الإجراءات والاستعدادات اللازمة كي لا يتحول الانفتاح السياسي إلى فرصة لانفجار المشاعر الانقسامية والتقسيمية أو نموها. والأمر يتوقف على ما هو المقصود بهذه الإجراءات. فإذا كان المطلوب ضمان استمرار السياسات القائمة، واستخدام الديمقراطية كشعار عام لكسب مزيد من الوقت، وإنقاذ القيم والمصالح والممارسات القديمة نفسها، فليس هناك أمل، لا في نجاح الديمقراطية، ولا في الخروج من المأزق الطائفي نفسه. أما إذا كان الهدف حلحلة العقد الطائفية هنا وهناك، والخروج تدريجيا من ردود الفعل العمياء من أجل صوغ سياسات عقلانية، وإعادة بناء السياسة والسلطة الاجتماعية على الإرادة الشعبية، فإن الأمر يصبح ممكنا، بل مطلوبا، ويثير في اعتقادنا لدى الرأي العام ولدى النخبات بمختلف فئاتها وتوجهاتها حماسا حقيقيا، ينبغي المراهنة عليه بالدرجة الأولى الصعبة والدقيقة من الانتقال نحو الديمقراطية والحكم المواطني[212].

وبالنسبة إلى القوى المعارضة الدينية، يتقاسم أن الرأي العام العربي، كما عبرت عن ذلك التجربة السياسية ذاتها وجسدته في الأقطار المختلفة، موقفان أساسيان. الموقف الأول، يقول بضرورة عدم إعطاء قوى سياسية معادية بطبيعتها للديمقراطية الحق في العمل السياسي الشرعي، الذي يمكن أن يتيح لها الفرصة للانقضاض على الدولة وإعادة الديكتاتورية. وفي مقابل هذا الموقف، وعلى النقيض منه، يوجد تيار ما يزال أقلوبا، يدافع بالعكس عن الأطروحة التي تقول إن الديمقراطية يمكن أن تكون الحل الوحيد للخطر الذي تمثله هذه القوى. فعن طريق فسح الأخيرة المجال أمامها للعمل ضمن إطار علني سياسي، يمكن تشجيعها على السلوك حسب الأصول والقواعد والمعايير الوطنية، وتنمية روح المسؤولية العمومية والتسويات السياسية والحوار لديها. ثم إن هذه المشاركة بـــــما

[212]- برهان غليون، الديمقراطية العربية: جذور الأزمة وآفاق النمو، مصدر سابق، ص150-151.

تفرضه عليها من العمل الشفاف والشعبي الواضح، تجبرها على تطوير مواقفها بما يفيد بلورة رؤية، وبرنامج عمل عملي وملموس بدل الاحتماء والتمترس وراء شعارات عامة مثيرة للجماهير دون أن تكون ملزمة بأية مسؤولية عملية وتطبيقية. باختصار، يعتقد هذا الرأي أن العمل الديمقراطي لابد من أن يظهر غياب البرنامج العملي عن هذه القوى ويقود إلى كشف حقيقتها وعجزها عن تمثيل مصالح الفئات المهمشة بالفعل، ومن ثم إلى لجم توسعها ومراقبة نشاطها وإضعافها. ومهما كان الأمر، من المعروف أن خير وسيلة لكسب التعاون الإيجابي لطرف من الأطراف هي إشراكه في المشروع، وجعله يدرك أن له فيه حصة يدافع عنها. وهذا هو مبدأ الشرعية الديمقراطية في الواقع: خلق منظومة سلطة يشعر الجميع بأن لهم مصلحة في حمايتها من التهديد والسقوط أو الفساد تكون أساسا لتوليد إجماع وطني، وتكوين نخبة قومية[213].

والحال، ليس أصل المشكلة وجود المعارضة أو العقيدة المناهضة للشرعية، إن هذه المعارضة والعقيدة متوفرة على جميع الأرضيات وفي كل الأوقات والمجتمعات. ولكن المسألة الكبرى هي هشاشة الدولة وافتقارها للعمق الساسي، وذلك بالضبط نتيجة فقدان الحياة السياسية الطبيعية، ومن ثم قدرتها الكبيرة على خلق الجمهور العريض والواسع المستعد والمهيأ للدخول أفواجا وجماعات في برنامج الثورة على الشرعية والتمرد عليها، أما لانعدام أمله في إمكانية الحصول على شيء منها. ومن هنا، ومع الإقرار بصواب الرأي القائل بأن الديمقراطية التي تقوم على قمع الرأي الآخر، مهما كان، لا تستطيع أن تعيد بناء شرعية الدولة الراهنة المهددة، وبالتالي ينبغي رفض فكرة الديمقراطية الناقص، لا بد من أن نؤكد أيضا أن نجاح هذه الديمقراطية في جعل العمل من داخل الشرعية القائمة ممكنا، وزيادة حظوظ التحول الديمقراطي يتوقفان على النجاح في إصلاح الدولـة

[213]- برهان غليون، الديمقراطية العربية: جذور الأزمة وآفاق النمو، مصدر سابق، ص 151.

ذاتها، وتغيير صورة الحاكمين عن دورهم ودور المجتمع معا في بناء السلطة العامة. والأصل أن طموح الناس إلى الاستئثار بالسلطة والتحكم المنفرد بها لم ينبع هو نفسه إلا من الاستبعاد الذي تعرضوا له. فبقدر ما ينجح نظام اجتماعي سياسي في ترسيخ الأسس التي تعطي الجميع الأمل بالاندماج الوطني والمساواة وتكافؤ الفرص، ينمي عندهم أيضا، فكرة القبول بتوزيع مماثل للسلطة، بدل الاحتكار والاستئثار اللذين يؤلفان مبدأ الديكتاتورية طويلا[214].

7ـ السياسات جديدة

إن العنصر الأول في بلورة سياسة الانتقال السلمي، المتحكم به، هو أن نرسخ لدى الرأي العام، وقبل ذلك لدى النخبات الاجتماعية نفسها، مبدأ التفكير من وجهة نظر المستقبل وتجاوز الماضي، وهذا يعنى أن ننجح في أن نغير نحن أنفسنا من شعورنا تجاه ما حدث لنا، وأن نتغلب على مشاعر العنف الداخلي وتأنيب الضمير. فينبغي ألا نجعل من الحقبة الماضية جدار مبكى دائما ونهائيا، فقد حصل ما كان الواقع التاريخي نفسه يدفع اليه، بسبب ضعفنا وعمق التناقضات التي تنخر فينا وضيق أفقنا جميعا. والمهم أن نمسح الماضي وأن نفكر في المستقبل، دون أن نكون في تفكيرنا في الحاضر وردود أفعالنا حبيسي هذا الماضي وما تركه من آثار. إن الماضي هو الماضي، وكلنا بشكل أو آخر، وبهذه الدرجة أو تلك، مسؤول عنه[215].

بناء العقيدة السياسية الجامعة أو الإجماع الوطني وهو يعني إعادة النظر في الاختيارات المجتمعية. فليس الخراب المدني والسياسي الذي تعرفه المجـــتمعات العربية

[214]- برهان غليون، الديمقراطية العربية: جذور الأزمة وآفاق النمو، مصدر سابق، ص 153-154.
[215]- المصدر نفسه، ص 156-157.

اليوم النتيجة المباشرة لاستمرار البنيات الاستعمارية وإنما هو ثمرة الممارسة التاريخية للعرب أنفسهم[216].

أما العنصر الثاني في بلورة هذه السياسية السليمة هو تغيير موقفنا السياسي العميق. ويعني ذلك تطبيق مبدأ الصدق، أي الجرأة على الاعتراف بالفشل ومواجهة الواقع كما هو، وما لم نقبل بهذا المبدأ، فليس هناك إصلاح ممكن للعلاقة مع الجمهور والرأي العام، وهي الشرط الأول لنجاح أي عملية انتقال؛ ذلك أن المهم في كل تحول هو كسب ثقة الناس وقناعتهم بالتغيير من جهة، وإيمانهم بصدق النية. ولا يهم بعد ذلك الأخطاء. إن القيادة التي تفقد ثقة الجمهور لا بد أن تفشل حتى لو كانت سياسة صحيحة وعقلانية، ذلك أن نجاح الخطط وتحقيق الأهداف يتوقف في السياسة على تعاون الناس وقبولهم. وليس هناك أهداف إيجابية يمكن تحقيقها بالعصا[217].

والعنصر الثالث، هو إعادة البناء السياسي للمجتمع، أي زرع وتوطين الهياكل المؤطرة له والمنظمة والمعقلنة حركته وسلوكه. ومطلب إعادة البناء يعني إذن خلق الشروط الملائمة لنمو الهياكل النقابية والحزبية المستقلة، التي تستطيع أن تستوعب الاحتجاج والاعتراض والاختلاف على أسس سياسية وأرضيات عقائدية صريحة وعقلانية، وبالتالي إتاحة الفرصة لتطوير الهيكلة الجديدة التي للمجتمع، فرصة التخلي عن اللجوء إلى العصبيات، وأشكال التضامن اللاتاريخية التي اضطر إلى الانطواء عليها بسبب حرمانه من العمل السياسي الشرعي. وهذه الهيكلة الجديدة والتدريجية هي التي تضمن ألا يتحول الانفتاح إلى انفجار جماهير هوجاء لا ناظم لها. ويفترض هذا البناء الجديد تغيير أسلوب العمل مع المعارضة ونظرة المسؤولين إلى طبيعة التنظيمات السياسية ودورها الاجتماعي، واستقلالية الدولة عن أي حزب، وترسيخ التعددية في المبدأ والممارسة. وينبع

[216]- برهان غليون، الديمقراطية من منظور المشروع الحضاري، مصدر سابق، ص 443.
[217]- برهان غليون، الديمقراطية العربية: جذور الأزمة وآفاق النمو، مصدر سابق، ص157.

من ذلك واحترام الآراء المختلفة للجماعات والمجموعات السياسية وغير السياسية، وإطلاق حرياتها، والتركيز على مساهماتها الإيجابية[218].

والعنصر الرابع، هو إعادة التوازنات الكبرى، الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وتعني إعادة التوازنات، التمسك بمبدأ العدل والنزاهة والمساواة الفعلية بين الناس، والكف عن كل أشكال التمييز والحظوة والعصبية القبلية أو الطائفية. ولكنها تعني أيضا رفع وصاية الدولة عن العقيدة، ونزع عقيدتها الخاصة، باستثناء تلك التي تكون جوهر رسالتها، أي تتعلق الالتزام بالمصلحة العامة والدفاع عن فكرة الصالح العام. ويعني العدل فهو وضع حد للسياسات التي تسمح بالإثراء السريع والفاحش لفئة قليلة من المجتمع على حساب الفئات الكبرى. سواء كان ذلك بسبب التضخم أو السياسة الضريبية أو الفساد المستشري أو التمييز المقصود. ويعني العدل كذلك، إعادة التوازن داخل النخبة الاجتماعية، بين أطرافها المثقفة والسياسية والإدارية والعسكرية، ومنع تحقير واحدتها الأخرى، كما جرت عليه العادة حتى الآن. وهذا يقتضي أن نعيد للنخبة الاجتماعية والثقافية والسياسية والإدارية مكانها ودورها على حساب التضخم الخطير لدور ومكانة الأجهزة والمؤسسات العسكرية القوية. إن امتلاك العسكريين السلاح والقوة المادية لا يبرر لهم احتكار القيادة واستعباد أو تهميش قادة الأمة الفكريين والسياسيين والاقتصاديين والإداريين. بل إن ذلك لا بد من أن يؤدي، كما حصل بالفعل، إلى قتل فرص تكوين القيادات السياسية الشعبية المؤثرة والقادرة على أن تحظى بولاء الناس وثقتهم الضرورية، وبالتالي أن تتطور كعنصر توجيه وإرشاد فعلي، كما يؤدي إلى قتل فرص الإبداع الفكري والنظري، وإلغاء روح المبادرة وتعميم روح الاستزلام والمحسوبية والنصب كمعيار أول للتقدم في المناصب وتحمل المسؤوليات الكبرى[219].

[218]- برهان غليون، الديمقراطية العربية: جذور الأزمة وآفاق النمو، مصدر سابق، ص157-158.
[219]- المصدر نفسه، ص 159.

كل هذه العوامل التي تقصد إلى تأطير المجتمع من الداخل، ووضعه في مناخ إيجابي وبث الثقة والتفاؤل من جديد بين صفوفه، من الشروط الأساسية لدفعه إلى نسيان الماضي وتجاوز العقد والإحباطات والإخفاقات العديدة التي عرفها فيه، ومن ثم لكسب تعاونه الضروري في هذه العملية التاريخية بالفعل. وليس هناك أي شك في أن جميع الأطراف الاجتماعية، السياسية والمهنية والدينية والعملية سوف تظهر تعاونها وتفهمها، وتقف صفا واحدا ضد أي تجاوز للقيم والمبادئ الوطنية إذا شعرت بأن هناك رغبة ونية صادقتين في إخراج البلاد من الوضع الصعب والأزمة المدمرة التي تشهدها اليوم على جميع المستويات. والأمر يتوقف على قدرة المسؤولين على التغيير في إظهار حقيقة هذه النيات وعدم الخوف من المجتمع، والمراهنة على الحس الوطني والقيم الإيجابية والخيرة لديه. وكل تردد أو تشكيك في قدر الشعب وحقه، لابد من أن يؤدي إلى تعثر الانتقال ويفرز ردود أفعال انطوائية وعدوانية[220].

بيد أن هذه السياسة الداخلية الهادفة إلى فكفكة عقد الماضي، وتسهيل السير نحو وضعية وطنية جديدة، بفضل الديمقراطية، تحتاج أيضا كي تزيد من فرص نجاحها إلى بلورة سياسة خارجية جديدة متفقة معها ومساعدة إياها، تشكل وسيلة لمنع استغلال الأزمات أو النزاعات التي يمكن أن تحصل أثناء الانتقال من قبل قوى خارجية لا تدرك خطورة الموقف أو تريد الإيقاع بالبلاد والمغامرة بمستقبلها. ومن الطبيعي في هذه الحالة أن يكون الهدف الأول لمثل هذه السياسة الخارجية هو العمل على إزالة الخلافات والتوترات القائمة مع البلدان العربية وكسب دعمها وتأييدها هذه السياسة الداخلية الجديدة [221].

لا بد إذن من إدراك حقيقة أن الديمقراطية، ليست هي التي تحتاج إلى ضمانات، ولكنها هي التي تشكل بالعكس الوسيلة والضمانة الحقيقية للخروج من الانفلات والأزمة

[220]- برهان غليون، الديمقراطية العربية: جذور الأزمة وآفاق النمو، مصدر سابق، ص 159-160.
[221]- المصدر نفسه، ص 160.

والخطر الدائم لانفجار العنف، فبفضل ما أثارته من آمال التغيير أصبحت رمزا للإصلاح والتفاؤل المرتبط به، ومن ثم الفرصة الجدية الوحيدة للخروج من الوضع القديم وحلحلة الأمور في اتجاه مصالحة وطنية نهائية وشاملة، قوامها إعادة نصاب العدل مقابل نسيان الماضي، ومحو الحزازات السياسية والعقائدية والطائفية بين أبناء المجتمع الواحد[222].

تتطلب معركة الديمقراطية إذن تغييرا جذريا في مفاهيمنا السياسية بل الاجتماعية والتاريخية، بقدر ما تتطلب تعبئة واسعة وعميقة واستقرار قوميا واقتصاديا واجتماعيا مازلنا بعيدين عنها جميعا حتى الآن. وهي معركة بالكاد قد فتحت. ولكنها، رغم صعوباتها والتحديات التي تطرحها، معركة ضرورية وتستحق النضال، لأن البديل الوحيد عنها هو الاستسلام للعنف والتسليم للاستبداد. وإذا كان شرط انتصارنا النهائي فيها هو التقدم في معركة الاستقلال والعدالة الاجتماعية والتنمية، فإنها المدخل الذي لا غنى عنه لتحقيق هذا التقدم لأنها القاعدة الضرورية لتكوين قيادة سياسية مرتبطة بالشعب كله لا بفئاته الجزئية، وملتزمة بأهدافه الكبرى لا بمصالح أترابها[223].

تشكل الديمقراطية اختيارا أوليا للمجتمع ولا تنبع من آليات تطورية عفوية. واختيارها يعني اختيارا لقيم رئيسية أو نريد أن تكون رئيسية في مجتمعنا وأن تحكم رؤيته لنفسه وتحقيقه لذاته. فإذا أردنا أن تكون هذه القيم هي قيم الحرية قبل أي شيء آخر، وأن تكون هذه الحرية أساسا وناظما لقيم العدالة والتضامن القومي والتعامل الفردي، ينبغي علينا أن نمهد شروط ظهورها وانمائها. وعلينا عندئذ أن ندفع ثمن الحرية والحياة في مجتمع ديمقراطي. أي نتخلى عن الكثير من القيم الراهنة التي تحكم سلوكنا وتحدد أهدافنا، وهي كلها قيم جزئية ومرتبطة بفئات اجتماعية ومحددة لمصالحها الخاصة في معزل عن المصالح الاجتماعية العليا. وبهذا فإن الديمقراطية تتحول هي نفسها إلى مشروع اجتماعي

[222] - برهان غليون، الديمقراطية العربية: جذور الأزمة وآفاق النمو، مصدر سابق، ص 160.
[223]- برهان غليون، بيان من أجل الديمقراطية، مصدر سابق، ص 238.

تاريخي، وتستدعي تأمين عوامل تحقيقه: من أمن جماعي وتنمية مطردة وتوزيع عادل. ولا أجد وسيلة للإسراع في خلق هذه العوامل من تحسين شروط المقاومة ضد عوائق التقدم، لقلب اتجاه الحركة التاريخية المتقهقر، وتوسيع هامش المبادرة الفكرية والسياسية والاقتصادية للمجتمع العربي. والقاعدة الوحيدة، والأداة الرئيسية لإحداث مثل هذا الانقلاب في اتجاه الحركة التاريخية هما، في العالم العربي، كسر جدران السجون "الوطنية" الراهنة وفتح حدود العالم العربي أمام أبنائه جميعا، أي خلق المجال القومي العربي[224].

المطلب الثاني: عوائق التغيير الديمقراطي

ويلخص غليون، عوائق التغيير الديمقراطي في البلاد العربية بما يلي:

1ـ العائق الثقافي:

تشمل دراسة الثقافة السياسية كما تظهر من الأدبيات المنتشرة، وفي المناهج التعليمية، وعلى مستوى الرأي العام. وسوف يكون من الضروري لفهم جدلية التحول السياسي العربي في اتجاه الديمقراطية إجراء دراسة ميدانية أساسية في هذا المجال(...) وسوف نكتشف في هذه الدراسة التناقضات التي تعيق تطور هذا المفهوم والانسدادات التي لا يشكل النقد إلا وسيلة لتجاوزها، أي لتحرير مفهوم الديمقراطية كما هو موجود في الواقع، من الاختلاطات والتشوشات التي تمنعه من الحركة والتقدم وتغذية وعي سياسي ديمقراطي شامل، أو إجماع ديمقراطي. فبهذه الطريقة وحدها نستطيع أن نعيد في الواقع استنبات المفهوم في التربة الثقافية والسياسية العربية، أي نعيد إحياءه، أو نجعله بالأحرى مفهوما حيا بعد أن كان مفهوما ميتا ومجردا[225].

[224]- برهان غليون، بيان من أجل الديمقراطية، مصدر سابق، ص238-239.
[225]- برهان غليون، منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية: مقدمة نظرية، مصدرسابق، ص246.

تكوين الوعي السياسي، في إطار تكوين الوعي الاجتماعي العام. فمن المؤكد أن الرأي العام في المجتمعات العربية يفتقر لمثل هذا الوعي سواء ما تعلق منه بالوعي النظري الذي يشكل الرأسمال المتراكم، أي مجموعة الأدبيات المرجعية في الممارسة السياسية للمجتمع، أو تعلق منه بالرأسمال الحي، أي بمجموعة القيم والتوجهات والميول التي تحرك الجمهور في الممارسة السياسية اليومية وتحكم سلوكه. وفي نظري ليست الثقافة التي تسيطر على المجتمعات العربية، لا من حيث هي رأسمال متراكم ووعي نظري ولا من حيث هي منظومات قيم سلوكية، بالثقافة التقليدية، ولكنها ثقافة حديثة بالمعنى الحرفي للكلمة، ولو أن هذه الثقافة توجد هنا على شكل شديد التشويه أحيانا ومليء بالثغرات والنقائص والتأويلات الخاصة، أي كثقافة سياسية حديثة رثة ومفقرة في مضامينها الأساسية. وهذه الثقافة هي التي تتحكم بقراءة الناس وفهم التراث والتقاليد العملية والنظرية بما في ذلك النصوص الدينية، وهي التي تفسر طبيعة التأويلات الثوروية أو الانقلابية في الدين التي تسود اليوم في المجال السياسي. وضعف نضج الرأي العام وافتقاره إلى ثقافة سياسية حديثة يعكس انعدام الجهد المبذول من قبل النخب المحلية في سبيل تكوين هذا الرأي العام، كما يعكس شروط الحصار الذي فرضته النظم القائمة عليه كي يبقى بعيدا عن تيارات التطور الفكري والسياسي العالمية[226].

والفرضية في الثقافة تقول، إن حظوظ التحول الديمقراطي تزداد داخل مجتمع ما بازدياد درجة اندماجه الثقافي، أي بوجود ثقافة وطنية تتجاوز العوالم الجزئية الخاصة وتساعد على التواصل الحي بين السكان، وبالتالي تكون متحررة من المأزق والطرقات المسدودة. ويرتبط وجود مثل هذه الثقافة من دون شك بنظام التعليم والتربية والتوجيه قبل أن يرتبط بوجود إرث ثقافي واحد. وعلى العكس من ذلك يعمل التشتت الثقافي وتضارب

[226]- برهان غليون، الديمقراطية من منظور المشروع الحضاري، مصدر سابق، ص435.

البؤر الثقافية وتعدد منظومات القيم الاجتماعية والحضارية على خلق مجتمعات عصبوية مكونة من جماعات مغلقة ومنكفئة على نفسها ومتنافسة ومتنابذة. ومن الطبيعي ألا يسمح مثل هذا المناخ الثقافي بنشوء ثقافة سياسية تتماشى مع متطلبات الديمقراطية واحترام الحرية الشخصية والتعددية الفكرية والقيم الحوارية. فلا يمكن فصل النضج الحقيقي في الوعي الديمقراطي عن تنامي قيم هذه الثقافة الوطنية، سواء أكان ذلك على مستوى العقيدة العامة واتساق مفاهيمها، أم على مستوى تزايد فاعلية قيم الحرية والكرامة الفردية والمسؤولية الاجتماعية السياسية. وليس هناك تطور ديمقراطي ممكن من دون توفر ثقافة سياسية تسمح باستيعاب المفاهيم والقيم السياسية للديمقراطية وتجعل من تحقيقها غاية اجتماعية[227].

وليس من الصعب أن يدرك الملاحظ إلى حد لاتزال الأدبيات السياسية العربية عالة على المصادر الغربية في كل ما يتعلق بالديمقراطية، في المفهوم والتحليل، بل ربما في بعض الأحيان في الممارسة والعمل من داخل الاستراتيجيا نفسها، حتى ارتبط مفهوم الديمقراطية اليوم في الثقافة السياسية العربية بالسياسة العربية بالسياسة الغربية ذاتها، وفقد الأمل لتحقيق أي تقدم على طريق بلورة مفهوم الديمقراطية العربية بمشكلاتها المتميزة وخصوصياتها. بالتأكيد ليس المقصود من العمل على تدعيم الاستقلال النظري في هذا الميدان التنكر لواقع أن مفهوم الديمقراطية هو من إنتاج الثقافة السياسية الغربية الحديثة، ولكنه يهدف إلى تدمير الاعتقاد الخاطئ النابع منه، وهو أن هذا المفهوم، كأي مفهوم نظري، قد بني مرة واحدة وإلى الأبد، ويصبح نموذجا جاهزا ليس على الذين يطلبون تحقيق منطوقه إلا استيعابه وتمثله كما كان في الأصل، وبما يجعله أكثر تطابقا مع الأصل. وليس الأمر كذلك أبدا في الواقع التاريخي، فللمفاهيم النظرية حياتها التاريخية أيضا. وهي تتطور وتتغير أو تعدل من مضمونها، ومن أشكال تطـــــبيقها تاريخيا، مع

[227]- برهان غليون، منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية: مقدمة نظرية، مصدرسابق، ص246-247.

تتطور الفضاء الثقافي والاجتماعي والاقتصادي الذي أنتجها، كما تتطور وتبدل الفضاءات التي تدخل فيها والحاجات الجديدة التي ترد عليها[228].

2ـ العائق السياسي:

البنية السياسية ندرس من خلالها بشكل أساسي بنية الدولة في كل قطر من حيث هي كيان قانوني وإداري وسياسي. ويستدعي هذا الأمر دراستها من حيث بنيتها الإدارية، المركزية أو اللامركزية، ومن حيث بنيتها الدستورية وطبيعة السلطة القائمة، البيروقراطية أو الأبوية، الوطنية أو الطائفية، ومن حيث موقعها وحجمها وقدرتها الذاتية[229].

كما ندرس من خلالها طبيعة السلطة وبنيتها، وطرق ممارستها، وعناصر استمراريتها، واستمراريتها، وانسجام قواعدها والقوى المرتبطة بها، والأهداف التي تخدمها، والبنى أو الهياكل التي تقوم عليها ومدى قربها من مؤشرات الديمقراطية الرئيسية أو بعدها عنها[230].

والفرضية الأساسية التي يمكننا اعتمادها هنا هي التالية: كلما زاد اعتماد الطبقة السائدة في وجودها ومكانتها وثروتها على موقعها في سلطة الدولة، زاد نزوعها إلى الاستبداد وقلت فرص النمو الديمقراطي، ذلك أن الانفراد بالسلطة يصبح هنا مصدر التميّز الطبقي والاجتماعي، بقدر ما يصبح هذا التميّز وسيلة لتأكيد المراتبية الاجتماعية الضرورية لتحقيق السلطة وتأكيد وحدة المجتمع. وإذا كانت الاستبدادية نابعة من تحكم الفئة السائدة في الدولة واستخداماتها لبناء نظام قسري يهدف إلى تحديد هامش مبادرة القوى الاجتماعية الاخرى وتكبيلها، وهذا هو محتوى الديكتاتورية الحقيقي، فإن استراتيجية

[228]- برهان غليون، منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية: مقدمة نظرية، مصدرسابق، ص247.
[229]- المصدر نفسه، ص244-245.
[230]- المصدر نفسه، ص 245.

كسر سيرورة إعادة إنتاج هذا النمط الاستبدادي تقوم أساسا على تعبئة المجتمع، أو تكوين نموذج الأمة–الجماعة في مقابل نموذج الدولة–الطائفة الذي يسيطر اليوم[231].

وهناك فرضية ثانية تتعلق ببنية السلطة السياسية، ومفادها أن النظم التي تقوم السلطة فيها على أساس العصبية القبلية أو الطائفية، أصعب على التحول والتطور من داخلها من النظم التي تقوم على أساس الحزب الواحد أو السلطة الفردية المطلقة أو الأوليغارشية العسكرية، ذلك إن أي تحول فيها يهدد الموقع المتميز للقبيلة أو الطائفة نفسها، ولا يمكن المساومة عليه، كما هو الحال عندما يتعلق الأمر بامتيازات طبقية أو اجتماعية واضحة. هكذا يمكن التمييز مثلا بين أنظمة ملكية تعتمد القبلية، وأنظمة تستند إلى جهاز دولة بيروقراطية، وأنظمة تستند إلى حزب سياسي واحد، وأخرى يغطي فيها الحزب سلطة عصبة طائفية أو خليطا من التكتل الطائفي العائلي أو الطائفي السياسي[232].

غياب القيادة السياسية، إن نتيجة ضعف النظرية الديمقراطية في المنطقة العربية، وتشتت النخبات الاجتماعية وتفرقها، وفقدان الثقة الشعبية بالسلطة الفعالية السياسية، هي غياب النخبة القائدة، وقاعدتها الطبقة السياسية. ويكفي إلقاء نظرة سريعة على ما يجري في الأقطار العربية حتى يدرك المرء مدى تفكك هذه الطبقة وهزالتها، وترددها بحيث تبدو المجتمعات وكأنها محرومة من القيادة الفعلية[233].

وتتجسد أزمة الانتقال نحو الديمقراطية في البلدان العربية اليوم، أكثر من أي عامل آخر، في هشاشة القوى الديمقراطية التي يمكن المراهنة عليها للسير بعملية التغيير السياسي والتحويل الاجتماعي. وتتجلى الهشاشة من خلال غياب التنظيمات الديمقراطية

[231]- برهان غليون، منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية: مقدمة نظرية، مصدرسابق، ص 245.
[232]- المصدر نفسه، نفس الصفحة.
[233]- برهان غليون، الديمقراطية العربية: جذور الأزمة وآفاق النمو، مصدر سابق، ص 137.

الحقيقية، وغياب القواعد والتقاليد والممارسات الواضحة والثابتة التي تميزها وتهيكلها، واقتصار الدعوة للديمقراطية على مجموعات صغيرة من اليسار السابق[234].

وغياب أو تغييب القوى الاجتماعية والسياسية المنظمة القادرة على استغلال أزمة النظم التسلطية والشمولية، وبالتالي إلى افتقار الحركة إلى قوة دفع حقيقية. وعندما نتحدث عن قوى اجتماعية وسياسية منظمة فنحن نتحدث في الوقت نفسه عن الوعي الذي يميز هذه القوى ويرشدها، كما نتحدث عن مجموعة الممارسات التي تميزها وتحدد هويتها ومنهج عملها وقدرتها على الحركة والانجاز[235].

ولا نعني بغياب الطبقة السياسية عدم وجود رجال سياسة وحكم، وإنما غياب جماعة متماسكة تتمتع بتربية ومعروفة وثابتة، ترد على وظائف سياسية محددة، وتوحدها روح القيادة الجماعية، بالرغم من تنوع مشاربها وتعدد أصولها واختلافاتها العقيدية. ولا نعني بالقيادة الجرأة على التنطع للمسؤوليات الكبرى دون معرفة بوسائلها ومتطلباتها وأصولها، وهو ما تشكو منه السياسة العربية بالدرجة الأولى، ولكن المعرفة العميقة بالمصالح الوطنية، والقدرة على العمل المشترك، بالرغم من الصراع والتنافس والانتقاد، من منطلق هذه المصالح وفي سبيل حمايتها وتنميتها. ويفترض هذا معرفة بالمشكلات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، المحلية والعالمية، كما يفترض كفاءات قيادية. ولا ينشأ هذا من الفراغ وإنما هو ثمرة لتكوين مستمر ومستقر، يتحول مع الزمن إلى نوع من التقاليد التي يتوارثها القادة الجدد. وإذا كانت العلوم الضرورية لتكوين الوعي السياسي والتأهيل المهني متوفرة في المدرسة أو المعاهد العليا، فإن فن القيادة والسياسة هو ثمرة الممارسة العملية، والمشاركة في الحياة السياسية، أي هو ثمرة الحياة الديمقراطية نفسها. بما تتضمنه على السلطة، واحتكام للرأي العام، وتمرس في الـــــتعامل مع القضـــايا الوطـــنية والمسائل

[234]- برهان غليون، الديمقراطية من منظور المشروع الحضاري، مصدر سابق، ص 438.
[235]- المصدر نفسه، ص338.

الاجتماعية والتناقضات الدولية، تشكل مدرسة سياسية قائمة بذاتها، بل هي المدرسة السياسية الحقيقية[236].

لكن هذه ليست الطريقة التي تتكون بها الطبقة السياسية في الأقطار التي تفتقر إلى مثل هذه المدرسة، كما هو عليه الحال في البلدان العربية، بل من الصعب القول إن من الممكن أن يحصل فيها بناء لطبقة سياسية. إن السياسة تتحقق فيها من خلال ما ينبغي أن نطلق عليه منطق الانتقاء الطبيعي، الذي يسيطر على الحياة الطبيعية حيث لا توجد ثقافة ولا تثقيف. ويعني الانتقاء الطبيعي في السياسة، أن السلطة لا تتحقق أو لا تترسخ إلا عندما يتمكن بعض الأفراد، بسبب قوة مراسهم أو شكيمتهم أو بسبب عصبيتهم القوية، أو قبولهم بركوب المخاطر أو دمويتها ولا أخلاقيتهم الشديدة، أو تعاملهم مع القوى الأجنبية –وكلها وسائل أساسية للوصول إلى السلطة اليوم في المجتمعات العربية – من فرض أنفسهم على الآخرين. والسياسة النابعة من الانتقاء الطبيعي تقوم إذن بالضرورة على الفردية وتعتمد على إبراز أو بروز شخصية رئيسية تتماهى مع السلطة والنظام.[237]

إن القائد يحتل هنا كل المساحة التي تحتلها في النظم الديمقراطية الطبقة السياسية. فهو صاحب القرار الأول والوحيد، وهو صاحب الطاقم السياسي هنا هو مجرد طبقة اختصاص، أو بالأحرى فئة من الخبراء الذين يستخدمهم القائد لرفع كفاءته في ممارسة السلطة السياسية التي تقتصر عليه. ويكفي أن يتخلى القائد عنهم حتى يفقدوا كل مكانتهم وسطوتهم. بل يغيبوا نهائيا عن الحياة السياسية[238].

والمقصود أن الطاقم السياسي بعكس الطبقة السياسية، هو عبارة عن هيئة من الخبرة التقنية، ليس لها وعي شمولي بالمصالح العليا ولا التزام سياسي بالمسؤوليات الكلية. إنها

[236]- برهان غليون، الديمقراطية العربية: جذور الأزمة وآفاق النمو، مصدر سابق، ص137.
[237]- المصدر نفسه، ص 137-138.
[238]- المصدر نفسه، ص138.

فئة من الموظفين التقنوقراطيين الذين لا يفهمون معنى القرار السياسي، وإن فهموا تقنيات الإدارة. بعكس الطبقة السياسية أيضا ليس لهم أي قاعدة شعبية أو سند خاص يجعلهم يفكرون من منطلقات واحدة جماعية، ويشكلون قوة أو تعبير عن قوة ذاتية. وبينما يعتبر النائب نفسه، وإن كان منتخبا من قبل محلة صغيرة، ممثلا الأمة كلها ومسؤولا أمامها، لا ينظر الموظف السياسي إلى نفسه إلا على أنه ممثل القائد ومسؤول أمامه فقط. وإذا كنا قد أطلقنا عليهم صفة السياسة فلأنهم يحتلون في دائرة الطبقة التقنوقراطية والبيروقراطية مواقع أو وظائف تسمى في علم السياسة الحديث سياسية. والحال أنهم لم يكونوا يعتبرون في الماضي إلا خادمين للسلطان، وهو اسمهم الحقيقي، بالرغم مما كانوا يتمتعون به أحيانا بسبب ضعف القائد الأوحد والفرد من نفوذ مادي وسلطة قسرية.[239]

ويضاعف الفساد العميق الذي يميز النخبات الحاكمة والإدارية في المجتمعات العربية من أثر هذا الانهيار الراهن للقيادة السياسية. والفساد مرض عضال قادر على إفراغ أي نظام سياسي، مهما كان شكله، من مضمونه، ويقضي على كل إرادة إصلاح أو تغيير حقيقي في الحياة السياسية والاجتماعية. إن غياب أو تغييب حريات التعبير، وتهريب القسم الأكبر من النخبة والعناصر المخلصة إلى الخارج، يجعل الامر من الصعب التوصل إلى بلورة سياسات واستراتيجيات جديدة. وتطويرها. ذلك أن العناصر التي ما زالت تستلم معظم المناصب والمواقع العليا في الدول، ونتيجة غياب الديمقراطية والمراقبة، هي تلك التي نجحت بسبب علاقاتها الزبائنية في استبعاد كل العناصر المخلصة والجدية. حتى ليمكن القول من منظور مراقب محايد إن النظم العربية الراهنة والسياسية والاقتصادية، لم تعمل في العقود الماضية إلا كأطر للانتقاء السلبي، وترسيخ قيم الوصولية والانتهازية والعائلية والتبعية، وقد أصبح من الصعب على هذه النظم أن تتأقلم مع الانفتاح الديمقراطي لما يعنيه ذلك من تهديد لها ولمواقعها. وهكذا فنحن في حلقة مفرغة قد تحتاج

[239]- برهان غليون، الديمقراطية العربية: جذور الأزمة وآفاق النمو، مصدر سابق، ص138.

إلى عملية جراحية في ما يتعلق بالتغيير الإداري والسياسي والاقتصادي، أي بالإصلاح[240].

ومن معالم هذا الانهيار العميق للقيادة السياسية الانقسام الذي تعيشه النخب السياسية والاجتماعية نفسها حول الثوابت والقيم الكبرى الموجِّهة. ويظهر هذا الانقسام في المواجهة العقائدية المستمرة، بين من يطلقون على أنفسهم العلمانيين ومن يسمون بالإسلاميين. ومن شأن مثل هذه المواجهة الدائمة إذا لم تجد الحل المناسب، أن تقضي على أي فرصة للعمل الوطني البناء، وأن تقود إلى تحييد قوى التغيير واحدتها بالأخرى، وإلى خلق جو الحرب الأهلية الدائمة التي تمنع الاستقرار، وتهدد حركة الاستثمار، وبالتالي تعمق من الأزمة الاقتصادية وانعدام فرص وآفاق التنمية[241].

هشاشة الدولة، لا شك في أن لموقع الوطن العربي الاستراتيجي وثرواته النفطية وإرثه الحضاري، ثلاثة عوامل كبرى تجعل منه مركز استقطابات وضغوطات خارجية وداخلية قوية. ومن الصعب على الدول الصغيرة التي يتكون منها اليوم أن تمتلك الأدوات الحقيقية، المادية والمعنوية، لمقاومة هذه الضغوط والتغلب عليها. وكما هو الأمر بالنسبة إلى الشخص الذي يحتل موقعا أكبر بكثير من إمكاناته، تعيش هذه الدول مع شعور عميق ودائم الهشاشة وانعدام الأمن والقزمية، يدفعها في اتجاهات مختلفة ومتعارضة تقود جميعا إلى التشدد والانغلاق النابعين من الخوف على المصير. أول هذه الاتجاهات التبعية[242].

الدولة المستعبدة لا تستطيع أن تكون دولة الحريات، ولا أن تنتج الحريات[243].

---

[240]- برهان غليون، الديمقراطية العربية: جذور الأزمة وآفاق النمو، مصدر سابق، ص 139.
[241]- المصدر نفسه، ص 139-140.
[242]- برهان غليون، الديمقراطية وحقوق الانسان في الوطن العربي: مشاكل الانتقال وصعوبات المشاركة، مصدر سابق، ص18 -19.
[243]- المصدر نفسه، ص 20.

3-العائق الاقتصادي:

البنية الاقتصادية، ندرس من خلالها طبيعة النظام الاقتصادي من حيث الهياكل والقطاعات الأساسية، وعلاقات الملكية، ونمط العلاقات الاجتماعية في الوحدات الإنتاجية، والعمالة وحجم البطالة، وكذلك منظومات القيم المادية السائدة، وأنماط الإدارة، والتقسيم الاجتماعي للعمل، والقدرة الإنتاجية، ومعدلات النمو واتجاهاته وميادينه، وقوانين العمل والضمانات الاجتماعية، والآفاق المفتوحة بالنسبة إلى الإنسان من أجل تأمين شروط بقائه وتقدمه المادي[244].

والفرضية الاقتصادية التي تتعلق بنمط الإنتاج أن احتمالات التحول الديمقراطي تزداد بازدياد سيطرة القطاعات الاقتصادية المنتجة على القطاعات الطفيلية، بالتالي وجود طبقة اجتماعية خاصة تستمد قوتها من قدراتها الإنتاجية، وليس من إمساكها بالسلطة وسيطرتها على أداة القهر البيروقراطية. فعندما يسود اقتصاد التوزيع، سواء أكان نفطي الموارد أم لا، واقتصاد المضاربة والنهب والسلب، والزبائنية والقرابة والمحسوبية، يصبح من الصعب تصور نشوء استقلالية نسبية ضرورية للصعيد السياسي مقارنة بالصعيد الاقتصادي، وتصبح الدكتاتورية شرطا لإعادة إنتاج الطبقة المالكة وتجديد ثروتها وملكيتها. ويرتبط بذلك أيضا سيطرة قيم الإنتاج والعمل على قيم الارتزاق والربح السريع وعقلية اضرب واهرب، كما يرتبط به الميل إلى الاستثمار البعيد بدل الاستثمار القصير الأجل والسريع المردودية. ولا يمكن تصور مثل هذا التكوين الإنتاجي للاقتصاد من دون وجود شروط تسمح بنمو اقتصاد متكامل ومتنوع. كما لا يمكن تصور سيطرة قيم الإنتاج من دون وجود إمكانيات موضوعية للتوسع الاقتصادي، أي للمنافسة على الصعيد الدولي. فالاقتصاد الذي لا يملك شروطا تسمح له بأن يشارك من معايير واحدة في السوق الدولية،

[244]- برهان غليون، منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية: مقدمة نظرية، مصدرسابق، ص247 -248

يتراجع لا محالة ويفقد تدريجيا قدراته الاستثمارية، وبالتالي الإنتاجية، ويتحول بسرعة إلى اقتصاد خدمات ومضاربة دولية ومقر لطبقة مافيوية لادين لها لا مبدأ ولا قانون[245].

التوسيع الاقتصادي (...)أخطر نتائجه الاقتصادية والاجتماعية هو جعل نمط الاستهلاك يتحكم في هذه البلدان بنمط الإنتاج، ويحرمها بالتالي من تكوين أسس التراكم الرأسمالي الضرورية، وبالتالي من النمو الاقتصادي البعيد المادي الذي يسمح بالإدماج المتدرج للسكان، كيفيا وكميا، في نمط إنتاج واستهلاك واحد، أي بناء نموذج مشترك للحياة المادية وضمان نفوذ الجميع إلى هذا الحد أو ذاك في هذا النموذج المادي للحضارة[246].

ومن هذا المنطلق يمثل التوسع الاقتصادي قدرة النظام الإنتاجي على سد الحاجات الاجتماعية المتطورة للسكان. ولا شك في أن تزايد الثروة العامة، يخلق مناخا اجتماعيا مختلفا كليا عن ذلك المناخ الذي يخلقه الكساد أو الركود الاقتصادي. حتى ليمكن جعل هذا التزايد أو النمو معيارا للتمييز بين نموذجين اجتماعين مختلفين تماما. إن التوسع الاقتصادي يتحكم إلى درجة كبيرة بنمط العلاقات الاجتماعية والتوزيع الطبقي للمجتمعات .فكلما ضعف معدل هذا النمو اشتد الميل نحو تكوين عوالم اجتماعية متمايزة ومتنابذة، ونحو تجميد الحراك الاجتماعي، وزاد الاتجاه إلى القطيعة وانكفاء الطبقات أو الفئات الاجتماعية المختلفة على نفسها وعالمها الخاص وتقاليدها وقيمها الذاتية. ومن الطبيعي أن يواكب هذه القطيعة ميل متزايد أيضا إلى إحلال قيم الطوائفية المهنية المغلقة على نفسها محل القيم والديناميات الوطنية والطبقية. وليس لنمط النمو، رأسماليا أو اشتراكيا، قيمة فعلية هنا. فمن الممكن لديناميات التوسيع الرأسمالي أن تقود في قطر من الأقطار إلى حركة اندماج موسع للجمهرة الواسعة من السكان في نظام الإنتاج والاستهلاك

[245]- برهان غليون، منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية: مقدمة نظرية، مصدرسابق، ص 248.
[246]- المصدر نفسه، نفس الصفحة.

الحديث، كما يمكن أن تقود في قطر آخر، بحسب ظروف اندراجه في النظام الاقتصادي العالمي وإمكاناته الذاتية ونظام إدارته وتسييره الوطني، إلى نتيجة مباينة تماما، أي إلى خلق مجتمعين متوازيين لا علاقة لأحدهما بالآخر. وعندما ينعدم التواصل بين الفئات الاجتماعية ويزداد الميل الانكفائي والأصنافي، يتضاءل وزن قيم الحرية والمسؤولية الوطنية بالموازنة مع قيم التضامن الجماعي والعدالة والإحسان، ويفقد نظام الديمقراطية محركه المعنوي العميق ليتحول إلى تقنية سياسية تفتقر إلى الحماسة والحماية الشعبية وتصبح تحت تهديد النزعة البيروقراطية والاستبدادية[247].

احتكار الثروة وإرادة الاحتكار، وينطبق الأمر نفسه على البلدان التي دخلت في إطار التعددية والتي لا تشكو بالضرورة من مشاكل قبلية وطائفية تتعلق بالاندماج القومي، ولكنها تعاني ضعف الاندماج الاجتماعي، بسبب العقبات التي تواجهها في طريق التنمية الاقتصادية وتعميم نموذج الاستهلاك الحديث الذي أدخلته. فبقدر ما يؤدي استمرار الأزمة الاقتصادية إلى تزايد التفاوت في المداخيل، وبالتالي إلى تزايد حدة التوترات الاجتماعية وانكماش هامش المبادرة لدى السلطة السياسية، يجعل تفاقم التهميش والإقصاء من الحياة الاجتماعية والسياسية ملايين البشر غير معنيين بالديمقراطية وقيمها، ويحولهم إلى وسائل لتدمير أسسها وتحدي مشروعيتها. وهذا يفسر كيف يتحول التدهور السريع للأوضاع المعيشة للغالبية العظمى من السكان في أكثر الأقطار النامية إلى "غنغرينا" مدمرة، كما يبين ذلك مثال العديد من دول أمريكا اللاتينية، التي تعيش مع حرب أهلية معلنة ومستوطنة[248].

[247]- برهان غليون، منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية: مقدمة نظرية، مصدرسابق، ص248-249.
[248]- برهان غليون، الديمقراطية وحقوق الانسان في الوطن العربي: مشاكل الانتقال وصعوبات المشاركة، مصدر سابق، ص22.

والواقع أن الأنظمة العربية، شأنها شأن أنظمة العالم الثالث جميعا في هذه الحقبة، تتعرض لنوعين من الضغط القوي، ضغط سياسات صندوق النقد الدولي، وما تتطلبه من ضرورة تقليص النفقات وضغط الميزانيات، وضغط الشارع الذي يئن تحت وطأة الأزمة الاقتصادية الطاحنة التي خلفها إخفاق السياسة التقليدية[249].

ويرى غليون أنه قد أدى إخفاق الإقلاع الصناعي إلى انحطاط البنية الذاتية للطبقة البرجوازية الجديدة، وهي الطبقة السائدة في بقاع العالم اليوم، بالرغم من أنها ليست دائما الطبقة الحاكمة. فمن الخصائص الأساسية والجوهرية لهذه الطبقة أنها تفتقر إلى الاستقلال الذاتي، ولا تعيش إلا مما تقدمه من خدمات مباشرة أو غير مباشرة إلى السوق العالمية، أو هي تجنح على الأقل، بسبب غياب السوق الذاتية المستقلة، إلى التخارج وتحويل مركز التراكم الرئيسي إلى الخارج. وبقدر ما تعمل هذه العلاقة على تقليل فرص النمو الداخلية، وبناء العالم البرجوازي كعالم معزول ضمن محيط من العالم الشعبي الواسع، الذي يعيش على نمط اقتصادي فقير وتوزيع بسيط، فإنها تجعل من التحالف مع الخارج ومن بناء السلطة الاستبدادية شرطا لبقاء الرأسمالية التابعة نفسها في وجه الاحتجاج الاجتماعي المستمر. ومن خصائصها أيضا أنها تبني اقتصاد أطلقت عليه رأسمالية المضاربة، أي البحث عن أكبر ما يمكن من هامش الربح مع بذل أقل ما يمكن من العمل المنتج . إن رفع الأسعار ليس له علاقة هنا برفع النوعية أو زيادة العناصر التقنية في المنتوج، ولكنه نتيجة علاقات قائمة على ميزان قوى يتم خلقه بالغش والتلاعب بين المنتج والمستهلك. فرأسمالية المضاربة هي قـــبل كل شيء رأسمـــالية الاقتصاد غير

[249]- برهان غليون، الديمقراطية وحقوق الانسان في الوطن العربي: مشاكل الانتقال وصعوبات المشاركة، مصدر سابق، ص 23.

المنتج، التي تعطي الأسبقية في علاقات الإنتاج للتوزيع، والتي تدفع إلى إقامة اقتصاد توزيعي أكثر منه منتجا خيرات جديدة[250].

أما الخاصية الثالثة لهذه الطبقة الهجينة التي تتولى مسؤولية إدارة الثروة المحلية والحياة الاقتصادية، فهي أنها طبقة لمّامة مكونة من فئات وجماعات تنتمي إلى عوالم ومنظومات قيم ومناطق وطموحات ومشارب شتى، لا يربط بينها أي رابط معنوي أو أخلاقي أو فكري أو روحي أو عقيدي. إن جوهرها هو البحث الأعمى والقصير النفس عن المنافع، ليس بمعنى المصلحة، أي المنفعة المنظور إليها من منظور تاريخي متوسط أو طويل(...) فالروح المنفعية وما ينبع منها، من قصر النظر والوصولية والمادية السوقية، هي عقيدتها الحقيقية، وعامل توحيدها، ومصدر وعيها معا. والاشتراك في اقتسام المصادر والثروة الوطنية ومنع توزيعها، أي مراكمتها لتصديرها إلى الخارج، هو جوهر نشاطها الاقتصادي الطبقي الفعلي، بقدر ما يندرج هذا النشاط عمليا في إطار سعيها للاندماج في الرأسمال العالمي المنتج، أي اتخاذ من السوق الوطنية وسيلة للتراكم الأولي، الذي يسمح لها بأن تصبح جزءا فعليا من الرأسمالية الدولية[251].

ومن هذه الناحية ليس من الممكن المراهنة على هذه الطبقة الرأسمالية المسيطرة اقتصاديا، على الأقل، في الدفع نحو الديمقراطية، بل إن الديمقراطية لا تعني لديها، عندما تضطر إلى الانضمام إليها بسبب المناخ العقيدي السائد، شيئا آخر غير الحد مراقبة الدولة على المصالح الكبرى، أي في الواقع تعليق القانون بالنسبة إلى هذه المصالح، والقضاء على الدولة القانونية وإطلاق يد الفئات المنفعية في نهب البلاد والعباد دون رادع. وحتى حين تعتقد أنها تحقيق شعارات الديمقراطية فهي لا تفهم منها إلا الانفتاحية الاقتصادية، ولا يمكن أن يخطر لها في أي لحظة أن تعني الديمقراطية الحد الأدنى من

[250]- برهان غليون، الديمقراطية العربية: جذور الأزمة وآفاق النمو، مصدر سابق، ص127-128.
[251]- المصدر نفسه، ص128.

المساواة بين الأفراد بصرف النظر عن طبقتهم، أو أن تفسر كضمانة للتطبيق النزيه والفعلي للقانون، وبناء دولة المواطنة والحريات الشخصية والقيم الإنسانية. وهذا يفسر كيف كانت النظم الليبرالية التي سيطرة عليها هذه المصالح الرأسمالية نظما تمييزية، قادت في جميع الأقطار العربية والعالمثالثية إلى ردود فعل شعبية قوية وعارمة، هزت أركانها وأزالتها من الوجود[252].

4-العائق الاجتماعي:

البنية الاجتماعية، ندرس من خلالها درجة الاندماج الوطني، أي طبيعة توزيع الدخل، والعلاقات بين المدينة والريف، وبين الطوائف والعصبيات القبلية أو الجهوية، ودرجة انخراط السكان في نمط واحد للاستهلاك والقيم العامة، والتناقضات الاجتماعية، وحياة المدن، وتوزيع السكان فيها، وظروف الحياة الاجتماعية عامة في القرى والأرياف[253].

الفرضية المعتمدة هنا تتعلق بنمط الثروة أو البنية الاجتماعية، وهي تقول إن التحول نحو الديمقراطية يكون أسهل في المجتمعات التي تنجح في الوصول إلى حد أدنى من التوازن بين المصالح الاجتماعية، ولا يعنى هذا بالضرورة وجود المساواة وانعدام التفاوت في المداخيل. ولكن قيام نظام اجتماعي يسمح بتعديل الفوارق بين الطبقات، سواء حصل ذلك من خلال نظام ضريبي أم من خلال تبني نظم قيمية وأخلاقية ودينية تمنع النمو المفرط لمشاعر الغبن والظلم. وتختلف النظم في طرق توزيع الثروة، بل في وجود نظام حقيقي وفاعل للتوزيع الاجتماعي للثروة. لكن في جميع الحالات، يشكل وجود حد أدنى من التوزيع العادل، أي المنظور إليه كذلك من قبل الأغلبية الاجتماعية تبعا للقيم السائدة(...)شرطا أساسيا أو بنيويا للتقدم نحو التعددية والمداولة السلمية للسلطة. فمثل هذا التوزيع هو الذي يسمح بوجود تواصل بين جميع الطبقات الاجتماعية ويمنع حصول

[252]- برهان غليون، الديمقراطية العربية: جذور الأزمة وآفاق النمو، مصدر سابق، ص128.
[253]- برهان غليون، منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية: مقدمة نظرية، مصدرسابق، ص 249.

التناقضات الحدية والتوترات التاريخية التي تقود إلى نمو تيارات المواجهة الثورية في الأوساط الشعبية من جهة، وعقلية سكان القلعة المحاصرة عند الفئات المسيطرة من جهة أخرى. ولا يعني هذا أنه لا يمكن أن توجد ديمقراطية من دون توزيع عادل للثروة، إذ إن معيار العدالة ليس متحولا مستقلا وقائما بذاته. ففي بعض المجتمعات يمكن لأسبقية الحرية في التقاليد الفكرية أن تغطي على درجة معينة من التفاوت الطبقي، لكن الأمر يختلف في تلك المجتمعات التي لا تشكل الحرية فيها مطلبا أو تلك التي يجعل فقر القاعدة الشعبية الواسعة من الصعب عليها أن تفكر بالحرية من دون حل أزمة التوزيع الشديد التفاوت للثروة الوطنية[254].

وعلى العكس، نجد أن هذا التفاوت يشوه تماما صورة الهرم الاجتماعي في البلدان الفقيرة، ويمثل الحد الفاصل بين مجتمع الخاصة الصغير ومجتمع العامة الشعبي الذي يحتل قاعدة الهرم وصلبه معا. ولو رسمنا هذا الهرم الاجتماعي في الأقطار العربية، ومعظمها يتمتع بوجود طبقة وسطى كبيرة نسبيا بسبب ضخامة الريع النفطي وتطوير أجهزة الدولة والخدمات، لحصلنا على ثلاثة مجتمعات متوازية لا علاقة لدخل واحدها بالآخر: الأول مجتمع النخبة العليا التي لا يزيد وزنها على5 بالمئة من السكان، والتي تضم رجال الأعمال والسلطة والملاكين العقاريين الكبار والمهربين، وتعيش ببساطة فوق القانون .يتبعها المجتمع الثاني، وهو مجتمع الطبقة الوسطى الذي يشكل من 10 إلى 20 بالمئة من السكان بحسب الإمكانيات الاقتصادية الخاصة بكل قطر ودرجة ثرائه الطبيعي والصناعي، وهي تعيش في ظروف إنسانية نسبيا تسمح لها بأن تحلم بتطبيق القانون، بل تطالب أحيانا، ثم يأتي بعد ذلك المجتمع الثالث، وهو مجتمع الأغلبية الذي يحتل القسم الباقي من الهرم والذي يعيش بحسب إمكانـيات ومعاييـــر وقيم وتطلعات لا علاقة لها

[254]- برهان غليون، منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية: مقدمة نظرية، مصدرسابق، ص249-250.

بالمجتمع الأول، ولا بالمجتمع الثاني، ويعيش معظمه خارج القانون أو ضد القانون. وتدل الملاحظة والتجربة على أن الأمر يتعلق فعلا بمجتمعات مفصولة كليا ومعزول بعضها عن بعضها الآخر إلى درجة لا يعرف أي منها ظروف معيشة المجتمع الآخر، ولا يشعر بوجوده على التراب الوطني نفسه إلا في وقت الأزمة وتفجر الحرب الأهلية[255].

ومن الطبيعي في هذه الحالة أن لا يكون هناك إمكانية للتوفيق بين مصالح هذه المجتمعات الثلاثة المتميزة ومطالب أفرادها وآمالهم وقيمهم، وبالتالي بين أساليب معالجتهم لمشاكلهم ونوعية ردود فعلهم على الأزمات والمشاكل التي تشهدها في الوقت الراهن مجتمعاتنا العربية: الأول هو ميل النخبة العليا، التي تريد بكل الوسائل أن تحمي نفسها وتحتفظ بامتيازاتها، إلى اتباع سياسية خارجية لا تأخذ أي اعتبار لمفهوم المصلحة الوطنية أو المشاعر الشعبية، وإلى التركيز المتزايد في الداخل للسلطة وتطبيق الإجراءات والقوانين الاستثنائية التي تمكنها من احتواء الضغط الشعبي وتحميل عواقب الأزمة للجمهرة الغالبة من السكان. والثاني هو سلوك شريحة الطبقة الوسطى الرقيقة والمسحوقة، وهو السلوك المتردد بين العطالة والشلل وانعدام المبادرة الخاصة أو التسليم، في الظروف الصعبة، للسلطة والنخبة الحاكمة، أملا في الاحتفاظ بما يبدو لهذه الطبقة وكأنه امتيازات خاصة بالموازنة مع بقية أبناء الشعب، ودفع الشر عنها. والثالث هو سلوك الطبقات الشعبية المهمشة التي يتراوح بين الرد العنيف والانتقامي من جهة، والانكفاء على الذات والتخلي عن منظومة القيم الوطنية والرسمية من جهة ثانية[256].

لا يمكن لهذا التوزيع المتفاوت جدا للثروة إذا أن يدعم النزوع إلى مبدأ التداول السلمي للسلطة، بل حتى أن يسمح بنشوئه، وبالتالي خلق الظروف التي تساعد على تجاوز اللجوء إلى العنف في حسم النزاعات الاجتماعية والأهلية، فالنخبة العليا تدرك أن ازاحتها

[255]-برهان غليون، منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية: مقدمة نظرية، مصدرسابق، ص 250-251.
[256]- المصدر نفسه، ص 251.

عن الحكم لا تعني مجرد تغيير القيادة السياسية مع إعادة توزيع بسيط للثروة، بل إنهاءها كطبقة اجتماعية وإحلال نخبة ثانية مكانها، طالما أن وجودها نفسه ووضعها الاجتماعي قائمين على استغلال نفوذها الاقتصادي في الدولة، بل على احتكارها المطلق للسلطة. أما الطبقة الوسطى فإن خوفها من السقوط في هاوية الوضعية الشعبية يجعلها أميل إلى الانصياع لسياسة النخبة الحاكمة، حتى لو عرضها مثل هذا الموقف، كما هو الحال دائما، إلى تهمة الخيانة والتخاذل كلما استعرت المعركة السياسية أو الاجتماعية مع السلطة القائمة. ويبقى الفاعلان الحقيقيان، أعني الدولة والنخبات الملتفة من جهة، والطبقات المحرومة مع النخبات المهمشة المراهنة عليها من أجل التغيير من جهة ثانية. والنتيجة هذا الوضع الثوري الذي يدفع إلى المواجهة المتصاعدة بين من ويريد فرض التداول والتغيير بالقوة ويجعل من هذا التغيير العنيف الهدف اليومي والدائم لكل سياسة، ومن يريد أن يدافع عن النظام القائم بأي ثمن ومهما كانت الوسائل المتبعة، قمعية أو فاشية. وليس مثل هذا الوضع مما يشجع على التفاهم والتعاون بين القوى الاجتماعية والسياسية كما تفترضه الديمقراطية[257].

إن غياب الطبقة الاجتماعية القوية والثابتة التي يمكن أن تشكل قاعدة للطلب الديمقراطي من جهة، وتقلب موقف الطبقات الوسطى من جهة أخرى، واختلاف أهدافهما الحديث عن الديمقراطية أو العمل من أجلها، يشكلان مصدرا كبيرا لسوء التفاهم وتعثر المسار الديمقراطي كله في الأرض العربية. فإذا كان من غير الممكن لأحد أن ينكر أن فكرة الديمقراطية قد غزت الفكر السياسي العربي اليوم كما لم يحصل في أي فترة سابقة، وأن العمل على تحقيقها قد أصبح من المعطيات الرئيسية للحياة السياسية العربية، فإن مما لا يمكن انكاره أيضا أنه لا يوجد أي اتفاق واضح حول المقصود من هذه الديمقراطية

[257]-برهان غليون، منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية: مقدمة نظرية، مصدرسابق، ص 251-252.

أو حول ما هو المطلوب تحقيقها. فلا يترافق هذا التقدم الذي تشهده الفكرة على مستوى الانتشار بتقدم مماثل في تحديد ما يمكن أن نسميه البرنامج الديمقراطي، الأدنى القريب أو البعيد، وفي ترجمة هذا البرنامج على صعيد السياسات الثقافية والاقتصادية والاجتماعية[258].

فهناك من يتحدث اليوم في الديمقراطية في الوطن العربي من يعتقد أن الموضوع يتعلق بمادة للاستهلاك الشعاراتي، ليس له معنى ولا مضمون حقيقي، وهناك من يعتقد أن الديمقراطية يمكن أن تكون شعارا مفيدا للتخفيف من احتكار السلطة الراهنة، لكنها لا يمكن أن تحظى في الوطن العربي بالتطبيق الحقيقي، نظرا إلى غياب الإرادة أو الوعي الديمقراطي، وهناك من يعتقد أن الديمقراطية يمكن أن تؤلف في الوقت الراهن وسيلة للتغطية على الأزمة الاقتصادية والتقصير الرسمي في هذا المجال أو ذاك، ومن ثم أن تكون متنفسا للناس في جو الضائقة الراهنة. وليس هناك إلا فئة قليلة من السكان، وأصحاب الرأي من يعتقد بالفعل بالديمقراطية وبإمكانية تحقيقيها. كما يعتقد أن ترسيخ قيم الديمقراطية في المجتمع العربي هو مهمة رئيسية اليوم، من أجل التمهيد لمرحلة التغيير، والإصلاح الشامل العقائدي والثقافي والسياسي والاقتصادي، وأن تمثل القيم الديمقراطية هو وحده الكفيل بتأمين شروط نشوء سلطة سياسية مستقرة، وعقلانية قادرة على ضمان مشاركة الناس وحثهم أو دفعهم إلى العمل والعلم، وذلهم الجهد بقدر ما تكون معبرة عنهم حقيقة، فكريا وسياسيا وماديا، وبالتالي قادرة على مواجهة المشاكل الكبيرة والعويصة المطروحة على الشعوب العربية[259].

ويبين هذا كله إلى أي حد يتسم البرنامج الديمقراطي الراهن بالاضطراب والتردد والتشتت، ويعكس تفتت القوى الاجتماعية وهلاميتها وضعف تبلورها.فبعكس ما كان عليه

[258]- برهان غليون، الديمقراطية العربية: جذور الأزمة وآفاق النمو، مصدر سابق، ص 129.
[259]- المصدر نفسه، نفس الصفحة.

الحال في حقبة الجيل الليبرالي الأول، لا ينبع الطلب الديمقراطي في الحقبة الراهنة من نمو الطلب الليبرالي بالمعنى الدقيق للكلمة في الواقع. بل إنه يتطور في سياق امحاء نسبي للفكرة الليبرالية نفسها مع تفاقم الأزمات الاجتماعية، وتعقد المسائل السياسية والوطنية. وبالرغم من جاذبيتها لم تعد النظم الغربية المعروفة تمثل نموذجا مغريا بالنسبة إلى الشعوب النامية، التي تدرك أن العلاقة بين الليبرالية والحريات السياسية ليست مباشرة كما يبدو من التجربة الأوروبية، وأن عليها أن تبدع هي نفسها نموذجها الخاص[260].

الديمقراطية تتماهى هنا، في وعي الأغلبية الاجتماعية، مع مطلب تدعيم الحريات السياسية واحترام الحقوق الانسانية أكثر مما تتماهى مع مطلب إقامة نظام الليبرالية الاقتصادية، بل يمكن القول إن مثل هذه الليبرالية تشكل مصدر خوف للقسم الأكبر من الرأي العام. وبالمثل، لا تعني الديمقراطية بالنسبة إلى الفئات الرأسمالية السائدة، بناء نظام ليبرالي وطني، أي مستقل ومتمحور على ذاته، بقدر ما تعني، كما ذكرنا، نظام الانفتاح على السوق العالمية وتعليق الإجراءات القانونية. إن جوهر الطلب الديمقراطي العربي الذي يأتي بعد تجربة مرة في الاستبداد والحكم المطلق وكرد عليها، ترتكز في الواقع بالنسبة إلى الجميع في إضعاف دور الدولة، والتحرر من ثقلها الخانق وهيمنتها المحيطة. ولكن في هذا المضمون يكمن أيضا التناقض الأكبر، لأن تقليص دور الدولة، سوف يؤدي في ظروف الرأسمالية المضاربة، التي وصفنا، لا محالة، إلى خيارات متباينة كليا على المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. ولذلك فإن الانفتاح الديمقراطي يعلن بالضرورة بدء معركة عنيفة بين ما يمكن أن نسميه بالديمقراطية الوطنية الديمقراطية التبعية، أي تلك التي تريد أن يكون عصر الحرية وسيلة لتدعيم الإرادة الشعبية، وقيم العدالة والمساواة والتعاون والاندماج الوطني، أي تلك التي تريد أن يكون الانفتاح وسيلة لتعميق الارتباط مع الخارج، وبناء اقتصاد طفيلي موسع لا يـمكن إلا أن

[260]- برهان غليون، الديمقراطية العربية: جذور الأزمة وآفاق النمو، مصدر سابق، ص129.

يدين الأغلبية بالتهميش والموت البطيء. وهذا يفسر كيف أن الانفتاح الديمقراطي الذي حصل دون إدراك طبيعة المشكلات والتناقضات الاجتماعية العميقة للنظام القائم، والتي لا يزال يغطي عليها نظام السلطة المطلقة والاستبداد، قد ترافق بزعزعة التوازن العام، ووضع السلم الأهلي موضع الخطر والتهديد[261].

5-البنية الجيوستراتيجية

ندرس من خلالها درجة اندماج القطر في النظام العالمي ومشاركته في صنع القرارات التي تمس الحياة الدولية. وهذا يعني دراسة مكانة الأقطار الدولية، ودرجة استقلالها وقابليتها لاتباع سياسات مستقلة أو وقوعها تحت سيطرة قوى أكبر منها، كما ندرس العلاقات الإقليمية، ودور النزاعات الخارجية، وأنماط التحالفات الدولية، ودرجة استقرار الدولة والحكم من منظور العلاقات الخارجية، ودور وفاعلية المنظمات الإقليمية-الاقتصادية.[262]

والفرضية هنا هي أن احتمالات التحول الديمقراطي تزداد بازدياد هامش استقلال الدولة وسيادتها الوطنية، أي إمكانية وجود إرادة وطنية مستقلة وشعبية فيها، فأساس الديمقراطية هو صدور السلطة مباشرة عن الإرادة الشعبية وتمثيلها لها في أهدافها وقرارتها. فإذا لم تتمتع الجماعة بحد أدنى من السيادة الوطنية انعدمت أن تكون السلطة ممثلة للإرادة الشعبية من الأصل. وقد قلنا أن الحد الأدنى من السيادة لأن من الصعب اليوم الحديث عن السيادة بشكل مطلق، إنما يمكن القول إن الدول يختلف بعضها عن بعضها الآخر في هذا الميدان إن بعضها يستطيع، لما يتوفر له من مكانة وإمكانيات، أن يصوغ قرارا وطنيا ويدافع عنه، أي أن يتحكم بعناصر أساسية تسمح لها ببلورة سياسة خاصة مستقلة، أو أن يتمتع بحد من الاستقلالية الاقتصادية والسياســـية. ولا يعني هذا أن من

[261]- برهان غليون، الديمقراطية العربية: جذور الأزمة وآفاق النمو، مصدر سابق، ص130.
[262]- برهان غليون، منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية: مقدمة نظرية، مصدرسابق، ص 252.

المستحيل لدولة عربية صغيرة تابعة أن تحلم بتطبيق الديمقراطية. فمن الممكن للتبعية نفسها أن تكون في بعض الأحيان عاملا رئيسيا في دفع العملية الديمقراطية. لكن في هذه الحالة تبقى الديمقراطية معلقة على علاقة التبعية هذه وعلى الإرادة الخارجية، وتبقى بالتالي تبقى ديمقراطية شكلية ومؤقتة رهينة بالتفاهم بين القيادات المحلية والدول الخارجية الحامية، وهو الوضع الذي لا يمكن أن يقود إلا إلى إفراغ الديمقراطية من محتواها في أجل قريب.[263]

لا شك في أن لموقع الوطن العربي الاستراتيجي وثرواته النفطية وإرثه الحضاري، ثلاثة عوامل كبرى تجعل منه مركز استقطابات وضغوطات خارجية وداخلية قوية(...)يدفعها في اتجاهات مختلفة ومتعارضة تقود جميع إلى التشدد والانغلاق النابعين من الخوف على المصير، أول هذه الاتجاهات التبعية والاعتماد على الحماية الأجنبية التي تجر هذه الأخيرة إلى الدول المجاورة، وتولد توجسا وخوفا متزايدين على الأمن الذاتي لدى كل دولة تجاه الدول الأخرى. وبقدر ما تُنقص هذه التبعية من السيادة المحلية تجعل الحكومات تشعر بأنها أكثر حاجة إلى مواكبة طلبات الدول الحامية لها في التحولات والسياسات الداخلية من حاجتها الاعتماد إلى التفاهم مع رأيها العام أو الاعتماد على موافقته لتأمين شرعيتها، بل إن زيادة اعتمادها على الخارج في الوجود تجعلها تتجاهل مسألة شرعية السلطة العميقة والشكلية، كليا. ويتفاقم هذا الاتجاه نحو الاستهتار بالشرعية التي تشكل الديمقراطية الصورة الأكثر تعبيرا عنها، مع الاتجاه إلى المبالغة بأهمية القوة والقهر كوسيلة للبقاء[264].

[263]- برهان غليون، منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية: مقدمة نظرية، مصدرسابق، ص 252.
[264]- برهان غليون، الديمقراطية وحقوق الانسان في الوطن العربي: مشاكل الانتقال وصعوبات المشاركة، مصدر سابق، ص18-19.

6-عوامل موضوعية

العوامل الموضوعية، ونعني بها البنيات الأساسية التي تحدد الإطار العام لممارسة الناس وحدود اختياراتهم الممكنة والآفاق المفتوحة أمامهم. ولا أعتقد أن هذه البنية مشروطة فقط بالهيمنة الإمبريالية أو مقتصرة عليها. إن عناصر البنية الموضوعية هي التي تحدد الإمكانيات والفرص التاريخية للعمل والمبادرة التي تميز المجتمعات العربية وتشرط سلوكها ووعيها معا، وهي البنيات التربوية والثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي تكون النظام المجتمعي القائم وتحكم توزيع الفرص والموارد والامكانيات فيه للفرد وللجماعات[265].

قد نشأ هذا النظام المجتمعي في ظروف تاريخية محددة، هي ظروف التحرر من الاستعمار وما قدمه للنخب المحلية الخارجة من حركات التحرير من شرعية استثنائية ومجانية ليس لها علاقة بكفاءتها السياسية والإدارية، وظروف افتتان الجمهور العربي الخارج من مناخات القرون الماضية بنماذج مجتمع الاستهلاك وانغماسه به حتى انكشاف خدعة التنمية الاستهلاكية. والواقع أن هذه الظروف ليست خاصة بالبلدان العربية، ولكن بالبلدان النامية كلها. أما فيما يتعلق بالظروف الخصوصية للبلدان العربية، لكن ليس وحدها أيضا، فيمكن الإشارة إلى ثلاثة عوامل إضافية شجعت على تدعيم هذا النظام المجتمعي وترسيخ أركانه أكثر من العديد من مناطق العالم الأخرى[266].

الأول هو عامل الثروة الريعية الكبيرة التي ميزت حقبة ما بعد الاستقلال في البلدان العربية .فقد كانت هذه البلدان من الأقطار الرئيسية المصدرة للنفط والذي يشكل فيها الريع الناجم عن هذا التصدير أهم مورد من مواردها الاقتصادية والعامل الرئيسي في تأمين استمرار المجتمعات الاقتصادي. وقد ساهم هذا الريع الكبير، في ظروف انعدام البنية الصناعية المتينة والإدارة الحديثة، وبصرف النظر عن طريقة توزيعـــه، إلى قطع

[265]- برهان غليون، الديمقراطية من منظور المشروع الحضاري، مصدر سابق، ص 435.
[266]- المصدر نفسه، ص 436.

الطريق على التطوير العقلاني والموضوعي للمؤسسات والممارسات العامة ومنظومات القيم . وقد ساهم بذلك في ترسيخ أسس الدولة الريعية التي تحظى النخب الحاكمة فيها بموارد مستقلة كبيرة تمكنها من الاستغناء عن المجتمع، بل تجعل منها المرضعة لهذا المجتمع مقابل تنازله عن حقوقه السياسية والمدنية. وهو ما يفسر تطور السلوك الأبوي والعشائري لهذه النخب في إطار الدولة الحديثة واعتمادها المتزايد على منطق الزبائنية وتجاوز أي نموذج حياة سياسية وقانونية سليمة. كما يفسر النمو المفرط للعديد من القيم والسلوكات السلبية مثل الميل إلى التبذير والهدر وسيطرة النزعة الاستهلاكية واحتقار العمل أو تخفيض قيمته على حساب الإثراء السريع، وغياب روح الاستثمار العقلاني والمراهنة على علاقات القربى السياسية والتحاق النخبة الاجتماعية بالدولة والسلطة وانعدام الجدية والتساهل أمام الفساد والفوارق الخطيرة بين الطبقات[267].

والعامل الثاني؛ هو الثورة الديمغرافية وما مثله التزايد المطرد والسريع في عدد السكان من ضغط على الموارد ومن تحديات كبيرة للتنمية المستدامة القادرة على أن تستوعب التكاثر السكاني السريع وتضمن الحد الأدنى من الأمن والاستقرار الاجتماعيين. مما زاد من خطورة التوترات الاجتماعية هو أن تفاقم الضغط السكاني والطلب على العمل والحاجات الأساسية قد ترافق بتعميم أنماط الاستهلاك الريعية الخليجية على عموم أفراد النخبة العربية. ومن البلدان التي عانت وتعاني النتائج السلبية لضغوط الزيادة السكانية على الاستثمار الاجتماعي والسياسي مصر وسوريا والعراق واليمن والمغرب والسودان[268].

والعامل الثالث، هو عدم الكفاءة الكبير الذي تميزت به النخب السياسية والإدارية والتربوية في معظم البلدان العربية بالمقارنة مع مثيلاتها في العديد من الدول النامية. وقد كان لهذا الافتقار للكفاءة نتائج كبيرة على قضية حسم الصراع الأساسي الذي فُرض على

[267]- برهان غليون، الديمقراطية من منظور المشروع الحضاري، مصدر سابق، ص 436.
[268]- المصدر نفسه، نفس الصفحة.

المجتمعات العربية بإقامة دولة إسرائيل التوسعية. فقد أدى إلى إخفاق هذه النخب في استيعاب التحدي الإسرائيلي سواء عن طريق مواجهته أو احتوائه إلى خلق مصدر دائم للتوتر والاثارة والابتزاز الداخلي والخارجي لا يزال يشوش إن لم يمنع تطوير أي نقاش وطني جديد وسليم للمسائل العديدة والخطيرة الاقتصادية السياسية والثقافية التي يفرضها تطور المجتمعات العربية وتنميتها[269].

المطلب الثالث: التغيير والإصلاح الديمقراطي العربي والعولمة

الاتجاه نحو دمج العالم في منظومة واحدة قديم قدم الحركات والتوسعات الإمبراطورية، وفي مرحلة أقرب إلينا نسميها المرحلة الاستعمارية والامبريالية حصل من دون أي شك توحيد فعلي للعالم[270].

وقد حصل هذا الدمج والتوحد بفضل السيطرة العسكرية والسياسية، أي باستخدام القوة(...) كما كان من نتائجه تعميم أنماط العلاقات الرأسمالية وخلق العالم الذي نعرفه اليوم، على أساس الاستقطاب المتزايد داخل النظام الرأسمالي الواحد، بين شمال صناعي

وتقني متقدم، وجنوب يعاني من أزمة تنمية مستمرة، من عجز عن توطين نمط الإنتاج الجديد وإعادة إنتاجه بصورة فاعلة ومكتملة[271].

أما النتائج السياسية والثقافية فليست أقل أهمية من النتائج الاقتصادية التي ذكرنا. فلهذا الدمج والتوحيد يرجع تعميم أنماط التنظيم السياسي السائدة اليوم في العالم، أي نموذج الدولة الأمة، أو الدولة القومية، وتوزيع الجماعات البشرية بالإجمال حسب انقساماتها اللغـــــوية والثقافية(...) ومن وراء ذلك إقامة النـــظام الدولي العالمي الراهن

[269]- برهان غليون، الديمقراطية من منظور المشروع الحضاري، مصدر سابق، ص436-436.
[270]- برهان غليون، سمير أمين، ثقافة العولمة وعولمة الثقافة، دار الفكر، ط1، 1999، دمشق، سورية، ص12.
[271]- المصدر نفسه، ص 13.

الضامن لإعادة إنتاج الدولة القومية، من خلال الالتزام بمبادئ السيادة الوطنية، وعدم التدخل في الشؤون الداخلية، وتحريم الفتح وضم أراضي الغير بالقوة. هذا هو مبدأ النظام بالرغم من الاختراقات العديدة التي تطاوله، والتي تقف وراءها القوة المتفوقة للدول الصناعية[272].

إن العولمة تعني شيئا آخر يتجاوز العلاقة بين المركز والمحيط وما تدفع إليه من ترابط في الأحداث التاريخية والتكوينات الاقتصادية الاجتماعية، وآليات تحقق هذا الترابط. إنها تتجسد في نشوء شبكات اتصال عالمية فعلا تربط جميع الاقتصادات والبلدان والمجتمعات وتخضعها لحركة واحدة[273].

وربما كان أوضح مثال على هذا الشكل الجديد من الارتباط بين الأطراف العالمية المختلفة هو اندماج منظومات ثلاثة رئيسية في حياتنا الاجتماعية والدولية الراهنة:

المنظومة الأولى هي المنظومة المالية، فقد أصبحنا نعيش في إطار سوق واحدة لرأس المال، وبورصة عالمية واحدة، على الرغم من تعدد مراكز نشاطها[274].

والمنظومة الثانية هي المنظومة والإعلامية والاتصالية. فمن الممكن اليوم لجميع سكان الأرض (...) الارتباط من خلال الصحن الهوائي بالقنوات التلفزية(...) والتي تتوجه في بثها لجمهور عالمي[275].

[272]- برهان غليون، سمير أمين، ثقافة العولمة وعولمة الثقافة، مصدر سابق، ص 13.
[273]- المصدر نفسه، ص 16.
[274]- المصدر نفسه، نفس الصفحة
[275]- المصدر نفسه، ص 16-17.

والمنظومة الثالثة هي المنظومة المعلوماتية التي تجسدها بشكل واضح شبكة معلومات إنترنيت، فهي شبكة واحدة يشارك فيها الأفراد وينفذون إلى ما تنطوي عليه من معلومات وعروض، بصرف النظر عن الحدود السياسية والخصوصيات الثقافية[276].

إن المقصود هو الدخول في مرحلة من الاندماج العالمي الأعمق على عدة مستويات. فمن هناك توحيد أكبر لمصادر المعلومات(...) توحيد أشمل لشبكات الاتصال وأدواته (...) دمج أقوى لوسائل الاتصال (...) وحدة تحصل من خلال المشاركة في شبكة واحدة موحدة.[277]

وأن ينتمي العالم إلى نظام للسيطرة والقوة يتجاوز الدولة القومية، ويخضع لقواعد عمل جديدة، وتوجهه قيم مشتركة[278].

وأن تدخل في سوق رأسمالية واحدة وتتخذ فيها، كل حسب إمكاناتها ودرجة تحكمها التقني والعلمي والصناعي، مواقعها[279].

تستمد النخب الاجتماعية قوتها من قيمة الموارد المادية والمعنوية التي يمكن تثميرها في السوق العالمية، والتي تسيطر عليها أو تتحكم بها وتنتزعها من بقية أعضاء المجتمع المحلي أو الدولي. وهو ما يدفع بهذه النخب إلى تبني سياسات لا تخضع لقيم ومعايير الوطنية، لكن لمعايير البقاء في المنافسة العالمية[280].

[276]- برهان غليون، سمير أمين، ثقافة العولمة وعولمة الثقافة، مصدر سابق، ص 17.
[277]- المصدر نفسه، نفس الصفحة.
[278]- المصدر نفسه، ص18.
[279]- المصدر نفسه، نفس الصفحة.
[280]- المصدر نفسه، ص 19.

وبقدر ما كانت الحقبة القومية من التاريخ العالمي تدفع نحو إفراز حركات وعقائديات قومية، وسياسات تضامن اجتماعي ضرورية للمحورة الذاتية وبناء المركزية الوطنية، بقدر ما تشجع حقبة العولمة على انحلال منطق الحسابات القومية، وعلى نزوع النخب الاقتصادية، خاصة النخب الوطنية الضعيفة الموارد والإمكانيات، إلى عدم التردد في اللجوء إلى سياسات النهب والاثراء غير المشروع والمضاربة التي تمكنها وحدها من انتزاع قسط من رأس المال الاقتصادي والثقافي والسياسي الذي يسمح لها بالبقاء في السوق العالمية والعمل على مستواها[281].

إن المضمون الرئيسي للعولمة كما نعرفها اليوم هو أن المجتمعات البشرية التي كانت تعيش كل واحدة في تاريخيتها الخاصة، وحسب تراثها الخاص ووتيرة تطورها ونموها المستقلة نسبيا، على الرغم من ارتباطها بالتاريخ العالمي، قد أصبحت تعيش في تاريخية واحدة وليس في تاريخ واحد. فهي تشارك في نمط انتاج واحد يتحقق على مستوى الكرة الأرضية، وهي تتلقى التأثيرات المادية والمعنوية ذاتها، سواء أتعلق ذلك بالثقافة وما تبثه وسائل الإعلام الدولية، أو بالبيئة وما يصيبها من تلوث، أو بالأزمات الاقتصادية أو بالأوبئة الصحية، أو بالمسائل الاجتماعية والأخلاقية، مثل الجريمة، وتهريب المخدرات، وتكوين شبكات الدعارة الطفولية على الإنترنت وغيرها[282].

إن العولمة تعني خضوع البشرية لتاريخية واحدة فهذا يعني أيضا أنها تجري في مكانية ثقافية واجتماعية وسياسية موحدة أو في طريقها للتوحيد[283].

إن العولمة يمكن تلخيصها إذن في كلمتين؛ كثافة انتقال المعلومات وسرعتها إلى درجة أصبحنا نشعر أننا نعيش في عالم واحد وموحد، أو كما قال مكلوهان، صاحب أول

[281]- برهان غليون، سمير أمين، ثقافة العولمة وعولمة الثقافة، مصدر سابق، ص19.
[282]- المصدر نفسه، ص20.
[283]- المصدر نفسه، نفس الصفحة.

محاولة مهمة عن العولمة في قرية كونية؛ بما توحي به كلمة القرية الصغيرة، فإن كل ما يحصل في بقعة ينتشر خبره في البقعة المجاورة[284].

فهناك إذن أثر وتأثير متبادلان مستمران، يقودان إلى الاعتقاد بأن هناك ميلا لا راد له، إلى توحيد الوعي وتوحيد القيم وتوحيد طرائق السلوك وأنماط الإنتاج والاستهلاك، أي قيام مجتمع إنساني كوني واحد[285].

باختصار إن العولمة تبشر بمرحلة جديدة للتنظيم العالمي الإنساني تمثل نقيض المرحلة السابقة، التي نحن بصدد الخروج منها، أعني مرحلة الدولة القومية، والانكفاء على الحدود السياسية للدول كإطار جغرافي للتثمير المادي والروحي عند الجماعات والبشرية عموما[286].

لا يعني ذلك أن العولمة قد حققت جميع وعودها وإمكاناتها. فالدولة القومية لا تزال قائمة، وتلعب دورا رئيسيا اليوم في موضعة الجماعات المختلفة في الفلك الجديد. وهي ستبقى لفترة طويلة ذات دور كبير في ترتيب الأوضاع العالمية. كما أن العوائق أمام الاندماج العميق الجغرافي والزماني للمجتمعات الإنسانية لا تزال كبيرة وعديدة. ومن المحتمل أن يبقى القسم الأكبر من الإنسانية خارج دائرة العولمة النافعة أو الفعالة، أي على هامش النظام العولمي الجديد. إن المقصود هو التعبير عن اتجاه حركة المستقبل وعن ديناميكية محركة جديدة تدفع في هذا الاتجاه لا عن نظام ناجز[287].

أن العولمة هي الدينامية المحركة الرئيسية (...) إنها المحركة الرئيسية يعني أنها الديناميكية المسيطرة. وعلى الرغم من أن القسم الأكبر من القـــطاعات والنشـــاطات

[284]- برهان غليون، سمير أمين، ثقافة العولمة وعولمة الثقافة، مصدر سابق، ص21.
[285]- المصدر نفسه، ص 21.
[286]- المصدر نفسه، نفس الصفحة.
[287]- المصدر نفسه، ص21-22.

الاقتصادية والسياسية والثقافية سوف تبقى لفترة طويلة تحت سيطرة ديناميكيات وطنية أو قومية، إلا أن القطاعات والنشاطات التي ستقدم جزءا ومردودا أكبر، وهنا يكمن معنى السيطرة التاريخية، هي تلك العولمة أو المرتبطة بديناميكية العولمة[288].

فالعولمة ككل ديناميكية اجتماعية حركة مزدوجة تنجم عن تفاعل بين عوامل بعضها موضوعي من دون أدنى شك، لا ينبع من فعل الإرادة والوعي، وعوامل ذاتية تابعة للإرادة والوعي، سواء أتعلق ذلك بوعي الجماعات أو الأفراد. فهي ثمرة التقاء التطور الموضوعي لحقل التقنية والعلوم الذي يتم بصرف النظر عن رأي أي واحد منا، وأي واحد من المراكز والمؤسسات التي تساهم في تطويره، وإرادة المجتمعات أو الجماعات والنخب التي تسيطر عليها في توظيف هذا التطور الموضوعي لضمان سيطرتها أو تحسين مواقعها أو تكريس هيمنتها وسيادتها[289].

العولمة قائمة على عاملين: الأول عامل التقدم التكنولوجي، وهو الأساس الموضوعي لها وهو ما مكن الأجزاء المتناثرة والمتباعدة في المكان والزمان التي تشكل المجموعة البشرية من التواصل السريع والكثيف لتكوين كل واحد[290].

والثاني هو الاستراتيجيات الخاصة بكل جزء أو طرف في العالم والتي تهدف إلى استغلال الشرط الموضوعي لتعظيم مصالح ومنافع ومواقع ذاتية. فالثورة العلمية والمعلوماتية أنشأت إمكانية اندماج أكبر بين أجزاء العالم، لكن هذه الإمكانية لا تخلق وحدة عالمية من تلقاء نفسها، وبالتالي لا تصبح واقعا قائما إلا بفعل استثمارها من قبل فاعلين. وعندما نتحدث عن فاعلين تاريخيين فنحن نتحدث عن فاعلين تاريخيين لهم وعي خاص بهم ومصالح متميزة. وعندما يستثمرون الإمكانية التاريخية الموضوعية فهم يفعلون

[288]- برهان غليون، سمير أمين، ثقافة العولمة وعولمة الثقافة، مصدر سابق، ص22.
[289]- المصدر نفسه، ص24.
[290]- برهان غليون، العرب وتحولات العالم، مصدر سابق، ص47.

ذلك من منظورهم الخاص وحسب مصالحهم. من هنا تنشأ استراتيجيات متعددة لاستثمار فرص العولمة الموضوعية كما ينشأ الصراع بين هذه الاستراتيجيات أي بين المجتمعات الصغيرة والمجتمعات التي تستخدمها. فالعولمة لا تتحقق العولمة إلا ضمن رؤية الفاعلين التاريخيين وبالتالي فهي بالضرورة صراعية وميدان صراع[291].

إن حمل العولمة لمشروع هيمنة عالمية لا يبرر رفضها، ولا البقاء خارجها، ولا يشكل سببا كافيا للقدح فيها. فهذه ليست أول مرة يعرف فيها العالم عصر الهيمنة الدولية. ونحن لا نأتي إلى هذا العصر من موقع الحرية والاستقلالية والسيادة الحضارية، ولا نضحي في سبيل ولوجه بنظام دولي قائم على الاستقلال الناجز والفعلي وغياب مبدأ الهيمنة والتسلط الدولي. ولسنا بصدد الاختيار بين منظومات دولية هيمنية ومنظومات تحررية شاملة، ولكننا بصدد الانتقال بكل بساطة من نظام علاقات دولية إمبريالي شبه استعماري بغيض، نحو نظام علاقات دولية جديدة قائم على هيمنة عالمية تعطي للدول الكبرى الأرجحية في توجيه سيرورة التحولات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية. أي أننا ببساطة أمام تحول في شروط السيطرة والهيمنة الدولية التي نعرفها ولا يمكن أن نتصور النظام العالمي الراهن من دونها[292].

وليس لدينا أي موقع يمكننا من أن نقود عملية الخروج من نظام الهيمنة السابق إلى ما يشبه نظاما عالميا خاليا من أثر الهيمنة. إننا في هذا الموضوع خاضعون لتحولات دولية لا طاقة لنا في تعديل اتجاهها. والمهم أن نفهم آليات الهيمنة الجديدة وأن نسعى بكل إمكانياتها إلى تغـــيير أو تعديل أثرها علينا. هذا يعني أن العـــولمة لا تدان بسبب

[291]- برهان غليون، العرب وتحولات العالم، مصدر سابق، ص47-48.
[292]- برهان غليون، سمير أمين، ثقافة العولمة وعولمة الثقافة، مصدر سابق، ص37.

الهيمنة التي تحملها، كما لو كانت السيطرة الإمبريالية السابقة مفضلة عليها، ولكن تنقد نقدا سياسيا؛ من أجل تفكيك آليات هذه الهيمنة، وإبراز إمكانيات المقاومة التي تتيحها، والميادين التي يمكن من خلالها للمجتمعات والشعوب الضعيفة والمغلوبة على أمرها، أن تتقدم فيها أو بالرغم منها[293].

إن التأكيد على حقيقة أن العولمة ليست ذات طبيعة تحررية حتمية، وليس في آلياتها ما يدفع إلى إلغاء أو إضعاف عملية الاستقطاب والتبعية الموجودة أصلا في أساس منظومتنا الدولية، لا ينبغي أن يقود إلى الاستهانة بها ورفضها، ولكن إلى البحث المعمق في نموذج الهيمنة الخاص الذي تنشئه، وآليات تجديد أسس التبعية والاستقطاب والوسائل الجديدة التي تستخدمها[294].

فالاستقطاب الأساسي في عصرها ينحو إلى أن يكون بين طبقات اجتماعية مندمجة على امتداد الكرة الأرضية لا بين طبقات ذات طبيعة أو صفة وطنية[295].

وهكذا ستكون النخب الاجتماعية في البلاد الفقيرة أقرب من حيث نمط الحياة والاستهلاك والقيم والثقافات لنخب وبرجوازيات المجتمعات التقنية، من بقية أبناء المجتمع الذي تنتمي إليه. وبالمقابل، وهذا هو العنصر الرئيسي في العولمة الراهنة، لم تعد آليات التقسيم الاجتماعي والطبقي، أي توزيع المداخيل معتمدة بشكل رئيسي على التدخل العنيف والمباشر في الحياة الاجتماعية للمجتمعات الأخرى، كما كانت تفعل الإمبريالية بعد الاستعمار، ولا من خلال إدامة الدكتاتورية والإرهاب في البلاد النامية، ولكن من خلال السيطرة على مراكز القرار والتوجيه، أي من خلال القيادة والقدرة على القيادة داخل النظام الواحد نفسه. ويرتبط التحكم بالقرار العالمي، بتطوير المهارات التقنية والإدارية والتسييرية

[293]- برهان غليون، سمير أمين، ثقافة العولمة وعولمة الثقافة، مصدر سابق، ص37.
[294]- المصدر نفسه، ص38.
[295]- المصدر نفسه، نفس الصفحة.

والتفوق فيها، سواء أتعلق الأمر بشبكات الاقتصاد والمال أو بالشبكات السياسية والاجتماعية أو بشبكات المعلومات والإعلام[296].

وبالتأكيد لا يمكن فهم المرحلة الجديدة من الدمج العالمي إلا باعتبارها استمرارا وتعميقا للمرحلة السابقة الإمبريالية، وما طورته من آليات لضمان التبعية[297].

أنها تراهن بالعكس على بناء نمط متميزة لحياة النخب وتفكيرها يسمح بفصلها عن الكتلة الرئيسية من السكان ودمجها مباشرة في دائرة الثقافة والاستهلاك الخاص بها. إنها تقوم على خلق رأسمال ثقافي ورمزي مستقل، وثقافة نوعية للنخبة العالمية الجديدة تربط بين أفرادها(...) الهادفة إلى التخفيض من قيمة الثقافات المنافسة، وتسويد صفحتها، لدفع نخبها إلى التنصل منها، إلى ثقافة العولمة[298].

فعلى أساس التمايز الثقافي أولا والتمييز الواضح بين ثقافة النخبة وثقافة الجمهور الواسع ثانيا(...) إن نزع النخب من ثقافاتها الوطنية، لا يعني إعدادها للاندماج في ثقافة النخبة العالمية للعولمة فحسب، ولكنه يعني أكثر من ذلك تخفيض الثقافات الوطنية إلى مستوى الثقافات الشعبية، أي التواصلية، وإبعادها عن حقول السلطة الناجعة السياسية والاقتصادية والعلمية، ومن وراء ذلك نزع السلطة السياسية والاقتصادية والرمزية عن المجتمعات وإعدادها للدخول في فلك ما يمكن أن نسميه الإمبراطورية العالمية[299].

والاستراتيجية الأمريكية المسماة نيوليبرالية والمبنية أساسا على إطلاق يد قوانين السوق، أي تحرير التجارة وخلق سوق عالمية واحدة، بحيث يمكن للبضاعة أن تنتقل من

[296]- برهان غليون، سمير أمين، ثقافة العولمة وعولمة الثقافة، مصدر سابق، ص38-39.
[297]- المصدر نفسه، ص39.
[298]- المصدر نفسه، ص40.
[299]- المصدر نفسه، ص41.

بلد إلى بلد ومن منطقة إلى أخرى من دون قيود، تعطي الأسبقية للاقتصادات الأكثر تقدما تقنيا وبالتالي الأكثر إنتاجية، وتجعل الولايات المتحدة هي الرابح الأكبر[300].

والاستراتيجية النيوليبرالية المطبقة الآن والتي لا تزال الولايات المتحدة تصر عليها أو تدفع باتجاهها هي استراتيجية تقود حتما إلى تدمير التوازنات الاجتماعية في المجتمعات الفقيرة والضعيفة لأنها ستُفقد هذه المجتمعات ما تبقى لها من موارد اقتصادية محدودة وستطحنها ثقافيا. ولذلك أعتقد أن مسؤولية كبيرة تقع على عاتق النخب السياسية في عالم الجنوب في تجنب هذا الاحتمال(...) ولكن بإمكانها لو وحدت رؤيتها وصفوفها، (...) أن تفرض على التكتل الصناعي مفاوضات جدية بشأن استراتيجية العولمة، وطرق وإمكانيات الاستفادة من دمج العالم وتوحيده في إطار سوق واحدة[301].

حتى يكون لمشروع المفاوضات العربية الأمريكية المقترحة معنى، أي أن تكون مقنعة أيضا، ينبغي على العرب أن يقنعوا محاوريهم بأنهم فاعل دولي حقيقي يملك رؤية شمولية وجدول أعمال وخيارات وطنية وإقليمية وعالمية وليسوا حشدا متنافرا من عشائر وطوائف ومجموعات وعصابات متناحرة لا رؤية ولا رابط سياسي يجمع فيما بينها، تتجاذبها الأطراف الأخرى وتتحكم بسياستها وتقرر لها مصيرها بالنيابة عنها. وحتى يمكن للعرب أيضا أن يستفيدوا بالفعل من العناصر الاستراتيجية التي يحتاج إليها أي طرف كي يضمن الاعتراف به على أي مائدة مفاوضات، ينبغي أن يكون في مقدورهم، ابراز صكوك ملكيتهم لما ينبغي أن نسميه رأس مالهم الاستراتيجي، والذي لا يزال يستخدم كموارد استهلاكية محضة(...)من خلال سلوكهم داخل إقليمهم أو من خلال مشاركتهم في السياسة الدولية[302].

---

[300]- برهان غليون، العرب وتحولات العالم، مصدر سابق، ص49.

[301]- المصدر نفسه، ص41.

[302]- برهان غليون، العرب ومعركة السلام، المركز الثقافي العربي، ط1،1999 ، بيروت، ص 231-232.

وفي الحالتين لا تزال هناك شكوك كبيرة في قدرة العرب على التصرف على الساحة الدولية كلاعب حقيقي مدرك لمصالحه الوطنية المتميزة ومالك لرؤية واضحة في الدفاع عنها. والسبب في ذلك هو افتقاره، داخل أقطاره المتعددة نفسها، وعلى مستوى العلاقات الإقليمية، لبنية وطنية حقيقية. وبالتالي لما يؤسس لسياسات وطنية. لن يكون بمقدوره تغيير العلاقة التي تربطه بالأطراف الاخرى، الإقليمية والدولة، ما لم يوجه جهدا خاصا لتغيير طبيعة العلاقات التي تحكم بين أعضائه وأفراده، داخل بلدانه ذاتها. والمقصود أن شرط ذلك إعادة بناء الذات والإرادة الوطنية[303].

تعمل العولمة في اتجاهين متناقضين. الاول هو تعميم نماذج الديمقراطية الشكلية في جميع أنحاء العالم. لا يمكن تطور العولمة من دون فتح الأسواق والنظم السياسية معا. أما الاتجاه الثاني فهو يشير إلى تفاقم التفاوت في شروط المعيشة المادية والمعرفية بين الأفراد والجماعات معا. وبالتالي تراجع شروط تحول الديمقراطية الشكلية إلى ديمقراطية حقيقية، وتهديد الديمقراطيات النشيطة نفسها بالتدهور نحو ديمقراطيات شكلية. وهو ما نشاهده في الدول الصناعية اليوم سواء تحت الضغوط الأمنية الحقيقية أو المصطنعة التي تتذرع بمحاربة الإرهاب الدولي...العولمة تشكل عاملا قويا في إجهاض الديمقراطية الحقيقية لصالح الديمقراطية الشكلية وفي تحويل هذه الديمقراطية الشكلية إلى نموذج عالمي شرعي ومشروع باسم الليبرالية، ومن خلال العودة إلى التسليم بالانسجام التلقائي والتطابق الطبيعي بين حريات السوق أو اقتصاد السوق وحريات الأفراد والجماعات[304].

ويفترض التعامل الناجع والمتوازن مع العولمة التحديات التي تطلقها تبدلا أساسيا في توجهاتنا ومواقفنا النفسية التقليدية. وفي مقدمة ذلك التخلي عن المواقف الدفاعية التقليدية،

---

[303]- برهان غليون، العرب ومعركة السلام، مصدر سابق، ص232.

[304]- برهان غليون، الديمقراطية والليبرالية والعولمة، الحوار المتمدن، العدد 1803، 12:21، 2007/1/22 http://www.ahewar.org

لصالح مواقف تقوم على الثقة بالنفس وبالمستقبل، وتبني مبادرات إيجابية وبناءة؛ تهدف إلى تعديل النظام العام الذي نعيش فيه، وتطوير التعاون الجماعي الذي يمكننا من تحقيق هذا التعديل. وهذا يستدعي أن نعترف بقصور أنظمتنا الاجتماعية والثقافية، والانطلاق من هذا القصور نفسه من أجل احتلال مواقع العالمية، واختراق الهامشية، وكسر آليات التبعية، نحو المشاركة الفعلية والفعالة في الجهود الحضارية الإنسانية. وهذا الموقف لا يتلاءم مع الموقف الذي يجعل من هدفنا وموضوع طموحنا السيطرة الثقافية العالمية المعاكسة، كما يعكسه الكثير من المحاولات الدفاعية العربية والإسلامية اليوم. فلن يكون مثل هذا الهدف بإمكاننا فعلنا في المدى المنظور على الأقل. إن هدفنا العملي والواقعي ينبغي أن يكون الخروج من الهامشية نحو الفعل، والمشاركة مع بقية الثقافات الإنسانية الحية(...) وتعزيز إطار التعددية الثقافية الكونية في إطار الاحترام والتعاون والتفاعل المثري[305].

وكما أن الدفاع عن هويتنا لا يتحقق من خلال الحفاظ عليها كما هي، أي عن هوية الماضي، ولكن من خلال إعادة بنائها من أفق المستقبل، وفي إطار العولمة أو الثورة العلمية التقنية، أي بناء العالمية فيها، فإن ربح الصراع مع الآخر، والرد الإيجابي على الهامشية والاستبعاد من العالمية، يحتم الانتقال في موضوع السيطرة الخارجية من استراتيجية العمل مع القوى الأخرى في النظام العالمي على تفكيك بنية السيطرة العالمية وإعادة بناء العالمية من أفق التعددية الثقافية[306].

ومما سبق نستنتج أن أساليب الحكم الديمقراطي، وآليات اتخاذ القرارات المبنية على المشاركة الجماعية، والإدارة الرشيدة، أصبحت عناصر أساسية لا بد منها لتحقيق الوحدة الوطنية وتصليب الإرادة السياسية، وزيادة الوعي، وما تعاني منه المجتمعات العربية اليوم

[305]-برهان غليون، سمير أمين، ثقافة العولمة وعولمة الثقافة، مصدر سابق، ص55-56
[306]- المصدر نفسه، ص 57.

من ظواهر سلبية، في أنماط إنتاجها، وأساليب حكمها وسياساتها، ومن عقم ثقافي، لا يمكن فهمه، والإجهاض الذي تعرضت له مسيرة التحول والتقدم التي انخرطت فيها تلك المجتمعات قبل حوالي قرن، وكان يفترض أن تنقلها من أنماط الفكر والسلوك والإدارة والحكم القديمة نحو أنماط حديثة، مستدركة التأخر التاريخي الذي لحق بها نتيجة جمود وتقاعس نخبها الحاكمة خلال القرنين الماضيين. حيث كانت المجتمعات العربية طليعية في دخول مغامرة الحداثة، لأنه لا يوجد في ثقافتها الزمنية والدينية ما يعيق النظر العقلي والتجديد والحداثة. لكن الأزمة لازالت تنخر الكيان العربي من حيث الهوية وبالتالي حلم النهضة العربية يتأجل مع توالي الأزمات السياسية والثقافية.

الفصل الثالـث:

الهويـــة الـعربيـــة والنـهضـــة

الفصـل الثالـــث: الـهـوية العـربية والنـهـضـة

تمـــهيـــــــــــــــد

المبـــــــحث الأول: الـهوية العربية والثقافة

المطلب الأول: جدلية الثقافة والمجتمع

المطلب الثاني: في الـهوية الثقافية

المبـــــحث الثاني: الـهوية العربية بين الثقافة والنـهضة

المطلب الأول: جدلية الـهوية بين الثقافة والنـهضة

المطلب الثاني: ازمة الـهوية العربية

المطلب الثالث: آليات تجاوز أزمة الـهوية العربية

اســـتنتـــــــــــاج

تمهـــــــــــــــيد:

إن الإخفاق المتكرر والمستمر في استيعاب الحضارة هو الحافز الأساسي لاستمرار الحديث عن الصراع والتناقض بين الهوية والمعاصرة .وليس هناك من حل للهوية سوى النجاح في التوصل إلى نوع من المشاركة الإيجابية في الحضارة، فالنجاح في تلك المشاركة سيكون للهوية مصدر الشعور بالذاتية التاريخية الفاعلة. إن المجتمعات العربية متنوعة في تركيبها الثقافي والديني مع أن الاختلاف ميزة البشر، ويعتبر نقطة تنطلق منها الشعوب للتواصل إلا أن الاختلاف يشكل أزمة ويعيق الوحدة أحيانا، هذا ما تعاني منه الشعوب العربية، فتحديد الهوية يشكل موضوع صراع كبير داخل الدول العربية نفسها، أي بين الجماعات المكونة لها من (الإثنية والقومية والمذهبية)، وفيما بين الدول والكتل الدولية، وهو صراع بين الأصالة والمعاصرة، وذلك بين التمسك بالذات وقبولها أو رفضها وبين الاعتراف بالآخر أو رفضه. وبالتالي يشكل موضوع الهوية ركيزة أساسية للإصلاح وبناء دولة قوية، وتحقيق الاندماج الحضاري والوطني. وللخروج من هذه الأزمة، لابد من فهم جدلية العلاقة بين الهوية والثقافة والنهضة، أي العلاقة بين ما هو موروث وماهوا جديد ومعاصر داخل المجتمعات العربية، والوقوف عند أزمة الهوية، والوقوف عند آليات تجاوزها عند المفكر برهان غليون.

المبحث الأول: الهوية العربية والثقافة

المطلب الأول: جدلية الثقافة والمجتمع

لا شك أن الثقافة لا تفهم إلا باعتبارها مظهرا للوعي الذي يستوعب الإنسان من خلاله، فردا وجماعة، العالم ويفهمه ويجعله شفافا أي قابلا للتمثل في الذهن. ولا تفهم أيضا إلا باعتبارها استجابة لواقع موضوعي، قائم خارج الذهن يفرض نفسه بصرف النظر عن الفكرة أو الصورة التي يصنعها له الوعي. بيد أن هذا الوعي وذاك الواقع لا يخلقان ثقافة إلا عبر المجتمع والجماعة، باعتبارهما صيرورة تاريخية، أي كيانا متبدلا ومتغيرا ومستقرا في الوقت نفسه. فمن خلال هذا الاجتماع يصبح الوعي الذاتي وعيا جماعيا، أي مستقلا عن وعي كل فرد لوحده، ويصبح الواقع الموضوعي والخارجي واقعا تاريخيا، واقعا ذاتيا أو للذات، خاصا بخبرة الجماعة وبما تصنعه منه، فمن هذه العلاقة الاجتماعية والتاريخية بين الوعي والوجود، بين الذات والموضوع، يولد واقع جديد، أو بنية موضوعية خاصة تؤثر في الوقت ذاته في طريقة عمل الوعي كذات فاعلة، أو كفعل إدراك، وفي طبيعة الواقع الخارجي، هي ما نسميه بالثقافة[307].

ولا يلغي وجود هذه البنية الموضوعية ذاتية الوعي الفاعل ولا خارجية الواقع الموضوعي، بل تدخل في صراع دائم معهما، فهي شرط الانتقال من الفردية إلى الجماعة ومن السكونية إلى الحركة، أي شرط إنتاج المجتمع كصيرورة مستقلة ومتميزة عن وجود الأفراد كأفراد ووجود الطبيعة كمعطى أجنبي أو خارجي[308].

وينتج عن ذلك أن اندماج الفرد في ثقافة ما ليس أمرا معطى منذ البدء بل هو ثمرة لعملية صراع بين الوعي الذي يحاول أن ينفذ إلى الواقع مباشرة وخارج أطر الثقافة وما تفرضه من شروط اجتماعية، وبين الجماعة التي تحاول أن تفرض عليه مجموعة القواعد

[307]- برهان غليون، اغتيال العقل، مصدر سابق، ص77.

[308]- المصدر نفسه، نفس الصفحة.

التي تعتبرها شرطا لوجودها. وفي هذا الصراع يكمن في الواقع المصدر الأساسي لنمو الثقافة ذاتها وتبدلها، ونعني به الابداع العقلي. كما ينتج عن ذلك أيضا أن الثقافة كوعي جماعي موضوعي ومنظم يمكن أن تنفصل عن الواقع، أو أن تفقد القدرة على التعامل معه، خاصة عندما تأتي التغييرات الأساسية فيه بدافع خارجي. وعندئذ يتحرر الوعي من شروطه الاجتماعية. ويكون لتحرره هذا الدور الأول في إعادة بلورة تنظيم الساحة الثقافية وتجديدها. وهذا يعني أن الثقافة ليست كتلة جامدة، ولا ماهية ثابتة، ولا عقلية متحجرة، وانما علاقة توتر مستمرة، وثمرة هذا التوتر الدائم بين الوعي والواقع(...) وبقدر ما تنجح ثقافة ما في إعطاء حلول إيجابية لهذا التوتر دون التضحية بطرفيه، أي دون إلغائه، وهو مصدر وجودها، تؤسس للمجتمع كمجتمع مدني، وتضفي عليه الاستقرار والتقدم. وتموت الثقافة أو تذبل متى ما تعمق الانفصام بين الوعي والواقع، وزالت إمكانية تجاوز التوتر بينهما أو تحويلهما إذ إن معنى ذلك أن المجتمع قد بدأ يفقد القدرة على التحكم بنفسه وبمحيطه[309].

لا يمكن لنشوء ثقافة أن يكون اعتباطيا أو إراديا. وليس بالإمكان توليد ثقافة أو إبداع نمط ثقافي جديد عندما يرغب فرد في ذلك أو تقرره جماعة من الجماعات. فنشوء ثقافة حية خاضع لعوامل متعددة ومتبدلة تاريخية واجتماعية واقتصادية وسياسية وعسكرية أيضا، قد تتوفر لمجتمع ولا تتوفر لآخر، أو قد تتوفر له في حقبة معينة ويفتقر إليها في حقبة أخرى. لذلك أيضا لم تنشأ عبر التاريخ إلا ثقافات كبرى محدودة، وقليل منها أتيح له أن يطور منظوماته الروحية والعقلية والأخلاقية والعملية ويصل بها إلى مصاف الحضارة العالمية[310].

فمن خلال إنتاجهم لوجودهم كوجود اجتماعي، أي مدني، تخلق الجماعات أنماطا متميزة من الوعي والسلوك ومنظومات قيم وقواعد اجتماعية وعقلية مرتبطة بالحقبة والبيئة

[309]- برهان غليون، اغتيال العقل، مصدر سابق، ص 77-78.
[310]- المصدر نفسه، ص 78.

وبالظروف العامة لتشكلها. وتصبح هذه الأنماط بذاتها بنية مستقلة داخل البناء الاجتماعي تؤثر فيه وتتأثر به، وقد تصبح هذه البنية التي كانت عاملا من عوامل النمو والتقدم في حقبة ما عاملا من عوامل عدم التكيف في حقبة أخرى. ونسمى هذه البنية بالنسق الثقافي، ونسمي أشكال التفكير والوعي الخاصة بها بالأنماط الثقافية، والمؤسسات التي تحقق وظائفها العلمية والدينية والأخلاقية والفنية بالمنظومات الثقافية. ونسمي التمفصل الخاص الذي تأخذه في حقبة أو عهد معين هذه الأنماط والمنظومات بالنظام الثقافي[311].

فالثقافة هي إذن" جملة الأنماط (القيم والقواعد والأعراف والتقاليد والخطط. .الخ) التي تبدع وتنظم لدى جماعة ما حقل الدلالات (العقلية والروحية والحسية) وتحدد بالتالي لدى هذه الجماعة أسلوب استخدامها لإمكانياتها(البشرية والمادية) ونوعية استملاكها لبيئتها[312].

إن الثقافة تشكل ضمن النسق الاجتماعي العام نسقا فرعيا متميزا ومستقلا يتفاعل مع بقية الأنساق الفرعية الأخرى ويتطور معها وبها. ويقوم، في إطار إعادة إنتاج الاجتماع البشري كاجتماع مدني، بوظائف خاصة، أهمها الابتكار الذي يشكل عاملا أساسيا من عوامل التجديد الاجتماع، والاتصال الذي تقوم عليه الوحدة العميقة للجماعة. وهو كنسق يتمتع إذن بانسجام داخلي عميق وباستقلال نسبي عن بقية الأنساق، ولا يمكن النظر إليه كمجموعة مفككة من العناصر المتجاورة أو المتنافرة من مذاهب وتيارات ومدارس أو قيم ورموز وأساطير لا يربطها رابط. ويعني هذا أن هناك حدا أدنى من الانسجام داخل النسق بين المنظومات الروحية والعقلية والعلمية التي تكونه، مما يعطيه إمكانية التصرف كوحدة متميزة في نطاقا النسق الكلي الاجتماعي[313].

311- برهان غليون، اغتيال العقل، مصدر سابق، ص 78-79.
312- المصدر نفسه، ص78.
313- المصدر نفسه، ص 83.

فالأصل في المجتمع أنه يكون واحدا لا تنفصل فيه الثقافة عن السياسة عن الاقتصاد. فهو النتيجة أو الثمرة المشتركة للتفاعل المتبادل بين مختلف هذه النشاطات والفعاليات الروحية والعقلية والإنتاجية والسياسية. لكن المرء يدرك بالحس السليم أن موضوع الثقافة وميدانها يختلف عن موضوع السياسة وميدانها، كما يختلف عن موضوع الاقتصاد وميدانه أيضا. بيد أن هذا الاختلاف لا يعني القطيعة بقدر ما يعني تعدد آليات ونظم التوازن الاجتماعي مما يسمح للنسق الاجتماعي أن يحتفظ باستقراره ووحدته عندما يتعرض أحد أنساقه الفرعية للتخلخل أو الانهيار. ومن وظائف الثقافة الأساسية توحيد هذه الأنساق عن طريق توحيد الأنماط العقلية التي تحكمها، فأنماط الوعي تنطوي في ذاتها وبصورة جنينية على أنماط الحكم، وأنماط الحكم والوعي تنطوي في ذاتها وبصورة جنينية أيضا على أنماط الإنتاج والاستهلاك لأن الثقافة تغذي الأنساق الاجتماعية كلها بقيم مماثلة فتخلق نسيجا اجتماعيا واحدا قادرا على إعادة إنتاج نفسه بشكل متكامل في أية نقطة يتعرض فيها للفساد. وبإمكان النسق الاجتماعي الناجز الذي فَقَدَ أحد مرتكزاته الاقتصادية أو السياسية أو العلمية أن يستند إلى المنظومات الباقية حتى يستعيد توازنه وتكامله[314].

للثقافة ثلاث وظائف أساسية، معرفية ومعيارية ورمزية تنطبق بشكل عام على المنظومات الأساسية الكبرى التي ذكرها القدماء وركزت عليها الفلسفة الكلاسيكية. الحق والخير والجمال. ولكنها لا تتطابق معها في الحقيقة. ففي المعرفة العلمية نشاطات معيارية ورمزية أساسية، والعكس صحيح أيضا. لكن يمكن القول إن كل واحدة من هذه المنظومات تنطوي على نشاط رئيسي يتفق مع إحدى الوظائف المذكورة[315].

فالمنظومة المعرفية تحدد مكانة العلم وسبل الوصول إلى المعارف اليقينية وإنتاجها،

[314]- برهان غليون، اغتيال العقل، مصدر سابق، ص83.
[315]- المصدر نفسه، ص85.

وتقود من ثم إلى ترتيب معين للمفاهيم والدلالات يعكس أولويات هذا الانتاج وشروطه العامة الروحية أيضا، لذلك نادرا ما تستقل نظرية التحصيل المعرفي عن الرؤية الفلسفية العامة للكون[316].

وتعيّن المنظومة الأخلاقية معنى الخير ومعنى الشر، وتخلق شعورا أخلاقيا أو ضميرا يقوم لدى كل فرد، بتنظيم المعايير المقبولة لسلوكه من ذاته. وتحدد هذه المنظومة مختلف المفاهيم التي تدخل في نطاق التمييز بين المحرم والمباح ودرجاتهما[317].

وتحدد المنظومة الرمزية معنى الجميل والقبيح، أي معنى الممتع والمنفر، وجملة المعايير التي تساهم في إحداث المتعة الفنية أو تقضي عليها. وهذه المعايير ليست فطرية ولا موروثة ولكنها مكتسبة ومقصودة في كل نظام ثقافي. وهي تتغير بتغير القيم الأساسية والاكتشافات العقلية التي تحرك النظام ككل[318].

وبتحديدها لهذه الوظائف تقوم الثقافة بتكوين العقل أي جملة الطرائق والمعايير التي تحكم رؤية الإنسان للواقع وتُنظمها، وتحدد كيفية استيعابه لهذا الواقع، ولذلك كان العقل يبدو للقدماء وكأنه ملكة، أي قدرة فطرية على الفهم والتحليل والاستيعاب، بقدر ما كان يبدو واحدا ومشتركا لدى الجميع. وخلق ملكة عقلية لدى كل فرد من أفراد الجماعة هو في الواقع الأساس الأعمق لضمان توحيدها وتنظيمها، وهو شرط التواصل الاجتماعي. وأصل التواصل ليس مشاركة جميع الناس أو اشتراكهم في أفكار واحدة، وإنما خضوع تفكيرهم لطرائق ومعايير مشتركة أساسية، مما لا ينفي أيضا الاختلاف في الرأي والانفراد بالأفكار[319].

الثقافة كعملية تاريخية مستمرة، هي عملية إنتاج وحدة الجماعة واستمرارها في الوعي، أي في مستوى آخر غير المستوى الاقتصادي والسياسي. فهي السياسة والاقتصاد

316- برهان غليون، اغتيال العقل، مصدر سابق، ص85.
317- المصدر نفسه، نفس الصفحة.
318- المصدر نفسه، نفس الصفحة.
319- المصدر نفسه، ص 85-86.

معكوسين في الوعي، أي منظورا إليهما في إطار تاريخي أشمل وأعمق من إطار الإنتاج اليومي للحاجات المادية، أو للسلطة التنفيذية أو التشريعية[320].

ويتطور النسق الثقافي بقدر ما تتطور علاقات الجماعة الداخلية ووحدتها وتواصلها، أي بقدر ما يتيح توازن المصالح الاجتماعية المتعارضة استقرارا نسبيا يسمح بتحسين طرق الإرضاء العام للحاجات وبتهذيبها. وطرق إشباعها، وفي الأحاسيس ونماذج التفكير والرؤى والتصورات عامة[321].

ويكون النسق الثقافي، حسب القيم الأساسية التي يعممها في حقبة معينة ولدى جماعة محددة، أنماطا ثقافية تعكس عقليات سائدة وتجسدها في فلسفات أو أصناف أدبية أو أساطير أو فنون. وهذه الأنماط يمكن أن تنتقل من ثقافة إلى أخرى في الحقبة نفسها أو في حقبة أخرى وتشحن بقيم ودلالات جديدة، وذلك تبعا للنظام الثقافي ـ الاجتماعي الذي تدخل فيه[322].

ونقصد بالنظام الثقافي ـ الاجتماعي، النسق الثقافي كما هو قائم في حقبة معينة وضمن علاقات اجتماعية وسياسية معينة أيضا تحدد طريقة عمل المنظومات الثقافية المعرفية والمعيارية والرمزية وعلاقاتها فيما بينها والقيم الأساسية السائدة في كل منها بما يخدم السيطرة الاجتماعية القائمة. وهو ما تجسده وتهدف إليه، في كل نظام اجتماعي، السياسة الثقافية. فتغير النظام الاجتماعي، أو طبيعة السيطرة الطبقية، يغير من نمط المعايير والقيم الثقافية السائدة أو بعضها، ويحمل إلى المقدمة هذه المنظومة الثقافية أو هذا الجهاز أو ذاك(...) ويمكن القول إن النظام ثقافي يتجسد بشكل عام في كيفية استخدام العناصر المتعددة التي ينطوي عليها البنية الثقافية وطريقة ترتيبها وجمعها وتركيبها[323].

320- برهان غليون، اغتيال العقل، مصدر سابق، ص86.
321- المصدر نفسه، نفس الصفحة.
322- المصدر نفسه، نفس الصفحة.
323- المصدر نفسه، ص87.

فالنظام الثقافي يرتبط إذن بنظام اجتماعي سياسي محدد، ويستجيب لمطالب استقرار وتبدل هذا النظام. وكل نظام ثقافي لابد أن يعيد النظر في سبل نقل المعرفة وتحصيلها وميادين انتشارها وتوزيعها، فيؤكد على ميادين بحث أو فن ويهمل أخرى، ويشجع على نوع من النشاط الذهني ويحدد من نشاط آخر أو يمنعه. وكل ذلك مرتبط بتغير الوظائف التي يعطيها كل نظام اجتماعي–سياسي للثقافة أو لبعض منظوماتها بقصد تحقيق أهدافه الكبرى الاجتماعية أو الفئوية أو القومية. ولا شك أن قيام نظام ثقافي بهذا المعنى يفترض وجود سياسة ثقافية، أي قدرا محددا من التدخل الإرادي للسلطات العامة في سيرورة النشاطات الذهنية، بيد أن هذا التدخل لا يعني بالضرورة ولا يفترض وجود سياسة ثقافية واعية لنفسها ولا يتعلق بها. أنه يستند إلى استجابات عميقة للأوضاع القائمة، ويقوم على توازنات تزداد قوة أو ضعفا حسب الظروف، وهي التي تحاول أن تتحكم بها وتبدلها السياسات الثقافية. وعندما نتحدث عن التوازنات فنحن نقصد أن النظام الثقافي كأي نظام آخر متغير، ولا يلغي التناقض ولا الصراع القائم في داخله بين تيارات وتوجهات وقيم ورؤى مختلفة ومتباينة، ولكنه يجسد استقرار التوازن لصالح أحد الأنماط الثقافية أو التيارات الفكرية. وهو نظام متقلب بالضرورة وغير ثابت، خاضع لتغير ميزان القوى الاجتماعي، ولتوجهات السلطة عامة، وخاضع أيضا لعوامل الضغط الخارجية[324].

تتجاوز وظيفة الثقافة، إذن، بكثير، مسألة إبراز قيمة خصوصية معينة، تميز أمة عن أخرى. وهي لا تختلط مع السياسة، ولكنها تعين حدودا لكل صراع اجتماعي، مشيرة إلى ما يرجع إلى ميدان الأخلاق ويصنع وحدة الانسان خارج كل نظام لسلطة الدولة، ومشيرة من جهة أخرى إلى ما يبقى ميدانا للصراع والمنافسة الحرة. هكذا مثلا تعتبر الثقافة العصرية المقترنة بمثال المساواة بين البشر، إنه لا يمكن للتمييز العنصري أن يكون مصدر إعطاء شرعية لنظام سياسي ما أو لنظام اجتماعي. وقس على ذلك فيما يتعلق بمسألة استخدام اللغة. فكل مخالفة لقواعد صرف اللغة ولقواعد دلالة ألفاظـــــها

[324] - برهان غليون، اغتيال العقل، مصدر سابق، ص87.

ورموزها، تعتبر بمثابة طعن في استمرار والتحام الجماعة. تهدد، في الواقع، هذه المخالفة للقواعد اللغوية، مثل مخالفة القواعد الجمالية، إعادة انتاج الثقافة (سلم القيم) التي تضمن تخليد مجمل النسق الاجتماعي وتوازنه الداخلي الذي يتم بواسطته حفظ الاستقرار الاجتماعي والمراتب الاجتماعية والتماسك الاجتماعي[325].

تعمل الثقافة كما لو أنها آخر خندق للنظام الاجتماعي. وهي تشكل في هذا النظام منطقة النشاط الأكثر إطلاقا وعفوية، حيث تتم الابتكارات المناقشات، وحيث يسمح بمزيد من النزاعات الاجتماعية. إنها، في نفس الوقت، آخر خط دفاعي للنظام الاجتماعي، والمصدر الأساسي للتغييرات والتجديدات. ورغم هذا الاطلاق وعدم التحديد لهذه المنطقة، فإن التغيرات لا تكون جميعها مقبولة، ولا يصبح التيار الأيديولوجي أو الفلسفي أو الأدبي أو الفني مسيطرا في المجتمع إلا عندما يتوصل إلى اجتياز الحواجز التي يضعها أمامه النظام السياسي الذي يخضع، بدوره، إلى نظام آخر، إلى نظام علاقة القوى والقوانين الدستورية. ولكن التيارات الثقافية، ما إن تجتاز هذه الحواجز، حتى تطرح مجددا مسألة النظام السياسي على بساط البحث وتدعو إلى إعادة تنظيم الدولة والسلطة والعلاقات بين المحكومين والحاكمين. ومن هنا ينشأ مصدر تغيير في المراتبية داخل المجتمع[326].

تبقى الثقافة، لأنها تشكل الدائرة الاكثر ليونة في النسق الاجتماعي، أكثر قطاع مقاومة لسيطرة السلطة، وهي لهذا السبب الأداة الأكثر ضمانا لاستمرار الأمة. ففي الدوائر الأكثر صلابة في هذا النظام يكون الفعل التغييري أكثر سرعة. إن اغتصاب أرض الفلاح، مثلا، أسهل من تغيير التراتبية الاجتماعية، أو بالأحرى، تغيير ثقافة شعب ما. فالاقتصاد يتجسد في الملكية التي هي من علاقة خارجية، وتتجسد السلطة في الحق الذي يكون مكتسبا، في حين تمد الثقافة جذورها في ذهنية تشكل ملكية أمة بكاملها[327].

[325]- برهان غليون، الوعي الذاتي، مصدر سابق، ص 95.
[326]- المصدر نفسه، ص 95-96.
[327]- المصدر نفسه، ص96.

هكذا فإن الشعوب التي حطم الاستعمار دولها، والتي دمرت اقتصاديا أو استبدلت باقتصاديات رأسمالية مختلفة، أو حتى متعارضة مع اقتصادياتها، التجأت إلى الثقافة واستطاعت بعد عشرات السنين أن تؤسس من جديد دولة جديدة وأن تباشر بتنظيم جديد للاقتصاد. لم يستطع التغير الجذري للنظم السياسية والاقتصادية التغلب على الأمم التي تمكنت من الحفاظ على ثقافتها، أي على ايديولوجيتها وقيمها وانساق الحقيقة والرموز عندها[328].

ولكن، إذا كانت الثقافة هي الصعيد الاجتماعي الأكثر مقاومة بسبب ليونته وغموضه بالتحديد، فإنها من أكثر الجوانب الاجتماعية تجريدا، ومن أقلها ملموسية. إنها تدوم أكثر من غيرها بكثير. ولكنها لا تنتج شيئا. والحال، فإن المجتمع يقوم أساسا على الإنتاج المادي، وهو إنتاج يفقد، بدونه، كل مجتمع استقلاله، ويجد نفسه مندمجا بمجتمعات أخرى أكثر إنتاجية. ويمكن للأمة عندئذ أن تقتصر على اثنية واحدة، تشكل، مع حتفاظها بخصوصيتها الثقافية، جزءا متكاملا من أمة أكبر أو أكثر قدرة على تجديد نظامها الاقتصادي. وإذا كان يستحيل وجود الاقتصاد بدون مجتمع، أي بدون ثقافة تؤسس، بواسطة معاييرها وقيمها، النظام الاجتماعي والجماعية ضد ظاهرة الفردية والتفرد، فلا يمكن للثقافة أن تتطور خارج "الدولة"، أي خارج سلطة ومراتبية تفرضان ابداع الحلول على الثقافة وتغذيان حوار الأفكار والرموز. فالثقافة التي تنقطع عن السلطة تحرم نفسها من مصدر حيويتها وتطورها وتجد نفسها متحولة إلى مجرد طلاء يعين التمايز بين المجموعات الاجتماعية. إنها تفقد كل قيمتها العلمية وتناقضاتها وصراعاتها الداخلية ومشكلياتها الإبداعية. وهذه هي حال الثقافات الاثنية التي تفتقد للأنساق "العليا" من فكر وقيم الثقافة القومية أو العالية، وتحتفظ فقط بلون محلي أو لغوي غالبا ما يتعلق بالماضي ويعيش في حنين إليه[329].

[328]- برهان غليون، الوعي الذاتي، مصدر سابق، ص96.
[329]- المصدر نفسه، ص97.

من الطبيعي أن يؤدي دخول البلاد العربية في النظام الدولي والانخراط في دورته التاريخية إلى بروز حركة قوية لتحديث البنيات الاجتماعية المختلفة، بما في ذلك البنيات الثقافية. وجوهر النقاش اذن ليس، ولا يمكن ان يكون، مبدأ التحديث هذا باعتباره تعبيرا عن الحاجة الى إحداث تغييرات وظيفية وبنيوية في هيكل النظام القديم. لكن فشل هذا التحديث، أي اخفاق عملية التأقلم والتكيف الجماعي مع الحضارة الحديثة، لا يظهر فقط في عودة التيارات الفكرية التقليدية بشكل عنيف في كل أرجاء العالم الإسلامي، ولكنه ينعكس أيضا في عجز الثقافة الحديثة ونظامها الجديد عن استنبات مصادر وينابيع محلية خاصة. وهذا ما يدفعها الى أن تبقى كما هي عليه الآن جزءا من عملية التحلل العام للبنيات الاجتماعية للجماعة ولأنظمة انتاجها المادية والمعنوية. هذا التحلل الذي لا يمكن أن يفهم إلا من خلال العلاقة التي يخلقها هذا التحديث من جديد بين التشكيلات القومية المختلفة، فيدفع الجماعات القومية الضعيفة إلى التحول إلى جماعات استهلاكية تعتمد في إنتاج حياتها ومعارفها على الجماعات القوية المسيطرة، ويدفع هذه الأخيرة الى احتكار مصادر وإمكانات الانتاج المادي والثقافي كي تتمكن من توجيه تطور النظام الدولي بشكل عام وجهة خدمة مصالحها " القومية"[330].

وهكذا يقيم هذا التحلل اذن قاعدة جديدة للتبعية الروحية بعد التبعية المادية التي بدأت تتبلور مع بداية التدخل الغربي الاستعماري. وتظهر هذه التبعية في تصدير الدول المسيطرة لنماذج حياتها واستهلاكها وتفكيرها إلى الدول الضعيفة. لكن هذه التبعية ليست سيئة بحد ذاتها لو لم تكن لها نتائج وخيمة على مصير الجماعة التابعة ككل، أعني المصير السياسي والقومي، أي ما يمس مستقبلها التاريخي كجماعة موحدة وقادرة على العمل على المسرح الدولي كارادة واحدة[331].

[330]- برهان غليون، مجتمع النخبة، معهد الإنماء العربي، ط1 ،1986، بيروت - لبنان، ص259.
[331]- المصدر نفسه، ص260.

المطلب الثاني: في الهوية الثقافية

ويدخل تشكيل كيان سياسي مستقر للدولة، سواء كانت امبراطورية أو جمهورية، ويدمج في السياق الثقافي، ثقافات اتنية منفصلة، أو مختلطة فقط، وعناصر تفكير وإبداع جديد. هكذا يتكون فوق الخصوصيات (وليس بالضرورة ضدها) شكل جديد "قومي" للثقافة، شكل أكثر انتاجا وغنى لأنه أكثر تأثرا بالابتكارات التقنية والسياسية، وميال لأن يحل مسائل أكثر أهمية مرتبطة بالشروع في حياة مشتركة هي، سياسيا، أكثر اتساعا وتطورا. تدخل، في هذا الشكل الجديد للثقافة، مشكليات علمية وسياسية واجتماعية وأخلاقية يثير تطورها تضافر جهود أكبر تستجيب إلى طموحات أكثر إيجابية، طموحات تتجاوز مجرد تأكيد الخصوصية الأثنية والإقليمية. وهكذا ترسم أمام الانسان آفاق جديدة تعرض عليه غائيات أكثر اتساعا. وتصبح الثقافة، حينذاك معينا لا ينضب، للحريات والفتوحات المادية والمعنوية. وتخلق الثقافة القومية (بعكس الثقافة الاثنية) في حياة الجماعة، لتوفيرها اجتماعية مركبة جديدة، مجالا لأرقى شكل من التماثل، بتناقضاتها وتوليفها، كما باحترامها للفرد الذي تسحقه أشكال التماثل الاتني حيث يتماهى الفرد والمجموعة[332].

تكون الثقافة، بالنسبة للفاعل الاجتماعي (الدولة الجماعة، الطبقة)، عنصرا يندمج في مجموع من سياسات تستهدف تأسيس نظام اجتماعي، مع ما يلازمه من توزيع، على مختلف المجموعات أو المناطق، لوسائل الإنتاج أو الاعلام، ولسلطات تقنية سياسية أو علمية تعطي لكل من هذه المجموعات وضعا وأدوارا وكذلك طموحات تحدد نمط حياتها. وتدعو هذه السياسة، من أجل هذا الهدف، إلى تغيير جذري أو معتدل لشتى القيم الروحية والمادية، وكذلك لدورها في المباشرة بوضع المراتب الاجتماعية[333].

هكذا يؤثر النظام الثقافي أيضا، في كل مجتمع، من جهة أولى، في تحديد الخيارات التي تقوم بها السلطات في الميدان الاقتصادي والاجتماعي، كما يؤثر، من جهة أخرى،

[332]- برهان غليون، الوعي الذاتي، مصدر سابق، ص93.
[333]- المصدر نفسه، ص100.

في كيفيات ممارسة السلطة من قبل الأفراد والمجموعات أو مجمل المجتمع. ومن جراء ذلك، تكون أشكال وأدوار الثقافة وكذلك قدرتها على تقديم حلول ملائمة للمسائل التي يطرحها التطور التاريخي، وثيقة الصلة باختيار المجتمع (أي بأهداف السياسة الاقتصادية والاجتماعية)[334].

الثقافة أحد تعبيرات المجتمع والنظام المجتمعي، لكنها ليست العامل الذي يتحكم بمجموع النظام المجتمعي ويشرط عمله وحياته. فالذين يركزون على محورية الثقافة في فهم النظم المجتمعية يغامرون بالنظر إلى الثقافة كما لو كانت حبل موروثات بيولوجية تشرط كينونة العضوية الحية وتعيد إنتاجها كما هي وعلى المنوال نفسه من دون تغيير، وبالرغم من تبدل المظاهر. وهذا يفترض أن الثقافة طبيعة ثانية ولا تاريخية تتحكم هي نفسها بالتاريخ وتوجهه، كما يفترض أن كل حديثنا عن القوى والديناميات الاجتماعية والعلاقات الجيوسياسية والثورات الاقتصادية والسياسية والتكنولوجية وتاريخ الطفرات والإبداعات أمرا لاغيا ولا قيمة له بالمقارنة مع الموروثات الثقافية. وهو ما أخذت به بالفعل بعض التيارات الاستشراقية التي سعت ولا تزال إلى تفسير مصائر العرب خلال 15 قرنا، وشروط حياة العرب الحالية، ونجاحاتهم وإخفاقاتهم، من خلال تحليل القيم والمبادئ والإشارات التي تتضمنها النصوص الدينية الإسلامية. قد يبدو مثل هذا المنهج لبساطته مثيرا عند أوساط الرأي العام غير العلمي لكنه بعيد جدا عن أن يرضي المعايير العلمية.[335]

بالنسبة لي أنا أركز كما ذكرت على السياقات الجيوسياسية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والتقنية والعلمية، وما تنتجه من قوى وفاعلين تاريخيين محليين وإقليميين وعالميين، وعلى صراعات هذه القوى وديناميات نشاطها، وبالتالي على ظروف تكون هذه القوى داخل النظام المجتمعي وتكون ثقافتها الخاصة ومنظومات قيمها وأسس إنتاجـــها

[334]- برهان غليون، الوعي الذاتي، مصدر سابق، ص100.
[335]- برهان غليون، العرب وتحولات العالم، مصدر سابق، ص 114-115.

المادي والشروط التاريخية والجيوسياسية التي توجد فيها والتحديات التي تواجهها. وهو منهج أصعب بالتأكيد ويتضمن التعامل مع عناصر أكثر وأعقد بكثير من تأويل النصوص الدينية أو الأدبية[336].

ومن منظوري العلمي لا توجد هناك ثقافة ثابتة ولا ماهية ثقافية. فالثقافة متبدلة بشكل سريع في جميع المجتمعات رغم مظاهر الثبات الشكلية في الألفاظ واللغة والعبارات. فهي تمثل سعي المجتمعات في كل مرحلة من حياتها وحسب التحديات التي تواجهها إلى التأمل في وضعها وذاتها ومصيرها وتحليل مشكلاتها والإجابة عنها. وفي كل حقبة هناك أسئلة جديدة وبالتالي أجوبة جديدة. وفي الحقبة الحديثة طرح العرب على أنفسهم أسئلة مختلفة عما طرحه أسلافهم البعيدون والأقربون. وفي سعيهم الحثيث للإجابة عنها اقترضوا مفاهيم علمية وغير علمية، من أوروبا وغيرها، لا حدود لها، كفكرة التقدم والحرية السياسية والمواطنية، ولم تكن جميعها موجودة في ثقافتنا. ونستطيع أن نقول اليوم، من دون أن نخطئ، إن ثقافتنا لم تعد ثقافتنا. فما يوجه سلوكنا اليوم ويحدد تفكيرنا هي قيم وآمال ومطامح ومفاهيم وغايات، مختلفة كليا عن تلك التي وجهت سلوك أجدادنا وحددت نمط تفكيرهم. فنحن نعيش اليوم في ثقافة جديدة، ونفتخر عندما نتحدث عن الحداثة بعصر النهضة العربية الذي هو تجديد لثقافتنا ولغتنا وأسئلتنا أيضا[337].

الثقافة تتغير مع تغير المجتمعات. وديناميات التحولات المجتمعية ومنطقها، بما في ذلك ديناميات التحولات الثقافية، هي ما يجب أن يعطي الأهمية في أي تفسير علمي لمصائر المجتمعات. فما هي هذه التحولات المجتمعية الحديثة وما هو منطقها؟ ما هو الذي يميز العرب اليوم عن أسلافهم الذين عاشوا قبل ألف سنة؟ وجوابي أن العرب دخلوا منذ القرن التاسع عشر في عملية تحول بموازاة الحداثة التي فرضت عليهم تغيير العديد من بنياتهم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية أيضا، أي عاداتهم وأنماط إنتاجهم

[336]- برهان غليون، العرب وتحولات العالم، مصدر سابق، ص 115.
[337]- المصدر نفسه، ص 115-116.

وأساليب تفكيرهم وطبيعة معرفتهم حتى يستطيعوا أن يحافظوا على بقائهم في العصر الحديث، ومن دون هذا التغيير ما كان بإمكانهم أن يبقوا. فلم تعد أنماط الإنتاج والتفكير والمعرفة القديمة صالحة لا للرد على إرادة الهيمنة الطبيعية للقوى الصاعدة، ولا على توفير الموارد الضرورية لإعادة وتنظيم وتأهيل البشر الذين تضاعف عددهم باستمرار بسبب تقدم المعارف الطبية وتحسن شروط السيطرة على البيئة الطبيعية. فنوعيات السلاح وأساليب التنظيم العسكري القديمة لم تعد صالحة لمواجهة موجة الاستعمار الصاعدة، والحرفة أصبحت غير قادرة على منافسة الصناعة الحديثة حتى في الأسواق العربية ذاتها، ومناهج المعرفة التقليدية الموروثة وطرق البحث والتعليم والتأهيل أصبحت بالية تماما أمام منظومات التعليم والبحث الحديث، وهو ما ظهر قبل أي شيء آخر في ميدان الصحة والطب البشري، وكان له تأثير كبير على دفع الناس إلى التخلي من تلقاء أنفسهم عن الطب القديم واللجوء إلى الطب الحديث. ويمكن أن نعمم هذه المقارنة على جميع منظومات الإنتاج والتفكير الأخرى[338].

وإذا أردنا أن نفهم المجتمعات العربية وما يجول فيها من صراعات، وما تفرزه هذه الصراعات المتعددة الأشكال من قوى وبرامج ومشاريع متضاربة أو متقاطعة، في هذا الوقت أو ذاك، وما يصدر عنها من أفعال وردود أفعال جماعية وفردية، وما يتطور فيها من منظومات فكرية وأيديولوجية وأخلاقية وفنية، وهي كلها صراعات وقوى ومنظومات جديدة، فلا يسعفنا الرجوع إلى ثقافة القرن الأول الهجري واستقراؤها كثيرا[339].

إن المنظومات الثقافية المعرفية والاعتقادية والرمزية تخفي مواقع اجتماعية– سياسية وتكرّسها في الوقت نفسه بقدر ما هي انعكاس لها. والصراع على الأفكار أو على الرموز، واحتلال الساحة الثقافية من قبل تيار أو آخر، يعطي هذا الفريق الاجتماعي أو ذاك ميزات أساسية في عملية السيطرة التي تدخل فيها. وقد أظهرت الدراسات الاجتماعية إلى

[338]- برهان غليون، العرب وتحولات العالم، مصدر سابق، ص 116-117.
[339]- المصدر نفسه، ص 117.

أي حد تختلف أذواق الناس باختلاف منبتهم الطبقي أو ظروفهم المعيشية. وتكاد بعض الألوان والرموز والأفكار والأساطير تكون حكرا على فئة اجتماعية دون أخرى في إطار الثقافة الواحدة نفسها[340].

فبقدر ما يجسد النمط الثقافي طريقة في الحياة يحمل انتشاره أو انحصاره قيما إضافية تتعلق بترتيب المواقع الاجتماعية، أو إذا شئنا قيما سياسية بالمعنى الواسع لكلمة السياسة، فالانتقال مثلا من صناعة حرفية تقوم على تعاون الصناع مع المعلم، وعلى الروح الأبوية وروح الدفاع المشترك عن المهنة، إلى صناعة حديثة تقوم على الإنتاج بالجملة والتجريد المطلق للقيم في البضاعة أو في الأجر أو في الربح، لا يظهر فقط كتطور للتقنية وكتقدم للمعارف والعلوم والثقافة، ولكنه يحمل في طياته أيضا تغيرا في العلاقات الاجتماعية وفي وضعية الأطراف المختلفة المشتركة في عملية الإنتاج. وتتطور الثقافة، ويتطور الإنتاج الثقافي بقدر ما تتطور علاقات الجماعة الداخلية ووحدتها. أي بقدر ما يتيح توازن المصالح الاجتماعية المتعارضة استقرارا نسبيا يسمح بتحسين طرق الإرضاء العام للحاجات وتهذيبها. وينعكس هذا في تطور الإنتاج الفكري والمادي وتنوع وتمايز الحاجات والأذواق[341].

ويعكس النمط الثقافي السائد في حقبة محددة ولدى جماعة محددة طبيعة ودرجة الاستقرار الاجتماعي واحتمالات تطوره أيضا، وهو يجسد إذن آلية توحيد الجماعة، ويمثل مستوى تطور التركيبة الاجتماعية. ويمكن للنماذج الثقافية التي تنتقل من نسق ثقافي إلى نسق آخر أن تؤثر سلبا أو إيجابا على توازن هذا الأخير، ويمكنها في بعض الحالات أن تهزه من الأساس. إن دخول مقولة الفرد النابعة من الثقافة الغربية الحديثة في نسق ثقافي تقليدي وجماعي تؤدي إلى تفجير كل النسيج الاجتماعي وتنثيره. وعلى ضوء ذلك نستطيع أن نفهم ردود الفعل التي تنشأ ضد عملية دخول نماذج ثقافية جديدة في مجتمع تقليـدي

[340]- برهان غليون، اغتيال العقل، مصدر سابق، ص89.
[341]- المصدر نفسه، ص89-90.

خاصة عندما لا يتمتع المجتمع بقدرات كافية على ضبط تفاعلات السلطة الناشئة عن هذه العملية وآثارها[342].

والواقع أن الحديث عن ثقافة قومية واحدة يخفي تعدد أشكال الوعي وأنماط التفكير والسلوك الموجودة داخل كل ثقافة قومية حية. لكن النظرة المجهرية لها تظهر مدى التنوع والتوازن التركيبي الذي تنطوي عليه. فحسب اختلاف الحالات والوضعيات الاجتماعية وتعددها داخل كل جماعة إنسانية، تختلف رؤية العناصر أو الفئات المكونة لها للعالم، وطريقة تحويلها للواقع المحسوس في الذهن، وترجمتها له إلى أشكال ومنظومات عقلية أو رمزية. ولهذا تختلف أيضا الوظائف الثقافية الجزئية في كل ثقافة باختلاف المكانة التي يحتلها كل فريق اجتماعي أو يعتقد أنه يحتلها، كما تختلف باختلاف رؤيته وتحديده لنفسه، ولهذا لا تأخذ المعاني القيم الرمزية ذاتها، ولا تظهر بالصورة ذاتها عند جميع الأطراف داخل ثقافة واحدة، أو داخل منظومات النسق الثقافي[343].

ويدفعنا هذا التمايز والاختلاف في الرؤى والتصورات الثقافية التي تنطوي عليها كل ثقافة إلى التمييز بين أنواع متعددة من التوتر أو الصراع الثقافي داخل الثقافة القومية ذاتها. فهناك بشكل عام التوتر الدائم بين أنماط الوعي التقليدي وأنماط الوعي الحديثة، وبين الأنماط الدينية والأنماط القومية، وبين الأنماط المدرسية والأنماط العائلية، وبين الأنماط السياسية والأنماط الأخلاقية، وبين أنماط التسلية وأنماط الإنتاج..الخ. ويبدو لنا أن هذه الأنماط لا تتمتع بالذخيرة نفسها ولا بالقيم المعنوية والرمزية والاجتماعية ذاتها. فقد تصطدم ثقافة المدرسة مع ثقافة العائلة وثقافة الاستهلاك مع ثقافة الإنتاج، والثقافة العالمة، أو ثقافة المتعلمين، مع ثقافة الجمهور العام أو الأميين[344].

وهذه التوترات التي تنجم عن اختلاف الأنماط الثقافية وتصادمها ليست، مع ذلك، على درجة واحدة من التفجر والعمق، كما أنها ليست على مستوى واحد من الأهميـــــة

[342]- برهان غليون، اغتيال العقل، مصدر سابق، ص90.
[343]- المصدر نفسه، نفس الصفحة.
[344]- المصدر نفسه، ص 90-91.

بالنسبة لسير النشاط الثقافي وتوازن النسق بشكل عام. فمن الممكن أن يتم تجاوز بعضها بسهولة، بينما يستعصي بعضها الآخر على تسوية أو حل[345].

إن وظائف الثقافة العليا مختلفة نوعيا عن وظائف الثقافة الشعبية. فبقدر ما تتركز هذه الأخيرة على تحقيق التماهي المباشر أو انتماء الفرد إلى الجماعة، تعمل الثقافة العليا على تنظيم كل ماله علاقة بدائرة السلطة بالمعنى الواسع للكلمة، أي وضع نظام ومراقبة تنفيذه وتحقيقه، وذلك في مجال المعارف والعلوم أو الإنتاج أو الإدارة أو الدولة أو التجديدات التكنولوجية، أو البنيات الرمزية–الخيالية، أو الطفرات الاجتماعية، وكل ما يتعلق عموما بمهام التنظيم والتنسيق والتصور الشامل أو الشمولي لعملية تجديد المجتمع لوسائل وجوده وعمله[346].

وفي المقابل حتى تنجح الثقافة الشعبية في أن ترفع إمكانية الانتماء والتماهي إلى حدها الأمثل. فهي مضطرة لأن تكون ساحة مفتوحة ومنظمة بأقل ما يمكن وأبسط ما يمكن من القواعد والعوائق بحيث لا تستبعد أحدا من أفراد الجماعة أو من الذين ينزعون إلى الاندماج فيها، سواء أكان ذلك مستوى المشاركة الإيجابية أو التذوق السلبي. إنها بالضرورة ثقافة يغلب عليها الطابع المجازي والرمزي والطقوسي والشعوري، وهي ترتبط مباشرة بالحاجات الروحية واليومية للإنسان. وتحتمل نماذجها وأنماط تعبيرها تفسيرات وتأويلات مختلفة تساعد على امتصاص التمايزات والاختلافات الفردية والجماعوية الذاتية. وهي أيضا ترادادية توحي بالأمن والاستقرار والاستمرارية. وبعكس الثقافة العليا المنتجة للنظم العلمية والتقنية، لا تهتم الثقافة الشعبية كثيرا بالاتساق المنطقي في داخلها، بل هي تبيح التناقضات والمفارقات وتستخدمها، ولا تولي أهمية كبيرة للتنظيم الشكلي لنشاطها وأنماطها بل تعتمد على مرونة الشكل وقدرته على التكيف مع حالات مختلفة ومتباينة. وتزداد قوة بقدر قابليتها لجمع المتناقضات وتغيير وتبديل النماذج والأنماط الفكريـــــــة

[345]- برهان غليون، اغتيال العقل، مصدر سابق، ص91.
[346]- المصدر نفسه، ص 93.

والتعبيرية والشعورية، بحيث تتحول إلى منطقة مشاركة كلية، أو إلى منطقة حرة يجد فيها كل عضو في الجماعة مكانه وتعبيره الذاتي. فوظيفتها الأساسية كما ذكرنا هي إتاحة الفرصة للجميع، وبغض النظر عن الكفاءات والمهارات العلمية أو المهنية للتماهي مع الجماعة[347].

وهناك تفاعل دائم وتنازع مستمر بين الأنماط الثقافية أو الثقافات الفرعية على احتلال موقع السيادة في المجتمع، والتظاهر من أجل ذلك بالتطابق مع الثقافة الشعبية عامة أو مع الثقافة الرسمية العليا. فباعتبارها ثقافة مفتوحة ومجانية وموضوعة تحت تصرف الجميع بدون تمييز على قدر طاقتهم، وبوصفها إطار تحقيق التماهي بين الافراد والفئات الاجتماعية مع الجماعة ككل، تشكل الثقافة الشعبية، أو تشكل السيطرة عليها، هدفا أساسيا لكل الأنماط والتيارات الفكرية المتنازعة. فكل واحد منها يسعى إلى أن يجعل من قيم ثقافته الخاصة أو الفرعية التعبير الأمثل عن القيم الشعبية، ويوحدها بها ليضمن لها أكثر ما يمكن من الانتشار والنفوذ. ويحصل الأمر ذاته تجاه الثقافة العليا، بحيث إن تقرب النمط الثقافي من هذه أو تلك يعكس في الواقع طموح الفئة المرتبطة به وطبيعة علاقتها بالشعب عامة أو بالنخبة السائدة. فالتيارات النازعة إلى المعارضة الشعبية تحاول دائما أن تعيد تفسير نفسها وتأويل قيمها ومفاهيمها بما يربطها بالقيم والمفاهيم والاصطلاحات والرموز السائدة وسط الشعب[348].

ومن هذه التأويلات المتباينة تتولد في قلب كل ثقافة قومية صراعات عميقة قد تدوم لحقب طويلة. والفئة التي تنجح في جعل ثقافتها الخاصة، أو القيم النابعة منها، ثقافة قائدة، أي معترفا لها بالأولوية والفاعلية، تنجح أيضا في تحويل عملية تماهي الفرد مع المجتمع إلى عملية تماهي المجتمع ككل معها ومن ثم مع الدولة. وهكذا تضمن الفئة القائدة لنفسها الهيمنة الثقافية التي تقدم لها الشرعية العقائدية اللازمة لترسيخ سلطتـــــها

[347]- برهان غليون، اغتيال العقل، مصدر سابق، ص93-94.
[348]- المصدر نفسه، ص 95-96.

السياسية وبإعادة إنتاجها في الوعي، من ثم الحصول على التزام بقية الفئات أو الطبقات الاجتماعية ببرنامجها. وهكذا يؤدي ازدياد نفوذ القيم التكنولوجية مثلا إلى صعود الفئات التكنوقراطية وتقدمها نحو السلطة، كما يؤدي انتشار القيم الدينية إلى تدعيم السلطة الثيوقراطية[349].

لكن حتى يكون من الممكن حصول هذه الهيمنة، ينبغي أن لا تتضمن الثقافة الفرعية المهيمنة أو القائدة نفيا عمليا أو رسميا للثقافة العامة وللثقافات الفرعية أو الأنماط الثقافية الأخرى. فلو حصل ذلك لكان معناه حرمان بقية الفئات الاجتماعية التي لا تتماهى من هذه الثقافة الفرعية القائدة، من كل فرصة أو إمكانية للتماهي مع الدولة. ولحصل بدل الهيمنة الثقافية الطبيعية، سيطرة آلية، مضطرة إلى أن تفرض نفسها دائما بالعنف، أي بالتحطيم المنظم لثقافة أو ثقافات الجماعات المخضعة، وتحويل الثقافة القومية إلى "كاريكاتير" فارغ من المعنى لثقافة الفئة السائدة. ومن هنا يمكن القول إن نوعية الثقافة القائدة ودرجة ارتباطها بالثقافة الأخرى الفرعية تترجمان طبيعة العلاقات القائمة بين النخبة الاجتماعية أو الفئات الحاكمة والمجتمع[350].

إن تعلق النخبة الاجتماعية عموما بثقافة يفترض في تحقيقها نفي الثقافة الشعبية والثقافات الفرعية الأخرى المرتبطة بها، يخلق وضعية تظهر فيها الثقافة القائدة كاستعمار للعقل، وكغزو أجنبي للثقافة. ولا يمكن إلا أن تدفع المجتمع إلى تنظيم رد فعل سلبي يسعى من خلاله إلى طرد هذه الثقافة، أو الفئة المرتبطة بها في الوقت نفسه، من الجماعة واعتبارها خارجة عنها. فإذا أخفقت هذه المحاولة لسبب أو لآخر، كانت النتيجة الحتمية لذلك تحلل الثقافة القومية وتفكيك جميع النظم المعيارية والاعتقادية القائمة على أساس وحدة المعاني والمضامين والقواعد والدلالات في المجتمع. وغالبا ما يأخذ هذا الانحلال الثقافي صورة الانكفاء الجماعي عن الثقافة الموحدة إلى الثقافات الما قبل قومية، حيث

[349]- برهان غليون، اغتيال العقل، مصدر سابق، ص 96.
[350]- المصدر نفسه، ص 96.

تحاول كل فئة أو جماعة، حسب أصلها ومصلحتها أو عقيدتها الأساسية، أن تجد لنفسها ميدان تواصلها الخاص وحقل تماهيها الذاتي، أي أساس تعرفها على نفسها ونيل الاعتراف لها بذاتها، وتعرف الآخرين عليها. ويفترض نجاحها في ذلك ضياع كل هوية جماعية– قومية شمولية والانغلاق المتزايد على النفس بالنسبة للجماعات الصغرى ورفضها لأي نوع من أنواع التبادل الروحي أو حتى المادي مع الجماعات الأخرى المحيطة بها. والنتيجة أن المجتمع يفقد وحدته الثقافية، كما تفقد الثقافة وظائفها السياسية والعقلية والإبداعية الداعية لصالح هدف واحد وحيد تصب فيه بشكل فرضي كل الأوهام والمخاوف والأحلام والآمال الاجتماعية، هو التماهي مع الجماعة الجزئية، أي تحقيق الذات والاطمئنان إلى الوجود، والعمل بكل الوسائل للحفاظ عليها وتضخيمها باعتبارها القوقعة الأخيرة التي يستطيع الفرد من خلالها أن يمارس وجوده كوجود إنساني، أي كتبادل للعواطف والمشاعر والأفكار والآمال والأحزان، أي كتضامن أيضا مع الأقران[351].

وكلما انكفأ المجتمع على الثقافات الفرعية، الأنماط الثقافية التي تكون أجزاءه، نافيا الثقافة القومية كتنظيم أعلى وموحد لوسائل التبادل والتواصل الروحي–والفكري، زاد تمسك فئاته وجماعاته الثقافية بهويتهم الخاصة وتشديدهم على نقاط الاختلاف والمغايرة(...)وليس في الواقع إلا دليلا على انهيار الوظائف العليا للثقافة، وتخفيض هذه الأخيرة إلى مستوى الانعكاس المباشر لحقيقة أو لواقع لا يتبدل، والتعبير عن وجوده واستمراره. إنها تسم مجتمعات تعيش مستوى الحفاظ على البقاء، لا على مستوى التطور والتقدم التاريخي، تتحول فيها الثقافة إلى لحمة بدل أن تكون نظام وعي وتفكير وإبداع، بل تصبح فيها قوة التوحيد واللحم الوحيدة لجماعات مشتتة ومنثورة في وجه السلطة العاتية ووسيلة للاستقلال عنها في الوقت ذاته. وهذا الانحلال الثقافي هو الذي يفسر نجاح الأقليات البيضاء الاستعمارية في التحكم بمجتمعات كبرى وقيادتها من قمة الدولة مباشرة مع التلاعب بتناقضاتها الذاتية بعد أن فقدت آلية وحدتها. وبالمقابل كان نشوء ثقافة قومية

[351]- برهان غليون، اغتيال العقل، مصدر سابق، ص 96-97.

تتجاوز هذه التمايزات وتحتفظ بها في الوقت نفسه، مقدمة لتوحيد الجماعة المستعمرة(بالفتح) وتكوين هوية جديدة أو متجددة وإطلاق فعاليات الوعي والعمل الخلاق والمبادرة لطرد قوات الاحتلال وتدمير النظام الاستعماري[352].

المبحث الثاني: الهوية العربية بين الثقافة والنهضة

المطلب الأول: جدلية الهوية بين الثقافة والنهضة

يكاد النقاش حول الأزمة التي يمر بها المجتمع العربي يتركز، اليوم وفي كل مرة تتجلى فيها للعرب الأبعاد التاريخية والعالمية لهذه الأزمة، في موضوع الثقافة. ذلك أن كل نقد للتجربة الماضية، وكل تأسيس لمشروع مستقبلي لا بد أن يناقش الأسس والمبادئ، أي المفاهيم العقلية التي توجه العمل وتبلور معالم المبادرة والممارسة[353].

ولا يعني أخذ الثقافة كميدان رئيسي لطرح مسألة النهضة العربية، أن النهضة الثقافية (أو الثورة الثقافية كما يتردد اليوم، أو التحرر العقلي، أو كسب العقلانية) هي بالضرورة أساس النهضة الحضارية والمادية. ولو أن البعض يقع في هذا الخطأ. ولكنه يعني في الواقع، وكما يطرح الموضوع منذ أكثر من قرن، تحديد علاقة الثقافة بالنهضة، ودورها فيها. ويدور النقاش الأساسي إذن حول مدى صلاحية أو عدم صلاحية الثقافة العربية في توفير القيم والمفاهيم المساعدة على التغيير الفكري والعلمي والسياسي والتكنولوجي. أو هكذا طرح المثقفون العرب المسألة، فاعتبرها بعضهم عاملا من عوامل التقدم واعتبرها البعض الآخر عاملا من عوامل التخلف أو مصدر التأخر وقاعدته. والموضوع يتجاوز في الحقيقة هذه المسألة الجزئية إلى علاقة الوعي بالممارسة عامة، والوعي العربي الحديث بالتغييرات الفعلية الحاصلة[354].

إن البحث العربي في الثقافة قد تمحور حول دور الثقافة في النهضة لا على وظيفتها الاجتماعية. ولم تصبح قضية الثقافة مسألة متميّزة للبحث إلا مع تفجر مسألة الهويـــة.

---

[352]- برهان غليون، اغتيال العقل، مصدر سابق، ص 97-98.

[353]- المصدر نفسه، ص 19.

[354]- المصدر نفسه، ص 19-20.

فأصبحت علاقة الثقافة بالنهضة حكرا على المتحدثين بالتغيير والثورة، وأصبحت علاقتها بالهوية حكرا على المنادين بالمحافظة والتمايز والاستقلال[355].

ومن هذا المنظور، أصبحت المشكلة الأساسية للثقافة العربية هي الصراع أو التناقض بين الحداثة والتقليد، والمعاصرة والأصالة. وضمن هذا الصراع تعددت المواقف والآراء، واختلطت التحليلات بين من ينكر على الثقافة العربية احتواءها على قيم التقدم والتغيير، ومن يؤكد فيها علة عناصر هذا التقدم، وبين من يدعو إلى تجاوزها وإقصائها عن موقعها الاجتماعي المتميز، ومن يطالب بإحيائها وتدعيم مركزها ضمن الجماعة القومية[356].

هكذا أصبح الصراع بين أنصار الحداثة وأنصار الأصالة محور التفكير العربي في العصر الحديث، ومصدر حواراته الأساسية. وأصبح تاريخ الثقافة العربية الحديثة هو تاريخ تطور الصراع وتبدل أشكاله وانبعاثه المتواتر[357].

ويكاد هذا النقاش يشق المثقفين العرب، بل المجتمع العربي، إلى معسكرين متخاصمين لكل منهما رؤيته الخاصة للماضي والحاضر، ونظرته للتاريخ ومفهومه للعقل والعقلانية، وأهدافه وشعاراته السياسية والاجتماعية. وفي هذا الصراع تنحو دعوة الأصالة إلى توحيد نفسها بالدين، بينما تنحو دعوة الحداثة إلى مطابقة ذاتها مع العلم. وتتطابق الهوية مع الذاتية ويخفض التراث إلى جانبه الديني، وتتطابق الحداثة مع الحضارة، وتخفض المدنية إلى طابعها التقني.[358]

إذا كان من الصعب الحديث في هذا المجال عن نظريتين أو حتى إيديولوجيتين في تحليل الأزمة وأسباب الإخفاق ووسائل وسبل الانطلاقة الممكنة أو المحتملة، فمن الممكن، بل من الضروري، التأكيد على وجود موقفين أساسيين يحددان بشكل عام تفكير

[355]- برهان غليون، اغتيال العقل، مصدر سابق، ص 20.
[356]- المصدر نفسه، نفس الصفحة.
[357]- المصدر نفسه، نفس الصفحة.
[358]- المصدر نفسه، ص 20-21.

وسلوك المجتمع العربي من الحقبة التاريخية الراهنة وما نتج عنها. ويتجاوز الموقفان تجسيدهما في معسكرين متخاصمين، ليصبحا في الواقع لحظتين في الوعي العربي، ويشرطا موقف العربي من ذاته ومن العالم. وليس من الصعب أن يلتقيا في فكر واحد، أو لدى شخص واحد، ويعكسا بذلك عمق التمزق والتوتر الذي يعيشه هذا الوعي. وقد برز هذان الموقفان منذ بداية الشعور بخطورة التغيرات التي يحملها صعود الحضارة الغربية على الوضع العربي عامة، وبتحدياته المتزايدة(...) وكل التركيبات النظرية العربية منذ النهضة إلى اليوم، من إصلاحية دينية، إلى قومية عربية، لم تكن إلا محاولات للتقريب بينهما وتجاوزهما أو إعادة عرضهما بشكل جديد على ضوء المعطيات الخاصة بكل حقبة. وليس الاختلاف القائم داخل هذه الإيديولوجيات السياسية التوفيقية، إلا نتيجة لتغليب أحد لعناصر على الأخرى. فبعضها يسعى إلى إزالة التناقض بحذف أحد طرفيـــه–الغرب أو الإسلام–(...)لكن هذا لا يلغي أن التناقض الذي يشق الوعي العربي ويشكل في الوقت ذاته محركه والدافع إلى الحركة والنشاط والإبداع فيه، هو الانجذاب بين قطبين :رفض الغرب لتأكيد الذات، ورفض الذات لتأكيد الحضارة والاندماج فيها[359].

ومن الممكن رد جميع النظريات والإيديولوجيات العربية حسب طريقة خروجها من هذا التناقض أو حله إلى موقفين كما ذكرنا، ينطلق الأول من الإيمان بعالمية الحضارة، وخطية التاريخ، ويرى أن تأخر العرب كامن في تمسكهم بثقافتهم والقيم النابعة منها. وينطلق الثاني من الإيمان بأن الحضارة الراهنة هي حضارة غربية محضة، وأن تعميمها أو سيطرتها لا تحمل في ذاتها إلا مصادرة تاريخ الشعوب الأخرى وقتل ثقافتها وإزالتها من الوجود. ويعتقد الأول أن إخفاق العرب أو انحطاطهم عائد إلى عوامل ذاتية متعلقة ببنية المجتمع والثقافة العربية ونقائصهما وقصورهما عن تحقيق القفزات العلمية والتكنولوجية التي حققتها الأمم الغربية وقادتها إلى الحضارة الحديثة. ولا بد إذن من البحث عن أسباب تأخر العرب، اليوم كما في الماضي، في القيم السائدة عندهم سواء ما تـعلق

[359]- برهان غليون، اغتيال العقل، مصدر سابق، ص 22.

منها بالقيم النظرية والفلسفية المتسمة بالتدين، أو بالقيم السياسية المشجعة على الاستبداد أو بالقيم الاقتصادية التجارية المنافية للروح الصناعية والتكنولوجية. والجواب على تخلف العرب لا يمكن أن يكون إلا في مواكبتهم للحضارة الحديثة وأخذهم عنها دون تردد ودون مراجعة، بسيئاتها وحسناتها كما كان يقول طه حسين. ففي حصولهم على التقنيات الحديثة وفي اكتسابهم السريع لوسائل التفكير الحديث وفي تفتحهم على الوعي العقلاني والموضوعي المرتبط بها والمطابق لمقتضيات العصر ومعطياته تكمن فرصة العرب للتقدم والانطلاق. أما ما يمنع العرب من الأخذ بسبل الحضارة الحديثة الفكرية والمادية ووسائلها، أو ما يعيق نموها عندهم، فهو مقاومة البنى الاجتماعية والثقافية التقليدية من دين وأعراف سائدة وطرائق تفكير وممارسات ونظم اقتصادية وسياسية. ولا بد إذن من إزالة هذه العوائق وتغييرها أو تفجيرها أو تفكيكها. حتى يتاح للوعي العلمي وللنظام الحضاري أن يرى الوجود ويتطور[360].

ولا شك أن هناك خلافات بين أصحاب هذه النظرية فيما يتعلق بتحليل عناصر التأخر الأساسية في الثقافة والحضارة العربية، وفيما يتعلق بطريقة أو أسلوب معالجتها. فمنهم من يرى التأخر في جوهر هذه الحضارة العربية وصورتها معا بوصفها حضارة محافظة دينية ولاهوتية مرتبطة بالقرون الوسطى، ومتمثلة لروحها. ومنهم من يراه في التشويهات التي تعرضت لها الثقافة العربية عبر الزمن وابتعاد المجتمع العربي عن مصادر الوحي والإلهام الأولى، إسلامية كانت هذه المصادر أم ما قبل إسلامية. ومنهم من يراه في تغلغل العناصر الأجنبية والثقافات الشعوبية وقتلها للروح العربية أو الإسلامية الأصيلة. أما فيما يتعلق بأسلوب التغيير فالمحدثون يتراوحون بين نظرية الإصلاح العقلي أو الديني أو الاجتماعي وبين نظرية الانقلاب والثورة والتبديل بالقوة والعنف[361].

[360]- برهان غليون، اغتيال العقل، مصدر سابق، ص 23.
[361]- المصدر نفسه، ص23-24.

أما الموقف الثاني، ونقصد به موقف الأصالة فهو ويرى أن تأخر العالم العربي راجع بالأساس إلى ما تعرض له ومازال من غزو أجنبي غربي سواء كان هذا الغزو فكريا جالبا للاستلاب والانحلال الروحي والأخلاقي، أم كان سياسيا اقتصاديا مدمرا للقاعدة الإنتاجية ومفككا للبنى الاجتماعية. ويعتقد هؤلاء أن الثقافة العربية كانت قادرة، لو لم تخضع لهذا الغزو، أن تتمثل بسرعة التجديدات التقنية الحديثة وتهضمها وتتأقلم مع الحضارة الحديثة كما حصل لليابان، دون أن تضطر إلى التخلي عن قيمها الروحية وحيوية تقاليدها[362].

وتفترض هذه النظرة أن الثقافة العربية–الإسلامية والقيم المرتبطة بها لا يمكن أن تكون سببا أساسيا في انحطاط العرب أو تأخرهم، ولا تفسر عجز العرب عن التكيف مع الأنماط الحضارية الجديدة. بل إن الانحطاط هو نفسه نتيجة للتخلي عن هذه الثقافة وتحريفها، وإن أية أمة لا تستطيع على كل حال أن تحلم بالخروج من تأخرها واستدراك ما فاتها من تقدم إلا على قاعدة إحياء ثقافتها وبالدرجة التي تنجح فيها باستعادة أصالتها وقيمها الحية. وإن أية حضارة لا يمكن أن تبنى على قيم خارجية أو غربية ليس لها في الواقع المحلي أية جذور[363].

وبعكس النظرة الأولى، تتركز خطة التقدم في الحالة على إحياء الثقافة العربية الإسلامية وتطهيرها من الشوائب والتشويهات التي طرأت عليها، والاستناد إليها لتدعيم المقاومة المحلية ضد الغزو الأجنبي الفكري والمادي. فهذه المقاومة هي السبيل الوحيدة لاستعادة وعي العرب الأصيل بذاتهم واسترجاعهم لثقتهم بنفسهم وقدراتهم التي يسعى المستعمرون إلى تحطيمها وإفقاد أصحابها كل أمل بالوجود المستقل والفعال. وهي السبيل الوحيدة أيضا لاستيعاب الحضارة الحديثة لا باعتبارها نموذجا فردا أو تقليدا أعمى للنموذج

[362]- برهان غليون، اغتيال العقل، مصدر سابق، ص 24.
[363]- المصدر نفسه، نفس الصفحة.

فرد، وإنما بعد انتزاعها من إطارها القيمي وتكييفها مع القيم العربية–الإسلامية. وهكذا يتسنى للمجتمع العربي أن يساير العصر ويحتفظ بهويته وأصالته في الوقت ذاته[364].

يخفي موضوع النهضة في الواقع موضوعا آخر لا يقل عنه أهمية، هو موضوع الذاتية. فالجماعة كالفرد لا تستطيع أن تبادر إلى عمل أو تقوم بإنجاز مشروع، مهما كان نوعه أو حجمه، دون أن تعرف نفسها، وتحدد مكانها ودورها، وشرعية وجودها كجماعة متميّزة، أي تعرف أيضا ما هي وما تريد أن تكون عليه[365].

بقدر ما يبدو موقف التراثيين خاليا من أي جواب، يختلف عن جواب خصومهم، فيما يتعلق بالنهضة، يبدو موقف التحديثيين خاليا أيضا من أي جواب على مسألة الهوية إذا لم يأخذوا بموقف خصومهم التراثيين. بل إن هناك شبه اتفاق بين الجميع على أن العلم هو أساس التقدم وأن الدين والإسلام تخصيصا هو أساس الهوية. ومن هذا الاتفاق غير المعلن تنبع المواقف المختلفة من الحضارة المتمثلة في العلم ومن الهوية الممثلة في الإسلام. فالمغالون من التراثيين يرفضون العلم والحضارة باعتبارهما يشكلان نفيا للدين وبالتالي للهوية القومية. وأصحاب التوفيق بين الهوية والحضارة يرون في تفسير الدين تفسيرا تقدميا أساسا لربطه بالعلم، وترجمة العلم في لغة العرب وتراثهم، مصدرا لتدعيم الحضارة ودفع عجلة التغيير[366].

المطلب الثاني: ازمة الهوية العربية

فجر تفكك الدولة العثمانية إذا، وهي آخر دولة إسلامية بالمعنى التقليدي، إحدى أعظم أزمات الهوية التي عرفها الوطن العربي في تاريخه كله، وأكثرها حدة وديمومة. وتكفي من أجل إدراك ذلك الإشارة إلى أهمية الموضوعات التي ستطرح للنقاش في المجتمعات العربية، وفي مقدمها تحديد طبيعة الكيانات السياسية التي سيفسر عنها زوال

[364]- برهان غليون، اغتيال العقل، مصدر سابق، ص 24-25.
[365]- المصدر نفسه، ص 28.
[366]- المصدر نفسه، ص 29.

السلطنة ومكانة اللغة وقدراتها ووضع التراث والعلاقة التي تربط بين اللغة والتراث العربيين وهذه الكيانات، والعلاقة بين الهوية المحلية القطرية والهوية العربية الإسلامية الشاملة. وليس الاستمرار في طرح هذه الموضوعات اليوم، وهي التي لا تزال محاور النقاش الأساسية في الأدبيات السياسية العربية المعاصرة، إلا التعبير عن الطبيعة الملتبسة والازدواجية التي لا تزال تسم أسلوب تمثل الهوية في الوطن العربي حتى يومنا هذا[367].

من الضروري كي نفهم معنى أزمة الهوية التي نتحدث عنها كثيرا في هذه الأيام التمييز بين الهوية من حيث هي واقع الجماعة المادي العملي، وتصور الجماعة لهذه الهوية. إذ ربما أكون عربي الأصل واللغة (شخصيتي المادية)، لكنني أعتبر نفسي غير ذلك، أو أرى نفسي في مرآة عقيدية تجعلني أنظر إلى هذه الحقيقة الموضوعية نظرة ذاتية مختلفة. وبقدر تطابق التصور مع الواقع تكون قوة الشخصية واتزانها واتساقها، بل وجودها كمقر لإرادة مستقلة وفاعلة. وليست مسألة مطابقة الصورة مع الواقع مسألة بسيطة أو معطاة سلفا. إن تحقيق ما أطلقناه عليه في كتاب: الوعي الذاتي، يفترض معركة عنيفة لسببين: الأول، إن الواقع نفسه ليس كتلة صماء، لكنه مكون من عناصر متعددة ومن احتمالات واختيارات متعددة أيضا، وكل تسمية تعني إعطاء الأولوية لهذا العنصر أو ذاك، وكل اختيار لنوعية التركيبة الجديدة في الذهن يعني مراهنة على احتمالات تاريخية محددة، قد تنجح أو تفشل. إذ إن تحديد الهوية ليس، في الأحول كلها، مسألة اعتراف بسيط بالواقع، لكن إعادة تركيب هذا الواقع المعقد الذي نسميه الشخصية التاريخية . أما السبب الثاني فهو أن الاختيار الأصح، أي المنتج، يفترض تحرر الوعي من العوامل التي تجعله يرفض رؤية الوقائع الموضوعية كلها لمصلحة التأكيد الوهمي على العناصر الإيجابية وحدها، وبالتالي تجاهل ما يعنيه الاختيار نفسه من إعادة نظر وترميم للشخصية ذاتها. فلا يعني قبول الذات في المنظور الموضوعي إنكار نقائضها، لكن على العكس قبول المعركة من أجل إنقاذها، أي تحديدها. وفي المقابل لا يعني إطلاق اسم لا ينطبق

[367]- برهان غليون، المحنة العربية، مصدر سابق، ص68.

على الواقع ألا محاولة إخفاء عيوب الشخصية من خلال وضع قناع عليها بدلا من إصلاحها[368].

القصد أن الهوية، أي التصور الذي يكونه شعب ما عن ذاته، لا قيمة لها إلا بقدر ما تساهم، من خلال القيم التي تركز عليها والعلاقات التي تشجع على بنائها، والإيحاءات التي تثيرها في إعادة بناء الشخصية الفعلية المفككة المهددة، وبالتالي ضمان تفتحها واستقرارها. وهو ما لا يمكن أن يتحقق من دون قيام هذا البناء على الأسس نفسها التي تساهم في إدماجها في الحركة التاريخية وتعظيم مشاركتها في المغامرة الحضارية البشرية. والهوية التي لا تقود إلى مثل هذا البناء تتحول بسرعة إلى وهم محبط، وتدفع الجمهور سريعا نحو التخلي عنها، والتوجه نحو خيارات مغايرة[369].

العروبة لا يقتصر التشكيك في معناها، بل في وجودها، على الآخرين، والأوروبيين أو الغربيين بشكل عام، وإنما يتعدى ذلك غالبا إلى عدد كبير من العرب أنفسهم. فإذا كان الأولون يعترضون على وجود شعب عربي يقطن أقطارا متعددة لكن توحده مصالح ومشاعر وتطلعات واحدة، ويركزون بالعكس على الأصول غير العربية للشعوب القاطنة في أقطار العالم العربي، فيؤكدون على وجود شعوب مختلفة أخفاها الدين الواحد واللغة الواحدة التي ارتبطت به، لكنها في طريقها لأن تستعيد وعيها بذاتها وهويتها الخاصة، فإن قطاعات واسعة من العرب تنزع إلى نكران عروبتها او تجاهلها أو عدم إعطائها قيمة ومعنى، أحيانا لأسباب ايديولوجية، أو لأسباب سياسية. فلا شك أن الاسلامويين، او قسما كبيرا منهم، ينفر من العروبة لأنه يخشى أن تكون بديلا للانتماء الديني الأوسع، ويرى بعضهم فيها عصبية جاهلية، ومثل ذلك كان يفعل الكثير من الشيوعيين (...)الذين

[368]- برهان غليون، المحنة العربية، مصدر سابق، ص68-69.
[369]- المصدر نفسه، ص69.

ينظرون إلى العروبة على أنها ايديولوجية قومية، وهي بالإضافة إلى ذلك أيديولوجية عنصرية ورديفة للفكرة الاستبدادية[370].

والهوية عملية تاريخية أيضا، قابلة للتغيير وهذا ما يشير إليه تغير محتوى العروبة ودلالاتها الثقافية والسياسية على مر العصور .فقد ورثت العروبة القومية في العصر الحديث العروبة الدينية المنصهرة بالإسلام والمتماهية مع حضارته وثقافته في الحقبة الوسيطة، والتي كانت قد حلت في مرحلة سابقة محل العروبة القبلية[371].

فقد ولدت العروبة الأولى في القرن التاسع عشر في ثياب نزعة إنسانية كونية قوية، وارتبط نشوؤها بمفهوم إيجابي لا نزال نردده إلى اليوم هو عصر النهضة، تيمنا بعصر النهضة أو الانبعاث الأوروبي في القرن السادس عشر، وما رافقه من ازدهار في الآداب والفنون والعلوم وجميع أشكال التغير الايجابي والتقدم والإبداع(...) ولم تكن العروبة في هذه الفترة بنت الحداثة فحسب، وإنما كانت أداتها وجوهر مفهومها في المجتمعات العربية التي كانت بالكاد قد بدات تعي وجودها المتميز على هامش تفكك الدولة الإمبراطورية العثمانية وانحلالها(...) فكانت أداة لتجديد التراث وإحياء القيم.[372]

ليس هناك شك في أن بروز العروبة كمحور هوية جمعية قد شكل في القرن التاسع عشر انقلاباً عميقاً في الوعي الذاتي للعرب، بعد قرون طويلة من سيطرة الهوية الدينية الإسلامية، ولم يكن هذا التحول في استراتيجية الهوية، أو التماهي الذاتي، على مستوى واحد عند جميع قطاعات الرأي العام والفئات الاجتماعية. ولا يزال مصبوغا، إلى اليوم، في أوساط كثيرة، بذاكرة الهوية الملية أو الطائفية التي ميزت تاريخ العالم الإسلامي الطويل وتقاليده. ولم ينجح القوميون، أصحاب الفكرة القومية وفلاسفتها، في تحـــــرير

[370]- برهان غليون، العروبة والهوية العربية في القرن الواحد والعشرين، الحوار المتمدن، العدد:2775، 2009/9/20، 13:21، www.ahewar.org.

[371]- المصدر نفسه.

[372]- المصدر نفسه.

الشعور بالانتماء العربي كلياً من الانتماء الإسلامي رغم الجهد الكبير الذي بذلوه في سبيل ذلك[373].

النتيجة أن تغلغل مفاهيم القومية والحرية والفردية الحدثية في الوعي والفكر العربيين عمل على تدمير الأساس التقليدي الذي كانت تقوم عليه صورة الهوية القديمة كانتماء لجماعة دينية مثلما قوض الشعور السابق بالولاء إلى السلطة الإمبراطورية. لكن الشعور القومي لم يكن قد وصل مرحلة كافية من النضج الذي يسمح بأن تنحسر هذه الإمبراطورية عن وطن عربي موحد أو عن تكتل منظم أو جماعة واحدة، كما أن الشروط الذاتية والموضوعية لم تكن كافية أو مكتملة حتى تمكن الأقطار المستقلة من توليد المؤسسات الوطنية الجديدة القادرة على الحلول محل المؤسسة السياسية القديمة في استقطاب الولاء الجماعي وبلورته، أي بناء وطنية قطرية عميقة وصلبة[374].

أدى تفكك الدولة التقليدية إلى دمار نظام القيم السائد، ومن ورائه شبكات التضامن الجماعية والوطنية المعتمدة عليه. وبقدر ما أدى إلى انهيار العقيدة الاجتماعية القديمة ترك الشخصية الجماعية من دون اسم، أي فجر أزمة هوية عامة، وأثار مشكلة المعايير المنظمة والأسلوب الذي سيجري على أساسه التوجه الجماعي في التاريخ. وفي غياب مثل هذا التصور، والنظام القيمي والفكري الجديد الذي يحظى بالحد الأدنى من الاتساق والعمق، لم يكن من الممكن لهذه الجماعات المحلية والأقوامية أن تموضع نفسها وتعين مواقعها الجديدة إلا بالاستناد إلى العوامل الملموسة والقريبة المتناول والإدراك، أي تلك التي لا يحتاج في وجودها إلى اتفاق أو وعي تاريخي شامل، أعني تنافس العصبيات الجزئية الطبيعية أو الجهوية أو الطائفية، وما يمكن أن ينجم عنه من التقاء عفوي للمصالح

[373]- برهان غليون، شقاء الوعي العربي، الحوار المتمدن، العدد: 2583، 2009/3/12، 10:51، www.ahewar.org.

[374]- برهان غليون، المحنة العربية، مصدر سابق، ص84-85.

الخاصة أو للتآلفات الوقتية، وهي العوامل التي أعاد تكوينها الوضع الاستعماري الجديد. والتي كانت تتبدل بالضرورة مع تبدل الأحوال والأوضاع[375].

وفي سياق هذه التجربة الجديدة العملية، تجربة الدولة والهيمنة الخارجية، سينشأ ويترسخ شيئا فشيئا نظام القيم الجديد الذي ستقع عليه مهمة إعادة تركيب مفهوم الهوية وربط الشخصية المادية الملموسة بالمتحولات التاريخية والجيوسياسية[376].

تعرضت الهوية – أو صورة العربي الجماعية عن ذاته ورؤيته لاتجاه واستراتيجية إعادة بناء شخصيته التاريخية–إلى قطيعة داخلية(...)وأصبح الواقع المجتمعي التاريخي ذاته يبدو شاذا أو نشازا صعب الاحتمال، ولابد من تغييره[377].

كان يقوم اتساق الشخصية التقليدية ووعيها وحدتها على تصور للهوية، يحتل المرجع الإسلامي فيه المركز الأول في نظام القيم والعناصر التكوينية والمفاهيم الكبرى المنظمة للسلوك الفردي والجمعي، بينما يحتل عنصر الخصوصية: الثقافية أو الجهوية أو العشائرية أو الأقوامية التي لا تشارك في تكوين النظام الاجتماعي بوصفها مصدرا للمتضامنات الجزئية والقيم الفلكلورية، المركز الثاني. أما الإحالة إلى العربية كنظام من الدلالات النسبية واللغوية والأدبية فلم تكن تحتل في الواقع إلا المركز الثالث. ومن خلال الارتباط بالمرجع الديني، باعتبارها تعبيرا عن الانتماء إلى لغة وثقافة نظرية تشكل وعاءا ضروريا للتداول الصحيح للقيم الإسلامية. هذا هو النظام التراتبي لتصور الهوية الذي ضمن خلال قرون عدة تماسك بنيان الجماعة العربية واتساق تصورها لذاتها. وهو الذي قلب مع الدخول في العصر الحديث وتفكك السلطنة الإسلامية ونشوء الاستعمار وما رافقه من تقسيم وإعادة توزيع للفضاء السياسي العربي والإسلامي. وكان يكفي تنحية الإسلام كعنصر أولي مركزي في بناء الهوية السياسية حتى تبرز الخصوصيات الجزئية

[375]- برهان غليون، المحنة العربية، مصدر سابق، ص85.
[376]- المصدر نفسه، نفس الصفحة.
[377]- المصدر نفسه، ص 86.

إلى السطح وتتحول إلى مرتكز لهوية جديدة قيد الإنشاء. لكن التنافر الشديد الذي يميز بنية هذه العناصر الخصوصية سيشكل عائقا كبيرا أمام نجاحها في تأسيس هوية سياسية فاعلة، أي مرجعية سياسية مقنعة ومتسقة بما فيه الكفاية حتى ترد على حاجات بناء الدولة وتسيير السلطة الحديثة[378].

وهكذا، إذا كانت الحقبة الاستعمارية قد واكبت تفكك مفهوم الهوية وتناثر عناصرها الرئيسية في كل اتجاه، أي فقدانها الزمانية الواحدة، إسلامية كانت أم عربية أم أنثروبولوجية، فإن حقبة الاستقلال لم تستطع أن تحسم التناقض والنزاع بين تفعيل وإعادة انتاج الخصوصيات الجزئية وتعميق الإيمان الموازي بضرورة تعميق الانتماءات الشمولية الوطنية قائما والتراتب متقلبا بحسب تقلب الأحوال التاريخية والاجتماعية. لكن لا يعني هذا الإخفاق في انتاج تصور ثابت ومتسق للهوية يقود إلى استقرارها واتساقها التاريخيين، أن هذه العناصر فقدت قدرتها على التأثير. والواقع أن انهيار التوازن سيتيح لكل العناصر التكوينية فرصة أكبر للنمو المتحرر من كل ضغط أو قاعدة، مفاقما بشكل مستمر من أزمة الهوية هذه، وعلى الرغم مما كان يقدمه من أدوات جديدة لمواجهة الغزو الخارجي. وبقدر ما كان يعمق التناقضات والاختلالات الذاتية وعدم الانسجام، كان هذا النمو يضاعف من انعدام قدرة السيطرة على المصير ويزيد من فرص تحكم السلطة الاستعمارية بالجماعة الوطنية. وكانت زيادة هذا التحكم الاستعماري وتحولها إلى مركز التوازن الأول والإجباري لمجموع النظام الاجتماعي يقلل بدوره بشكل أكبر من قدرة الجماعات المشتتة على تجاوز تناقضاتها والتوصل إلى رؤية مشتركة ومتسقة تجمع بين عناصر الشخصية الجماعية في ترتيب جديد، أي تبدع الوعي القومي وتدفع به إلى الاستقرار، وتسمح لجميع الأجزاء بأن تنمو معا، وفي الاتجاه نفسه، بدلا من أن تنمو في حركة تجاهل متبادل أو تنابذ أو عداء. هذا يفسر لماذا لم يكن من الممكن نشوء حركة قومية ووطنية شاملة وقوية

[378]- برهان غليون، المحنة العربية، مصدر سابق، ص86-87.

في عدد من الأقطار العربية، وبالتالي لماذا اتخذ الكفاح ضد الاستعمار صورة ردة الفعل المشتتة والموزعة بحسب المناطق والعشائر والطوائف. فلم يكن من الممكن في إطار الموقع الذي كانت تحتله السلطة الاستعمارية والدور الذي تقوم به في التوازن العام، نمو الشروط الملائمة لإعادة بناء الشخصية وتحقيق وحدة التصور الجماعي للهوية وإعادة تبديل مركز التوازن داخل العناصر التكوينية. ولن يمكن الخروج من هذه الحلقة المفرغة، وتجاوز أزمة الهوية الأولى التي ولدها زوال الإمبراطورية وتفكك الجماعة الكبرى إلا من خلال الكفاح المترابط ضد الاستعمار، وعلى أرضية مواجهته التحرر منه. هكذا صار الكفاح الوطني نفسه والقيمة التاريخية الجديدة، ينصهر داخله مختلف عناصر الشخصية الوطنية، ومشكلا نموذجا للهوية الوطنية المستمدة منه، أعني الاستقلال، البوتقة التي سيجري فيها من جديد صهر عناصر الشخصية، والإطار الذي سينشأ من خلاله، وبفضله التركيب والأنموذج الأول للهوية العربية، وهو أنموذج وطنية الدولة والقطر المتحرر من الاستعمار الذي سيستمر يفرض نفسه حتى الآن، والذي ستستند إليه الأمة العربية الحديثة في توليد ما تحتاجه من مشاعر الولاء والانتماء الأساسية الضرورية لتبرير وجودها عملها.[379]

كما سيعاد بناؤها بتردد وبطء في البداية منذ الأربعينات، لكن بقوة واضحة وتصميم في الخمسينات والستينات، أعني بالحركة القومية العربية الشعبوية، ثم الثورية والانقلابية التي ستملأ عقل العرب وقلبهم بعد الاستقلال. وربما لم تكن هذه الحركة إلا رد فعل مزدوج على إخفاقين شهدتهما العروبة منذ نشوئها، مشروع الاستقلال عن الدولة العثمانية وتكوين دولة مستقلة او كيانا عربيا متميزا ومستقلا، ومشروع بناء دولة وطنية قطرية فاعلة بعد انهيار حلم المملكة العربية الواحدة أو اغتياله من قبل البريطانيين والفرنسيين بتطبيق اتفاق سايكس بيكو سيء السمعة[380].

[379]- برهان غليون، المحنة العربية، مصدر سابق، ص 87-88.
[380]- برهان غليون، العروبة والهوية العربية في القرن الواحد والعشرين، مصدر سابق.

التاريخ لم يشهد في أي حقبة من الحقب تطابقا فعليا بين حدود الجماعة الثقافية العربية وحدود الدولة السياسية(...) وقد استمرت الصيغة نفسها في القرن العشرين، بعد انحلال نظام السلطنة وظهور نموذج الدولة القومية. فبسبب غياب قوة سياسية عربية مركزية، لم يسفر تفكك الإمبراطورية العثمانية عن نشوء جماعة عربية موحدة ودولة عربية تتطابق فيها حدود الثقافة القومية مع حدود الدولة السياسية، وإنما أسفر عن سيطرة القوى الأوروبية التي أعادت تشكيل المنطقة من وجهة نظر مصالحها الخاصة، أي من منظور تقاسم مناطق النفوذ، وبالتالي تقسيمها بما يضمن تحقيق هذا النفوذ وتوزيع دوائره بين الدول الكبرى الأوروبية. وكان هذا التقسيم فاتحة لأزمة قومية عربية لم تنته إلى اليوم نجمت عن تصادم الوعي القومي العربي الصاعد، تمثلا، للقيم القومية الحديثة نفسها، بواقع السيطرة الاستعمارية وتقسيمها للمنطقة العربية[381].

هذه الأزمة، نشأت أصلا حركة القومية العربية الشعبية التي وضعت نصب عينيها توحيد العرب من جهة وتحريرهم من النفوذ الغربي والسيطرة الأجنبية، بهدف الوصول إلى الصيغة القومية الحديثة المنشودة، أي مطابقة حدود الجماعة الثقافية، الناطقة بالعربية، مع حدود الجماعة السياسية، أو تكوين دولة عربية قومية بالمعنى الحديث للكلمة، تضع العرب على المستوى ذاته من التطور السياسي والدولي الذي بلغته الشعوب الأخرى.[382]

لكن العامل الأهم في تعميق أزمة الهوية العربية(...) ووضع الهوية العربية في طريق مسدود، بمقدار ما كرس انتصار الخيار النقيض، أي بمقدار ما ثبت خضوع المنطقة لمنطق تقاسم النفوذ الذي يعني هنا ترسيخ التحالف، كما لم يحصل في أي وقت سابق، بين النخب المحلية الحاكمة والقوى الغربية، الامريكية والأوروبية، وزاد من حدة التناقض بين منطق الجماعة الثقافية ومنطق الجماعة السياسية، فالشعور بالوحدة والانتماء الثقافي المتنامي، بفضل تقدم عملية التحديث والانفتاح على العالم، يصـــطدم

[381]- برهان غليون، العروبة والهوية العربية في القرن الواحد والعشرين، مصدر سابق.
[382]- المصدر نفسه.

أكثر فأكثر بواقع الانقسام الفعلي والسيطرة الأجنبية أو التبعية للأجنبي، ويعمق الشعور الموازي بخيبة الأمل والخديعة والإحباط التاريخي. وهذا هو المصدر الرئيسي لشقاء الوعي العربي والعروبي اليوم.[383]

ومن المشاريع المطروحة أيضا على أنقاض الفكرة العروبية: الوطنية القطرية(...) ويشكل هذا تطلعا جديد إلى المستقبل يهدف إلى بناء الامة بمفهوم المواطنة(...)واكتشاف مرجعيات حقوق الانسان، والديمقراطية. وفيه أيضا ينبغي أن نفهم عداء كثير من القوميين للتيارات الديمقراطية التي تبدو وكانها تساهم في إبعاد الفكرة العروبة أكثر عن الساحة أو الحلول محلها، وطرح مشروع يحيدها أو يثمن الدولة القطرية ويلغي أفق العروبة الوحدوية، أو يضعفه. يبدو الخيار الديمقراطي في نظرها، بل في نظر الكثير من أنصار الديمقراطية أيضا، تعويضا وربما بديلا للخيار العربي. ويثير نتيجة ذلك رد فعل قوي لدى أؤلئك الذين يخشون أن يكون المشروع الديمقراطي في النهاية حصان طروادة لترسيخ القطرية ونظام السيطرة الأجنبية.[384]

ومن الأفكار التي تسعى إلى ملء الفراغ الذي تركه انحسار فكرة القومية العربية وزوال الايمان بوعودها، الشعوبية، أو الاتنوية والتي تتجلى في نزعة التأكيد على الانفصال عن العرب والتميّز عنهم (...) ويفسر ذلك كله عودة مشكلة الأقليات التي كادت تغيب(...) في العقود التي سيطرت عليها الفكرة القومية[385].

ومن الأفكار الجديدة القديمة الناشئة في حضن أزمة الهوية العربية والطامحة إلى التعويض عنها، الطائفية: سواء في صعود الانقسامات المذهبية داخل الدين الواحد أو تنامي العصبيات الجماعية على أساس ديني[386].

383- برهان غليون، العروبة والهوية العربية في القرن الواحد والعشرين، مصدر سابق.
384- المصدر نفسه.
385- المصدر نفسه.
386- المصدر نفسه.

والعشائرية هي عودة إلى العصبية الطبيعية، الدرجة الأبسط والأغشم من الترابط الاجتماعي[387].

والعلمانية بوصفها جوهر الحداثة وعقيدة أو خيارا يتجاوز أو يرتفع على الهوية القومية والدينية، على العروبية والاسلاموية والطائفية والعشائرية في الوقت نفسه[388].

المطلب الثالث: آليات تجاوز أزمة الهوية العربية

يتساءل غليون :كيف ستتطور الهوية في البلاد العربية وما هي المخارج المحتملة لأزمة الهوية فيها، أي ما هي احتمالات التاريخ؟

يجيب غليون: لا اعتقد أن العروبة سوف تفقد قيمتها، سواء أتحقق اتحاد عربي أم لم تتحقق، ولن يؤدي انحسار الطبعة العروبية القومية منها أو انحلالها إلى ضياع العروبة كانتماء ومركز استثمار للمستقبل أيضا في القرن الواحد والعشرين. بل ربما كان العكس هو الصحيح. فبمقدار ما تنحسر ذكريات الفترة القومية التي ارتبطت بالإخفاق والإحباط والانحطاط السياسي والأخلاقي في طورها الأخير، من المخيلة العربية، سوف يعود مفهوم العروبة من جديد ليشكل مرتكزا لإعادة بناء الثقافة والهوية وربما الخريطة الجيوسياسية للمنطقة[389].

وفي اعتقادي، سوف تبقى الاسلاموية التي احتلت جزءا كبيرا من الفضاء الذي كانت تشغله العروبة القومية، ولا تزال تسعي إلى الحلول محلها. من دون آفاق ولا مرتكزات سياسية وثقافية عميقة، إذا انفصلت كليا عن العروبة. وبالعكس، كلما انخرط الاسلامويون في الكفاح من أجل الاندراج في العصر، أي التفاعل بنجاعة وفعالية معه، وتحقيق السيادة والاستقلال السياسي والثقافي والفكري، والانخراط في إدارة الدولة وتسيير الاقتصاد، سيجدون انفسهم مضطرين إلى التراجع إلى موقع العروبة وخندقها. وإعادة بناء عقيدتهم

[387]- برهان غليون، العروبة والهوية العربية في القرن الواحد والعشرين، مصدر سابق.
[388]- المصدر نفسه.
[389]-المصدر نفسه.

أو مرجعيتهم الإسلامية بالترابط معها. فهي وحدها التي تستطيع أن تستوعب عصرنة المجتمعات الاسلامية أو تحديثها، من دون أن تخاطر بالانفصال عن الإسلام أو الوقوف في مواجهته. وبهذا المعنى، تشكل العروبة في نظري نقطة التراجع الأخيرة والحتمية للاسلاموية، (...) ومن خلال العروبة وحدها يمكن لها إعادة تجديد ايديولوجيتها وبث روح العصر فيها، بما في ذلك تمثل منطق احترام حقوق الإنسان والحريات الشخصية الاعتقادية[390].

أما الايديولوجية القطرية، فليس لها أمل كبير في النمو لأنها لا ترتبط بأي ثقافة كونية وأخلاقية سياسية. فقد قطعت الامبريالية، في المرحلة الأولى، ثم العولمة، في المرحلة ثانية، الطريق على تكوين ثقافات وطنية حية ونشيطة مستقلة عن الثقافة العربية الإسلامية التاريخية في الدول التي نالت الاستقلال. وهذا ما يميز مسارها عن مسار تكون الثقافات والأمم في أوروبة اللاتينية. وبالرغم من مرور عقود طويلة عليها، لم تنشأ في أي قطر ثقافة وطنية متميزة ومستقلة، او بسماكة كافية حتى تحقق القطيعة مع الثقافة العربية التاريخية والشاملة، وتفتح سجلا جديدا للثقافة من منطلقات وحسب معطيات قطرية او وطنية ثابتة[391].

وهذا ما يفسر الثقافة العربية الحديثة لا تزال ثقافة واحدة، ولا يزال التواصل في ما بينها عبر الأقطار أقوى تأثيرا في حركتها من التواصل داخل كل قطر من أقطارها. وليس أمام الدول سوى الاختيار بين مرجعية العدمية القومية التي تعني اليوم خيار التغريب الذي يعزز تبعيتها وتخارج بنياتها وتطلع أبناءها الدائم إلى الهجرة والاندراج في الغرب، أو العودة إلى الاستثمار في مفهوم العروبة التي تشكل وحدها منطلق لحداثة أصيلة عالمية ومرتبطة في الوقت نفسه بثقافة محلية عميقة وفاعلة[392].

[390]- برهان غليون، العروبة والهوية العربية في القرن الواحد والعشرين، مصدر سابق.
[391]- المصدر نفسه.
[392]- المصدر نفسه.

فبالنسبة للوطنية القطرية أيضا، تشكل العروبة بوصفها رمزا لثقافة إنسانية كبرى، الجسر الذي لا بديل عنه للوصل بين الخصوصية والعمومية، بين الهوية الثقافية الخاصة والحداثة الكونية. وهي الممر الإجباري للدولة الوطنية في أي مسعى إلى التقدم والاندراج في العالمية[393].

أما التغريب، فلا يشكل خيارا وطنيا بأي حال. ولن يكون وسيلة للاندراج في الحداثة مهما كان نمطه وحماس دعاته. وسيبقى دائما استراتيجية شرائح قليلة من السكان في بناء تصورها لذاتها أو ضمان مصالحها. وهو يهدد بأن يفصل هؤلاء بشكل متزايد عن أغلبية المجتمع وأن يضعهم أنفسهم في مواجهتها. وفي اعتقادي، أول ما سيصطدم أصحاب هذا الخيار برفض الغرب الاعتراف بهم، وإصراره على معاملتهم كعرب أو كغرباء، سوف يكتشفون العروبة أو يعيدون اكتشافها كمنطلق أساسي للخروج من حالة العطالة والهامشية والتبعة والاستتقاع[394].

ومن هنا لا أعتقد أن العروبة كانتماء رئيسي وغالب قد قالت كلمتها الأخيرة في المجتمعات العربية. وهذا ما يفسر العنف المتزايد الموجه اليها من قبل خصومها، وبالمقابل حرص قطاعات واسعة من الرأي العام على عدم المساس بها، حتى بين أولئك الذين اختاروا أن يتجاهلوها أو يبنوا رصيدهم السياسي والثقافي والأخلاقي بعيدا عنها. وليس هناك ما يمنع عملة فقدت قيمتها أن تعود لتصبح مركز استثمار واستقطاب وتكوين أرصدة جديدة. الإسلاموية هي التي تبني الآن بالتأكيد الأرصدة الأكبر والأسرع. لكن لن يبقى هذا الوضع لفترة طويلة. إن قوة الإسلاموية نابعة من انسداد أفق الحداثة العربية، لأسباب أكثرها دولية وإقليمية، وتقدم مهام المقاومة والممانعة على مهام البناء والتقدم والتمدن. ويكفي أن تتبدل موازين القوى الجيوستراتيجية، ويتجاوز العرب عنق الزجاجة الذي وضعتهم فيه ظروف الفشل والهزيمة أمام التحالف الإسرائيلي الغربي، حتى تتـــغير

[393]- برهان غليون، العروبة والهوية العربية في القرن الواحد والعشرين، مصدر سابق.
[394]- المصدر نفسه.

الاتجاهات وتستعيد العروبة موقعها كعملة قوية جاذبة للاستثمارات وقادرة على تكوين الأرصدة الكبيرة والسريعة[395].

لكن، حتى تنجح العروبة في استعادة مكانتها، ينبغي أن تغير أيضا من جلدها الذي أصبح ضيقا جدا عليها، وهو جلد الخمسينات والستينات، الذي ارتبط في مفهومه وأسلوب تجليه وقيمه وغاياته بالقضية القومية، لتلبس جلد الفكرة الوطنية الانسانية، أي أن تكون في نمط تفكيرها ووسائل عملها وغاياتها حاملا لقضية الحرية والعدالة الاجتماعية والمساواة الأخلاقية والقانونية. عندئذ ستكون عروبة للمستقبل، وسيرتبط بها لا محالة الانبعاث الفكري والاجتماعي والسياسي العربي القادم، فتكون إيديولوجية المستقبل لا ايديولوجية الماضي، سواء كان الماض القريب القومي أو الماضي البعيد التاريخي أو الديني[396].

ولا يمكن للعرب بمثل هذه الصورة إلا أن يتجهوا نحو تدمير ذاتهم. لأنهم لا بد وأنهم يحتقرون في العمق أنفسهم، ويشككون بثقافتهم وحضارتهم ومجتمعاتهم. وهدا ما يفسر رغبتهم العميقة في الهجرة من بلادهم والهرب من أنفسهم، كما يفسر موجة الانخراط العام والشامل في موجة السلفية الدينية، او العودة إلى الطبعة الأقدم والأبعد عن العصر من الإسلام. فهم يبحثون عن كل ما يساعدهم على الهرب من واقعهم غير المرضي وغير المحفز وغير الملهم، ونسيانه[397].

إذا لم نغير هذه الصورة بالعمل والقول، لن تكون هناك عروبة، في المستقبل، وما تبقى من آثارها في الوعي والشعور لن يقاوم لزمن طويل. إذا أردنا للعروبة أن تعيش، وتستمر عبر القرن الواحد والعشرين، ينبغي أن نعيد صوغها على عكس هذه الصورة تماما. وفي كل ما نفعله، أفرادا وجماعة، ينبغي أن نضع نصب أعيننا قلب هذه الصورة

[395]- برهان غليون، العروبة والهوية العربية في القرن الواحد والعشرين، مصدر سابق.
[396]- المصدر نفسه.
[397]- المصدر نفسه.

رأسا على عقب. وإلا ليس لنا خلاص. سنبقى في أزمة هوية مدمرة، وتبقى العروبة هوية ضائعة، بدل ضائع، أو ذكرى من الماضي البعيد[398].

يتطلب هذا تحرير العروبة، كمرتكز لهوية متجددة وجامعة للعرب، من فلسفة وإرث انحطاط العروبة القومية، الذي أدى إلى ما نسميه القومجية التي تخفي وراء شعارات العروبة قيما مناقضة للحداثة من محورة على الذات وضيق أفق قومي ورفض أفق الإنسانوية. كما ينبغي محو الذاكرة السلبية للعروبة الإتنوية المتعالية أو التعالوية. وهو ما يستدعي إعادة بناء العروبة وترميزها خارج الفلسفة القومية للقرن التاسع عشر، وربطها بالقيم الإنسانية. أي جعلها وعاءا لنمو القيم الأخلاقية، وبالتالي لإدماج العرب واندراجهم في تاريخ الحضارة الكونية. العروبة المنشودة هي تلك التي تعنى بتحرير الإنسان كفرد، لا بالبحث عن القوة وإعادة بناء الإمبراطورية الإسلامية، الصريحة او المقنعة. والوحدة من دون قيم إنسانية وحقوق ديمقراطية هي بالضرورة عودة إلى صيغة السلطنة الامبراطورية[399].

لن تبقى العروبة فكرة حية إلا إذا نجحت في أن تتجدد بما يتفق مع معايير العصر، وتصبح أداة ناجعة للاندماج فيه والتعامل الايجابي والتفاعلي معه. وبمقدار ما تصبح العروبة إنسانية، وتتمثل قيم الحرية والعصرانية والديمقراطية، أي بمقدار ما تساهم في بناء الإنسان يمكن أن تساهم في توحيد الشعوب العربية وإعادة بناء نظمها الاجتماعية والسياسية.[400]

في هذه الحالة يمكن أن تستمر العروبة بالفعل كفكرة حية وملهمة، تساعد العرب جماعة وأفرادا على تجاوز حالة الانحطاط الأخلاقي والسياسي والفكري التي يعيشونها اليوم، وتبدع صورة للعربي إيجابية تتناقض مع الصورة السلبية السائدة عنده وعند الآخرين

[398]- برهان غليون، العروبة والهوية العربية في القرن الواحد والعشرين، مصدر سابق.
[399]- المصدر نفسه.
[400]- المصدر نفسه.

عنه وعن تاريخه وثقافته وهويته اليوم، وتمحو هذه الصورة السوداء من الذهن والذاكرة، لتبعث روح الثقة والعمل والانجاز وتبني نمطا جديدا من الأخلاق الإيجابية[401].

إن خطأ القوميين لم يكن نابعا من تمسكهم بحلم الاتحاد العربي، ولكن من عدم خدمتهم الفعلية له(...) وعليهم الآن إذا أرادوا أن تكون لهم رؤية واستراتيجية وطنية ناجعة وعقلانية أن يبلوروا مثل هذه الرؤية للسياسة الإقليمية[402].

يجب التمييز إذن بدقة بين النظرية القومية والمسألة العربية، والسعي ما أمكن إلى عدم ربط مصير التعاون والتفاهم والاتحاد العربي بأيديولوجيا معينة[403].

فالعالم العربي الذي فشل في توحيد نفسه على أساس النظرية القومية الكلاسيكية، أي المراهنة على التراث واللغة والتاريخ الواحد وعلى علاقات وشائج القربى من الشعوب، يمكنه التكتل والاندماج وفق صيغ أخرى مختلفة وحديثة مبنية على الإدراك السليم لمنافع الاتحاد والمصالح العديدة المستمدة منه[404].

نستنتج مما تقدم أن المفكر برهان غليون وقف على خلفيات أزمة الهوية، ومختلف الرؤى التي تقدمت في مسألة الهوية، وطرح مختلف الآراء حول سواء جدلية الثقافة والمجتمع أو جدلية الهوية والثقافة والنهضة، وقدم الحلول لتجاوز هذه الأزمة من خلال العروبة كانتماء، وبلورة مشروع ثقافي جديد، يقدم رؤية للمستقبل، من خلال التنمية والديمقراطية. لتحقيق النهضة والاندماج الحضاري والوطني للمجتمعات العربية، فالنهضة تكامل بين التراث والحداثة، وبين الأصالة والمعاصرة، فالأصالة دون معاصرة ركود وجمود، والمعاصرة دون أصالة اغتراب وتبعية واستلاب، نتيجته مجتمع مشوه فاقد للذات والهوية وآيل للزوال.

401- برهان غليون، العروبة والهوية العربية في القرن الواحد والعشرين، مصدر سابق.
402- برهان غليون، العرب وتحولات العالم، مصدر سابق، ص 134-135.
403- المصدر نفسه، ص135.
404- المصدر نفسه، ص 138.

خـــــاتمة

خاتمـــــــــــــة:

وفي الختام نستنتج أن تناول برهان غليون لموضوع الدولة وخاصة مشكلة الدولة العربية الحديثة يوصلنا إلى ما يلي:

إن الدولة عند برهان غليون هي مشكلة المجتمعات العربية وإصلاحها ضرورة لصلاحه وتقدمه، فبدل الطرح الكلاسيكي الذي أرجع الأزمة إلى المرجعية الثقافية، أي بين الأصالة والمعاصرة، بين التراثيين والحداثيين، فالتراثيين يرجعون الأزمة إلى تخلي الحداثيين عن التراث والهوية والدين، والحداثيين الذين يرجعون الأزمة إلى سيطرة التراث والتقليد، وأرجعها برهان غليون إلى استراتيجية التحديث نفسها، التي عملت عليها الدولة العربية الحديثة عمليا والنخب الحداثوية نظريا، وقادت إلى أزمة ومشكلة عويصة. فالدولة العربية التحديثية هي دولة مسيطرة متمتعة بالسلطة المطلقة، وهي دولة بيروقراطية نخبوية، تكون فيها هذه النخبة مركز القرار وصاحبته، فهي من يحدد الأولويات ويحقق التقدم والتطور للمجتمع، ولا تقبل من أحد أن يملي عليها ما تفعل، وهي الأداة الوحيدة الفاعلة على تحويل البنى التقليدية إلى بنى جديدة ومعايير مسايرة للعصر الذي هي فيه، وبالتالي تحتكر العملية السياسية، كليا، هذا ما أدى إلى القطيعة بين النخبة والمجتمع، فبدل أن تكون قوة للارتقاء بالمجتمع حضاريا وأن تشارك القوى الاجتماعية الفاعلة في إنضاج القرار، أصبحت وسيلة لسلب إرادة المجتمع، والاستحواذ على مراكز القرار، وبالتالي تعميق الهوة، واغتراب المجتمع، وخروج الدولة على المجتمع. ونظرا لهذه الطبيعة الأداتية للدولة العربية بدلا من القومية، تحولت إلى دولة دون قاعدة اجتماعية قوية، وليس هذا فحسب أدت هذه الأوضاع والاخفاقات إلى صراعات، فتاريخ المجتمعات العربية هو تاريخ الإخفاق المستمر وبالتالي استقرار الأزمة. فالدولة العربية الحديثة من ذريعة تـــــحديث

المجتمع العربي استمـــــــدت شرعيتها، لكنها تحولت إلى مهد انقلاب وعلة تنازع وصراع لأسباب عدة، فإخفاق الدولة العربية التحديثية يتجلى على الصعيد الثقافي في العلمانية وما انتجته من ظاهرة الانقسام والصراع الذي طبع الثقافة بشكل عام، ومن تهميش وتدجين للمجتمع وأمية، وانهيار القيم القومية، وسيطرة ثقافة التغريب وعدم الانتماء، واستعارة اللغات بدل اللغة العربية. وعلى المستوى أو الصعيد السياسي، فقد عززت الفروق والتمايزات الطائفية، وخلقت أقليات سياسية احتكرت السلطة، وبالتالي عزلت الأغلبية الشعبية، والديمقراطية فيها لحاملي الألقاب، والحكم فيها للأقلية الاجتماعية وليس الشعب. وعلى الصعيد الاقتصادي، أدت بالمجتمعات العربية للتبعية الاقتصادية للدول الغربية، بدل الاستقلال الاقتصادي.

وتوصلنا إلى الإخفاقات التي منيت بها الدولة العربية التحديثية أدت إلى ضرورة التغيير ، فأصبح الحديث عن الديمقراطية مشروعا في ظل هذه الأوضاع والخروج منها، فشرعية البحث في الديمقراطية في الوطن العربي حسب المفكر برهان غليون لا تنبع من مسايرة نزعة دولية سائدة بل مستمدة من إرادة الإصلاح والتطور المنبثقة من الجماعة الوطنية، وبالتالي تحقق الانسجام بين المجتمع والدولة، وهي مطروحة كإطار لتقوم السياسة لا كسياسة بديلة، والديمقراطية الحقيقية عنده تتضمن المبادئ الثلاث وهي التعددية التي تعبر عن رؤى المجتمع المختلفة، ثم الاعتراف بالحريات الأساسية، والتداول السلمي للسلطة عن طريق الانتخاب الذي يجسد مبدأ الإرادة الشعبية كمصدر للسلطة، وبالتالي تحقيق الاندماج السياسي والوطني، وهذه الديمقراطية لا تزال غير محققة نظرا لضخامة العوائق والتحديات. كما أنه يرى أن الديمقراطية ليست ظاهرة تاريخية ولا موضوعية حتمية بل هي تعبير عن حركة سياسية اجتماعية ناتجة عن مجموعتين من

العوامل: العوامل الذاتية التي تعين للحركة أهدافها، والعوامل الموضوعية المتمثلة في البنى الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي لا تقوم أي حركة إلا من خلالها. كما أن الديمقراطية تستدعي تأمين هذه العوامل ومقاومة العوائق والتي تتلخص في: العائق الثقافي المتمثل في التشوه والتشتت والتضارب والتعدد والانغلاق الثقافي وغياب الثقافة الوطنية، وعدم احترام الحريات والحوار ، وغياب ثقافة سياسية تستوعب السياسة الديمقراطية، والعائق السياسي الذي يتمثل في غياب النخبة القائدة المتماسكة، وهشاشة الدولة لما تعانيه مـن ضغوطات خارجية وداخلية وسقوطها في التبعية، والعائق الاقتصادي الذي يظهر في النمط الاستهلاكي بدل الإنتاج، وآثار هذه الآلية تكون سلبية على التنمية وتؤدي للحرمان من تراكم رأس المال من جهة والتبعية من جهة أخرى. إضافة إلى العائق الاجتماعي الذي يتمظهر في التفاوت وغياب المساواة، وكذا البنية الجيوستراتيجية تشكل عائقا لما تتمتع به البلدان العربية من موقع استراتيجي يشكل مركز استقطاب وضغط يدفعها إلى التبعية لتأمين الحماية، وأخيرا العوامل الموضوعية وهي البنيات التربوية والثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي تكون النظام المجتمعي وهي غائبة في المجتمعات العربية. كل هذا إضافة إلى الوافد الجديد وهو العولمة وتأثيرها على التغيير الديمقراطي فهي عند المفكر برهان غليون تشكل عامل اجهاض للديمقراطية الحقيقية وتحويلها لديمقراطية شكلية ونموذج عالمي شرعي باسم الليبرالية، ما يعني التعامل بحذر ونجاعة معها.

وتوصلنا إلى أن تحديد الهوية يشكل أزمة داخل الدول العربية نفسها، أي صراعا بين الجماعات المكونة لها من (الإثنية والقومية والمذهبية)، وفيما بين الدول والكتل الدولية، وهو صراع بين الأصالة والمعاصرة، وذلك بين التمسك بالذات وقبولها أو رفضها وبين الاعتراف بالآخر أو رفضه. وبالتالي يشكل موضوع الهوية ركيزة أساسية للإصلاح وبناء

دولة قوية، وتحقيق الاندماج الحضاري والوطني. وللخروج من هذه الأزمة، لابد من فهم جدلية العلاقة بـين الهوية والثقافة والنهضة، أي العلاقة بين ما هو موروث وماهوا جديد ومعاصر وحتى بما هو مستقبلي لتحقيق التقدم الحضاري، وقدم المفكر برهان غليون الحلول لتجاوز هذه الأزمة من خلال العروبة كانتماء، وبلورة مشروع ثقافي جديد، يقدم رؤية للمستقبل، من خلال التنمية والديمقراطية. لتحقيق النهضة والاندماج الحضاري والوطني للمجتمعات العربية، فالنهضة تكامل بين التراث والحداثة، وبين الأصالة والمعاصرة، فالأصـالة دون معاصرة ركود وجمود، والمعاصرة دون أصالة اغتراب وتبعية واستلاب، نتيجته مجتمع مشوه فاقد للذات والهوية وآيل للزوال.

قـــائمة المصـــادر والمراجـع

قائمة المصادر المراجع

أولا: القرآن الكريم

ثانيا: المصادر

1-برهان غليون، اغتيال العقل :محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، المركز الثقافي العربي، ط4، 2006، بيروت -لبنان.

2-برهان غليون، العرب وتحولات العالم :من سقوط جدار برلين إلى سقوط بغداد، المركز الثقافي العربي، ط1،2003، بيروت -لبنان.

3-برهان غليون، العرب ومعركة السلام، المركز الثقافي العربي، ط1،1999 ، بيروت.

4-برهان غليون، المحنة العربية :الدولة ضد الأمة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط4، 2003، بيروت.

5-برهان غليون، الوعي الذاتي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2،1992 ، بيروت.

6-برهان غليون، بيان من أجل الديمقراطية، المركز الثقافي العربي، ط5،2006، بيروت.

7-برهان غليون، سمير أمين، ثقافة العولمة وعولمة الثقافة، دار الفكر، ط1، 1999، دمشق-سورية.

8-برهان غليون، سمير أمين، حوار الدولة والدين، المركز الثقافي العربي، ط1 ،1996، الدار البيضاء-المغرب.

9-برهان غليون، مجتمع النخبة، معهد الإنماء العربي، ط1 ،1986، بيروت -لبنان.

10-برهان غليون، نقد السياسة :الدولة والدين، المركز الثقافي العربي، ط4، 2007، بيروت-لبنان.

11-برهان غليون وآخرون، المسألة الديمقراطية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2000، بيروت-لبنان.

12-برهان غليون وآخرون، حقوق الانسان العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1999، بيروت-لبنان.

13-برهان غليون وآخرون، حول الخيار الديمقراطي، دراسات نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1994، بيروت-لبنان.

14-برهان غليون وآخرون، مأزق الدولة، جسور للترجمة والنشر، ط1 ،2016، بيروت.

15-برهان غليون وآخرون، نحو مشروع حضاري نهضوي عربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1 ،2001، بيروت-لبنان.

ثالثا: المراجع

1-أبو زيد عادل القاضي، التعددية الحزبية وأنماط التحول الديمقراطي، المعهد المصري للدراسات، 2018، إسطنبول – تركيا.

2-اسبينوزا، رسالة في السياسة، (تر) و(تق)عمر مهيبل، موفم للنشر،1995 ، الجزائر.

باسم الراعي، المجتمع والدولة، دار الفارابي، ط1، 2011، بيروت-لبنان.

3-جون س. درايزك وباتريك دنفلي، نظريات الدولة الديمقراطية، (تر) هاشم أحمد محمد، المركز القومي للترجمة، ط1، 2013، القاهرة.

4-حسني بوديار، الوجيز في القانون الدستوري، دار العلوم للنشر والتوزيع ،2003، عنابة.

5-سعد الدين إبراهيم، المجتمع والدولة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1988، بيروت.

6-طعيمة الجرف، نظرية الدولة والمبادئ العامة للأنظمة السياسية ونظم الحكم، دار النهضة العربية، ط5، 1978، القاهرة.

7-عبد الإله بلقزيز، الدولة والمجتمع :جدليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1 ،2008، بيروت.

8-عبد الحميد متولي وآخرون، قانون الدستوري والنظم السياسية، منشأة المعارف، (د.ت)، الإسكندرية.

9-عبد الله العروي، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي،1988 ، بيروت.

10-عدنان السيد حسن وآخرون،" تاريخية الدولة بين الماضي والحاضر :ظروف النشأة وآثارها، أزمة الدولة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية،2011، بيروت.

11-محمد رضا بن حماد، المبادئ الأساسية للقانون الدستوري والأنظمة السياسية، مركز النشر الجامعي، ط2 ،2010، تونس.

12-مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، 2007، القاهرة.

13-نعمان أحمد الخطيب، الوسيط في النظم السياسية والقانون الدستوري، دار الثقافة، ط7، 2011، عمان.

رابعا: الدوريات والمجلات

1-زهير فريد مبارك، الديمقراطية بين الفكر والفعل، مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات، العدد 26، فلسطين: كانون ثاني/2012.

خامسا: القواميس والموسوعات

1-إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الآميرية، 1983، القاهرة.

2-ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الجزء 2، ط1،1990 ، الجزائر.

3-ابن منظور، لسان العرب، أعداد وتصنيف يوسف الخياط، دار لسان العرب، المجلد الأول، (د.ت)، بيروت-لبنان.

4-اندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، المجلد الأول GA، ط2 ،2001، بيروت – باريس.

5-جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، الجزء الأول، 1982، بيروت-لبنان.

سادسا: المواقع الالكترونية

1-برهان غليون، الديمقراطية والليبرالية والعولمة، الحوار المتمدن، العدد 1803، 12:21، 2007/1/22 http://www.ahewar.org

2-برهان غليون، العروبة والهوية العربية في القرن الواحد والعشرين، الحوار المتمدن، العدد:2775، 2009/9/20، 13:21، www.ahewar.org.

3-برهان غليون، شقاء الوعي العربي، الحوار المتمدن، العدد: 2583، 2009/3/12، 10:51، www.ahewar.org .

4-صالح ياسر، المجتمع المدني،
http://dc151.4shared.com/doc/5M2i8ySn/preview.html

فهـــرس

الموضــوعات

فهرس الموضوعات:

مقدمة.....أ-د

الفصل الأول: مشكلة الدولة في المجتمع العربي عند برهان غليون

تمهيد..... 08

المبحث الأول: مفهوم الدولة.....10

المطلب الأول: في اللغة والاصطلاح.....10

المطلب الثاني: الدولة عند برهان غليون.....21

المبحث الثاني: الدولة العربية من النشأة إلى الحداثة.....28

المطلب الأول: نشأة الدولة العربية.....28

المطلب الثاني: الدولة العربية بين الحداثة والتحديث.....35

المطلب الثالث: إخفاق الدولة التحديثية.....42

استنتاج.....49

الفصل الثاني: الديمقراطية أداة التغيير في الواقع العربي

تمهيد.....52

المبحث الأول: مفهوم الديمقراطية.....54

المطلب الأول: في اللغة والاصطلاح.....54

المطلب الثاني :مفهوم الديمقراطية عند برهان غليون.....57

المبحث الثاني: التغيير والإصلاح الديمقراطي.....76

المطلب الأول: عوامل التغيير الديمقراطي.....78

المطلب الثاني: عوائق التغيير الديمقراطي.....103

المطلب الثالث: التغيير والإصلاح الديمقراطي العربي والعولمة.....127

استنتـــــــــــاج.....138

الفصـل الثالـــث: الهـوية العـربية والنهـضـة

تمـهيـــــــــــد.....142

المبـــــــحث الأول: الهوية العربية والثقافة.....143

المطلب الأول: جدلية الثقافة والمجتمع.....143

المطلب الثاني: في الهوية الثقافية.....153

المبـــــحث الثاني: الهوية العربية بين الثقافة والنهضة.....163

المطلب الأول: جدلية الهوية بين الثقافة والنهضة.....163

المطلب الثاني: ازمة الهوية العربية.....168

المطلب الثالث: آليات تجاوز أزمة الهوية العربية.....178

اســتنتـــــــــــاج.....183

خـاتمـــــــــــة.....185

قائمة المصادر المراجع.....190

فهرس الموضوعات.....195

مـــلخـــص

يمثل مشروع برهان غليون الفكري واحدا من أهم المشاريع الفكرية و السياسية التي أنتجها الفكر العربي المعاصر خلال العقود الأربعة الأخيرة من القرن العشرين التي حاول من خلالها غليون الإجابة عن سؤال النهضة الذي تم طرحه منذ أواخر القرن التاسع عشر و بداية القرن العشرين ، و في بحثنا هذا سعينا لتقديم عرض موجز لفكر هذا المفكر العربي المعاصر ، ففي الفصل الأول من هذه المذكرة تناولنا مفهوم الدولة بصورة عامة و عند برهان غليون بصورة خاصة و تطرقنا أيضا إلى طرح نقطة أخرى و هي التيارات الفكرية و السياسية التي عاشتها المجتمعات العربية حيث طرحنا رؤية غليون لإشكالية الدول العربية التحديثية و ما تمخض عن فشل تلك الدولة ، و في الفصل الثاني تناولنا رؤية غليون لإحدى السبل الرئيسية للخروج من أزمة الدولة التحديثية و هي ضرورة بناء النظام السياسي الديموقراطي بين ضرورة التغيير و عوائق تحول دون ذلك وكيفية إيجاد عوامل تساعد على ذلك، و في الفصل الثالث تناولنا بالدراسة مسألة الهوية و النهضة عند برهان غليون حيث يشير إلى أن الشعوب العربية لازالت تعيش أزمة هوية حادة و لا يمكن الخروج منها إلا بتحقيق النجاح في عمليتين هما : تحرير العروبة و بلورة مشروع ثقافي سياسي جديد و على أن يترافق ذلك مع مشروعين آخرين هما : التنمية و الديموقراطية لتكوين مجتمع موحد و تكوين أمة و هوية وطنية.

Summary

The Burhan Ghalyoun intellectual project represents one of the most important intellectual and political projects produced by modern Arab thought during the last four decades of the twentieth century. In this research, Ghalion attempted to answer the question of Renaissance, which was presented since the late 19th century and the beginning of the twentieth century. We sought to present a brief presentation of this contemporary Arab thinker. In the first chapter of this memorandum, we discussed the concept of the state in general and Burhan Ghalyoun in particular. We also referred to the presentation of another point, the intellectual and political currents experienced by the Arab societies. Arab states and what resulted from the failure of that state. In the second chapter, we discussed Ghalyoun's vision of one of the main ways to get out of the state's modernization crisis: the need to build a democratic political system between the need for change and obstacles to it. The third chapter deals with the issue of identity and revival at Burhan Ghalyoun, where he points out that the Arab peoples are still living a severe identity crisis and can only be achieved through success in two processes: the liberation of Arabism and the crystallization of a new political cultural project, Development and Demography To form a unified society and to form a nation and a national identity.