جامعة بيرزيت
BIRZEIT UNIVERSITY
كُليّة الآداب

عنوان الرسالة:

أزمة الحداثة في المجتمع العربي والدولة في فكر برهان غليون

The Crisis of Modernity in Arab Society and the State in Burhan Ghalioun's Thought

رسالة ماجستير مقدمة من: د. يسري توفيق محمد خالد السيفي

تاريخ المناقشة: 24.05.2011

مشرف الرسالة: د.جورج جقمان

وأعضاء اللجنة: د.وليد الشرفا

د.نديم مسيس

قُدمت هذه الرسالة استكمالا لمتطلبات درجة الماجستير في برنامج الدراسات العربية المعاصرة من كلية الدراسات العليا في جامعة بيرزيت، فلسطين

يسري توفيق محمد خالد السيفي

عنوان الرسالة: أزمة الحداثة في المجتمع العربي والدولة في فكر برهان غليون

تاريخ المناقشة: 24.05.2011

مشرف الرسالة: د.جورج جقمان

وأعضاء اللجنة: د.وليد الشرفا

د.نديم مسيس

يقدم الباحث امتنانه لكل من مشرف اللجنة وأعضائها: د. جورج جقمان، وليد الشرفا، ونديم مسيس. كما يتوجه الباحث بالشكر لإعضاء هيئة التدريس في برنامج الدراسات العربية والمعاصرة ولمدير البرنامج عبد الرحيم الشيخ.

المحتويات

الفصل الأول: مراجعة الأدبيات

- المقدمة: مشكلة الدراسة، أسئلة البحث، أهمية الدراسة والمنهجية.
- من النهضة إلى الحداثة
- مقاربة مفاهيم الحداثة في الفكر العربي
  1 - العقلانية
  2 - الحرية والليبرالية
  3 - الدولة
  4 - العلمانية
- محنة مشروع الحداثة العربي

الفصل الثاني: الدولة أداة النهضة

- الدولة العربية والحداثة
- في ماهية الدولة الوطنية الحديثة: نشوءها وتطورها
- الدولة والدين أو العلمانية والإسلام السياسي
- الدولة والطائفية ومشكلة الأقليات
- خاتمة

الفصل الثالث: الديمقراطية من منظور النهضة

- الديمقراطية كأداة للنهضة والتغيير
- شرعية الحديث عن الديمقراطية ومفهومها
- صعوبات وعوائق التغيير الديمقراطي في الواقع العربي
- عوامل التغيير الديمقراطي
- التغيير والإصلاح الديمقراطي العربي في ظل ظروف وتحديات العولمة
- في سبيل نهضة عربية ثانية: ضرورة التغيير
- خاتمة

الفصل الرابع: الهوية والنهضة

- جدلية الثقافة والمجتمع أو الثقافة كوعي للمجتمع
- في الهوية الثقافية
- جدلية الهوية بين الثقافة والنهضة
- أزمة الهوية العربية
- خاتمة

- **الخلاصة**

- **الملاحق**

1. الملحق 1: النظم السياسية العربية بين مطرقة الثورات وسنديان التحولات الديمقراطية.
2. الملحق 2: الملامح الاساسية لتحولات الوعي الجمعي العربي

- **المراجع**

ملخص الرسالة

يمثل مشروع برهان غليون الفكري، واحد من أهم المشاريع الفكرية والسياسية التي أنتجها الفكر العربي المعاصر خلال العقود الأربعة الأخيرة من القرن العشرين، التي حاول من خلالها غليون الإجابة على سؤال النهضة الذي تم طرحه منذ أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، والذي بدأه كل من الطهطاوي، والأفغاني، ومحمد عبده، والكواكبي..إلخ. ورغم الإختلاف والتباين العميق بين المنطلقات المرجعية والإيديولوجيات المختلفة التي انطلقت منها مشاريع الإصلاح الفكري والسياسي، إلا أن هناك خيطا متصلا يخترق تلك المشاريع المختلفة ويتمثل في البحث الدؤوب عن المقومات التي تجعل العرب قادرين على إنجاز مشروع النهضة أسوة بباقي الشعوب والحضارات. ومن هذا المنطلق، فقد سعى الباحث لتقديم عرض موجز لتاريخ الفكر العربي الحديث والمعاصر في الفصل الأول من الرسالة، تناول من خلاله التيارات الفكرية والسياسية التي عاشتها المجتمعات العربية والمفاهيم الأساسية للحداثة (العقلانية، الدولة، العلمانية، الليبرالية) التي حاول المفكرون العرب توطينها في المجتمعات العربية بعد تطويعها للظروف والعوامل الثقافية والسياسية التي تمليها التطورات التاريخية للوطن العربي.

وفي الفصل الثاني تناول الباحث رؤية غليون لإشكالية الدول العربية التحديثية وما تمخض عن فشل تلك الدولة من صعود لحركات الإسلام السياسي، والحركات الطائفية، والأصوليات الدينية وتراجع كل من ثقافة العلمانية والثقافة السياسية الديمقراطية، حيث يرى غليون أن الإشكال الأساسي في السياسات الوطنية في البلاد العربية ناجم عن أن الدولة كتنظيم للسلطة وإدارة لها، تحتكر العملية السياسية كليا، بدل أن تمثل المركز الرئيسي لإنضاج القرارات وتجميعها وإعادة نشرها وتوزيعها على مجموع القوى الاجتماعية الفاعلة. فضعف الدولة العربية الحديثة ناجم عن ضعفها السياسي، أولا؛ بسبب توظيفها كالدولة–الأداة عوضا عن أن تكون الدولة –الأمة تجسد إرادة المواطن والمجتمع الحر، وبسبب ضعفها السيادي، ثانيا؛ وتحولها إلى دولة تابعة على الساحة الدولية، وافتقارها للعب دور مؤثر وفاعل، يزيد من شروط وفرص التقدم والنمو واستيعاب المكتسبات الحضارية، وانعدام الطابع الوطني أو القومي للدولة وافتقارها لقاعدة اجتماعية عريضة وثابتة وتاريخية، ثالثا؛ مما زاد في عجزها عن الاستجابة للحاجات والمطالب الاجتماعية الوطنية، وفاقم من ضعفها الأخلاقي والسياسي.

وفي الفصل الثالث ناقش الباحث رؤية غليون لأحدى السبل الرئيسية للخروج من أزمة الدولة التحديثية وآفاتها المزمنة، والتي تتمثل في ضرورة بناء النظام السياسي الديمقراطي، بما يتضمنه من قواعد ثابتة وواضحة لتداول السلطة وتوزيعها وممارستها بطريقة سليمة. لكن غليون يرى، أنه لا يمكن الحديث عن أي نجاح للتجربة الديمقراطية في البلاد العربية، في ظل غياب عوامل التنمية الاقتصادية والاجتماعية، ودون توفر شكل من أشكال الاتحاد السياسي الإقليمي للدول العربية ووجود تكتل اقتصادي–صناعي. كما أن تعزيز شروط الاستقرار السياسي وعقلية الحوار والتفاوض السلمي والمدني، وتأمين الموارد المادية والمعنوية لدعم المشاركة السياسية للأحزاب، إلى جانب إصلاح المؤسسات الرسمية وبناء العقيدة السياسية للجماعة الكلية أو الإجماع الوطني من خلال قيم عليا للمجتمع تلقى الإجماع من جانب جميع القوى والفئات المكونة للمجتمع. كما يحتاج نجاح التجربة الديمقراطية إلى ترسيخ مبدأ

التفكير من وجهة نظر المستقبل وتجاوز الماضي، لدى الرأي العام ولدى مختلف النخب الاجتماعية نفسها، كما يرى غليون، ضرورة بلورة سياسية جديدة تقوم على تطبيق مبدأ الصدق، والذي يعنى امتلاك الجرأة على الاعتراف بالفشل ومواجهة الواقع كما هو، وما لم يتم قبول هذا المبدأ فلن يكون من الممكن إصلاح العلاقة مع الجمهور والرأي العام، فكسب ثقة الجمهور وقناعته بضرورة التغيير، هو الأهم في كل عملية تحول وإصلاح سياسي.

وفي الفصل الرابع يناقش الباحث مقاربة غليون لمسألة الهوية على المستويين الثقافي والسياسي، حيث يشير غليون إلى أن الشعوب العربية لا زالت تعيش أزمة هوية حادة؛ مما أصابها بالشك في صلاح الصورة التي صنعتها لنفسها والتي وجهت ممارستها وبدأت تشعر بضرورة إعادة النظر فيها. فموضوع الهوية ليس موضوع مصطنع، بل يدخل في صلب إعادة بناء العلاقات داخل المجموعات المختلفة الإثنية والقومية والمذهبية، بل ويتحكم موضوع الهوية في إعادة بناء الدول وتفككها وفي إعادة تشكيل الأقاليم وفي توزيع علاقات القوة في العالم وتكوين الفضاء الجيوسياسي العالمي، وبالتالي يتحول موضوع تحديد الهوية إلى موضوع صراع كبير داخل الدول نفسها وبين الجماعات المكونة لها وفي ما بين الدول والكتل الدولية. ولا يمكن الخروج من مأزق الهوية، كما يرى غليون، إلا بتحقيق النجاح في عمليتين مترابطتين: تحرير العروبة كمفهوم وصفي، أي كأصل وانتماء خام، من العروبة كما يجسدها هذا المشروع الأيديولوجي أو السياسي الذي أخفق أو فقد الأمل بالبقاء، وفي موازاة ذلك بلورة مشروع ثقافي سياسي جديد، يقدم للناس رؤية واضحة للمستقبل، وقيماً ومعايير أخلاقية فاعلة للتوجه الذاتي وبناء السلوك الإيجابي في المجتمع والعالم، وعلى أن يترافق ذلك مع مشروعين آخرين هما: التنمية والديمقراطية؛ فالتنمية والديمقراطية هي من أهم الديناميات وأقصر السبل لإنجاز عملية الاندماج الاجتماعي والتوحيد الوطني والقومي، وتكوين الأمة والهوية الوطنية.

Summary Paper

Galion's scholar statement project signifies one of the most important, intellectual and political projects, that was produced by the Contemporary Arab Thought during the last four decades of the twentieth century, which Galion tried through it to answer the renaissance question that has been put forward since the late nineteenth century and the beginning of the twentieth century, which was initiated by Al-Tahtawi, Al- Afghani, Muhammad Abdo, and Al Kwakbi etc. Despite the difference and deep contrast between the origins points of reference and different ideologies that launched from them intellectual and political reform projects, however there is a connected thread that cuts across these different projects, which is presented by the attentive search for the ingredients that make the Arabs able to complete the Renaissance project resembling other peoples and civilizations. In this sense, the researcher has sought to provide an outline for the history of Modern and Contemporary Arab Thought in the first chapter of the letter, addressed through it intellectual and political currents that has been experienced by Arab societies, also the basic concepts of modernity (rationality, the state, secularism, liberalism), which Arab intellectuals tried to resettle in Arabic communities after adapting it to the cultural and political factors and conditions, dictated by the historical developments of the Arab nation.

In the second chapter the researcher addressed Galion's vision for Arab countries problem of retrofit and what resulted in the failure for the State in the rise of political Islamic movements, sectarian movements, religious fundamentalism and the decline of secularism culture and democratic political culture, Galion sees that the basic predicament in national policies in Arab countries, is due to the State as an organization for authority and managing it that has a monopoly on the political process altogether, instead of representing the main center of developing decisions, process making ,compiling, publishing and distributing them to the total labor social actors. Weakness of the modern Arab country is a result of its political weakness, firstly because of employing it as

the State - the tool rather than to be a state – the nation reflects the will of the citizen and the free society, along with vulnerability sovereign, secondly it is turned into a satellite state in the international arena, also lack of playing an influential role and actor, that increase more conditions and opportunities for progress, growth and absorb the gains of civilization, along with the lack of patriotic character or national for the state and lack of a social, broad, consistent, historical base, thirdly which increased its inability to respond to the national needs and demands, moreover exacerbated its moral and political weakness.

In the third chapter the researcher discussed Galion's vision to one of the main ways out of the state's modernization crisis and chronic lesions, which is the need to build a democratic political system, with its clear and stable rules to the rotation of power, distribution and proper exercise. But Galion sees that he cannot talk about any success of the experiment of democracy in the Arab countries, in the absence of economic and social development factors, and non existence form of a political union for the regional Arab states or an economic industrial mass. As well strengthening the conditions of political stability, and the mentality of dialogue and peaceful civilized negotiation, securing the material resources and moral support for the political participation of parties, as well as the reform of state institutions, and build the political ideology of the community college or a national consensus through the high values of the society that received a consensus by all the forces and the constituent groups of society. Also the success of the democratic experiment needs to establish the principle of thinking from the perspective of the future and overcome the past, for the public opinion and the various social elites themselves, Galion sees the need to develop a new policy based on the application of the principle of honesty, which means having the courage to admit defeat and face the reality as it is, and if it this principle is not accepted then it would not be possible to repair the relationship with the public and public opinion, earning public confidence and conviction in the need for change, is the most important in the process of political change and reform.

ر

In the fourth chapter the research discuss Galion’s approach to the matter of identity on the cultural and political levels, Galion’s points that Arab nations are still living a severe identity crisis ; which hit doubt in the righteousness of the image it has created for itself and guided its practice moreover began to feel the need to re-consider it. The issue of identity is not an artificial subject , but at the heart of re-building relationships within different ethnic, national, religious groups , and the issue of identity even controls the reconstruction of nation-building and disintegration, also the re-formation of regions, in distribution of power relations in the world, and the formation of geopolitical world space, thus the subject of identification becomes the subject of a major conflict within the States themselves and among its constituent groups and between countries and international blocs. Cannot get out of the dilemma of identity, as Galion’s reads into it, other than to achieve success in two interrelated issues: Edit Arabism as a descriptive concept, as an asset and crude affiliation , of Arabism as embodied in this ideological or political project which has failed or lost hope of survival, and in parallel for that develop a new cultural political project, that gives people a clear vision for the future, effective values and ethical standards for self-building of positive behavior in society and the world, and that coupled with two other projects: development and democracy; Development and democracy are the most important dynamics and the shortest way to complete the process of social integration and national unification and national and the composition of the nation and national identity.

الفصل الأول: مراجعة الأدبيات

المحتويات

- **المقدمة: مشكلة الدراسة، أسئلة البحث، أهمية الدراسة والمنهجية.**
- **من النهضة إلى الحداثة**
- **مقاربة مفاهيم الحداثة في الفكر العربي**
  - **1 - العقلانية**
  - **2 - الحرية والليبرالية**
  - **3 - الدولة**
  - **4 - العلمانية**
- **محنة مشروع الحداثة العربي**

المقدمة

مشكلة الدراسة:

لا يمكن للمرء إلا أن يلاحظ أن إشكالية الوعي العربية الحديث منذ القرن التاسع عشر، هي عينها إشكالية الوعي العربي في لحظته المعاصرة. وقد تكون صيغ إشكالية النهضة قد تغيرت في الستين عام الأخيرة، وأدرج في نطاقها مسائل جديدة لم تطرح على مثقفي القرن التاسع عشر، لكن بالرغم من ذلك، ظلت الإشكاليات هي نفسها تطل على وعيهم بأسئلة مختلفة. فسؤال التقدم والترقي الذي طرحه الطهطاوي والتونسي والشدياق واليازجي وأديب إسحاق وأنطون فرح وعبده والكواكبي، قبل أكثر من قرن، هو عينه ما يطرحه المثقفون العرب المعاصرون. وبناء على ذلك فإن ثمة وحدة في الإشكاليات تجمع ما بين الأجيال المختلفة والمتعاقبة من المثقفين منذ القرن التاسع تشر وحتى اليوم، والتي تجعل من الصعب على القارئ في تاريخ الفكر العربي التمييز باطمئنان بين الحقبة الحديثة والحقبة المعاصرة لتاريخ الفكر العربي.

وقد تمخضت مسيرة الفكر العربي في لحظتي النهضة والحداثة عن عدة تيارات فكرية– سياسية تعكس تمفصل الحداثة الأوربية وفكرها في تفاعلها مع المجتمعات العربية الإسلامية المتحصنة بتراث يحتل فيه الدين بؤرة المركز، وفي زمن تجلَّت فيه الحداثة الأوروبية كمحرك خارجي(وكمستعمِر) وليس تلبية لعوامل وحاجات داخلية، مما تمخض عن بلورة إتجاهات فكرية عربية مختلفة ومتعارضة في كثير من الاحيان، أبرزها:

تيار الإصلاحية الإسلامية: وقد مثل هذا التيار بداية النهضة الفكرية العربية الحديثة، والتي دشنها كل من الطهطاوي وخير الدين التونسي ومحمد عبده والأفغاني. ومع أن الإصلاحية الإسلامية ظلت تنهل مفرداتها من المنظومة الفكرية الموروثة، وتستعير الكثير من المفاهيم الفقهية ومفاهيم السياسة الشرعية في رؤيتها لمسائل السياسة والاجتماع، ولم تضع نفسها خارج الاستمرارية التاريخية للإسلام كمرجع، إلا أنها لم تكرر المعرفة الإسلامية التقليدية، بل ضخت فيها الحيوية وفتحتها على رؤية عقلانية وعصرية لمسائل المجتمع والفكر والدولة. ولم تتوقف عقلانية الإصلاحية الإسلامية على حدود إعادة بعث الصلة بالإمام الشاطبي (محمد عبده)، وابن رشد (خير الدين التونسي)، بل تخطت ذلك إلى تأصيل بعض موضوعات الفكر الليبرالي الأوروبي نفسه، ويشهد على ذلك عنايتهم بمسألة الدولة الوطنية الحديثة، ودفاعهم في تقديم رؤية حديثة للإسلام تصالح بينه وبين العصر، وبين الايمان والعلم، وتتخطى الفهم النصي الجامد لتعاليمه خارج مقتضيات المكان والزمان.

التيار الليبرالي: وقد انفتح على المرجع الثقافي الغربي منذ العقود الأولى للقرن التاسع عشر. وكان الأغلب الأعم من أقلامها من بلاد الشام(شبلي شميل، فرح أنطون..) قبل أن ينتقل مركزها إلى مصر بعد الحرب العالمية الأولى، فتشهد اندفاعاته مع لطفي السيد وطه حسين وسلامة موسى، وصولا إلى فؤاد زكريا ومراد وهبة، من بين آخرين. دافعت الليبرالية العربية بجرأة نادرة عن العقل والعلم والكونية في وجه التيارات النصية الأرثوذوكسية ودعوات الخصوصية والهوية. ودافعت عن فكرتها القائلة بوجوب الاقتداء بالغرب في نموذجه الثقافي والحضاري من دون

ممانعة أو تحفظ. وعن طريقها تم دخول العقل الديكارتي والوضعي والعلموي والتاريخاني والأنواري في نسيج الفكر العربي المعاصر.

تيار الفكر القومي العربي: كان ساطع الحصري هو رائد التنظير في حقل الفكر القومي، وأول من أدلج فكرة القومية العربية. أما ميشيل عفلق وجمال عبد الناصر فقد تبنيا منطلقات ساطع الحصري لكنهما تمايزا عنه بربطهما الوحدة بالاشتراكية، وسعيهما إلى نقل فكرة القومية العربية من حيز النظرية إلى حيز التطبيق. ويتميز قسطنطين زريق بكونه من أكثر المفكرين القوميين حماسة إلى مزاوجة القومية العربية والليبرالية السياسية، وبنظرته إلى القومية العربية بوصفها مشروعا مستقبليا لا ينفصل عن الحداثة.

لقد استطاع الفكر القومي العربي، منذ بروزه، أن يمتلك وعيا واضحاً بالتخلف، لكنه ركّز اهتمامه، على مظهر رئيسي هو التخلف في ميدان الوعي القومي (دون أن يعني هذا إغفاله لمظاهر التخلف في ميدان العلم واللغة...الخ). وقد أرجع ساطع الحصري تخلف الوعي القومي لدى العرب إلى السلطة المعنوية التي كانت تتمتع بها السلطنة العثمانية بوصفها دولة الخلافة الإسلامية، ثم إلى الأوضاع السياسية التي خلفتها المطامع الاستعمارية والنزعات الإقليمية التي تولدت عن هذه الأوضاع. واستخلص بأن التخلف مرتبط بافتقاد الاستقلال والوحدة، ومسؤوليته ترجع إلى الاستعمار والتجزئة. وقد استطاع الفكر القومي العربي في مرحلة ساطع الحصري أن يفصل الرابطة القومية عن الرابطة الدينية، مستفيدا من تراجع فكرة الجامعة الإسلامية على أثر تفكك الإمبراطورية العثمانية، حيث رفض ساطع الحصري اعتبار الدين أحد مكونات القومية، ورأى أن تأثير الرابطة الدينية في السياسة يجب أن لا يبقى متغلبا على تأثير اللغة والتاريخ وأن الحركة الإسلامية لن تبقى مرتبطة بالقومية العربية، بل ذهب الحصري إلى حد التأكيد بأن يقظة العرب القومية قد تأخرت بسبب الدعوة إلى الوحدة الإسلامية. غير أن الفكر القومي العربي لم يبقى متمسكا بهذا الموقف العقلاني والمبدئي، ولا سيما بعد أن صار الاسلام السياسي يبرز في الثلاثينات والأربعينات كمنافس على الساحة السياسية، فاعتبر ميشيل عفلق أن الدين هو جزء من القومية، وأن يقظة العرب القومية قد اقترنت برسالة دينية، الأمر الذي يجعل علاقة الاسلام بالعروبة مختلفة عن علاقة أي دين بأية قومية.

وفي إطار سعيه لتعميق مضامينه الاجتماعية، تبنى الفكر القومي العربي الاشتراكية، والتي كانت، بداية، مجرد وسيلة لتوسع القاعدة الشعبية للوحدة وجذب العمال والفلاحين إلى ميدان النضال الوحدوي، كما قدّرَ ميشيل عفلق. ثم باتت الاشتراكية، كما رأى جمال عبد الناصر، ضرورة يفرضها اتساع مساحة التخلف. وقد جرى التشديد على أن هذه الاشتراكية، التي عليها أن تكون خادمة للقومية العربية وعنصرا هاما في بعثها، وسيقتصر معناها على التنظيم الاقتصادي الذي يهدف إلى ضمان الكفاية والعدل. غير أن هذه الاشتراكية، ولكونها قد افتقرت إلى قاعدة سياسية وثقافية، ظلت معلقة في الفراغ. صحيح أن الإجراءات التي ارتبطت بها(التأميم، والإصلاح الزراعي، السير على طريق التصنيع الثقيل) قد رفعت مستوى معيشة الناس وخففت من حدة الاستغلال وضمنت حدا معقولا من الفاعلية، إلا أن هذه الإجراءات، التي اتُخذت في غياب الحريات وافتقاد الرقابة الشعبية والمحاسبة، فقدت فاعليتها مع الوقت وتحولت إلى حاضنة لنمو فئات اجتماعية جديدة اغتنت على حساب غالبية الشعب. وقد واصل

الفكر القومي العربي خطه الصاعد إلى أن وقعت "النكسة القومية" في حزيران 1967، فكانت إذانا بدخول الفكر القومي العربي في أزمة أصابت مشروعه النهضوي.

تيار الإحيائية الإسلامية: في ثلاثينيات القرن العشرين دشن تيار الإحيائية الإسلامية ميلاده كتيار فكري يتحصن وراء متراس الأصالة، ولكن هذه المرة كأيديولوجيا. فمنذ النصوص التأصيلية للخطاب الإحيائي مع حسن البنا مرورا بسيد قطب ومحمد قطب ومحمد الغزالي ويوسف القرضاوي، وصولا إلى محمد عمارة وطارق البشري وحسن الترابي وطه جابر العلواني وطه عبد الرحمن، انتظم خيط اتصال وتواصل بين معطيات الفكرة الأصالية في تمظهرات وتعبيرات مختلفة، حيث تكون منها منظومة أيديولوجية وتمت ترجمتها إلى موقف ومشروع سياسي – اجتماعي تبنته الحركات الأصولية المعاصرة.

تؤسس إيديولوجيا الأصالة ذاتها إنطلاقا من مقدمات نظرية يمكن تلخيصها في ثلاث موضوعات: تعبر الموضوعة الأولى عن تفوق الإسلام على غيره من العقائد والنظم الاجتماعية والسياسية في الموارد والإمكانيات التي يقدمها إلى المنتسبين إليه. وهو تفوق يبرره مركز أمة الإسلام بين الأمم الذي نُصَّ عليها قرآنيا كاصطفاء للذين يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر. أما الموضوعة الثانية فتنص على أن مدنية الغرب آيلة إلى اندحار وانحطاط مادي وخلقي بسبب طبيعتها اللادينية أو العلمانية. وتذهب الموضوعة الثالثة، إلى القول بعدم حاجة المسلمين إلى الآخر غير المسلم في أمور اجتماعهم المادي والمعنوي لأن في موروثهم الثقافي والعقدي والحضاري ما يشبع حاجاتهم الحاضرة والمستقبلية. فيستكفون به عن طلب غيره من غيرهم. وقد انتقل تيار الإحيائية الإسلامية من الدفاع عن الهوية في مواجهة الاستعمار الغربي إلى الهجوم على الغرب وحداثته باسم الجهاد ومن منطلق أيديولوجي أصولي يرفض مدنية الآخر وثقافته ويدينها باعتبارها جاهلية القرن العشرين. فلم تعد أيديولوجيا الأصالة فكرة تدافع عن الذات وتحافظ على وجودها في مواجهة عنف حضارة الآخر وثقافته، بل تجاوزت ذلك إلى غزوا للحضارة وسعيا لإخضاع الآخر وثقافته لمنطق الأصالة ذاتها. فقد حددت الإحيائية الإسلامية موقفها من الحداثة بفعل ارتدادي يسعى إلى عولمة الأصالة في مواجهة عولمة الحداثة.

تيار الماركسية العربية: ومن أهم ممثلي هذا التيار في الساحة العربية: حسين مروة، الياس مرقص، كريم مروة، صادق جلال العظم، وسمير أمين من بين آخرين، وقد شهدت الساحة الفكرية العربية صعود تيار الفكر الماركسي في ستينيات القرن العشرين. ومنذ لحظة ظهورها تلونت الماركسية العربية بلون المجتمع المتأخر، فقدمت نفسها في صورة ايديولوجية معادية للحداثة ومجافية لمنطق الماركسية ذاتها كفكر حديث أو كخلاصة للفكر الحديث. لم تؤسس الماركسية العربية تراثها النظري والسياسي على الفكر الليبرالي التي هي تنتمي إليه أصلا، بل نهلت من تراث التقليد المتجذر في الواقع العربي بل وأعادت إنتاجه في داخلها، وكان ذلك سببا من أسباب تكلسها وسطحيتها وضعف تأثيرها وأنحسارها السريع في بداية تسعينات القرن المنصرم. إن ما لم تدركه الماركسية العربية هو أنه من دون استيعاب مكتسبات الليبرالية لن تقوم للماركسية العربية نفسها قائمة، وأن الليبرالية ليست ايديولوجيا للبرجوازية حصرا،

وإنما هذا وجه واحد من وجوها، أما الوجه الثاني الفوق–طبقي فيتمثل في أنها ايديولوجيا التقدم الانساني. إن الصلة بين الماركسية والليبرالية غير قابلة للفصم، من حيث أن الأولى استمرار للثانية قبل أن تكون قطيعة معها.

تيار الحداثة النقدي: يتقاطع هذا التيار مع تيار الليبرالية في دعوته إلى الانخراط بالحداثة، غير أنه يعبر عن رؤية فكرية التزمت سبيل النظر إلى مسائل الفكر والمجتمع من منطلق عقلاني لم يتوقف عن نقد المرجعين الغربي والإسلامي على السواء. ومن أهم ممثلي هذا التيار: برهان غليون، عبد الرحمن بدوي، هشام جعيط، علي أومليل، مطاع صفدي، وادوارد سعيد، وعبد الله العروي من بين آخرين. وقد يكون أهم الفتوحات المعرفية لهذه العقلانية النقدية ما تحقق في ميدان الدراسات التراث الإسلامي: حيث كان الباب مفتوحا أمام بناء المسافة المزدوجة مع المرجعين والثقافتين الإسلامية والغربية. ويمثل هذا التيار عقلانية جدلية، أكثر إصغاء لمطالب الحداثة الكونية، وأكثر تفهما للثقافة الإسلاميه، مع جاهزية لبيان أوجه قصورها ومواطن ذلك القصور. وقد تكون أهمية هذه العقلانية في أنها باستيعابها الثقافتين الإسلامية والغربية وتجاوزهما، قد حررت الثقافة العربية من حالة التمزق الحاد التي عرفتها طوال ما يزيد عن قرن، وساهمت في إنهاء حالة التقاطب بين ثقافتين لم تسلم بهما، بل أخضعتهما لفحص نقدي أعادهما إلى نسبيتهما.

ويرى غليون، كأحد ممثلي تيار الحداثة النقدي، أن ما يُكوّن المجتمعات هو ديناميكية القوى الاجتماعية، وإن فهم حركة المجتمعات رهن بفهم حركة هذه القوى، ومجموعة القواعد والمبادئ والاستراتيجيات التي تحكمها والأهداف التي تحركها. فالنظم المجتمعية الراهنة وصيغ التنظيم الاجتماعي للمجتمعات العربية هي محصلة صراعات وتوازنات رست عليها العلاقات بين هذه القوى، وهي المسؤولة عن إنتاج واستمرار أزمة الحداثة في البلاد العربية. وتتجسد معالم الأزمة التي يعيشها العرب في تحول بلدانهم إلى عالة على غيرها في كل شيء بما في ذلك أمنها، تجمع بين انعدام الإنجاز وانعدام الأمن والاستقرار والقانون والمشاركة السياسية الوطنية وانعدام الايمان بالحاضر والمستقبل وانعدام الايمان بالنفس، وسعي كل فرد وحده إلى حل أموره بوسائله الخاصة، وعلى حساب الأفراد والجماعات الاخرى. أما المضمون الحقيقي للأزمة الاجتماعية التاريخية للمجتمعات العربية فيتلخص بإخفاق النخب العربية في بناء دولة مرتبطة بالمجتمع وتابعة له وعاملة على تحسين شروط حياته المادية والارتقاء بشروط حياته الثقافية والمدنية، وهو ما يشكل جوهر النظام المجتمعي الحديث. ومن دون هذه الدولة ليس هناك أي أمل في أي حداثة فكرية ودينية أو سياسية أو مدنية أو اقتصادية أو اجتماعية.

كما أن انكفاء النخبة الحاكمة على بناء شروط إعادة إنتاجها المستمر كنخبة حاكمة في الداخل وكجزء من الطبقة السائدة العالمية في الخارج، من خلال العودة بالمجتمعات إلى تقاليد ووسائل حكم وإدارة مستمدة من أنماط حياة القرون الوسطى، كفيلة أن تقتل كل إمكانية للإبداع أو التأهيل والتجديد والاندماج في العمل الخلاق. ويتم كل ذلك في إطار الاستخدام الموسع والمفرط للعنف والإفساد الاخلاقي والسياسي والمدني والمنظم والشامل، وفي ظل تهميش المجتمع واحتوائه وإخراجه من دائرة الفعل والمشاركة والإرادة والوعي وتحويله إلى هشيم سياسي وفرض نظام السخرة الاقتصادية عليه، وسلطة بيروقراطية ذاتية الحركة، مقطوعة عن أي صلة أو حياة مجتمعية حقيقية، تشرّع وتقرر وتنفذ من دون أن يراقبها أحد أو تتعرض لمحاسبة أحد. وقد أخفقت النخب العربية في إقامة نظام إقليمي جيوسياسي

واقتصادي ناجع وفعال، مما أفقدها فرص النجاح في تحقيق الثورة الصناعية التي تتطلب موارد وطاقات بشرية ومادية تتجاوز ما يمكن أن يشتمل عليه كل قطر على حدة. وعوض عن أن يتحول الوطن العربي إلى قطب ثابت ومستقر كالهند أو الصين، تحول إلى بلدانا صغيرة تابعة وخاضعة لتقلبات النظام العالمي وتدخلاته وحاجاته.

ويرى غليون، أنه ينبغي إعطاء الأولوية في فهم المجتمعات العربية المعاصرة لعوامل الحاضر وللتفاعلات الجيوسياسية والمجتمعية في إطار النظام الدولي والوطني القائم. أما التاريخ فهو يساعد في فهم أي ظاهرة ولكنه ليس كافيا لوحده في تفسيرها، وبالتالي فهو مفيد لاضاءة الحاضر فحسب. فالعناصر الموروثة ليست هي التي تشكل أساس التوازنات وقواعد العمل والأهداف التي تحدد طبيعة النظام المجتمعي القائم، بل إن هذه العناصر يعاد توظيفها من وجهة نظر الحاضر وبالتالي تتغير معانيها وأدوارها. وعلى النقيض من التفسير الثقافوي، ينطلق غليون في تحليله من أن أصول الأزمة تعود إلى أزمة في التكوين الجيوسياسي والاقتصادي والسياسي والاجتماعي والثقافي والعلمي والتقني للنظم المجتمعية التي تحكمت بمصير هذه المجتمعات خلال العقود الماضية ولكنها ليست مستمدة من ثقافة هذه المجتمعات أو تراثها أو عقليتها كعامل رئيسي ومنفرد عن العوامل الأخرى. فلا وجود لثقافة ثابتة ولا ماهية ثقافية خالصة ومطلقة؛ بل إن الثقافة متبدلة بشكل سريع في جميع المجتمعات رغم مظاهر الثبات الشكلية في الألفاظ واللغة والعبارات. كما أن الثقافة تتغير مع تغير المجتمعات، وديناميات التحولات المجتمعية ومنطقها، بما في ذلك ديناميات التحولات الثقافية، وهي ما يجب أن يعطى الأهمية في أي تفسير علمي لمصائر المجتمعات. إن نقطة الانطلاق في التحليل تبدأ من السياقات الجيوسياسية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والتقنية، وما تنتجه من قوى وفاعلين تاريخيين محليين وإقليميين وعالميين، وما يترتب على ذلك من صراعات بين هذه القوى وديناميات نشاطها، وبالتالي على ظروف تكوّن هذه القوى داخل النظام المجتمعي وتكوّن ثقافتها الخاصة ومنظومات قيمها وأسس إنتاجها المادي والشروط التاريخية والجيوسياسية التي توجد فيها والتحديات التي تواجهها.

ويُميّز غليون بين مفهوم الحداثة والتحديث، فالأول يشير إلى حقبتين مختلفتين من الحضارة البشرية أو بين نمطين متباينين من التنظيم والتفكير الإنساني، وبالتالي فهو يصف قطيعة تاريخية في النظم المجتمعية. أما التحديث فيشير إلى سياسات وممارسات طبقت من قبل فئات اجتماعية، واستراتيجيات خاصة للوصول إلى الحداثة كما فهمتها هذه الفئات، وهي إستراتيجيات تعكس المصالح المتباينة للجماعات التي بلورتها وطبقتها. فإذا كانت الحداثة مرتبطة بالتاريخ فالتحديث مرتبط بالسياسات المجتمعية، وهو ليس مفهوما سلبيا بالضرورة. ويصف غليون استراتيجيات التحديث التي اتبعتها النخب العربية بأسم "الحداثة الرثة" أو حثالة الحداثة. وذلك لأن النمط الاخير من الحداثة يملك جميع المظاهر الحداثة الشكلية، لكنه لا ينمي أي قيمة من قيم الحداثة. فهي حداثة خالية من قيم الإبداعية والفكرية والحرية السياسية والمساواة القانونية والقيم الاستقلالية الشخصية والفردية والمواطنية وقيم العلم والمعرفة النقدية والإنتاجية المادية. وبذلك فهي تمثل حداثة استهلاكية مقطوعة الجذور ومفتقرة إلى أي دينامية داخلية. وهي تمثل حداثة مستوردة، سطحية وقطاعية، ولا تملك أصالة ولا عمقا، مما يحولها إلى حداثة عاجزة عن إنتاج ديناميات الحداثة الكلية، أي لا تجعل من إنتاج قيم الحداثة ووظائفها محور اشتغالها الرئيسي. فالحداثة العربية حداثة شيئية تتعلق بالمادة والموضوع لا بالإنسان. وهذا مصدر رثاثتها ومعنا. فهذه الرثاثة تنبع من واقع أنها حداثة جرت وتجري

بمعزل عن الإنسان وفي معظم الوقت ضد الإنسان أي ضد الفرد كوعي حر وكإرادة مستقلة. إن أزمة الحداثة العربية تتبع من كونها حداثة شيئية، تهتم بالتحديث من حيث هو علاقة بين أشياء، وتتعامل مع الناس أنفسهم كأشياء، مما يحولها إلى عملية استلاب تاريخي لا حدود له للأفراد والجماعات عوضا عن أن تكون شرطا لتحرر الإنسان العربي وانعتاقه.

ويعتقد غليون أن أصل الاستبداد في المجتمعات العربية الحديثة يعود إلى وجود دولة حديثة مراكمة للسلطة والقوة والثروة في أيدي نخبة تقصي بقية القوى الاجتماعية والسياسية من المشاركة السياسية في السلطة، ومن الحصول على نصيبها من الثروة الوطنية في ظل وجود مجتمع يفتقر إلى التنظيم، أي في طبيعة الحداثة الرثة التي تطورت في المجتمعات العربية والتي تفتقر إلى القيم والروح الإنسانية التي ارتبطت بالحداثة في مركز انبثاقها الأصلي، وتحولها إلى حداثة وظيفية عسكرية ومنفعية واستهلاكية تطحن الإنسان الفرد وتقضي عليه في سبيل بناء مظاهر ومؤسسات الحداثة. فأصل الاستبداد هو حداثة آلية بالمعنى الحرفي للكلمة، لا روح فيها ولا مبدأ ولا أخلاق ولكن الأشياء فحسب. إن المسؤول هو نموذج معين من الحداثة والتحديث قائم على تشييء الإنسان من خلال تنمية القدرة الاستهلاكية والقوة المادية، على حساب الرد على حاجات التفتح والتحرر والارتقاء الأخلاقي والمعنوي للإنسان والمجتمعات. إنها تجسيد لاستلاب الإنسان في الحداثة الاستهلاكية وبها. وبقدر ما تتجلى الأزمة في المجتمعات الصناعية من خلال تجاوز قيم الحداثة في اتجاه ما بعد الحداثة وتتمحور حول قيم الفردية والتعددية والتنوع وعدم التماثل، يعاد قراءة الحداثة وتفسيرها في المجتمعات العربية على ضوء قيم الماضي لا على ضوء قيم الحاضر والمستقبل. فالمجتمعات العربية تعود بالحداثة إلى مرجعيات وقيم تقليدية دينية أو شبه دينية، وهي مرجعيات وقيم ما قبل الثورة السياسية وما قبل الثورة الإبستمولوجية الحديثة، وحتى ما قبل الثورة الاقتصادية الرأسمالية.

لقد استطاع برهان غليون تقديم رؤية جديدة لمقاربة الواقع العربي المأزوم من خلال معالجته لأهم التحديات العربية التي تواجه المجتمع العربي والدولة، وطرحه لأهم الاستراتيجيات التي تشكل المخرج من المأزق العربي. ويشكل مشروع برهان غليون الفكري انطلاقة جديدة في تطور الفكر العربي المعاصر، والتي تجسدت بإعادة طرح المسائل الشائكة في الواقع العربي الراهن من منظور معرفي وإدراكي مُتَميّز. حيث يتناول غليون من منظور فكري جديد قضايا مشروعية الدولة وأزمة الديمقراطية ومحدداتها، وظاهرة الاستبداد، وجدل العلاقة بين الدين والسياسة، ومأزق العلمانية كبديل ديمقراطي، وكذلك الموقف من الحركة الإسلامية، واشكالية التحديث السياسي في الفكر العربي المعاصر، ومفهوم الحداثة من وجوهه المختلفة والموقف من التراث. كما تشكل مقاربة برهان غليون لبنية الدولة العربية منحى جديد في التفكير والتحليل تميزه عن طروحات ورؤى عدد من المفكرين مثل عبدالله العروي، وناصيف نصار، وعبد الإله بلقزيز، ومحمد جابر الانصاري، وحسن حنفي، ومحمد عابد الجابري، وهشام جعيط، ومحمد أركون.

هل يمكن القول أو الافتراض أن المعالجة الفكرية والنقدية للواقع العربي التي يطرحها غليون تمكنت من إثارة أسئلة جديدة في الساحة الفكرية العربية، ونجحت في التفكير في الواقع الراهن والمستقبلي بأدوات جديدة وطرائق تفكير

متجددة، وقدمت إجابة مُتعمّقة عن السؤال التاريخي الذي أرّقَ المفكرين العرب في التاريخ الحديث والمعاصر، من خلال منظور معرفي وإدراكي جديد: لماذا تَخلَّفَ العربُ وتقدم الآخرون؟ أو لماذا تقدم الغرب وتأخر المسلمون؟ هذا ما ستحاول الدراسة الإجابة عنه من خلال البحث في فكر برهان غليون ومحاولة الكشف عن أسباب فشل المجتمعات العربية ونخبها الحاكمة في استيعاب سياقات الحداثة الإقتصادية والسياسية والإجتماعية والاندماج الحضاري فيها. إن فشل المجتمعات العربية في التجدد الحضاري والاندماج في الحداثة ما زال يشكل المعضلة الأساسية الأولى والأكثر إلحاحا من بين إشكاليات ومعضلات أخرى يزداد تراكمها يوم بعد يوم. ويرى الباحث أنه من دون الإدراك العميق والواضح لأسباب فشل استيعاب الحداثة والإندماج الحضاري فيها، والكشف عن الامكانيات المحتملة للخروج من المأزق لن يكون من الممكن حل المعضلات والإشكاليات الأخرى.

ولذلك سيناقش الباحث مقاربة غليون لإشكالية السلطة والدولة. فالدولة هي الأداة التي يتم بها ومن خلالها، نشر التعليم ومحو الأمية، وتنمية البحث العلمي، والتصنيع، وتوطين التقنية وإعادة إنتاجها، وتنمية الموارد الاقتصادية، وتعظيم الثروة، وجسر الفوارق بين الطبقات، وبين المدن والأرياف، وتنمية الطبقة الوسطى، وتنمية طبقة بيروقراطية وإدارة عقلانية، وبناء دفاع وطني حديث، ولا يمكن تحقيق جميع هذه الأهداف من دون وجود الدولة وتوسطها ودورها المباشر. وإذا كان للأفراد والمثقفون وللفئات الاجتماعية ومؤسسات المجتمع المدني، والحركات الاجتماعية، من دور ينهضون به على طريق الإصلاح والتقدم والحداثة، فإن القيام بهذا الدور يعتمد على ما توفره الدولة من مساحات لممارسة تلك الأدوار. ومن دون إصلاح الدولة ذاته لا يمكن الحديث عن فتح الطريق أمام التقدم والحداثة. فالدولة لا تكون أداة للحداثة ما لم تنطوي على مضمون سياسي حداثي، وإلا فهي أداة ضد الحداثة تُكرّس التقليد وتعيد إنتاج التأخر التاريخي. وقد اخفقت النخب العربية في بناء دولة مرتبطة بالمجتمع وتابعة له وعاملة على تحسين شروط حياته المادية والارتقاء بشروط حياته الثقافية والمدنية، وهو ما يشكل جوهر النظام المجتمعي الحديث. ومن دون هذه الدولة ليس هناك أي أمل في أي حداثة فكرية ودينية أو سياسية أو مدنية أو اقتصادية أو اجتماعية.

وسيناقش الباحث رؤية غليون لدور وأهمية الديمقراطية في إنجاز المجتمعات العربية لأهدافها الاجتماعية والوطنية والأمنية، بما في ذلك بناء علاقات التضامن والتعاون والتكامل بين بلدان المنطقة، ومدى مساهمتها في تجاوز بنية السلطة السياسية الراهنة والتخلص من طبيعتها الاستبدادية. كما سيناقش الباحث المسألة الديمقراطية من حيث هي أداة للإصلاح والتجديد والتطوير السياسي والاقتصادي والاجتماعي، ولإنجاز مهام ومشاريع التنمية الاقتصادية والاجتماعية، والتخلص من التبعية لمصالح ونفوذ الدول الكبرى، ومن أجل بناء الأمن الاقليمي، التي يتوقف عليها مستقبل التطور العربي نفسه، ومن حيث هي أداة 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 وإعاقة مسار تكوين المواطنية والدولة الوطنية معا. وفي السياق نفسه سيناقش الباحث عوائق تطبيق الديمقراطية والشروط والعوامل التي تساعد على تبني الديمقراطية كقاعدة قانونية وأخلاقية في التعامل بين الأطراف السياسية والاجتماعية المتنازعة في الساحة العربية. ورغم أهمية الديمقراطية إلا أن الباحث ينوه إلى أن الأخيرة لا

يمكن ان تكون بديلا عن أي برنامج وطني أو اجتماعي، كما لا يمكن أن تدّعي تقديم أي حل للمشاكل العميقة التي تنخر المجتمعات العربية، فالديمقراطية بهذا المعنى هي إطار لتقويم السياسة وليست سياسة بديلة.

كما سيناقش الباحث، رؤية غليون لأزمة هوية الدولة العربية الحديثة، فموضوع الهوية ليس موضوع مصطنع، بل يدخل في صلب إعادة بناء العلاقات داخل المجموعات المختلفة الإثنية والقومية والمذهبية، بل ويتحكم موضوع الهوية في إعادة بناء الدول وتفككها وفي إعادة تشكيل الأقاليم وفي توزيع علاقات القوة في العالم وتكوين الفضاء الجيوسياسي العالمي، وبالتالي يتحول موضوع تحديد الهوية إلى موضوع صراع كبير داخل الدول نفسها وبين الجماعات المكونة لها وفي ما بين الدول والكتل الدولية. فالجماعة كالفرد لا تستطيع أن تبادر إلى عمل أو تقوم بإنجاز مشروع، مهما كان نوعه أو حجمه، دون أن تُعرّف نفسها، وتحدد مكانها ودورها، وشرعية وجودها كجماعة متميّزة، أي أن تعرف أيضا من هي وما تريد أن تكون عليه. وسيناقش الباحث رؤية غليون للعوامل التي تمنع الدولة القطرية الناشئة من أن تتحول إلى جسور لتحقيق الفكرة القومية، وما هي الظروف والعوامل الواجب توفرها لإعادة تركيب ناجحة للعناصر التكوينية التي تقوم عليها الهوية العربية والتي تشمل: الاسلام والديانات الأخرى كمرجعية دينية وأخلاقية، العروبة كواقع اجتماعي وثقافي ولغوي، والخصوصيات الإقليمية المعبرة عن التنوعات والتمايزات الثقافية أو الجغرافية او المذهبية.

وفي السياق نفسه سيناقش الباحث رؤية غليون في دور كل من الدولة والثقافة في بناء الهوية الوطنية، فهو يرى أن التأسيس لهوية وطنية ورابطة سياسية جامعة، هو من وظيفة الدولة وليس وظيفة حصرية للثقافة والقيم، فالدولة هي المسؤولة عن إنتاج شبكة جديدة من العلاقات تعيد توزيع الأفراد والجماعات توزيعا اجتماعيا جديدة ضمن روابط تتجاوز روابط النسب والدم والقرابة. كما لا يمكن بناء هوية وطنية بالاعتماد على الدور الإيديولوجي للدولة، من حيث هو صناعة وعي جماعي ذو انتماء جديد تقطع به الجماعات مع روابطها الماقبل قومية. فصناعة الهوية تتجاوز البعد الايديولوجي لتشمل مكون وظيفي للدولة أكثر أهمية، يتمثل في دورها الاجتماعي والسياسي في المقام الأول. ويتلخص هذا الدور الوظيفي للدولة في إنتاج مصالح عامة تبرر للإفراد والجماعات الارتباط ببعضهم من خلالها، وتؤسس للشعور الجماعي بالانتماء المشترك، وتخلق لديهم الحوافز الضرورية للدفاع عن أنفسهم بوصفهم جماعة واحدة. وبناء على ذلك إن دور المكون الايديولوجي الوظيفي للدولة لن يكون فاعلا وذو قيمة في صناعة هوية ووعي جمعي ما لم يستند إلى وجود مصلحة مادية جماعية تبرره.

وسيناقش الباحث ضمن أطار الهوية وأزمتها، دور الثقافة ووظيفتها في الصراع الاجتماعي، من حيث هي وعي ذاتي للمجتمع ومن حيث هي إحدى مكونات الهوية، كخطوة أساسية لفهم علاقات الثقافة بمسائل المجتمع والدولة والتاريخ والنهضة والهوية والعقلانية. ويسعى الباحث للكشف عن أسباب الانشقاق والتعارض في الوعي العربي، أي كيف حصل ذلك، وكيف نشأ التعارض والانشقاق في الوعي العربي، وما هو مغزاه التاريخي ومضمونه الاجتماعي، ولماذا لم ينجح المجتمع العربي في تجاوزه، أي في إنتاج وعي متسق بذاته ينقل الثقافة العربية ذاتها من دائرة الصراع الإيديولوجي المفقر إلى دائرة الإبداع المثري، ومن التقليد الأعمى للماضي والحاضر، إلى خلق المستقبل. وتشكل

الثقافة نقطة إنطلاق الوعي العربي والذي يتأسس عليها ويتبلور من خلالها كوعي ذاتي. كما يشكل الوعي الذاتي، بداية كل وعي ومبدأ كل ممارسة، فليس الإنسان الفرد أو المجتمع أن يحدد أهدافه ويبادر على العمل وبذل الجهد ما لم يفهم نفسه ويدرك المشكلات التي تواجهه، ويتعرف على ذاته، ويسعى لحل تناقضات وعيه وانقساماته الذاتية. إن الخروج من إنشطار الوعي وأزمته هو الخطوة الأولى والضرورية على طريق الخروج من تخبط الواقع وفوضاه.

أسئلة البحث:

1. ما هي أسباب ضعف بنية الدولة العربية وافتقارها للشرعية، وما هي طبيعة المشاكل التي تعانيها: الاستبداد، التبعية، هيمنة الهويات الطائفية والمذهبية والإثنية، الأصولية،...؟ ما هي طبيعة القوى السياسية الممسكة بزمام السلطة؟ وما هي الإشكاليات الأساسية في السياسات الوطنية العربية للنخب الحاكمة التي تولّدت عنها أزمة الحداثة العربية ؟ ما هي الشروط اللازمة لتجاوز الاستفحال المستمر للاستبداد السياسي، ولأزمة الهوية وانحطاطها إلى هويات طائفية ومذهبية داخل الدولة الوطنية الواحدة، ولتجاوز تبعيتها لمصالح ونفوذ الدول الكبرى؟
2. ما هي أهمية ودور الديمقراطية لكل من المجتمع العربي والدولة، وما مدى حاجة البلاد العربية إليها وشرعية المطالبة بها؟ وهل تصلح الديمقراطية لتشكيل قاعدة جديدة للتعامل بين الأطراف السياسية والقوى الاجتماعية المتنازعة داخل الدولة الوطنية الحديثة؟ وهل تصلح الديمقراطية لتكون قاعدة لتجاوز ممارسات الاستبداد للسلطة السياسية العربية، وبناء دولة المواطنة، وانجاز مشروع التنمية الاقتصادية والاجتماعية، والتخلص من التبعية الخارجية لنفوذ ومصالح الدول الكبرى، وأن تكون مدخلا لبداية نهضة عربية ثانية؟ ما هي عوائق تطبيق الديمقراطية؟ وما هي الشروط والعوامل التي تساعد على إنجاز مهام التغير الديمقراطي والنهوض العربي؟
3. ما هو دور وأهمية الهوية السياسية لكل من الدولة والأمة والنهضة؟ وما هي العوامل التي تعيق بلورة وإعادة إنتاج الهوية السياسية عربيا على المستويين الوطني والقومي، وكيف يمكن تجاوزها؟ وهل ما زالت العروبة قادرة على أن تكون إطارا لتشكيل هوية سياسية شاملة في ظل الصعود السريع للهويات الدينية الأصولية والطائفية التي تنافس العروبة كهويات بديلة؟ وما هو دور كل من الدولة والثقافة في تأسيس هوية وطنية ورابطة سياسية جامعة؟ وهل يكفي الاعتماد على الدور الإيديولوجي للدولة، وعلى الوجود الثقافي والجغرافي للجماعة الكلية؟ ما هي مكانة الثقافة ودورها ووظيفتها في الصراع الاجتماعي والنهضة وفي بناء الهوية الوطنية؟
4. ما أسباب فشل مشاريع التغيير في المجتمعات العربية؟ وما هي العوائق الفكرية والثقافية والسياسية التي تمنع المجتمع والدولة من بدء عملية التغيير، ومن استيعاب مبادئ الديمقراطية وتطبيقها؟ وما هي السياقات التي حصل فيها العوائق والمقاومات الفعلية التي واجهت المجتمعات العربية في استيعاب نمط الانتاج الجديد(الحداثة)؟ وما هي الاستراتيجيات المقترحة للخروج من المحنة التي يواجهها الواقع العربي

الراهن في ظل المتغيرات الجيوسياسية التي تحكم المنطقة، وفي ظل الظروف الجديدة التي تفرضها العولمة؟

أهمية البحث: أيقظت أحداث 1967 وما بعدها الكثير من العقول من سباتها وهزت يقيناتها ودفعتها لمراجعة مقدماتها ومسلماتها. وقد فجرت مرارة الهزيمة نقاش حاد حول الأسباب العميقة للهزيمة بين أفراد النخبة العربية المثقفة. فمنهم من رأى أسبابها في جهل العرب بمقومات الحضارة التقنية الحديثة، وعدم قدرتهم على استيعاب معطيات التكنولوجيا أو عدم انخراطهم فيها. ورأى بعضهم أن الاستبداد السياسي وإعاقة الجماهير عن الفعل والمساهمة السياسية، وخنق إبداعات النخب المختلفة لصالح أنظمة سياسية عشائرية، وغياب الروح القانونية والتنظيمية والمؤسسات والممارسات الديمقراطية هي الأسباب المباشرة للهزيمة النكراء التي ألمت بالدول العربية. وقد رأى فريق آخر أن أسباب النكسة تعود إلى أسباب فكرية تتمثل في الطابع القروسطوي للفكر العربي وللوعي العربي والوجدان العربي. فالعرب لم ينخرطوا في الحداثة، وإن كانوا يعاصرونها زمنيا، ولم يحققوا الثورة الفكرية التي يفترض أن تفصلهم عن عصور الانحطاط، ولم ينتقلوا بعد من مرحلة الاعتماد على الدليل النقلي إلى مرحلة الاعتماد على الدليل العقلي والتجريبي. وفريق آخر يرجع الهزيمة إلى تفريط العرب في قيمهم الروحية وتخليهم عن تعاليم الدين الحنيف، لصالح قيم الحضارة الغربية الدنيوية، والحل يكمن في العودة إلى قيم الأصول والتمسك بالتراث.

وفي الوقت الذي استمر فيه المثقفون العرب محاولاتهم تشخيص أسباب الهزيمة ووسائل تجاوزها، اتجهت النخب العربية الرسمية التي تمسك بزمام السلطة إلى إنكار واستبعاد ضرورات التحولات السياسية والاقتصادية والاجتماعية الكبرى، كما همشت أهمية التحولات الفكرية. وفي المقابل اتجهت النخب الحاكمة إلى استملاك التقنية، متناسية أن التقنية من دون تحولات فكرية وتنظيمية واجتماعية، لا تعني سوى مزيد من التبعية. وضمن هذا السياق من التساؤلات المصيرية تندرج آراء برهان غليون، الذي ينتمي إلى الجيل الجديد من المثقفين العرب الذين عاينوا وعانوا الاضطهاد والاستبداد، وشهدوا العدوان الخارجي والإمبريالي والصهيوني، واكتووا بنار التساؤل وبقلق البحث عن مخارج وحلول لمظاهر الانكسار والانحطاط. وفي السياق ذاته، أصدر غليون سنة 1978م كتابه "بيان من أجل الديمقراطية" الذي يعكس الشعور المأساوي لدى المثقفين العرب بواقع أمتهم. وقد جاءت كتابه هذا، كما هي كتاباته اللاحقة أيضا، لتعكس حدة في التشخيص واحتداد في النقد وراديكالية لا يمكن فهمها إلا في ضوء الهزيمة النكراء والشعور المأساوي الذي صاحبها، والذي استمر بعدها حتى هذا اليوم. كما تأتي كتاباته رد فعل واحتجاجا على الأنظمة العربية الشمولية والاستبدادية، تلك الأنظمة التي شرعنت سياسات الحزب الواحد كمصدر وحيد للحكم والسلطة.

وفي سياق ارتدادات هزيمة 1967م وهيمنت سياسيات الحزب الواحد الاستبدادية على السلطة السياسية في الدول العربية، طرح غليون تساؤلاته في كتابه "بيان من أجل الديمقراطية" : لماذا يظهر تاريخ العرب منذ محمد علي، على الأقل كسلسلة متصلة من الإخفاقات، على جميع الأصعدة، وكعودة دائمة إلى الصفر؟ وبهذا المستوى من الطرح الحاد، واصل غليون نقده اللاذع للواقع العربي بمختلف مكوناته ومستوياته وأنظمته على اختلاف مسمياته. وهو منذ ذلك الوقت يواصل سرد أرائه ويمزج فيها التحليل العميق بالنقد اللاذع، وكأنه يقدم جردا لمظاهر فشل المشروع

النهضوي العربي منذ محمد علي إلى الآن. ولم يتخلى غليون في أي من مراحل كتاباته عن إلحاحه بضرورة إيقاظ الجماهير العربية من سباتها الفكري والسياسي الطويل وضرورة إسهامها في المشاركة في صنع الحاضر والمستقبل، وإخراجها من غياهب النسيان والجهل. وفي هذا السياق ايضا، يمكن فهم اهتمامه وتركيزه على موضوع الديمقراطية، فهي دعوة إلى إعطاء حق الحياة الاجتماعية للملايين، وهي أداة لإخراجهم من كونهم مجرد رعايا ليصبحوا مواطنين بالكامل، ولمشاركتهم في المخاض الاجتماعي الذي يجب أن لا يظل حكرا على حفنة من المنتفعين في السلطة، بل إن السلطة نفسها يجب أن تكون حق مشترك للجميع للمساهمة فيها، وحق مشترك في تقرير المصير من خلالها.

وعلى ضوء ذلك يمكن قراءة أعمال غليون في اتجاهين متقاطعين. فأعماله الفكرية يمكن أن تقرأ على أنها تمثل مرحلة جديدة من النضج الفكري في مسيرة الفكر النهضوي العربي، يلخص غليون من خلالها تناقضات وإخفاقات الوطن العربي من خلال تحليل عميق ونقد لاذع، واقتراح حلول محتملة لمعضلات وأزمات الواقع العربي منذ النكسة وحتى اليوم. وبذلك يشكل مشروعه الفكري انطلاقة جديدة في تطور الفكر العربي المعاصر، والتي تجسدت بإعادة طرح المسائل الشائكة في الواقع العربي الراهن من منظور معرفي وإدراكي مُتَميّز. كما يمكن أن تُقرأ أعماله على أنها محاولة إعادة فحص المسلمات والمنطلقات والتحليلات منذ بداية فكر النهضة في القرن التاسع عشر، ومحاولة للغوص إلى عمق المشكلة بالابتعاد عن الإشكاليات السطحية التي تحاول إثبات أن الفكرة القومية أفضل من الفكرة الإسلامية، والأخيرة أفضل من الماركسية... . فقد أراد غليون الذهاب إلى ما وراء ذلك، أي إلى الصراع الأساسي بين المدنية الغربية والمدنية العربية، وإعادة فحص ودراسة المفاهيم العربية العقلية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، ومراجعة الأيديولوجيات والحلول مراجعة نقدية وجذرية في ضوء الظروف الجديدة. وفي هاتين القراءتين المتقاطعتين تكمن الأهمية البالغة لأعماله الفكرية.

المنهجية: سوف يعتمد الباحث في مراجعته لفكر برهان غليون في هذه الدراسة على المنهج التحليلي النقدي، بهدف تحليل المفاهيم والافكار التي تتناول مسائل الواقع العربي المأزوم. وسوف يعتمد الباحث على تحليل نصوص برهان غليون نفسها محاولا قراءتها قراءة نقدية لا تكتفي بعرض الأفكار، وإنما تحاول فهمها وتحليلها. وسيتم مراجعة كافة مؤلفات الكاتب باللغة العربية أو تلك المترجمة عن الفرنسية. وفي ذات الوقت سيتم إجراء مقارنة لأفكار المؤلف في مختلف الموضوعات مع مفكرين آخرين يمثلون التيارات الأخرى الفاعلة في الساحة الفكرية والسياسة، أو مقارنتها مع مفكرين يمثلون نفس التيار الذي ينتمي اليه المؤلف. وذلك بهدف الوقوف على أوجه الشبه والاختلاف في الاستراتيجيات والمعالجات الفكرية، وبهدف استجلاء مواطن الإبداع والجدة الفكرية التي ساهم من خلالها غليون في الفكر العربي المعاصر.

من النهضة إلى الحداثة

يشير محمد أركون في كتابه "قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الاسلام اليوم؟" إلى قطيعتين كبيرتين حصلتا في الفترة العثمانية، ولا يزال يعاني منهما العالم العربي والإسلامي حتى اليوم. القطيعة الأولى، كما يراها أركون كانت داخلية، وتتمثل في انقطاع "الفكر الإسلامي في المرحلة العثمانية عن أفضل ما أنتجه الفكر الإسلامي ذاته في المرحلة الكلاسيكية، أي القرون الستة الأولى من تاريخ الإسلام.... قد تميزت بالتعددية العقائدية، والكوسموبوليتية

العرقية الثقافية، والنزعة الإنسانية الهلامية...؛ وكلها أشياء أُهملت أو نُسيت تماما بعد الدخول في المرحلة المدعوة بالانحطاط (أي المرحلة السلجوقية أولا ثم العثمانية ثانيا)."[1] ويرى أركون أن العرب والمسلمين في الوقت الراهن يجهلون المكتسبات الفكرية والثقافية التي أنجزتها المرحلة الكلاسيكية المبدعة ولا يعرفون سوى مرحلة الانحطاط في عهد السلاجقة والعثمانيين، "فيظنون أن الإسلام هو هذا ولا شيء غيره"[2]. أما القطيعة الثانية فيراها أركون، أنها ذات مصدر خارجي ومع أوروبا بالتحديد، "فقد نام الفكر العربي–الإسلامي وجمد ولم يعد يعرف ماذا يحصل حوله من اكتشافات علمية وتطورات فلسفية. وهكذا تشكلت الحداثة المادية والفكرية خارجه أو بمنأى عنه دون أن تُتاح له المساهمة فيها. وهكذا نام نومة أهل الكهف، وعندما استيقظ في بداية القرن التاسع عشر كانت الحداثة قد قطعت أشواطا بعيدة إلى الأمام"[3].

يرى أركون أن حركة النهضة التي انطلقت في بدايات القرن التاسع عشر، قد حاولت إحياء التراث الثمين الخاص بالمرحلة الكلاسيكية، "لكن المشكلة هي أن النهضة جاءت في وقت كانت القطيعتان المذكورتان آنفا قد حفرتا هوة عميقة بين أوروبا الثورية والتنويرية المفعمة بالحيوية والحركية، وبين المجتمعات الإسلامية المنهكة بعد نوم طويل (نومة أهل الكهف)."[4] فالمجتمعات العربية والإسلامية، كما يشير أركون، قد بلغتا حالة من الضعف والتردي والانحطاط، "بحيث إنها لم تعد قادرة على التفاعل مع ما أبدعه تراثها الخاص قبل سبعمائة سنة أو حتى ألف سنة. فما بالك بقدرتها على فهم واستيعاب العلم الأوروبي الحديث الذي يتجاوز التراث الكلاسيكي الإسلامي كثيرا... ."[5] وقد ادى ذلك إلى مواجهة تيار النهضة بالرفض بشكل مبكر، بدءا من العشرينيات من القرن العشرين على يد جماعة "الإخوان المسلمين"، وقد شكل هذا الرفض المبكر مؤشرا لما سيحصل لاحقا، من اندلاع لحركات لحركات الجهاد الأصولية، التي ما زالت تعاني منها الشعوب والمجتمعات العربية حتى اليوم.[6]

يطرح الجابري، في كتابه "المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية" سؤلا معاصرا مهما، ويستلهم إجابته من الطريقة التي كان يتبعها إبن رشد في معالجة إشكاليات عصره، فيتسائل: "هل يقبل الإسلام الحداثة ومقتضياتها من ديمقراطية وعقلانية وحقوق الإنسان... الخ؟"[7] يرى الجابري أن الخطوة الأولى حسب طريقة أبن رشد "هي وضع قضايا الحداثة تلك، واحدة واحدة، في ميزان الشرع: ميزان الوجوب والمنع والمندوب والمكروه والمباح."[8] وقياسا على طريقة أبن رشد، يمكن تلمس حكم الوجوب للعقلانية والديمقراطية وحقوق الإنسان والاشتراكية، ذلك لأن الشرع والقرآن أوجبا النظر العقلي، والشورى وتكريم الإنسان والدعوة إلى العدل والإحسان. وقياسا على الطريقة ذاتها يرى الجابري أنه "يمكن الرجوع بجميع قضايا الحداثة المعاصرة إلى أصل واحد هو المصلحة العامة. فما كان منها يحقق المصلحة، مصلحة

---

[1]- أنظر: محمد أركون. قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الاسلام اليوم؟ ترجمة وتعليق هاشم صالح. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ط3، 2004، ص195.
[2]- المصدر السابق، ص196.
[3]- المصدر السابق، ص196.
[4]- المصدر السابق، ص196.
[5]- المصدر السابق، ص196.
[6]- المصدر السابق، ص197.
[7]- أنظر: محمد عابد الجابري. المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية. بيروت: مركز دراسات الوحدة، ط1، 1996، ص176.
[8]- المصدر السابق، ص176.

الإنسان كفرد ومصلحة المجموع، فهو واجب أو على الأقل مندوب إليه"[9]. فقياسا على طريقة أبن رشد، فإن الديمقراطية، مثلا، بما تمثله من عملية انتخاب حر ونزيه، وبما توفره من آليات المراقبة الفعلية للحاكم، تحقق المصلحة العامة او أقرب وأجدر بتحقيقيها من حكم الفرد المستبد، وبالتالي فإن الجواب بالوجوب "لا يحتمل غموضا ولا التباسا"[10].

مرّ خطاب الحداثة في الفكر العربي المعاصر في مرحلتين فكريتين، الأولى، مرحلة فكر النهضة، وتبدأ مع بداية القرن التاسع عشر وتمتد حتى منتصف القرن العشرين، والثانية، مرحلة فكر الحداثة، والتي تبداء من عقد الخمسينات من القرن العشرين وحتى يومنا هذا. ولم يقطع الحداثيون الجدد مع مسائل النهضويين التي تناولت مسائل الحرية والدستور والعقل، وإشكاليات الأصالة والمعاصرة، والأنا والآخر، بل استعادوها من جديد ولكن ليعيدوا طرحها على نحو مختلف. وقد مثل مشروع الحداثة في أصوله ومبادئه الفكرية والتاريخية العامة ثورة على مختلف أشكال التقليد، بما يمثله من أفق تاريخي مفتوح على كل ممكنات الإبداع الذاتي في التاريخ. ولم يعد ممكنا التفكير في مشروع الحداثة وعوائقه من دون الانتباه إلى الجدلية التاريخية، في صراعها مع الآخر، التي تمت فيه عملية تبلور مشروع الحداثة في العالم العربي.[11]

وقد تبلور مشروع الحداثة العربي في بداياته كردة فعل على النموذج الفكري والسياسي والتاريخي الذي أنجزته أوروبا في القرون الثلاثة الأخيرة، حيث شكّلت الظاهرة الاستعمارية (والتي تعبر في جوهرها عن مشاريع الهيمنة والاستغلال) في الوطن العربي حدثا متعدد الأبعاد والدلالات، وصنعت أحداثا ومقاومات، وساهمت في خلخلة المقوّمات التاريخية الموروثة للذات التاريخية العربية المحاصرة، وفي صنع قاعدة جديدة للتحوّل السياسي والاقتصادي وفي ترّسيم أفاق جديدة لخيارات تاريخية في الفكر والعمل تختلف عن خيارات المرجعية التقليدية السائدة. وفي ذات الوقت شكل المنعطف الإستعماري حدثا فاصلا في إعادة تمفصل التاريخ، حيث انخرط الوطن العربي، وبصورة قسّريّة في تعلّم مقدمات الحداثة والفكر الحديث، وبرز المتغير التاريخي المتمثل في تجربة التاريخ الأوروبي الحديث والمعاصر جزءاً من صيرورة عامة في التاريخ العربي. فقد شكل اجتياح جيوش أوروبا ومعارفها فضاء العالم العربي بهدف الاحتلال والسيطرة حدا يقتضي منظورا جديدا في العمل والفكر والإنتاج والصراع والمواجهة والتواصل وللسيطرة على المصير العربي[12].

وقد شكّلَ نموذج الدولة الوطنية الأوروبية في عمليات الإصلاح؛ الصورة المثالية للدولة الحديثة القابلة للتعميم، ويكشف مبدأ إصلاح الدولة في المشروع السياسي لمحمد علي وأبنائه، عن طبيعة التوجه الذي سيتخذه المنحى الإصلاحي النهضوي في الفكر العربي. ولقد استعمل كل من المصلحين الطهطاوي وخير الدين التونسي في دفاعهما

---

[9]- المصدر السابق، ص 176.
[10]- المصدر السابق، ص176.
[11]- أنظر: عبد الإله بلقزيز. العرب والحداثة2: من النهضة إلى الحداثة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2009،ص 12-13.
[12]- أُنظر: كمال عبد اللطيف. أسئلة الحداثة في الفكر العربي: من إدراك الفارق إلى وعي الذات. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2009، ص21.

عن خيارات مشروع الإصلاح السياسي الحداثي في مصر وتونس، لغة تنتمي إلى مقدمات في الفكر السياسي مناقضة لمقدمات الحداثة السياسية، إلا أنها تبقى رغم مفارقاتها لحظة مهمة ومؤسسة في الإصلاح تروم إلى بلورة ما يمكن اعتباره عملية تَكيّف إيجابية بين متطلبات النهضة العربية ومكاسب الفكر السياسي الأوروبي الحداثي.[13] وقد دعمت أفكار الطهطاوي وخير الدين التونسي بأساليبها الخاصة خيارات الإصلاح السياسي، وذلك من خلال الدعوة إلى الاستفادة من تجارب الحداثة السياسية رغم استخدامها آليات توفيقية في سجالاتها مع المحافظين الرافضين لضرورات التغيير. وقد شكلت مساهماتهم الفكرية مدخلاً تمهيديا لميلاد الجيل الثاني من المصلحين الذين ساهموا في دعم خيارات التحديث السياسي وتحديث الذهنيات في الفكر العربي.

وقد مثّل ميلاد الجيل الثاني من المصلحين والنهضويين لحظة ولادة المثقف النهضوي في الفكر العربي، فقد دشن هؤلاء النصوص المؤسسة لخطاب النهضة العربية في أنماطها المختلفة والمتناقضة. فقد ساهم كل من محمد عبده والأفغاني والكواكبي وشبلي الشميل وفرح أنطون وغيرهم من أعلام الفكر العربي في بلورة نصوص الخطاب السياسي العربي التي شكلت القطيعة الفكرية مع الفكر السياسي التقليدي.[14] وتوزعت نصوص وافكار الجيل الثاني من المصلحين إلى تيارين إصلاحيين كبيرين: تيار توفيقي إصلاحي-إسلامي (الأفغاني، محمد عبده..) يسعى الى التوفيق بين المرجعية الإسلامية ومكاسب العصر، وتيار ليبرالي– حداثي (شبلي الشميل وفرح أنطون...) يهدف إلى الاستفادة دون حساب من منجزات العصر الفكرية والسياسية والفلسفية كمدخل يمنح الذات العربية إمكانية تجاوز أسباب تأخرها، وتمنحها إضافة إلى ذلك انخراطا أفضل في العالم. ولهذا السبب, بلّور فرح أنطون مشروعه الإصلاحي في منبر الجامعة (1897م) ودعا إلى تبّني مبدأ وحدانية التاريخ البشري، وأهمية الاستفادة من تجارب الأمم في التاريخ بهدف المساعدة في تجاوز التأخر والانحطاط العربي، وأصدر محمد عبده بعض الفتاوى الساعية إلى تحقيق نوع من التوازن بين قيم الإسلام وقيم العصر الجديدة، وعمّم شبلي الشميل بعض المبادئ العلمية الجديدة في مجال البيولوجيا.[15]

ورغم الدور الكبير الذي قام به كل من جمال الدين والأفغاني ومحمد عبده في حركة النهضة الرعبية الحديثة، يرى الجابري في كتابه "في نقد الحاجة إلى الاصلاح"، أنه لا بد من استخلاص الدروس من تاريخهما النضالي، ولعل أهمها: "هو أن استراتيجيا توظيف الدين من أجل السياسة كما فعل الأفغاني، أو توظيف السياسة من أجل الدين كما فعل محمد عبده، هي نفسها الاستراتيجية التي سلكها الزعماء السياسيون منذ ظهور الخلاف، أي منذ أواخر عهد عثمان"[16]. ويرى الجابري أن الإستراتيجية نفسها يتبناها اليوم أصحاب ودعاة "الإسلام السياسي"، وهي كما يرى الجابري "إن أفادت أحيانا في التعبئة السريعة للعامة في ظروف الركود والأزمة، فإنها غير ذات مفعول على المدى الطويل، بل كثيرا ما تكون النتائج سلبية تماما"[17].

---

[13]- أُنظر: المصدر السابق، ص27.
[14]- أُنظر: المصدر السابق، ص28.
[15]- أُنظر: المصدر السابق، ص29.
[16]- أنظر: محمد عابد الجابري. في نقد الحاجة إلى الإصلاح. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2005، ص44.
[17]- المصدر السابق، ص45.

وفي الثلث الأول من القرن العشرين، ساهمت الأعمال الفكرية لكل من لطفي السيد وعلي عبد الرازق وطه حسين على بلورة مقدمات نظرية في مجال التحديث السياسي والتي عززت دائرة ما بات يعرف بالعصر الليبرالي في الفكر العربي المعاصر. لكن الطابع التجزيئي الانتقائي لأعمالهم الفكرية حوّلَ الرؤية السياسية الحداثية إلى جملة من المعارك الجزئية التي تتناول قضايا في صلب الحداثة السياسية (التأخر التاريخي، الإصلاح الديني، فصل الدين عن الدولة، بناء المؤسسات الحداثية...)، وتم فصلها عن حواملها الفكرية وسياقاتها التاريخية، حيث أُهملت الأسس والأصول الفلسفية النظرية الكبرى المؤسسة لمشروع الحداثة.[18]

شخص رواد فكر النهضة بدقة وتفصيل أمراض العرب والمسلمين، فقد رأى الكواكبي أن العرب يعانون من، التأخر الاقتصادي، التدخل الأجنبي، التمسك بالخرافات بدل الدين الأصيل، الضعف، الاستبداد السياسي وفقدان الروح النقدية والعلمية. كما أقترح الرواد الأوائل للنهضة، ضرورات ثلاث: أولا، تخليص الفكر الإسلامي من العناصر والشوائب التي لحقت به مع مرور الزمن والتي تعرقل وعي الناس بالخطر المحدق بهم وبإدراكهم وتفهمهم للظروف الجديدة، وقدرتهم على التكيف معها. ثانيا، أكد النهضويون على ضرورة تحقيق ديمقراطية سياسية كاملة أو نسبية، تتيح إمكانية قيام مراقبة معينة على نزوات حاكم أفسدته السلطة لمطلقة، ووضع مصير أمور الأمة في أيدي فئات أوسع تضمن إيجاد قاعدة عريضة لصياغة الخيارات السياسية التي يتوقف عليها مصير الأمة. ثالثا، بذل الجهد من أجل التغلب على الفجوة الحضارية على المستوى التقني والصناعي والإنتاجي لضمان توازن الحياة المادية وحسن سير الاقتصاد.[19] أعتقد النهضويون أن تحقيق مثل هذه الإصلاحات كفيل بأن يعيد للأمة مجدها وحيويتها ويمكنها من صد الغزو الخارجي، لكن ما لم يفكر به النهضويون هو: ما هي السياسة المؤدية إلى تحقيق هذه الأهداف؟ فقد أغرتهم التجربة الغربية التي قدمت نفسها كنموذج يُحتذى به، ولم يستدركوا أن هناك سياسات مختلفة للتحرر العقلي والفكري وللتقدم الاقتصادي والتحرر السياسي، قد تكون اكثر ملائمة للظروف التي يعيشها العالم العربي والإسلامي في تلك الحقبة.[20]

ومنذ مطالع عقد الخمسينات من القرن العشرين، انتقل الوعي العربي من إشكالية النهضة إلى إشكالية الثورة. ففي السياسة تجلّت الثورة بصعود النخب القومية إلى السلطة. وفي الاقتصاد تجلّت الثورة بالانتقال إلى سياسة التخطيط المركزي والتأميمات والقرارات الاشتراكية. وفي الفكر السياسي بَرَز سلطان الفكر القومي والفكر الاشتراكي. إلا أن المشروع الثقافي الحديث القائم على فكرتي التقدم والثورة تراجع منذ هزيمة حرب العام 1967 وانكسار المشروع القومي التحرري، وهزيمة الثورة الفلسطينية في الأردن في العام 1970، ونجاح الثورة المضادة في مصر السبعينات، وهزيمة المشروع الديمقراطي في لبنان في الحرب الأهلية، ونجاح النخب الحاكمة العربية في إرساء نظم تسلطية قمعية تكبح الحريات وتمنع الرأي الحرّ وتصادر الحريات والمنابر.[21]

---

[18]- أُنظر: المصدر السابق، ص31.
[19]- أنظر: برهان غليون. الوعي الذاتي. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 1992، ص6-7.
[20]- المصدر السابق، ص7.
[21]- بلقزيز، العرب والحداثة2: من النهضة إلى الحداثة، مصدر سبق ذكره، ص38-39.

هذا وقد دفعت سنوات الخمسينات والستينات من القرن الماضي، وتحت تأثير معطيات ثورة التحرر الوطنية بأسئلة فكرية جديدة إلى ساحة الاهتمام والتأمل والجدل. وقد ولدّت فكرة التحرر الوطني في أبعادها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية إشكاليات ومهام جديدة: التحرر السياسي من الاستعمار والتحرر الاقتصادي من التبعية للرأسمال الأجنبي وتحقيق التنمية المستقلة، والتحرر الاجتماعي من قيود التقاليد البائدة ومن العلاقات الأبوية والهيمنة الذكورية من أجل تحقيق المساواة بين الجنسين وتحرير الانسان. ثم هناك مهام التحرر الثقافي من التبعية الفكرية من أجل بناء الثقافة الوطنية والثقافة القومية. وهكذا بدأ الانتقال يحصل من فكرة الحرية التي شغلت النهضوية الليبرالية إلى فكرة التحرر التي تصدرت قضايا الفكر العربي لدى جيل الحداثيين الجديد. وهو انتقال يشير إلى الخروج من مرحلة التفكير انطلاقا من مفهوم الفرد إلى مرحلة التفكير انطلاقا من مفهوم الأمة والشعب والمجتمع، لكن اشكالية الحرية والديمقراطية والدستور تجددت بعد هزيمة الثورة.[22]

وقد شكلت هزيمة حزيران 1967 نقطة تحول رئيسية في الفكر العربي المعاصر، وكان من أبرز سمات الهزيمة النكراء هو هيمنة أجواء "الصدمة العظيمة والذهول الكبير والشك الجذري بالنفس والقلق الوجداني العميق. وقد تم التعبير عن هذا بوضوح وأحيانا بقسوة جارحة مع النفس لم تعرف رأفة أو هوادة، في الكتابات التي ظهرت مباشرة بعد الحرب في النقد الذاتي وفي نقد المجتمع العربي."[23] ويعتبر صادق جلال العظم من أبرز المفكرين الذين مارس من خلال كتاباته النقد الذاتي للمجتمع العربي بعد الهزيمة، حيث تمحورت الأسئلة الرئيسية حول مقدرة المجتمع العربي كمجتمع، بقيمه وأعرافه وتنظيمه الاجتماعي وثقافته السياسية، من الوقوف أمام التحدي الداهم والخطر المحدق. ويعتبر كتاب "النقد الذاتي بعد الهزيمة" أحد الأعمال الكلاسيكية الممثلة لفكر تلك الحقبة.[24]
وتشكل هذه الكتابات إلى حد ما امتدادا لفكر كُتّاب عصر النهضة، كما يشير إلى ذلك جورج جقمان، بالرغم من أن ما يقارب القرن يفصل بينها، إذ أنها تعرضت مرة أخرى لكيفية التصدي للتحدي الخارجي الذي يستلزم تغييرا جذريا بنيويا في أساليب التفكير والممارسة من جانب المجتمعات العربية. إلا أن "النقد الذاتي بعد الهزيمة" كنمط من أنماط الكتابة "تحول في منتصف السبعينيات إلى مطالبة بتغييرات محددة وعينية تنادي بها حركات وتجمعات وهيئات ومفكرون مختلفون. وفي هذا المضمون التاريخي برز الإهتمام بالديمقراطية في المجتمع العربي كاهتمام رئيسي في قضية محددة وكدعوة وسعي لإرساء قواعدها وعناصرها الاساسية."[25]

كما طرحت صدمة الهزيمة عام 1967، على الوعي العربي أسئلة أُعتقد أنها باتت من الماضي. ف"لم تكن الهزيمة حدثا عسكريا مروعا فحسب، ولا كانت حكما قاطعا بإخفاق نظام سياسي في إدارة صراع إقليمي ودولي كبير فحسب، بل كانت فوق هذا وذاك ضربة موجعة للمشروع التحديثي والثوري الذي قادته مصر الناصرية...، وإحباطا لشعور

---

[22]- المصدر السابق، ص34-35.
[23]- أنظر: جورج جقمان. "الديمقراطية في نهاية القرن العشرين: نحو خارطة فكرية". في: حول الخيار الديمقراطي: دراسات نقدية. رام الله: مواطن-المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ط1، 1993.ص26.
[24]- المصدر السابق، ص26.
[25]- المصدر السابق، ص27.

جماعي ترسخ منذ منتصف الخمسينات بأن العرب أخذوا أزمة أمورهم بأيديهم ودشنوا طورا جديدا من نهضتهم".[26]لقد أدخلت صدمة الهزيمة الوعي الثقافي العربي في أزمة ثقة بالذات وأزمة فكرية وأزمة هوية استمرت حتى يومنا هذا، وطرحت في ذات الوقت أسئلة حادة على خطاب النهضة السابق، وولّدت دينامية جديدة في تطور الفكر العربي وفي علاقته بموروثه وبالآخر. وقد عبرّ عبد الله العروي في كتاباته بوضوح بعد صدمة حرب 1967 عن حدة تلك الأسئلة ، حينما تسائل: ما هو التحديد الاكثر شمولا وعمقا للإستعمار؟ هل الاستعمار ينحصر في التحكم السياسي والاستغلال الاقتصادي والضغط الدبلوماسي؟ أم هو يتجاوز كل ذلك ملزما الشعوب المستعمرة على اتباع طريق واحد دون أي اختيار آخر؟ ما هي الثورة؟ هل هي مجرد تغيير في النظام السياسي، وبناء قواعد اقتصاد قومي ونهج تعليمي وتقني؟ أم هي تحرير الفرد والجماعة من كل قيد، ماض أو حاضر، وإعادة تنظيم الجماعة وانبعاث وجدان الفرد؟ ما هو واقع أو سر المجتمع المتخلف؟ ما هو وزن القول والعمل في ذلك المجتمع؟ لماذا التملق والكذب والإدعاء والديماغوجيا؟ هل لُبّ التخلف أن تفضل الجماعة إنقاذ المطلقات بانتحار الأفراد عوض إنقاذ الأفراد بضياع المطلقات. وفي كتابه "الايديولوجيا العربية المعاصرة" يرى العروي، أن المخرج من أزمة الثقة بالذات والفكر والهوية لن يكون إلا من خلال "التحلي بوعي نقدي، أو بعبارة أخرى دعوة إلى تجاوز مستمر للوعي التلقائي بالذات"،[27]وهو يحدد دلالة الوعي النقدي بأنها تحيل إلى عملية "استحضار متلازم ومتزامن لسيرورتين تاريخيتين، متحاشيا كل انكفاء وكل انغلاق لتجنب المواقف التبريئية والاستعراضية الرخيصة."[28]

وعلى الصعيد الثقافي أدى انهيار القناعات الأولى القومية والإجتماعية إلى سيطرة ثقافة التغريب البائسة والرثة والشكلية التي ليس لها من الغرب إلا المظهر، كما أدى انهيار المثال القومي والوطني إلى نمو شعور الانتماء إلى العائلة أو العشيرة أو الطائفة. وحل محل اللغة العربية والطموح إلى تطويرها، الاستخدام الرديء للغة الأجنبية، واستبدل مشروع بناء حضارة عربية بالطموح إلى تغريب التخلف العربي والترويج له في الغرب كثقافة عربية حداثية. لقد كانت المحصلة انهيار عالم كامل من المبادئ والمفاهيم والمسبقات والأوهام، ولن يمكن الخروج من هذه النكبة إلا بمراجعة فكرية جذرية للخطط والسياسات والمثل والعقائد والأفكار التي بلورت هذا الإخفاق وقادت إليه. ولن يتمكن النقد من القيام بدوره وتحديد أسباب الإخفاق وظروفه ما لم يضع أيضا نصب عينية هدف تحقيق ممارسة جديدة تستوعب دروس الماضي.[29]قد يكون من السهل اتهام التراث، أو رمي المسؤولية على الإمبريالية العالمية أو الصهيونية، أو إرجاع أسباب الفشل إلى طبقة أو فئة اجتماعية أو نظام حكم أو حاكم معين. عندئذ نكون قد فوتنا الفرصة لإدراك عمق واتساع الأزمة الراهنة التي يعيشها العالم العربي، فالمطلوب عربيا هو العودة والمراجعة النقدية لما هو أبعد من مظاهر الإخفاق، أي النظام الاجتماعي نفسه، الذي أنتج تلك الطبقة أو الفئة، وذلك الحاكم، وأنتج عددا من النظريات والتيارات، والمعارضات والأنظمة القديمة والأنظمة الجديدة المتعثرة. عندئذ يمكن تلمس مواطن

---

[26]- بلقزيز، العرب والحداثة2: من النهضة إلى الحداثة، مصدر سبق ذكره، ص42.
[27]- أنظر: عبد الله العروي. الايديولوجيا العربية المعاصرة. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط3، 2006، ص254.
[28]- المصدر السابق، ص 254.
[29]- غليون، الوعي الذاتي، مصدر سبق ذكره، ص16-17.

الخلل وآليات اشتغاله، وإدراك جوهر الإخفاق الذي يعيدنا إلى نقطة البداية في كل مرة نحاول فيها الخروج من الحلقة المفرغة.[30]

مقاربة مفاهيم الحداثة في الفكر العربي:

من المسلم به أن تاريخ الحداثة في الفكر العربي المعاصر، يختلف عن تاريخ الحداثة في الغرب الأوروبي، ولا يقبل القراءة إلا في شروط تطوره الثقافي، وبعيدا عن أي قراءة تسعى لأن تخضعه لمعايير التطور التاريخي لفكرة الحداثة في مجتمعات أخرى. وثمة حاجة إذا للتشديد على فكرة النسبية في النظر إلى تاريخ فكرة الحداثة في الوعي العربي المعاصر، حيث يدور الحديث عن حداثة فكرية أو ثقافية عربية منذ القرن التاسع عشر، وبالتالي لا يجوز هنا استحضار نموذج الحداثة الغربية كمعيار وحيد وتنزيله لقياس منسوب الحداثة في الفكر العربي، بل ينبغي أن ينظر إلى تلك الحداثة في سياقها التاريخي والثقافي الخاص كلحظة جديدة ونوعية وخارجة عن المألوف فيها، ومحاكمتها من خلال هذا السياق وهذا المعيار التاريخي النسبي. وضمن هذا السياق يطرح الباحث مقاربات مفكري النهضة والحداثة العربية لبعض المفاهيم المركزية للحداثة في سياق تبلورها التاريخي الخاص في الفكر العربي، والذي من خلاله سيتم مراجعة موجزة لكل من المفاهيم التالية: العقلانية، الحرية(الليبرالية)، العلمانية والدولة الوطنية.

1- العقلانية

نمت بذور العقلانية الحداثية في فكر النهضة منذ بداياتها. فقد أشار الطهطاوي في كتابه الهامّ "مناهج الآداب العصرية في مباهج الألباب المصرية" إلى "المنافع العمومية" التي سيجنيها الشعب المصري من مشروع محمد علي في بناء الدولة الوطنية المصرية. وفي محاولة خير الدين التونسي في إقناع الشيوخ الذين يرفضون الإصلاحات التي وردت في "التنظيمات"، يؤكد في كتابه "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك" على أهمية مبدأ "حسن تدبير الإمارة" في تحقيق التمدن السياسي والاجتماعي، كما أنه سعى إلى بلورة برامج الإصلاح الإداري والمالي أثناء تقلده مهام سياسية مباشرة. وما ذلك إلا مؤشرات دالة على أشكال من الفعالية العقلانية الجديدة المتصلة بمجال التدبير السياسي والمستمدة من تجارب التاريخ الأوروبي الحديث، وتهدف إلى توظيف العقلانية الأوروبية في معركة النهوض بواقع العالم الإسلامي، التي لم تكن مفصولة عن الإصلاحات في القرن الثامن عشر في دولة الخلافة العثمانية.[31] وتكشف الأفكار الواردة في النصوص المذكورة إلى المعالم الأولى لنمط المرجعية النظرية المؤسسة للعقلانية الناشئة في الفكر العربي المعاصر، والتي تحيل إلى رموز الفلسفة الحديثة والاستعانة ببعض مفاهيمها. كما تكشف تلك النصوص عن محاولة تتجه إلى تجاوز إرث ثقيل ومختلف في بنيته النظرية، وعن المعطيات النصية والوقائع التاريخية التي نشأت وصنعت كثيرا من ملامح الأزمنة المعاصرة. فبفضل المساهمات الفكرية لكل من الطهطاوي وخير الدين التونسي، تبلورت عملية إدراك مُولِّدة لمثاقفة جديدة، احتوت لمفاهيم وتيارات ووقائع وأسماء لم يعهدها التاريخ الإسلامي، وتؤشر في الوقت ذاته إلى بروز المعالم الأولى للمرجعية العقلانية في الفكر الإصلاحي.[32]

---

[30]- المصدر السابق، ص17-18.
[31]- كمال عبد اللطيف، مصدر سبق ذكره، ص62.
[32]- المصدر السابق، ص63.

ولقد ساهم كل من الأفغاني ومحمد عبده في تركيب الأطروحة السلفية في الفكر العربي المعاصر. وبحكم معاصرتهما للهيمنة الإستعمارية ومناهضتهما للإستعمار، طرحت مسألة الموائمة (تكييف الاسلام مع متطلبات التطور) التي لا تفرط في الذات، ولا تقبل فعل التلاشي، وتحولت المواءمة بذلك إلى فعل مقاوم، تتمسك بمبدأ تجديد العقيدة الإسلامية وفي الوقت ذاته تسعى للاستفادة من مكاسب الأزمنة الحديثة، فلا تناقض في نظر محمد عبده بين الإسلام والعلم، وبين الإسلام والعمل السياسي التاريخي، بل أكدا على ضرورة تكييف العقيدة الإسلامية مع متطلبات مختلف أوجه التطور والتقدم الحاصلة في الفكر المعاصر.[33]

وتكشف أفكار الكواكبي في كتابه "طبائع الاستبداد ومصارع الاستبعاد" عن عقلانية متميزة في تحليلها للواقع العربي. فهو يرى أن الاستبداد، هو السبب الأساسي في تخلف العرب والمسلمين. ويؤكد الكواكبي، كمناضل سياسي، أن ضياع الحرية السياسية، وغياب الديمقراطية، وهيمنة الفرد الواحد أو الحزب الواحد أسبابا تحيل إلى الاستبداد وتكرس تخلف العرب والمسلمين، وهو موقف يقترب من موقف المفكرين المعاصرين. ويرى الكواكبي أن الثورة ضرورية للقضاء على الاستبداد، ولإعادة الحياة الدستورية. والكواكبي إذ يربط الحرية بالدين، إنما يهدف إلى سحب البساط من تحت أقدام السلطوية العثمانية المستبدة، التي مارست الاستبداد باسم الدين. وإذ يدعو الكواكبي إلى العمل، فهو لا يتوجه إلى الرجال دون النساء، بل إنه وجد في عمل المرأة نهضة للمجتمع، وهو جزء من مهمة التربية والتعليم. وكان الكوكبي ينظر إلى التعليم على أنه قاصر، إذا تناول الرجال وأهمل النساء، لأن المرأة هي التي تربي الرجل، الأمر الذي يعنى أن تعليمها سينعكس على الرجل، لا سيّما وأن الحياة تتطلب مشاركة المرأة والرجل.[34]

أما عقلانية المفكر الإصلاحي الإسلامي علي عبد الرازق، فقد بلغت من الجرأة والنقد إلى الدعوة إلى إسقاط الشرعية الدينية عن مؤسسة الخلافة والنظر إليها بحسبانها نظاما سياسيا. وهي دعوة إلى إقامة الفصل بين السياسة والدين، وتأسيس السياسة على قواعد العقل والمصلحة والمواضعة. فالخلافة في نظره، ليست أكثر من شكل من أشكال النظام السياسي، وما ينطبق عليها من حكم ينطبق على أي نظام سياسي آخر. لم يكن علي عبد الرازق يدافع عن العلمانية، بل كان يدعو إلى قيام نظام سياسي حديث يستمد شرعيته من المجتمع والناس، لا من الشريعة أو نصوص الدين. وقد يقال إن هذا الموقف ليس غريبا عن تقاليد الإسلام السنيّ حيث الحاكم يتولى بالبيعة الاختيارية المشروطة وحيث الجماعة مصدر السلطة. وهذا غير صحيح، لأن البيعة لم تكن اختيارية ولا كانت مشروطة في تاريخ الإسلام، وإنما أخذت بالقوة والترهيب، ولأن البيعة ليست العقد السياسي بالمعنى الحديث، ولأن الجماعة مقولة تبددت في التاريخ وانتهت إلى أن تكون "أهل الحل والعقد" ليس أكثر. لقد فتح علي عبد الرازق الباب أمام الاعتقاد بأن خطاب الحداثة

---

[33]- المصدر السابق، ص63.

[34]- انظر: علي نوح. الكواكبي: صوت النهضة العصروي في خطاب النهضة. في: قراءات في الفكر العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2003، ص100-102.

السياسية لم يبق شانا خاص بالليبراليين و"المغربنين"، بل تقاسمه معهم مشايخ رجال دين. وبهذا المعنى، يمثل عبد الرازق استمرارا تاريخيا لتيار تنويري من الأزهريين بدأ مع رفاعة الطهطاوي، واستمر مع محمد عبده وصولا إليه.[35]

ومن أبرز المصلحين الذين دافعو عن تيارات العقل والتنوير: فرح أنطون ولطفي السيد وسلامة موسى وطه حسين وإسماعيل مظهر وشكيب أرسلان وعلال الفاسي وغيرهم. حيث تميزت أعمالهم الفكرية بالدعوة إلى الانخراط في التاريخ العالمي الجديد، الذي يمثله تاريخ مشروع الغرب الأوروبي الحضاري الصاعد وقد أصبح عنوانا لحقبة تاريخية كاملة في سياق تطور التاريخ العالمي. وقد استعان هؤلاء المصلحون بمبدأ المماثلة في التاريخ وتمحورت أعمالهم في توظيف مناهج ومعارف ومكاسب وتجارب التاريخ الأوروبي في الحاضر العربي. كما استعانوا بمبدأ وحدانية التاريخ وتشابه مساراته رغم تعدد إيقاعاته، ومبدأ حتمية المصير المشترك، وتمثل هذه الأفكار مجتمعة الرؤية العقلانية في مستوياتها الوضعية والتاريخية.[36]

وقد تشابهت الأطروحات الإصلاحية العامة لدى كل من فرح أنطون ولطفي السيد وطه حسين، فقد أشاروا إلى ضرورة الانخراط في التعلّم من دروس الفكر الأوروبي المعاصر، وتعلّم العقلانية في التدبير السياسي وضرورة فصل المجال السياسي عن مجال العقائد الدينية، ومحاولة التدرّب على تقنين مجال الحريات والتمرّس بالحياة النيابية في الحكم ومواجهة صور الاستبداد السائدة في الواقع، كل ذلك ضمن أفق يعنى بالإنسان وبمصالحه التاريخية داخل المجتمع. وقد رأى كل منهم أن هذه القضايا في مجملها تشكل مجالا مشتركا بين الإنسانية في كل مكان، ورغم تنوع حيثياتها الجزئية والخاصة لا يؤدي بالضرورة إلى إنكار مطلب الوحدة أو مطلب التنوع داخل الوحدة.[37] وفي نصوص "المنتخبات" التي تتضمن بعض مقالات ومداخلات لطفي السيد في البرلمان، يمكن العثور على ملامح تَدُلُّ على عقلانية الأيديولوجية الليبرالية في النظر إلى موضوع علاقة الدولة بالمجتمع، وفي التطبيقات الواردة في مختلف مقالاته يمكن ملامسة الروح العقلانية المؤسسة للفلسفة السياسية الليبرالية. وفي النصوص الصحافية المبسطة التي حررها موسى سلامة في المجلات التي كان يشرف عليها ويشارك فيها والتي دافع من خلالها عن العلم والمعرفة العلمية، تتجلى العقلانية العلمية ذات الطابع التجريبي، وحيث وتمتزج العقلانية بالروح التنويرية في معظم كتاباته.[38]

في منتصف القرن العشرين أُنشئت الكثير من الجامعات العصرية في أغلب الأقطار العربية، وساهم إنشاؤها في تنوع مجالات المعرفة وتعزيز دوائر الفكر العقلاني وتقلّص هيمنة النموذج المعرفي الوسيطي المستند إلى منطق نصي مغلق، وتوسيع مساحة حضور مختلف التيارات الفكرية العقلانية، كالفكر الاشتراكي والفكر القومي. ولقد ساهمت التحولات السياسية التي حصلت في بعض الأقطار العربية والصراعات العالمية بين المعسكرين الشرقي والغربي بعد الحرب العالمية الثانية، في بلورة القيم المعززة للنظر العقلاني في تناوله مواضيع وإشكاليات المجتمع والسياسة والتاريخ. ورغم هذا التقدم الملحوظ في حضور العقلانية في العالم العربي، إلا أن وعي مختلف التيارات

---

[35]- أنظر: عبد الإله بلقزيز. العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2007، ص144-145.

[36]- كمال عبد اللطيف، مصدر سبق ذكره، ص68.

[37]- المصدر السابق، ص69.

[38]- المصدر السابق، ص70.

الفكرية العقلانية تمحور حول الهواجس الإصلاحية في المجال العملي، وابتعدت عن مهمات إعادة البناء الفكري الذي يفترض فيه أن يقوّي من دوائر حضور المنحى النظري والتنظيري.[39]

وفي جوار هذه العقلانية نشأت تيارات معادية للعقل والعقلانية وتراجعت هذه التيارات عن أطروحات محمد عبده وعقلانية المواءمة التي دعا اليها، ونظرت الى منجزاته الإصلاحية بكثير من التحفظ، واستخدموا فهما معينا للإسلام يهدف إلى مخاصمة الفكر العقلاني المعاصر ورفض التواصل معه وتمجيد الذات بصورة تضعها في مركز العالم. وقد تغنّى هؤلاء بالعقيدة الإسلامية واعتبروا أنها الملاذ والسند القادر على منازلة "جاهلية القرن العشرين"، منطلقين أن المستقبل لهذا الدين. واعتمدت التيارات المعادية للعقلانية على مجموعة من التصورات المنكفئة على ذاتها، مما يعبر عن نوع من الهروب إلى الوراء أمام حركة التحولات التاريخية الجارفة. ولم تخلو الساحة الفكرية من تيارات عقلانية وسطية، استندت بدورها إلى مبادئ التواصل والمواءمة وهي تقاوم المماثلة الداعية إلى الذوبان في الاخر. ويمثل كل من علاّل الفاسي في المغرب ومحمد المبارك في الشام التيار الوسطي، وقد استعانا ببعض مقولات النظر العقلي في بناء أطروحات المواجهة مع الاستعمار، وحاولا العودة إلى مبدأ التوافق الذي لا يغفل الحدود القائمة بين الذات التاريخية والآخر، الذي يحتل الأرض ويهدف إلى مسخ الشخصية العربية.[40]

وتعتبر هزيمة 1967 لحظة فارقة كشفت عن عقم الخيارات والمواقف والمعارك التي خاضها العرب, ووضعتهم أمام معطيات جديدة وأسئلة جديدة، ولعل الهزيمة كشفت عن الحاجة الى تجذير الوعي العقلاني النقدي الذي بات أكثر إلحاحا، وأصبحت الحاجة إلى التعلم والاستفادة من مكاسب العصر، وإنجاز تواصل إيجابي وفعال مع العالم أمرا مطلوبا. وفي أجواء ما بعد الهزيمة وكنتيجة لها تفتحت براعم الجرأة الفكرية الرامية إلى تكسير رتابة عقلانية "العقل النصي المغلق" والسير في إتجاه بناء عقلانية الفعل التاريخي المبدع، والعزم على تحمل الآم القطيعة والتجاوز. ولم تكن هزيمة 1967 الحدث الوحيد البارز في الثلث الأخير من القرن العشرين، بل شهد العالم ايضا لحظة انهيار المعسكر الاشتراكي، وبروز الولايات المتحدة كقطب مركزي أوحد, وأصبحت أوروبا الموحدة عنوانا لمتغيرات في طور التشكّل المستمر، وسيعرف العالم كثيرا من التغير في العقائد وفي أشكال الهيمنة، كما ستطرح العولمة الاقتصادية وثورات الإعلام أسئلة متصلة بالراهن الكوني في أبعاده الفلسفية والتقنية.[41]

تمثل أعمال كل من قسطنطين زريق وأنور عبد الملك وإلياس مرقص وعبد الله العروي وياسين الحافظ ومحمد أركون وفؤاد زكريا وناصيف نصار ومحمد عابد الجابري وطارق البشري وفهمي جدعان، مرحلة فارقة في تطور الفكر العقلاني العربي، حيث عبّرَت أعمالهم الفكرية عن عقلانية تجمع بين مبدأ إقرار السند المرجعي في لحظة التوظيف، ومبدأ المراجعة والنقد في لحظة مواجهة الظواهر والمعطيات، ثم مبدأ توسيع المفاهيم أو إبداعها أو إتمامها، وذلك في ضوء مستلزمات تعقل الظواهر الجديدة أو المستجدة، ومبدأ التمييز بين مستويات النظر في حالات التفكير في المرجعية النظرية الغربية في علاقاتها بالمواقف السياسية الغربية، التي تتحكم فيها لغة المصالح في التاريخ. لقد أنتج

---

[39]- المصدر السابق، ص70-71.
[40]- المصدر السابق، ص71-72.
[41]- المصدر السابق، ص74.

هذا الجيل عقلانية تتوخّى تعميق درجات الانخراط العربي في الكوني وتحقيق التصالح مع الذات العربية المتحولة في الزمان والتصالح مع العالم بالصورة التي تمنح الذات العربية التاريخية امكانية اكتساب المعرفة ومخزونات التاريخ الجديد.[42]

وقد تبلور داخل تيار الفكر العقلاني العربي اتجاهين فكريين، الاول يمثل العقلانية الوضعية (مقاربة الطبيعة والانسان وتاريخه من خلال نزعة علمية) والثاني يمثل العقلانية النقدية. ويمثل التيار الاول (تيار الوضعية) كل من أعمال زكي نجيب محمود وقسطنطين زريق وأنور عبد الملك وفؤاد زكريا. فقد اتجهت إسهاماتهم الفكرية إلى توظيف التحقيب الوضعي(العلمي) للتاريخ ولتاريخ الفكر في سبيل محاصرة أنظمة الفكر اللاهوتية في أبعادها المختلفة. وقد عبر هؤلاء المفكرين عن درجة عالية من تمثل المفاهيم والأطروحات الكبرى في الفلسفة الوضعية، ومارسوا التوظيف المعرفي والتاريخي لهذه المفاهيم والأطروحات، ضمن محاولة للإجابة عن أسئلة تخص واقع الوطن العربي في العقود الأخيرة من القرن العشرين. وينتمي إلى هذا التيار أيضا المفكرين الاشتراكيين العرب الذين استوعبوا الماركسية في إطار تصور علموي، ينقلها من فلسفة التاريخ إلى منهج لتشخيص الصراع الاجتماعي والسياسي داخل المجتمع. ففي عقد الستينات والسبعينات من القرن الماضي، يمكن العثور على الكثير من الكتابات الماركسية الإصلاحية والثورية التي نظرت إلى المشروع الاشتراكي باعتباره مشروعا علميا قادر على حل تناقضات وإشكالات التخلف القائم في الوطن العربي.[43]

أما تيار العقلانية النقدية فقد برز داخله اتجاهين يُكمّل كل منهما الاخر. يمثل الاتجاه الاول النزعة التاريخانية التي يمثلها عبدالله العروي، وتعزز دائرة حضورها مجموعة كبيرة من الباحثين في قطاعات معرفية مختلفة، حيث تحضُر مقدمات العقلانية التاريخانية مُدعّمة لتيار فكري، مقتنع بجدارة المكاسب الفكرية للحضارة المعاصرة, وساع إلى المزيد من تطويرها باستيعاب مقدماتها ونقد مظاهر تمركزها وهيمنتها. أما الاتجاه الثاني فيمثل نزعة نقد العقل التراثي، التي يمثلها كل من محمد أركون ومحمد عابد الجابري ومختلف القراءات التراثية الجديدة المستخدِمة لمنهجيات العلوم الإنسانية بهدف المساهمة في إعادة ترتيب المكوّن التراثي في علاقاته المعقدة بالحاضر العربي.[44]

ولقد انصب اهتمام العروي على أسئلة التاريخ، وأسئلة التقدم، محاولا نقد التصورات اللاتاريخية في النزعات الإصلاحية العربية مُمَثلة في التيارات السلفية والتيارات الانتقائية، مؤكدا أهمية التعلّم من دروس التاريخ الحديث والمعاصر، ودروس الفكر التاريخي. ومن خلال مشروعه الذي عبّرَ من خلاله عن برنامج محدد في الإصلاح الثقافي والإصلاح السياسي، إتخذ العروي موقف واضح من المعضلات الثقافية والاجتماعية والسياسية المتمثلة في: الفكر السلفي بمختلف مُطلقاته، الأقليات ومشكلة الديمقراطية، الدولة الوطنية وسياساتها في مجالي الاقتصاد والتعليم على وجه الخصوص، وأخيرا الوحدة العربية في إطارها التاريخي الواقعي. ولم يتردد العروي في الدعوة إلى القطيعة مع العقل التراثي وآلياته في الفكر العمل. فما دامت الحقيقة نسبية، وما دام التاريخ يتقدم، فإنه ينبغي أن ينخرط

---

[42]- المصدر السابق، ص77.
[43]- المصدر السابق، ص78-79.
[44]- المصدر السابق، ص80.

العرب في عملية التمرّس بقواعد العمل، كما تبلورت في الأزمنة الحديثة والمعاصرة، قواعد العقلانية المواكبة لثورات المعرفة والتاريخ ابتداء من القرن السادس عشر وإلى يومنا هذا، ومن دون أدنى تردد.[45]

يمثل كل من محمد أركون ومحمد عابد الجابري إتجاه نقد العقل التراثي، العربي والإسلامي، داخل تيار العقلانية النقدية. وتتخذ المقاربة في تيار نقد العقل طابعا مركبا يتمثل في نقد الثقافة التراثية وكشف محدوديتها النظرية والتاريخية، ونقد آليات عمل التراث المشروطة بطبيعة المعارف والمناهج في أزمنة تشكّله، والعمل في الوقت نفسه على إعداد السبل المساعدة على تخطي نتائج وآثار استمرار حضور المكوّن التراثي في الحاضر العربي، إضافة إلى نقد أدوات التعقل المستمدة من معطيات التاريخ المغاير. وتهتم مقاربات نقد العقل التراثي بالانخراط في فهم الواقع العربي، وذلك بالعمل على تفتيت الأصول والمرجعيات الفكرية التي لا تزال تحدّ من قدراته على الانطلاق في التفكير والإبداع، في ضوء مستجدات المعرفة، وبناء أسئلة متصلة بتحديات التقليد التي تمثّلها في الفكر العربي اليوم، تركة العقائد والنصوص المطلقة، التي لم يستطع الذين يقومون اليوم بمواصلة الترويج لها إدراك نتائج الهزات التاريخية والمعرفية والسياسية التي صنعت الملامح العامة للفكر الإنساني في الأزمنة الحديثة والمعاصرة.[46]

ويفسر كل من الجابري وأركون كيفيات انخراطهما في نقد تجليات العقل العربي الإسلامي في العصور الوسطى، ويؤكدان في هذا المجال علاقة مشروعيهما في النقد بالتحرر من قيود الماضي، التي فقدت وظيفتها اليوم في عالم نجح في تركيب مقدمات جديدة في موضوع تعقله لذاته، وللتحولات التي حصلت في التاريخ، وفي تاريخ الافكار الدينية وآلياتها النظرية على وجه الخصوص. ويؤكد كل منهما على أن سطوة آليات تقليدية محددة في التفكير على نظام النظر في عالمنا اليوم تُعدُّ من أهم عوامل استمرار التأخر الحاصل في مجتمعاتنا وثقافتنا. ولهذا السبب ينبغي استخدام مِعْول النقد لكسر مختلف اليقينيات القاطعة التي ورثها العرب من عصورهم الوسطى. ولن يستطيع العرب في نظر الجابري وأركون تجاوز عطالتهم الفكرية إلا بالتعلم من دروس ومنهجيات الفكر المعاصر، التي تساعد في حال حصولها في كشف محدودية المخزون التراثي.[47]

2- الحرية والليبرالية(الديمقراطية)

إنه لمن العسير إجراء عملية تحقيب نصّي تاريخي في أدبيات الليبرالية في الفكر العربي المعاصر دون التطرق إلى نصوص كل من لطفي السيد وياسين الحافظ وعبدالله العروي وناصيف نصار في تاريخ تشكل هذه الأدبيات. ويمكن إعتبار كتاب "مشكلة الحريات" للطفي السيد وكتاب "باب الحرية" لناصيف نصار، وكتاب "مفهوم الحرية" للعروي إضافة إلى كتبه الأخرى، بمثابة أدبيات مرجعية مؤسسة لتيار الليبرالية في الفكر العربي. وتعتبر أعمال كل من لطفي السيد والعروي وناصيف نصار، بمثابة تأصيلات نظرية تتجه إلى تجاوز الطابع العقائدي، نحو تركيب مرتكزات نظرية تدعم مشروع التفكير النظري في الحرية، وفي آفاقها داخل المجتمع العربي وواقعه السياسي.[48]

---

[45]- المصدر السابق، ص80-82.
[46]- المصدر السابق، ص84-86.
[47]- المصدر السابق، ص86-87.
[48]- المصدر السابق، ص143.

ويعتبر أحمد لطفي السيد رجل السياسة الممثّل للنزعة الليبرالية، وذلك انطلاقا من جهوده وأعماله في الصحافة والترجمة، والأدوار التي أنجزها وهو يرأس أول جامعة عصرية في مصر، بالإضافة إلى حضوره السياسي في مجال العمل الحزبي، حيث ساهم في تاسيس حزب "الأمة" وحزب "الوفد"، ثم حزب "الأحرار الدستورين"، وحضوره في العمل النيابي والعمل الإعلامي. ويتسم حضوره في مختلف المجالات في بلورة المعالم الكبرى بأسلوب جديد في النظر إلى إشكالات الوضع المصري والعربي في عصره من خلال إنتاجه لبعض أدبيات الفكر السياسي العربي، كما اتصف إنتاجه بميزة وضوح النظر ووضوح العبارة المترجمة لدلالات ومعاني الأفكار التي عبرّ عنها. ويمكن القول أن لطفي السيد بلور تصورات ومواقف ودلالات في مواضيع الحرية وإشكالات التحرر في الفكر العربي المعاصر، تجاوزت في مضمونها كل من نصوص الطهطاوي وخير الدين التونسي، اللذين اتسمت أعمالهما معاً في مجالات التفكير في الحرية وفي المفاهيم المتصلة بها بكثير من العسر في النظر والقلق في العبارة، حيث جاءت الكتابة في أعمالهما في صورة مزيج نصّي غريب، يروم الدفاع عن القيم السياسية الحديثة بمفاهيم وأدوات في التعبير مدعومة بمرجعية تقليدية، فترتب على ذلك خطاب متردّد، ونزعة توفيقية واضحة المعالم. وقد تمتعت نصوص لطفي السيد بقوة نظرية وبُعد عملي متصل بمعاركه السياسة في الواقع، حيث كانت تختزن نصوصه كثيرا من المعطيات السياسية العينية التي تشخص مظاهر اليأس السائد في المجتمع المصري والعربي.[49]

وتحيل مفاهيم كتاب الحريات إلى جوانب عديدة في المنظومة السياسية الليبرالية، وتُعبرّ عن نموذج نظري محدد المعالم، نموذج يمكن أن يستفيد منه المحيط الاجتماعي والسياسي العربي في باب معارك مواجهة الاستعباد والاستغلال والاستعمار. ولم يجد لطفي السيد حرجا في أن يقول أن أسرع السبل لتحرير البلاد هو نقل التمدن إليها. وإذا كان التحرر في خطابه تحريرا مزدوجا؛ للوطن من الاحتلال الاجنبي وللفرد من قيود الجهل والتخلف والاستبداد، فإنه فعلٌ لا يمكن صنعه في الداخل، من خلال الموارد السياسية والثقافية الذاتية، بل بعملية نقل ذلك التمدن من مركزه في أوروبا، إلى المجتمعات العربية. ومن نافل القول أن الحرية تقع في قلب ذلك التمدن الذي ينبغي نقله، لانه لا تمدن ولا نهضة من دونها.[50]

ويرى لطفي السيد أن الحرية قرينة الحياة، تلازم الوجود الإنسانيّ وتمنحه الحياة كما الروح تلازم الجسد، وهي جوهر الكينونة الإنسانية. والحرية حقّ طبيعيّ للإنسان وحق مدني من حيث هو مواطن. وأن الحرية المدنية (الشخصية) ثلاثة أشكال: الحقوق الأصيلة (حرية الفكر والاعتقاد والكلام والكتابة...)، وحقّ المساواة، ثم حقّ الملكية. والحرية السياسية تتجسد في الحقّ في المشاركة السياسية(التمثيل، والحكم)، وتهدف إلى تحقيق سلطة الأمة. وأن الفرد المتمتع بالحقوق المدنية والسياسية هو أساس ومبدأ النظام الاجتماعي والسياسي. ومن حقوق الفرد تنشأ حقوق الجماعة، ولا يتمتع المواطن بحقوق المواطنة إلا في مجتمع حرّ ووطن مستقلّ. ولا طريق للحرية إلا من خلال التعليم(اكتساب المعرفة)، وسلطة القضاء(حماية القانون)، وحرية الصحافة(بناء الرأي العام). ومن خلال التعليم يتعرف الفرد على ما يصنع فرديته (حقوقه) كمنظومة متكاملة من الحريات، وبه يرتفع وعي الجماعة بحقوقها. ودعا

---

[49]- المصدر السابق، ص143-157.

[50]- بلقزيز، العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين، مصدر سبق ذكره، ص 105.

إلى دمج التعليم في المشروع الوطني الذي يراه مشروع للحرية والاستقلال في الوقت ذاته. ولا تقوم الحرية دون استقلال القضاء وفصل السلطات الذي هو أساس الحكم المعقول.[51]

ويرى لطفي السيد أن الحرية غير ممكنة من دون صحافة تدافع عنها بالرأي ضدّ متربّصين بها في السلطة والمجتمع، والحقيقة يجب ألا تبقى حيازتها فردية بل يجب تعميمها على سائر المجتمع، وأن حرية الرأي والتعبير ليست حقا فرديا فحسب، بل واجب اجتماعي على الفرد تجاه مجتمعه. والعدوان عليها ليس عدوانا على حرية أفراد فقط، وإنما هو عدوان على الأمة جمعاء. وأن الحرية، ووسائطها، غير مضمونة إلا بنص حاكم وتأسيسيّ هو عماد الدولة وعقدها من خلال الدستور. الدستور لا ينشأ في مجتمع ليس فيه أحرار أو في دولة تنعدم فيها الحريات السياسية. فالحرية تؤسّس الدستور وتتأسّس به، ويحتاج سلطان الحكومة إلى ما يقيّده ويفرض عليه احترام الحريات، والدستور ذاك من يحيط تلك الحريات بالضمانات التي تكفلها بما فيها الفصل بين السلطات. أما الدولة فهي حقّ عام يعلو على الحقوق الخاصة من دون أن يلغيها أو ينال منها. ويرى لطفي السيد أن الحكومة تنحصر واجباتها في البوليس وإقامة العدل وحماية البلاد، وأن استئثار الحكومة بالسلطة واحتكارها للثروة هو الطريق الأقصر إلى الاستبداد. وينفرد "مذهب الحرية" عند أحمد لطفي السيد في دفاعه عن حرية الفرد وعدم التضحية بالحريات بذريعة حماية الحقوق العامة، ومناهضة تسلطية الحكومة، وحصر سلطاتها في الأمن والقضاء والدفاع، وإذ يشدد على أولية الحريات الفردية، لا يُسقط مبدأ الحاجة إلى الدولة، وهو يرفض بذلك النزعات الفوضوية والفردانية المطلقة، ويدعو إلى ليبرالية معتدلة، توازي بين الفرد والمجموع.[52]

ويمكن تفسير المحدودية النظرية والتاريخية لآثار لطفي السيد ومعاصريه بمحدودية منظور الرؤية السائدة والمعادية للعقل وللتاريخ في عصره وللصعوبات التي واجهت عملية إدراك النخب العربية للمذهب السياسي الليبرالي في صيرورته المركبة، وغياب الثورات المعرفية والاجتماعية في العالم العربي، التي واكبت تطور المذهب السياسي الليبرالي في أوروبا. ومما زاد في محاصرة التيار الليبرالي، تلك المواقف الراديكالية للفكر السلفي وللتيارات الاشتراكية والقومية، حيث تم الانتصار لشعارات التنمية والوحدة على حساب قيم الحرية والتحرر. ولم تنجح الأنظمة الاشتراكية والأنظمة القومية الشمولية في الوطن العربي، في بلوغ مراميها في الإصلاح، ولا سيما أن فشل الإصلاح رافقه هزيمة 1967 التي كانت بمثابة علامة فاصلة في موضوع فشل أغلب التجارب السياسية العربية التي تولت زمام السلطة بعد الاستقلال، مما أعاد سؤال النهضة الى عتباته الأولى.[53]

ويرى ياسين الحافظ أن الليبرالية تعبر عن الوجه الفكري والثقافي للحداثة الغربية، ويُعرّفها بأنها "منظومة الأفكار والمبادئ التي تكونت في الغرب في القرنين السابع عشر والثامن عشر، وحاربت بها الطبقة البرجوازية الفتية الأفكار والأنظمة والقيم والمؤسسات الوسطية–الإقطاعية."[54] ويشدد الحافظ على محتوى الليبرالية الثوري، بما هي ثورة على

---

[51]- المصدر السابق، ص105-124.

[52]- المصدر السابق، ص 105-124.

[53]- كمال عبد اللطيف، مصدر سبق ذكره، ص158–159.

[54]- أنظر: ياسين الحافظ. الأعمال الكاملة لياسين الحافظ. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005، ص542.

منطق العصور الوسطى، وعلى نظمها ومؤسساتها، ويُحدّد بعض ملامح الليبرالية بأنها تقوم ضد فكرة الماوراء والميتافيزيقيا، وضد سحق الفرد وامتصاصه في المجموع، وضد الزهد وفكرة الخطيئة، وضد اختزالها إلى مجرد نظرية في الاقتصاد تدعو إلى حرية المنافسة. وتؤكد الليبرالية، في الوقت ذاته، على العقلانية والعلم، وعلى أولوية الفرد، وعلى الأخلاق الإنسانية. ويشير الحافظ في كتاباته إلى ضرورة التمييز بين الليبرالية كأيديولوجية طبقة هي البرجوازية والليبرالية كتراث إنساني تقدمي، ليؤكد على حقيقة هي أن الليبرالية هي التراث الذي تنهل منه الماركسية نفسها.[55]

وفي تناوله مسألة الحداثة الفكرية العربية أو كما درج على تسميتها بالليبرالية العربية، يتساءل العروي، وبحق، إنه إذا كان ثمة ما يبرر الأفق المحدود لتحديث تقوده الدولة والنخب الحاكمة، فما الذي يبرر أن تصاب رؤية الحداثة عند النخب المثقفة بمثل ما أصيبت به النخب السياسية من تردد وإحجام؟[56] ويشير العروي إلى أن مثقفو اليسار قد انزلقوا إلى مماهاة الليبرالية مع الإستعمار ومع الإمبريالية في غمرة افتقارهم إلى نظرة تاريخية، وكان الأجدر بهؤلاء أن يستوعبوا الأصول الفكرية لليبرالية ومكتسباتها حتى من دون قطع شوط تاريخي ليبرالي على نحو ما قطعته أوروبا منذ عهد الأنوار، وذلك لأن الليبرالية كنظام سياسي واجتماعي وثقافي هي حاجة موضوعية لا غنى عنها للفكر العربي المعاصر.[57] وفي كل ما كتبه العروي يتردد سؤال عن الليبرالية العربية وتراثها الفكري: لماذا فشلت هذه الليبرالية في الهيمنة ثقافيا، أو حتى في الاستمرار كفكر قادر على المنافسة وعلى الدفاع عن وجوده؟. يرى العروي أن الوعي العربي على اختلاف أطيافه، الذي يمثله كل من الشيخ والليبرالي وداعية التقنية، يستبطنون أسئلة يطرحها الآخر، ويعيدون تأسيسها كأسئلة محورية مُسلّم بها في الوعي العربي وبوصفها إشكاليات موضوعية. والنتيجة هي أن الفكر العربي لا يطرح أسئلة واقعه التاريخي والاجتماعي والثقافي، بل يفكر في اطار متطلبات أسئلة يرسم الآخر مسلماتها. ويشير العروي إلى أن العقيدة والديمقراطية والتقنية لم تكن جميعها كافية لتفوق الآخر وانتصاره، وإنما كان وراء تفوقه وانتصاره عقلانية التنظيم الاجتماعي وحرية الفرد وتحرره، وهو ما لم يكن في مجال اهتمام الوعي العربي أو في نطاق أولويات التفكير فيه.[58]

ويرى العروي أن معركة الحداثة والتقدم لا يمكن كسبها ما لم تتوفر المقدمات النظرية لإعادة بنائها فكريا ومن خلال بيان جملة الأسباب التي أعاقت تكون فكر ليبرالي حقيقي في الفكر العربي حينما كانت الظروف الموضوعية، التاريخية والسياسية، تسمح بذلك. ومن جملة أخطاء المثقفين العرب في الماضي القريب أن رفضوا الفكر الليبرالي باسم الثورة والتغيير والاشتراكية، مما مهد لاحقا لرفض اكثر قوة مع صعود نقيض الليبرالية الموضوعي المتمثل في الفكر السلفي الأصولي في طبعته الجديدة الأشد معاداة للحداثة والتقدم. ويشير العروي إلى أن العرب عاشوا عهدا ليبراليا حقيقيا يمتد من منتصف القرن التاسع عشر إلى منتصف القرن العشرين، بالرغم من كون تلك الليبرالية غير وفيّة لأصولها الفكرية وفقيرة معرفيا ومرتبكة الصلة بأصولها وزاخرة بالتناقضات الذاتية، ولكنها استطاعت في الوقت

---

[55]- المصدر السابق. ص542.
[56]- بلقزيز، العرب والحداثة2: من النهضة إلى الحداثة، مصدر سبق ذكره، ص188.
[57]- المصدر السابق، ص189.
[58]- المصدر السابق، ص193.

نفسه أن تكون برغماتية وناجعة وذات أثر. ويرى العروي سبب إضطراب الليبرالية العربية في علاقاتها بمصادرها هو أنها لم تتعرف على المنظومة الليبرالية الغربية كاملة وحسب تسلسلها التاريخي، وإنما على لحظة متأخرة منها وهي أقل لحظات الليبرالية توهجا وثورية وتناقضا. وحتى حين استقبلت الليبرالية العربية المحصلة الإجمالية لفكر الليبرالية الغربية لم تنتبه إلى ما يكتنف لحظاتها المتباينة من اختلاف، إذ كان من العسير عليهم أن يتلقوها نقديا في حينه، مما كان له أبلغ الأثر في تشكيل وعي ليبرالي عربي زاخر بالمفارقات وشديد التبسيط، ينزع إلى التشديد على مركزية الفرد في المجتمع، وعلى الحرية كحق طبيعي للفرد سابق لتكوين المجتمع، ويختزل الأفكار الليبرالية الكبرى، بما فيها فكرة الحرية، إلى مجرد شعار من دون تمثلها فلسفيا.[59]

ويربط العروي بين ضعف الماركسية وضعف الليبرالية في الفكر العربي، حيث تنهل الأولى من الثانية وتتأسس عليها، فالفقر المعرفي الذي أصاب الليبرالية العربية، ساهم في تحويل الماركسية العربية إلى تيولوجيا جديدة، وفشلت في أن تكون فكر يحرر وعي الأفراد. ويستنتج العروي من ذلك ، أن الحداثة العربية في نسختيها الليبرالية والماركسية قد أخفقتا، ذلك لأنهما لم تمثلا العلم والموضوعية بقدر ما تمثلان نوعين من الطوبى، وهل يمكن أن تتغلب طوبى على أخرى أقدم وأشمل وأعمق منها؟ وهذه دعوة يوجهها العروي للفكر العربي المعاصر للتخلص من قيود الايديولوجيا والانفتاح على آفاق المعرفة والعلم.[60]

ويأتي كتاب ناصيف نصار "باب الحرية"، ليعكس الصورة الجديدة للكتابة الفلسفية في موضوع الحرية، ويستحضر جهوده المبذولة لترسيخ أصول وقواعد الكتابة الفلسفية والمتصلة بتاريخ الفلسفة في أبعادها المتعددة، وفي الوقت نفسه تتصل بأسئلة التاريخ والفكر في المجتمع العربي المعاصر. وتتميز أعماله الأخيرة (كتاب "منطق السلطة" و"باب الحرية") بنضج الفكر والعبارة، وانفتاح الفكر على أسئلة الذات وأسئلة الآخرين، في بنية نصية لا تضاهى في الكتابات الفلسفية المعاصرة. ويسعى ناصيف نصار من خلال أعماله ونصوصه إلى وضع إطار يمكّنهُ من إعادة بناء مشروع النهضة العربية الذي أطلق عليه اسم "النهضة الثانية". آمن ناصيف نصار بكونية المكاسب الفكرية والتقنية التي تبلورت في العالم المعاصر، لكنه لم يقبل المماثلة الميكانيكية التي تستعين بوسائل النقل والنسخ. وقد سعى نصار إلى تأصيل كثير من المفاهيم والمواقف في ضوء الخصوصيات التاريخية، الأمر الذي يضفي على مكاسب الفكر سمات الوعي الذاتي النقدي، فيتمكن من مغادرة لحظة الاكتفاء بالمماثلة، والنسخ في ضوئها وعلى منوالها، إلى لحظة التركيب الذاتي المؤصّل للنظر، التركيب الذي يصنع الفكر بطرق جديدة، مطابقة لمقتضيات التاريخ في كليّته وفي تنوعه.[61]

ويشير نصار إلى أن المواطنة معيار الدولة الحديثة، ولا وجود في هذه الدولة إلا لمواطنين، أي لأفراد لا تعترف الدولة إلا بفرديتهم المجردة عن أية ولاءات أخرى من خارج تلك الفردية. فالفرد كماهية سياسية في الدولة الحديثة لا يوجد إلا إذا تمتع بالحرية، فالفرد والحرية صنوان. ولا يمكن فهم تاريخ الليبرالية حق الفهم إلا كتحول نوعي في تاريخ

---

[59]- المصدر السابق، ص194-198.
[60]-المصدر السابق، ص202.
[61]- كمال عبد اللطيف، مصدر سبق ذكره، ص 161-162.

الحرية ومنعطف جديد في وعي الحرية وفي تَوْسعةِ نطاق المستفيدين منها في المجتمع, ومؤكدا في الوقت ذاته أن الليبرالية ليست هي التي اكتشفت الحرية في الوجود الإنساني، بل إن الحرية هي أقدم وأوسع من تاريخ الليبرالية. ويترتب على ذلك أنه ليس لليبرالية نموذج واحد أحد، هو ذاك الذي يُعتقد أنه نموذج الليبرالية الغربية، وإنما أشكال متعددة، ومن الخطأ اختزالها في ليبرالية الغرب وتجاهل نماذج أخرى من خارجه مثل اليابان والهند. ويشير نصار إلى أن أشكال الليبرالية جميعها من نوع الجائزات تاريخيا، ففي استطاعة أي شعب، إذا أحسن تشغيل المخيلة وتوظيف الحس النقدي واستثمار الذكاء العمليّ، أن يتوصل إلى اعتماد ما يراه أفضل من غيره من أشكال الليبرالية.[62]

3- الدولة

يشير بلقزيز إلى ما كتبه أنور عبد الملك في تناوله نهضة الدولة الوطنية العربية في لحظة النهضة ولحظة الثورة، أن المشكلة فيما يتعلق بمصر كانت في سلطة الدولة لا في جهاز الدولة، أي في مضمونها السياسي وليس في كيانها الوظيفي. ويرى أنور عبد الملك أن مصر عاشت في مطلع القرن التاسع عشر سؤال الدولة الوطنية وسبل نهضتها، بعد جلاء جيش نابليون عن أراضيها. وهي لم تعشه بالمعنى الذي عاشته الجزائر أو ليبيا أو بلاد الحجاز أو حتى سوريا كسؤال وجود، بل عاشته كسؤال عن ماهية المضمون السياسي لتلك الدولة. فمصر لم تعش مثل بقية البلدان العربية حالة من الفراغ السياسي نتيجة غياب الدولة، فالدولة كانت هواء مصر الذي ظلت تستنشقه منذ سبعة آلاف عام، ولكنها استيقظت في مطلع القرن التاسع عشر على حقيقة التأخر الفادح الذي كانت عليه دولتها وكان عليه نظام السلطة فيها، والذي نبهته إليه حملة نابليون وما كشفته من ملاحظة الفارق بين نموذجين للدولة.[63]

وقد كان لا بد لمشروع الدولة الوطنية النهضوي المفصح عن نفسه في السياسة والتنمية والبناء العسكري، من فكر وايديولوجيا نهضويان يعبران عنه. وقد تصدى رفاعة الطهطاوي ومن بعده عبدالله النديم لبناء فكر نهضوي يتوافق مع مشروع محمد علي السياسي. ولم ينظر عبد الملك إلى النهضة الفكرية للطهطاوي ومن جاء من بعده من منظور ثقافي معزولا عن حاضنته السياسية، التي تمثلت في مشروع النهضة على يد محمد علي، بل رأى أن لا نهضة ثقافية ما لم تكن مقترنة بمشروع سياسي تعبر عنه. وقد انتهت دولة محمد علي ومشروعه الإصلاحي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وكان احتلال مصر من طرف الانكليز في العام 1882 علامة فارقة على تلك النهاية، ورغم ذلك لم تكن تلك نهاية الفكرة النهضوية أو فكرة الدولة الوطنية التي تجددت مع الثورة وفي كنف ما قدمته الأخيرة من مكتسبات على طريق تحقيق النهضة. يتعلق الأمر بحقبة الخمسينيات والستينيات حيث قامت سلطة جديدة في مصر عام 1952. لكن طبيعة برنامج الدولة الوطنية في عهد الثورة تميز بطابعه الاستبدادي والقمعي والعسكري وبهيمنة رأسمالية الدولة والسلطة التكنوقراطية. ويشير بلقزيز إلى أن النهضة والثورة عند أنور عبد الملك، تشكلان حالتان تاريخيتان: ثقافيتان وسياسيتان، وتحملان معنى واحد هو التقدم، كما أن الثورة والنهضة يشكلان اسمان مستعاران للدولة الوطنية عينها. فالنهضة والثورة لا تتحققان إلا في الدولة الوطنية ومن خلالها وبها. وتبقى الدولة الوطنية، كما

---

[62]- بلقزيز، العرب والحداثة2: من النهضة إلى الحداثة، مصدر سبق ذكره، ص116-117.
[63]- المصدر السابق، ص70.

يراها أنور عبدالملك، هي التجسيد المادي للقوة والصناعة والاستقلال الوطني والحرية والعدالة، وجميع القيم التي تنتمي إلى، وتعبر عن، النهضة والثورة والحداثة.[64]

ويشير علي أومليل في كتابه "الإصلاحية العربية والدولة الوطنية"، إلى إدراك تيار الإصلاحية الإسلامية مبكرا، أن التفوق الأوروبي لم يكن تفوقا ماديا فحسب، وإنما هو تفوق سياسي يتجاوز الاقتصاد والسلاح والمخترعات الحديثة ليتوج بنظام حكم الذي تجسد من خلال الدولة الحديثة الغربية، مما دفع الإصلاحية الإسلامية إلى اختزال معنى المدنية الأوربية في جهاز الدولة، وقد كان ذلك سببا من جملة أسباب أخرى أدت إلى طغيان المسألة السياسية في وعيهم. وقد حاول الإصلاحيين الإسلاميين التغطية على ذلك بإلباس الدولة الوطنية رداء إسلاميا، ولكن ذلك لم يغير من حقيقة كون الدولة الحديثة هي هيكل غربي مستعار، وأن الرداء الإسلامي المضاف اليها إنما جاء من باب التسويغ والشرعنة. كما وينبه أومليل على أن مسألة الدولة الوطنية الحديثة بالنسبة إلى المفكرين الإسلاميين، لم تبدأ بمعرفة أسس نظرية الدولة الحديثة، وإنما تعرفوا عليها كواقع مادي فرض على بلادهم كقوة ضاغطة من الخارج في البداية، ومن ثم كقوة مستعمرة لبلادهم لاحقا. وتفسر هذه الظرفية التاريخية التي تم من خلالها التعرف على الدولة الحديثة الكثير من ظواهر الارتباك والقصور والانتقائية في وعي الإصلاحية العربية للدولة، وكذلك تتيح فهم الأسباب التي دعتها إلى إجراء زحزحات لمعاني المفاهيم الحديثة المستعارة من خلال استعمال مرادفات غير مطابقة، ومستقاة من المنظومة الإسلامية.[65]

لم يحتاج الإصلاحيون الإسلاميون، كما يشير بلقزيز بمقتبس عن أومليل، إلى جهد كبير لكي يدركوا أن مأتى قوة الدولة الحديثة هو قيامها على أساس الدستور وتقييد السلطة وكفالة الحقوق العامة على قاعدة العدل في ممارسة الحكم، وأن سياسية الاستبداد والسلطة المطلقة التي لا رقيب ولا حسيب لها هو ما أوصل المسلمين إلى الانحطاط الذين هم يعيشون فيه. وقد ولّدت الحاجة لديهم لتسويغ اقتباستهم وشرعنتها دينيا في نصوصهم، البحث عن مرادفات لمفاهيم الليبرالية الغربية الحديثة، من داخل المعجم الديني والسياسي الإسلامي، وإلى إقحام بعض المنطلقات الفكرية والفقهية الإسلامية لتأصيل تلك المفاهيم. وعلى سبيل المثال لا الحصر، يشير علي أومليل إلى مفهوم الشورى كمرادف للديمقراطية، وإلى منطلقات مقاصد الشريعة الفقهية التي استعانت بها الإصلاحية لتسويغ اقتباساتها وشرعنتها. كما وقد ازدهرت الإحالة إلى ابن خلدون، عند إصلاحيي القرن التاسع عشر، حيث وجد الإصلاحيون في حديث ابن خلدون عن المجتمع والسياسة استقلالية نسبية عن الدلالات الدينية، كما وجدوا عند ابن خلدون أمران، كان الإصلاحيين في أمس الحاجة إليهما، وهما نقد الاستبداد والدعوة إلى الإصلاح السياسي.[66]

ولذا يدعو أومليل، من خلال قراءته لفكرة الدولة الوطنية في وعي الإصلاحية العربية إلى تحري الإنتباه الأقصى في قراءة مفردات هذه الوعي والتنبه إلى مفارقات تلك المفردات، وإلى وجوب ردها إلى شروطها التاريخية التي تشكلت فيها، وعدم محاكمتها وفق معيارية نظرية مجردة أو عن طريق قياسها بغيرها، من دون مراعاة اختلاف ظروف

---

[64]- المصدر السابق، ص74-86.
[65]- المصدر السابق، ص122-123.
[66]- المصدر السابق، ص124.

الإنتاج والتداول وما يترتب على ذلك من ظهور مقاصد لتلك المفاهيم تذهب في اتجاهات تختلف عن تلك المقاصد التي كانت للمفاهيم في بيئته الاصلية. كما أن هناك من المفاهيم الحديثة المستعارة تم تأويلها والبحث لها عن مرادف إسلامي يطابقه في المعنى، لكنه في واقع الأمر يتغاير مع المفاهيم الحديثة في الدلالة. وبالإضافة إلى ذلك، هناك الكثير من التشريعات الوضعية الحديثة استدمجت في النظام السياسي، واستقر معها الاعتقاد بأنها جزء من الموروث أو أن لها أصول فيه. ومن هذه المفاهيم، على سبيل المثال لا الحصر، التي أُفترض أنها تترادف في المعنى والدلالة: الشورى والديمقراطية، الاجتهاد وحرية الرأي، أهل الحل والعقد ونواب الأمة، الإجماع والرأي العام، البيعة والتعاقد...إلخ. ولا يعني هذا، أن علي أومليل يقف موقفا نقديا صارما من هذا التداخل ومن عملية الاقتباس الذي يقود إليه، وإنما هو يحرص على ضرورة تقصي تلك الأصول المختلفة للمفاهيم لجعل عملية الاقتباس عملية فعالة وواعية، تفي بالحاجة وترفع الالتباس.[67]

ويشير كل من أومليل وبلقزيز، إلى أنه بمقدار ما أصابت الإصلاحية الإسلامية حظا من النجاح في استيعاب صدمة الحداثة السياسية الذي تمثل في رد فعلها الإيجابي على الدولة الوطنية الحديثة، وتفاعلها اليقظ مع المفاهيم السياسية الحديثة واقتباسها كثير من تلك المفاهيم، ومحاولاتها لتأصيل بعضها، بل والدفاع عنها بوصفها الإطار النموذجي الذي يكفل العدل السياسي ويوفر للعرب والمسلمين وسيلة هي أساس للتقدم واللحاق بالغرب والتصدي لضغوطه وأخطاره، بقدر ما أخفقت الإحيائية الإسلامية في ذلك كله، وأنتجت في مقابله مقالة سياسية في الدولة شديدة الانكفاء إلى الماضي وإلى الموروث، وشديدة التعارض مع منظومة الفكر السياسي الحديث.[68]

ويتابع أومليل مسارات تطور الإحيائية الإسلامية من خلال كتابات كل من حسن البنّا وسيد قطب. ويرى أومليل في خطاب حسن البنّا حول الدولة التباسات عدة، منها: المراوحة بين الحديث عن الدستور وعن نظام الشريعة، والمراوحة بين التدرجية السلمية والحديث عن الجهاد وإقامة النظام الخاص أو التنظيم السري. ولم يكن من شأن هذه الالتباسات أن أنتجت ازدواجية في الخطاب الإخواني فحسب، بل فتحت الباب أمام حسمها في مرحلة لاحقة، لصالح رؤية إخوانية أكثر تشددا. ويرى أومليل في كتابات سيد قطب، بعد الصدام الأول الذي حصل بين الثورة والإخوان المسلمين في العام 1954، والصدام الثاني في العام 1965، أنها تُعبّر عن تحول الإخوان المسلمين عن فكرة الدولة الوطنية. فبعد الصدام الثاني بين جماعة الإخوان ودولة الثورة، ستتبلور قطيعة داخل الجماعة مع مسار مفكري الإصلاحية الإسلامية منذ القرن التاسع عشر، وسيرتد الإخوان على أثر ذلك إلى إسلام سلفي مطلق، يعتبر كل ما يقع خارج الإسلام جاهلية.[69]

ويتفق الباحث إلى ما ينوه أومليل إليه، من أن هناك اختلاف بين فكر البنّا وقطب، تتجسد في أن الأول يمثل فكرا متصالحا مع محيطة، بينما يمثل قطب فكرا ناقما ومتمردا على ذلك المحيط، بشرط ألا يصنف حسن البنا، رغم ذلك الإختلاف في خانة المفكرين الإصلاحيين. فالبرغم من أن سيد قطب لم يأخذ فكرة الحاكمية عن حسن البنا، وهي

---

[67]- المصدر السابق، ص131-134.
[68]- المصدر السابق، ص134-135.
[69]- المصدر السابق، ص137-138.

الفكرة الرئيسية التي غيرت مسار خطاب الإخوان، ولم يأخذ نهج التكفير والعنف عن شيخ الجماعة حسن البنا، والذي شكل انحرافا عن تقاليد الجماعة منذ نشوئها على يد حسن البنا، لا يمكن نكران أن سيد قطب وجد خميرة مشروعه في تراث الجماعة وفكر مرشدها، سواء كان ذلك، فيما يتعلق في ربط السياسي بالديني، أو في ترديد فكرة الجهاد في خطابات الإخوان، أو في تنشئة جيل إخواني منعزل عن السياسة ومدفوع في نطاق التنظيم الخاص للقيام بأمر الجهاد.[70]

وتشكل فكرة الحاكمية، كما يلاحظ أومليل، لدى سيد قطب، لحظة قطيعة مزدوجة مع كل من الإصلاحية الإسلامية وحسن البنا من جهة، ومع الدولة الوطنية المصرية من جهة ثانية. كما يمثل سيد قطب، بداية لإسلام سياسي يرى أن لا حاجة للمسلمين للاقتباس من غيرهم، وعلى نحو شديد اليقين بأن ما لديهم يجعلهم قادرين على الاستغناء عن غيرهم، كما تمثل لحظة قطب الإخوانية، رؤية للواقع الاجتماعي والسياسي لا ترى من وسيلة لمواجهة مشكلاته إلا بتنزيل أحكام الدين جاهزة، لا تقبل تأويلا غير ذلك الذي أعطي لها من قبل الإخوان. وأمام إسلام جهادي لا يرى العالم من حوله إلا جاهليا يجوز عليه التكفير، ويرى الدولة القائمة طاغوتا يعتدي على حق الله في التشريع ويجب الاقتصاص منه.[71] لقد أحدث سيد قطب قطيعة حادة مع الدولة الوطنية الحديثة، كما أحدث تراجعا خطيرا في نظرة الوعي الإسلامي إلى الحداثة السياسية، حيث باتت الأخيرة مرفوضة، من قبل الإخوان. وبهذا تؤرخ لحظة الإحيائية الإسلامية الإخوانية لنكسة جديدة في فكرة الدولة الوطنية، كانت أشد أثرا وضررا على الدولة الوطنية الحديثة، من ظواهر سياسية أخرى كالطائفية، على سبيل المثال، لا الحصر.[72]

وليس في الأمر من مبالغة الإقرار، بأنه من غير الممكن التفكير في التقدم والحداثة من غير أن يكون موضوع الدولة موضوعا رئيسيا يحتل بؤرة المركز في ذلك التفكير، وقد يتساءل البعض: لماذا يجب أن تكون الدولة المدخل الحصريّ للتفكير في مشروع الحداثة؟ "لماذا لا يكون الاصلاح الديني مثلما فعل محمد عبده، أو التحرر الاجتماعي على طريقة قاسم أمين أو الطاهر الحداد، أو التربية والتعليم، كما فهم طه حسين أو سوى ذلك؟"[73] يرى العروي أن الإصلاح الديني والاجتماعي والتربوي لن يكون ممكنا من دون إصلاح الدولة نفسها، فالدولة هي الأداة التي يتم بها ومن خلالها، نشر التعليم ومحو الأمية، وتنمية البحث العلمي، والتصنيع، وتوطين التقنية وإعادة إنتاجها، وتنمية الموارد الاقتصادية، وتعظيم الثروة، وجسر الفوارق بين الطبقات، وبين المدن والأرياف، وتنمية الطبقة الوسطى، وتحديث البنى الاجتماعية، وتنمية طبقة بيروقراطية وإدارة عقلانية، وبناء دفاع وطني حديث، ولا يمكن تحقيق جميع هذه الأهداف من دون وجود الدولة وتوسطها ودورها المباشر. وإذا كان للأفراد والمثقفون وللفئات الاجتماعية ومؤسسات المجتمع المدني، والحركات الاجتماعية، من دور ينهضون به على طريق الإصلاح والتقدم والحداثة، فإن القيام بهذا الدور يعتمد على ما توفره الدولة من مساحات لممارسة تلك الأدوار. ومن دون إصلاح الدولة ذاته لا يمكن الحديث عن فتح الطريق أمام التقدم والحداثة. فالدولة لا تكون أداة للحداثة ما لم تنطوي على مضمون سياسي حداثي، وإلا فهي أداة ضد الحداثة تُكرّس التقليد وتعيد إنتاج التأخر التاريخي. ولا يمكن المراهنة على مشروع للحداثة

---

[70]- المصدر السابق، ص138-139.
[71]- المصدر السابق، ص139.
[72]- المصدر السابق، ص141.
[73]- المصدر السابق، ص177.

والتقدم من خارج إطار الدولة على نحو ما يدعي دعاة المجتمع المدني، فالأخير لا يكون مجتمع مدني بالمعنى الدقيق إلا بوجود دولة حديثة ملازمة له، وإلا فهو في حكم المجتمع الأهلي.[74]

ويشير العروي إلى ضرورة التلازم بين الحرية والدولة، والذي بدوره يجسد الحرية في بعدها الاجتماعي أو المجتمعي، حتى وإن كان الفرد مادتها الأولى، ويمنح الدولة في الوقت ذاته صفة الدولة الشرعية، القوية، الراعية للحقوق. فلا معنى لوضع الفرد أو المجتمع في مواجهة الدولة، ولا معنى لإدراك الحرية كتعبير عن ضعف الدولة أو كتفلُّت مطلق من قيود الدولة إلا في خيال أولئك الذين يعتنقون الأيديولوجيا الفوضوية، ثم إن إدراك الدولة بوصفها نظام تقييد وضبط ينتصر للجماعة على حساب الفرد ويرفع القانون إلى نصاب المقدس المطلق لهو ضرب من الحنين إلى الطغيان وخلط غير مشروع بين القانون والقهر.[75]

ويفسر العروي إخفاق مشروع الإصلاح الذي حملته الدولة الوطنية العربية بتردد السلطان وحذره من جهة والاختلاف في معنى الإصلاح عند كل من السلطان والرعية من جهة أخرى. فالبرغم من أن الدولة الوطنية رأت أن من شأن الإصلاحات أن تمدها ببعض أسباب القوة في مواجهة الضغطين الخارجي والداخلي، إلا أن هذا الشعور الايجابي بالإصلاح اقترن لديها بشعور مرادف يتسم الخوف والحذر من أن تؤدي سياسة الإصلاحات إلى خدمة مصالح الأجنبي على حساب سيادة الدولة وقدرة جيشها وقوة مواردها المالية. وقد أتى هذا التردد ليكون سببا مزدوجا في إهدار سيادة الدولة وفي فشل تجربة الإصلاح. وكذلك كان الاختلاف في معنى الإصلاح لدى كل من السلطان والرعية سببا آخر في فشل عملية الإصلاح، فقد هدف السلطان من وراء الإصلاح إلى بناء جيش حديث وقوي من دون المساس بأسس السلطة ومضمونها السياسي، أما الرعية فقد رأوا في الإصلاح أنه بداية لتأسيس دولة عقلانية حديثة، ذات سيادة حقيقية ونظام حكم ديمقراطي.[76]

ويقرّ العروي أن قطيعة ما حصلت في تاريخ العرب بين ماضيهم الوسيط وحاضرهم الحديث على صعيد السياسة والثقافة والاجتماع منذ القرن التاسع عشر، إلا أن مشكلة تلك القطيعة تكمن في أنها لم تكن حاسمة وعلى نحو شامل في الوقت نفسه، فالكثير من قيم المجتمع التقليدي وعلاقاته استمرت ممارسة تأثيرها في حياة العرب الحديثة والمعاصرة، حتى تلك المجالات التي حقق فيها مكتسبات واضحة وقطع فيها أشواطا طويلة. فالحداثة العربية لم تكن شاملة لانها لم تمس الافكار والذهنيات والقيم والثقافة بمقدار ما مست العلاقات الإقتصادية، وتجلت في تحديث مادي جزئي وقطاعي عوض عن أن تكون حداثة العقل والفكر والعلاقات الانسانية والاجتماعية. يتعلق الامر إذن بالأفق المحدود للإصلاح والتحديث، ويتعلق الأمر بتحديث جزئي وقطاعي، ومجرد من المقدمات الفكرية للحداثة، مما أنتج حداثة هجينة تمثل خليط من التقليد والحداثة.[77]

---

[74]- المصدر السابق، ص177-178.
[75]- المصدر السابق، ص179
[76]- أنظر: عبدالله العروي. مفهوم الدولة. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1988، ص131.
[77]- بلقزيز، العرب والحداثة2: من النهضة إلى الحداثة، مصدر سبق ذكره، ص186.

4- العلمانية

تعود جذور فكرة العلمانية في فكر الحداثة العربية إلى القرن التاسع عشر، حيث دشّنَ الشيخ محمد عبده نظرة جديدة إلى العلاقة بين الدينيّ والسياسيّ انطلاقا من مبدأ تمايز مجال وعمل كل منهما، ونفي وجود مبدأ السلطة الدينية في الإسلام، رغم أن الشيخ محمد عبده لم يكن علمانيا بالمعنى الفلسفي والإيديولوجي، بل كان عالم دين مجتهداً. وقد ساعد تشديده على خلوّ تعاليم الإسلام وتاريخه السياسيّ من فكرة السلطة الدينية، ودفاعهُ عن مدنيَّة السلطة في الإسلام واستمداد الأخيرة شرعيتها من الأمة، قد فتح آفاقا جديدة أمام تطور فكرة وجوب الفصل بين الدين والسياسة، والدين والدولة، مما يؤسس لشرعية الدولة الوطنية الحديثة، ولعل أهمية ما دشنه محمد عبده تكمن، في تأسيسه لشرعية ذلك الفصل من داخل الإسلام. وقد بلغت العلمانية في أظهر تعبير لها من خلال ما كتبه الشميّل في نقده الموجه لرجال الدين وفي دفاعه عن ضرورة الفصل بين الدين والسياسة، مستأنفا الدعوة عينها التي بدأها بطرس البستاني، ولكن دون أن يذهب الأخير إلى نقد الدين أو الظاهرة الدينية، كما فعل الشميّل الذي قَرَنَ معنى العلمانية بمعاداة الدين. وقد استأنف الشيخ على عبد الرازق بعد عشرين عاما من رحيل محمد عبده، ما بدأه هذا الأخير من دفاع عن مدنية السلطة. وقد ذهب الشيخ علي عبد الرازق أبعد من ذلك في نسفه فكرة السلطة الدينية إلى نقد فكرة الخلافة، في مطالع العشرينيات من القرن العشرين، حيث احتدم الجدال أثر الغاء مصطفى كمال أتاتورك لمنصب الخلافة، وتجدّد فكرتها لدى المحافظين من علماء الدين.[78]

وقد تراجع الجدل الفكري في مسألة فصل الدين عن الدولة والسياسة منذ نهاية العشرينيات من القرن العشرين، وقد نجح دعاة السلطة الدينية في الدين والدنيا في فرض رؤيتهم، وخاصة بعد قمع آراء عبد الرّزاق والانتفاض العام ضدها. وما قد بدأهُ جمال الدين الأفغاني في الرّد على الدهريين استكمله الإحيائيون مع حسن البنّا ومن أتوا بعده، على نحو ما عاد أحد يجرئ على قول ما قاله البستاني والشميّل وفرح أنطون وسلامة موسى وأنطون سعادة. وبذلك شهدت الفكرة العلمانية تراجعا مثيراً في فترة مابين الحربين، مقابل صعود هائل للفكرة الدينية الداعية إلى وجوب الاقتران بين السياسة والدين.[79]

وقد نجحت الدولة الوطنية التي قامت في البلدان العربية المستقلة في مرحلة ما بعد الاستعمار(والتي كانت امتداد للدولة الكولونيالية التي أقامها الاحتلال الأجنبي في الكثير من ملامحها) في إجراء نوع من الفصل بين الدينيّ والسياسيّ، والذي عبرت عنه الدولة الوطنية من خلال سيادة القانون المدني الوضعي في مرافق الحياة الاجتماعية كافة باستثناء ميدان الأحوال الشخصية، وفي شرعية السلطة التي باتت مدنية (الشرعية الوطنية، الديمقراطية، التنموية...) ولم تعد شرعية دينية، وفي نوعية ومرجعية النخب التي تدير الدولة. وقد أبقت الدولة على الطابع الديني في جملة ما تحتاج إليه كي تخاطب وجدان شعب متدين متمسك بتقاليده الدينية. وبقي ما يرمز إلى الدين في الدولة، كالأوقاف والإفتاء والقضاء الشرعي والتعليم الديني، تابعا للسلطة التنفيذية. أما النصّ الدستوري بأن الإسلام دين الدولة أو أن الشريعة الإسلامية مصدر التشريع، فقد ظلّ مجرد نصّ نظريّ لا يجد له ترجمة في التشريعات والقوانين،

---

[78]- المصدر السابق، ص87-88.
[79]- المصدر السابق، ص89-90.

ولم يغيّر من مدنية السلطة في البلاد العربية. وتجدر الإشارة إلى أن واقع الدولة العلماني لم ينهي الجدل في الوعي العربي بين دعاة السلطة الدينية المطلقة في الدين والدنيا وبين دعاة الدولة العلمانية، بل إن النقاش ما زال يحتدم في الوقت الراهن الذي تشهد فيه المنطقة صعود التيارات الأصولية الإسلامية.[80]

و تعتبر كتابات ناصيف نصار من أبرز الأعمال، في جيل الحداثة الجديد، التي تدافع عن فكر العلمانية ودورها في بناء الدولة الوطنية الحديثة بما تمثله من دولة المواطنة أو الدولة الديمقراطية التي تحقّق الاندماج الإجتماعي وتقوم على مبدأ الحرية، وتنتمي مساهمة نصّار في بناء أطروحة جديدة في العلمانية وضرورتها للدولة وللنظام المدني الحديث وفي علاقة الدولة والسياسة بالدين. وبينما أنصرف نصّار وياسين الحافظ إلى تناول المسألة الدينية بوصفها إشكاليات في حقل السياسة وبناء الدولة، وفي أفق إعادة تأسيس معنى العلمانية بما هي علاقة سياسية، لا بما هي ايديولوجيا أو عقيدة، اتجه آخرون مثل صادق جلال العظم وبوعلي ياسين إلى نقد الدين وإلى تفكيك مطلقاته وحقائقه، وعلى نحو أوحى أن نقد التفكير الديني يرادف الجهر بنزعة إلحادية موارية أو صريحة. وقد اهتمم ناصيف نصّار في الوجه السياسي للمسألة الدينية، معرضا عن التطرق إلى الجانب العقائدي، فقضيته لم تكن مع السماء وإنما مع الأرض، أي مع الدين بما هو ظاهرة اجتماعية– سياسية لا بما هو قضية إيمانية– معرفية، وبتعبير آخر كانت قضيته هو ذلك الالتباس في العلاقة بين الاجتماع السياسي والدين، وما ينجم عن ذلك الالتباس من تعريض المجتمع إلى اضطرابات تهدد نظامه وتؤسس معنى السياسة فيه على معنى ليس منها. لقد أثار نصّار تساؤلات عديدة تمحورت كتاباته حولها: كيف تقوم دولة وطنية يحقق فيها المواطنون كياناتهم السياسة، ويتمتعون فيها بحرية ويصنعون فيها مصيرا ديمقراطيا؟ كيف لا يكون لعوامل غير سياسية وغير مدنية قائمة على شأن السياسة والاجتماع السياسي وكيان الدولة؟ كيف يتحرّر المجال السياسيّ مّما يمنعه من أن يكون مجالا سياسيا؟ كيف لا يكون المقدّس في السياسة إلا ما تعاقد المواطنون الأحرار على حسبانه مقدسا سياسيا؟ كيف يمكن إعادة المقدس والمتعالي والمطلق إلى حيزه الطبيعي: الروحي والشخصي.[81]

لقد حاول ناصيف نصار أن يُعبّر عن حاجة المجتمع العربي المعاصر إلى تحرير السياسة من أزعومة الحقّ الديني. ويرى أنه ليس من مهمة فكرية من المهمات التي تفرض نفسها على مثقف نهضوي حداثي، أولى من مهمة الدعوة إلى إخراج السياسة من دائرة النظرة الدينية وتحرير الفكر السياسي من تبعيته للفكر الديني. فالدين لا يحتاج إلى السلطة كي يحمي وجوده، لأن إيمان الناس هو ما يحميه ويحفظ بقاءه. ويُعرّف نصار الدولة الدينية بأنها تلك الدول التي تقيم أنظمتها على أساس الشرع الديني، والدولة الدينية ليس تلك التي تؤسس السياسة والسلطة على الدين فحسب، بل تعتبر الدين أساسا شاملا لجميع ميادين الحياة العامة، وتستدمج السياسة فيه بحسبانه مظهرا من مظاهر الحياة العامة، وتدّعي أن الله يتدخل في تفاصيل الحياة كافة بما فيها السياسة. إنها بهذا المعنى، هي دولة المجتمع الديني، ودولة الاستبداد الديني، التي تسخر الدين للتحكم في المجتمع وفرض سلطانها باسم الحق الالهي، وهي أيضا دولة التوتاليتاريا الدينية، التي تتدخل في تفاصيل الحياة الاجتماعية، فتخضعها للدين.[82]

---

[80]- المصدر السابق، ص90.
[81]- المصدر السابق، ص91-94.
[82]- المصدر السابق، ص102-105.

ويشير نصار إلى أن مشكلات الدولة التي تقوم على الدين، والتي لا يكون في نسيجها الاجتماعي تجانس ديني، بل تعدد واختلاف، هو مصادرة السلطة والسياسة من المجموع الاجتماعي لصالح فئة من ذلك المجموع وتؤسس غلبتها السياسية على غلبتها الدينية أو المذهبية. وبالإضافة إلى ذلك، إن مبدأ المعارضة السياسية يغيب في مثل هذا النمط من الدولة القائم على حاكمية الدين، فحين يكون السلطان للدين، لا مكان للمعارضة إلا بوصفها مروقا عن الدين. فالدولة ميدان السياسة، والسياسة قائمة على الرأي، الذي هو اجتهاد بشري، والآراء مختلفة ومتعددة بين الناس، بينما حكم الله ليس رأيا، فإذن، لا مكان للمعارضة أو للسياسة في هذا النمط من الدولة.[83]

ويميز نصار بين ثلاثة أنماط من الدولة (دينية، ملحدة، علمانية). الدولة الدينية هي التي تقيم أنظمتها وقوانينها على أساس الشرع الديني، والدولة الملحدة هي التي تحارب الدين، أما الدولة العلمانية، فهي التي تقف موقفا محايدا تجاه الدين، بمعنى أنها لا تحاربه ولا تتبناه كدولة، بل تترك للموطنين حرية المعتقد الديني. وفي داخل نمط الدولة العلمانية، ينسحب الدين من الحياة السياسية إلى حيّزه الطبيعي، الروحي والثقافي والفردي، ويصان الحق الجماعي فيه كإيمان لا يقبل التقييد (حرية الاعتقاد الديني) ويحاط بالضمانات القانونية والدستورية أسوة بسائر الحقوق التي تضمنها الدولة الحديثة لمواطنيها. وفي هذه الحال، لا يكون للدولة من موقف من الدين سوى موقف الحياد التام إزاءه في الحيّز العام المشترك(الحيّز السياسي أو العمومي) مقرونا بالاحترام التام لحرمته في حيّزه الخصوصي الطبيعي كعلاقة إيمانية بالمطلق. ويؤكد نصار على أن فكرة الدولة الوطنية الحديثة هي، بالتعريف، دولة علمانية أو دولة تقوم على العلمنة، وتقوم بالعلمنة، وأنه لا دولة حديثة حاكميُتها الدين أو الايديولوجيا والعلاقات الطائفية.[84]

ويشير ناصيف نصار إلى أن العلمانية ليست فكرة فلسفية، إلا في بعض التراث المادي الشيوعي المتطرف، وفي بعض تطبيقه السياسي السخيف على المنوال الستاليني ورديفه الالباني (على عهد أنور خوجه)، أو الكوري الشمالي (على عهد كيم إيل سونغ)، أو في بعض التراث الليبرالي المتطرف من النمط اليعقوبي والكمالي (التركي). إن العلمانية فكرة سياسية أو تنتمي إلى الفلسفة السياسية، وهي غير معنية بالنظر إلى الدين من زاوية الحقيقة والخطأ، وإنما من الزاوية الوظيفية الصرف. وترى العلمانية المجال السياسي أنه يمثل مجال نسبيّ وبشري ولا يمكن تأسيسه على المطلقات، ولذلك فإن الفصل بين الدين والسياسة والدولة لا يحرر المجال العام من التقديس والتَّعْلية (الترانسندنتالية) فحسب، بل يعيد للدين معناه العميق كتهذيب للسلوك الإنساني وكرسالة للتوادُد والتعاون والوحدة، أي كتنمية لكل المصادر الأخلاقية الرفيعة التي تصبُّ رصيدها في تكوين المجتمع المستقر.[85] ويرى نصار أن العلمانية نفسها، ليست في التطبيق نموذجا واحدا في الغرب، وفي تجربة الدولة الحديثة. فلا تشبه العلمانية الفرنسية، المتطرفة في علاقاتها بالدين، العلمانية البريطانية أو الأمريكية، ولا تشبه العلمانية الشيوعية الأكثر تطرفا من نظيرتها الفرنسية،

---

[83]- المصدر السابق، ص106-107.
[84]- المصدر السابق، ص112-113.
[85]- المصدر السابق، ص113.

العلمانية في اليابان أو في إيطاليا. فكل علمانية هي بنتُ أوضاعها وتاريخها الاجتماعي والثقافي الخاص، وثمرة توازنات معينة بين قوى فكرية واجتماعية تختلف من بلد إلى بلد، ومن مجتمع إلى آخر.[86]

محنة مشروع الحداثة العربي

شهد خطاب الحداثة العربي نكستين ثقافيتين في القرن العشرين وضعتاه في حال من التراجع والضمور والدفاع السّلبي. تعود الأولى إلى عشرينيات ذلك القرن، بينما تعود الثانية إلى ستيناته. وقد ارتبطت النكسة الأولى بإجهاض حلم الاستقلال على يد أوروبا الغازية، التي خانت رسالتها الحضارية التنويرية، وفي ذات الوقت شكل سقوط المثال الأوروبي على اثر الغزو الاوروبي الإستعماري، إجهاضا لفكرة الحداثة العربية. ولقد وجدت النخب المتمسكة بفكرة الأصالة، في إلغاء الخلافة وقيام تركيا الحديثة مبررا جديدا للهجوم على فكرة الحداثة وشرعيتها. وفي الحالتين وقع إضعاف النخب الحاملة لفكر التقدم وللمشروع التحديثي. وارتبطت النكسة الثانية بانهيار المشروع السياسي القومي والمشروع الثقافي التحرُري الملازم له وبصعود حركة الصحوة الإسلامية المعاصرة وتجدد الخطاب الأصولي على أثر الهزيمة المُدويّة في حرب عام 1967.[87]

وقد تمخض إجهاض فكرة الحداثة العربية، عن عدة ظواهر ثقافية متعاقبة ومتزامنة صبت معطياتها جميعا في لجم اندفاع خطاب المعاصرة والتقدم، وفي التمكين لخطاب الأصالة والهوية. وقد تمثلت الظاهرة الأولى في التراجع الدراماتيكي لفكرة النهضة لدى مثقفين نهضويين كانوا في جملة ممثليها في العقدين الاولين من القرن العشرين، والانسحاب المثير إلى فكرة الأصالة في أشد صورها انكفاء، كما الحال مع السيد محمد رشيد رضا (تلميذ محمد عبده) الذي تراجع، في مطالع القرن العشرين، عن فكرة الدولة الوطنية الحديثة التي صاغها أسلافه ومُجايلوه النهضويون(الطهطاوي، التونسي، محمد عبده، الكواكبي، لطفي السيد)، وانكفأ إلى فكرة الخلافة مستعيدا أدبيات السياسة الشرعية لدى الماوردي وابن تيمية. وتمثلت الظاهرة الثانية في انطلاق حملة من القمع الفكري أشبه ما تكون بمحاكم التفتيش في القرون الوسطى في منتصف عشرينيات القرن الماضي بمناسبة صدور كتاب "في الشعر الجاهلي" لطه حسين وكتاب "الإسلام وأصول الحكم" لعليّ عبد الرازق. أما الظاهرة الثالثة، فتمثلت في العودة الكثيفة إلى الماضي واستعادة خطاب الأصول، وكانت صورتها الاكثر جلاء ميلاد فكرة الهوية الإسلامية في نصوص الشيخ حسن البنّا والأزهريين التقليديين، واتساع نطاق نفوذ فكر جماعة الإخوان المسلمين منذ قيامها في العام 1928، وخاصة منذ توسعها السياسي والتنظيمي في ثلاثينيات القرن الماضي. ثم أتت الظاهرة الثقافية الرابعة في شكل توبة ثقافية عن خطاب الحداثة من قبل مثقفين كانوا على تفاوت بينهم ولكنهم عُدّوا من أقلامها. وذلك ما حصل لطه حسين وعباس محمود العقاد وخالد محمد خالد وآخرين غيرهم في سنوات الثلاثينات وما تلاها.[88]

---

[86]- المصدر السابق، ص118.
[87]- بلقزيز، العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين، مصدر سبق ذكره، ص36-37.
[88]- المصدر السابق، ص37-38.

وما زال الفكر العربي النهضوي والحداثي يواجه محنة تتجلى في السعي لفرض الرقابة عليه، وممارسة القمع الفكري والجسدي ضده، بهدف تحجيمه وتعطيل إمكانية تطوره خارج سياق الفكر الديني الأصولي. ومن أبرز مظاهر هذا القمع منعه من إخضاع التراث السائد للقراءة النقدية، في الوقت الذي يجتاح التراث العربي الإسلامي الحياة العربية ويضع المواطن في قلب القرون الماضية. وتلعب المؤسسة الدينية دورا مهما في إعاقة الحداثة في العالم العربي، وتعاونها في ذلك السلطات السياسية الحاكمة ومعها البنى التقليدية، العشائرية والقبلية والطائفية. وتُنَصّبْ هذه المؤسسة نفسها مراقبا على حرية الفكر والعقل وتحدد المسموح وغير المسموح التفكير فيه. وتحارب الإنتاج الفكري الهادف إلى تكريس العقلانية في قراءة معضلات المجتمعات العربية، وتصدر الفتاوى في مصادرة الكتب ومنع التعرض إلى قضايا محددة. ولا تتورع في إصدار فتاوى التحريم والتكفير والهرطقة بما يضع حياة المفكر والكاتب تحت رحمة قوى التطرف والتخلف. ولذا يصعب مواجهة التخلف العربي من دون تقليص دور المؤسسة الدينية في الحياة العامة، والحدّ من تواطؤ السلطة السياسية معها في تكريس هيمنتها، وهو شأن كان في صميم المعركة الأوروبية في سبيل التنوير والحداثة. ويسجل انبعاث الأصوليات بعنفها وتطرفها واستخدامها الدين في السياسة وتسليط تفسيرها الأحادي الجانب له بما يخدم أهدافها، أهم هزيمة في العقود الأخيرة لمشروع مقاربة العالم العربي للحداثة، وتمثل هذه الأصوليات العدو الأشد للحداثة بمعناها الفكري والعقلاني والثقافي والفلسفي.[89]

وتمثل النظرة التي لا تزال سائدة تجاه المرأة في المجتمعات العربية دلالة جارحة على إعاقة الحداثة؛ فعلى الرغم من بعض التقدم الذي حصّلته في نضالها ضد المجتمع الذكوري إلا ان التعاطي معها كإنسان منقوص الحقوق وفاقد الأهلية في ميادين معينة، لا يزال يشكّل عبئا على ممارستها دورها في المجتمع. وتتحمل البنى المتخلفة السائدة في الغالبية الساحقة من المجتمعات العربية مسؤولية تكريس هذا التمييز لصالح الرجل، كما تلعب النصوص التراثية والدينية والمؤسسة الدينية من خلفها دورا في منع المرأة من احتلال الموقع الطبيعي الذي تستحقه. ويشكل نضال المرأة لامتلاكها كامل الحقوق المعطاة للرجل معركة في صميم الوصول إلى الحداثة، ويصعب تصور خروج المجتمعات العربية من أسر التخلف طالما أن أكثر من نصف المجتمع منقوصة حقوقه العامة والخاصة.[90]

ويتكشف تطرف السلطة السياسية المسيطرة في العالم العربي في المجالات جميعها، مخترقا السياسة والاقتصاد والثقافة والتعليم وتشكيل العادات في الحياة اليومية. ففي المجال السياسي، نقف على دولة السلطة، لا سلطة الدولة، التي تحتكر القرار السياسي كله، رامية بالمجتمع، وفي فعل إقصائي حاسم، إلى تخوم الصمت والإلغاء. غير أنها وهي تقصي المجتمع عن الشأن السياسي تقوم، لزوما، بخلقه من جديد، لترى فيه عدوا شاملا، ينبغي حصاره وتجب مراقبته. وإذا كانت دولة السلطة تضع في داخلها كل شيء ولا تترك لخارجها، أي للمجتمع، شيئا، فإن كل فعل مؤسساتي تقوم به يتسم بشكلانية مطلقة أو نسبية، فتتحول الصحف المتعددة في غياب الحوار المجتمعي، إلى صحيفة واحدة، والأحزاب المتعددة إلى حزب له أكثر من وجه، والمؤسسات النقابية إلى مؤسسات شكلانية، تلبي حاجات دولة السلطة، ولا تلبي من حاجات المجتمع شيئا. وفي سياق كهذا، فإن الأحزاب السياسية والنقابات، كما

---

[89]- أنظر: خالد غزال. المجتمعات العربية المأزومة وإعاقات الحداثة المركّبة. بيروت: دار الطليعة، ط1، 2009، ص 79-80.
[90]- المصدر السابق، ص79-80.

الانتخابات، لا تعبر عن حاجات المجتمع، بل تحيل على السلطة المركزية، التي تترجم حاجات المجتمع الحقيقية بكلمات وهمية.[91]

لقد كشف الفكر النهضوي عن تجليات اللاعقلانية في المجتمع العربي، دون أن يستطيع، إلا نادرا، تقديم حلول عقلانية ملائمة لها. ولا يعود هذا إلى قصور جوهري فيه ، كما يرى أدونيس، إنما يعود إلى الشروط الاجتماعية التي ظهر فيها، فالفكر النهضوي هو فكر إصلاحي–عملي، تُصوِّبهُ التجربة المفتوحة والحوار المجتمعي. وهذان العنصران لم يتوفرا، إلا نسبيا، وفي أزمنة متقطعة، إلى أن جاءت دولة الإستقلال الوطني وحاصرتهما حصارا متصاعدا أودى، لاحقا، بالعنصرين معا. وقد يكون هذا الفكر قد عثر على فسحة له أيام الاستعمار، بسبب الكفاح الشعبي وهشاشة السلطة الخاضعة للاستعمار، دون أن يمنع هذا الفكر التقليدي المسيطر الاحتفاظ بمواقعه، وعن مواجهة الفكر التنويري والتنديد به. ففي الوقت الذي كان فيه الفكر التنويري يقول بمقولات غير مسبوقة عن الحرية وتقدم العلوم ووحدة المدنية الانسانية، وتحرير المرأة...، كان الفكر الديني المسيطر الذي يبدو منتصرا في السنوات الأخيرة، يبشر بأفكار قروسطية، تأمر العقل والمعارف على الخضوع إلى المعارف الدينية، ملغية معنى الإنسان ومكفرة العقل المتسائل.[92]

ويرى أركون أن الفكر الإسلامي لا يملك كل الأدوات ولا حتى أدوات الحداثة الكلاسيكية المطلوب تجاوزها؛ ومن هنا يذهب أركون إلى أن على الفكر الإسلامي أن يعي ويستوعب جملة من المفاهيم حتى يستطيع أن يسهم بدوره في بناء هذا العقل الكوني البديل الصانع لمرحلة تاريخية بشرية جديدة، منها مفاهيم : الفرد والمواطن والدولة والمجتمع المدني والتعاقد ومصادر التشريع والقوانين في الدولة...الخ. وهكذا لا سبيل إلى تكوين الأرضية الفكرية والثقافية والتاريخية اللازمة للانخراط في التجارب الديمقراطية إلا إذا قام العقل الإسلامي بواجبه، ملتزما بإنجاز البرنامج المقترح، أو قل بالأحرى البرنامج الذي يفرضه التاريخ علينا جميعا.[93]

وفي كتابه "المثقفون العرب والغرب" يتساءل شرابي: ما الذي مكن اليابان من الانتصار؟ وما الذي يجعل العرب عاجزين دونه؟ ويجيب بدوره على السؤال: "أبدى اليابانيون من البدء إدراكا حقيقيا لطبيعة التحدي الغربي على المستويين العسكري– الاقتصادي– الأيديولوجي. وتمثلت الاستجابة التي نتجت من هذا الادراك في الشعار التأليفي الآتي: "الاخلاق الشرقية والعلوم الغربية". أما المجتمع العربي فإنه افتقر إلى الوعي الياباني المُكرّس للتحدي". ولم تكن اليقظة العربية التي سعت إلى إحراز الانبعاث الثقافي وإلى التحديث، قادرة على خلق التوازن أو على رسم الحدود الدقيقة التي استطاع اليابانيون رسمها، كما يرى شرابي، أي أنها لم تستطع بغية المحافظة على القيم التقليدية وتبنى الوسائل العلمية، أن تتجنب التناقضات المتأصلة في هذه النمط من المسعى.[94]ويشير شرابي في تحليله

---

[91]- أنظر: فيصل دراج. الحداثة المتقهقرة: طه حسين وأدونيس. رام الله: مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، 2005، ص240.

[92]- المصدر السابق، ص9-11.

[93]- أنظر: سهيل الحبيّب. خطاب النقد الثقافي في الفكر العربي المعاصر: معالم في مشروع آخر. بيروت: دار الطليعة، ط1، 2008، ص197.

[94]- أنظر: هشام شرابي. المثقفون العرب والغرب. السويد: دار نلسون، ط5، 1999، ص255-256 .

لأسباب فشل العرب في إنجاز نهضتهم بأنه إذا كان من الممكن استيراد البضائع الجاهزة والوسائل الفنية لصنع تلك البضائع، فإن ما لا يمكن نقله هو العناصر المكونة للروح العلمية: التفكير العقلاني، الملاحظة التحليلية والإجراءات المضبوطة، النقد، الخيال الواقعي، وتصحيح الذات. فهذه الروح يجب امتصاصها واستيعابها في مستوى يتجاوز عملية الاستيراد، بل تتطلب علمنة منظمة للمعرفة، وسلخ معيار الحقيقة عن الاهتمامات الدينية والسياسية والعملية من أجل اكتساب الوعي العلمي الأصيل. فمن المحال الوصول إلى الذهنية العملية المبدعة، كما هو محال الحصول على وجود حقيقي مستقل ذاتيا ما دام النشاط الفكري أسيرا لاعتبارات دينية وسياسية وعملية.[95]

إن الأصالة الأصيلة، كما يشير إلى ذلك عزمي بشارة، هي نقيض الكذب على الذات، كما هي نقيض تقليد الحداثة الذي يتم دون تحديث؛ وهي نقيض إلباس التخلف مظهر الحداثة. وتكون الحداثة أصيلة إذا انطلقت من وعي الذات وظروف تشكلها التاريخية، وإذا توفرت لديها الثقة الكافية بالذات للانفتاح ولإعادة إنتاج ذاتها عبر التفاعل مع الثقافات والحضارات الأخرى، ومع متطلبات العصر وحاجات المجتمع العربي الحديث.[96]

---

[95]- المصدر السابق، ص257-258.

[96]- أنظر: عزمي بشارة. طروحات النهضة المعاقة. رام الله: مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ط1، 2003، ص25.

الفصل الثاني: الدولة أداة النهضة

المحتويات

- **الدولة العربية والحداثة**
- **في ماهية الدولة الوطنية الحديثة: نشوءها وتطورها**
- **الدولة والدين أو العلمانية والإسلام السياسي**
- **الدولة والطائفية ومشكلة الأقليات**
- **خاتمة**

الدولة العربية والحداثة

لقد استطاع غليون أن يقدم خطابا متميزا لنقد الحداثة العربية من خلال المراجعة الفكرية الكبرى التي فرضتها هزيمة عام 1967 على المفكرين العرب، فقد شق الرجل لنفسه خطا يختلف عن معظم التفسيرات السائدة، ورفض اختزال الحداثة إلى مذهب أو عقيدة بديلة للدين ومنافسة له كمرجعية للقيم الروحية وغير الروحية ، بل أكد على أن الحداثة "هي تلك الممارسة المعقدة متعددة الجوانب والأبعاد النظرية والعملية لدمج المكتسبات الإنسانية في الثقافة والمجتمعات العربية"[97]، وهي بهذا المعنى تجربة وعملية نشطة لتغيير شروط الإنتاج النظري والمادي وتحسين ظروف حماية الذات وازدهارها وتطويرها. وهي ليست تجديدا مضمونا سلفا، بل هي معركة ذاتية تخوضها الشعوب والثقافات حتى تستطيع أن تحول ذاتها من مستهلك للحضارة والحداثة إلى صانع لها. ويعرف غليون مفهومه للحداثة بأنها صيرورة تنطوي على "عمليات معقدة عديدة ومتداخلة، أبسطها بناء القاعدة الاقتصادية المادية لإنتاج الحد الأدنى من شروط بناء المجتمعات كمجتمعات مدنية، أي من شروط الاتساق والإبداع الفكري وتوليد معنى الحياة وخلق التوازن والاستقرار السياسي والاجتماعي. وهذا الحد الأدنى هو النجاح في عملية التصنيع، ثم توسيع دائرة عمل هذه الحداثة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والسيطرة على آلياتها محليا، وأخيرا استيعاب القيم التي تقوم عليها وتلهمها".[98]

ومن الملاحظ أن مفهوم الحداثة عند غليون يجري استعماله بدلالات متفاوتة ومتباينة وفقا لتباين السياق، فهو يتداخل دلاليا مع مجموعة المفاهيم المتجاورة كالنهضة والتحديث، والتقدم، والتطور، والعصرية، والمعاصرة، والتنمية، وهو ما يعكس الطبيعة الاشكالية لهذا المفهوم المحوري في المشروع الفكري لغليون. وفيما يتعلق بالفرق بين النهضة والحداثة، كما يرى غليون، فيكمن في أن الحداثة تجري بشكل تلقائي ويومي، وتتجسد في انتقال أنماط الحياة والسلوك والانتاج الغربية دون تمييز إلى المجتمع العربي، رغم أن ليس كل الأنماط المستوردة هي ملامح وسمات ضرورية لجوهر الحضارة ومقوماتها. ويعرف غليون النهضة بأنها تمثل نظرية للولوج إلى الحضارة ضمن أسس ومعايير وشروط محددة مسبقا، فالنهضة بهذا المعنى تحدد الأولويات وتصيغ الأستراتيجيات 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. ومن هنا يمكن القول أن النهضة كنظرية وكمشروع تسعى إلى عقلنة الحداثة الغربية قبل دخولها إلى حيّز الحياة العربية وإخضاعها إلى المعايير الاجتماعية العربية.[99]

إن المجتمع الحديث، كما يشير غليون، لا يمكن تصوره بدون سياسية حديثة تجعل من تربية الفرد على السيادة والحرية والعقلانية موضوع رهانها من أجل إعادة بناء النظام السياسي والاجتماعي المدني، فالسياسة الوطنية الحديثة هي تلك التي تعمل على إعادة إنتاج الفرد كذات حرة وعاقلة، قادرة على أن تشارك في بناء دولة الحداثة التي تقوم على مبادئ العقلانية والحرية. وهو ما يجعل فكرة الدولة ترتبط ارتباطا وثيقا بفكرة الحرية، وبهذا الصدد يرى غليون أن الحرية هي دين الدولة الحديثة، كما أن الحرية ترتبط بفكرة الأمة بوصفها تنظيما من الأحرار. وهذا ما يميز الدولة

---

[97]- أنظر: برهان غليون. نقد السياسة: الدولة والدين. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1991، ص425.
[98]- المصدر السابق، ص 155.
[99]- أنظر: برهان غليون. إغتيال العقل. القاهرة: مكتبة مدبولي، ط3، 1990، ص183.

التي تتمتع بنظام سياسي حديث عن الدولة التقليدية، فالأولى هي دولة وطنية ليست فقط تشكل مقر للسيادة العامة للمجتمع، ولكنها أيضا مقر للسياسة ذاتها وأداتها؛ ورغم أن الدولة لم تعد تمثل إلا قناة من قنوات العمل والنشاط السياسي المتعددة، إلا أن ذلك لم يمنع الدولة من أن تتحول إلى مركز تنظيم وإنتاج وإدارة التضامن الاجتماعي أو الشأن العام بفضل تطور مبدئها الأخلاقي وآليات ممارسة السلطة فيها، ولكن دون أن يتحول المجتمع إلى تابع لها، بل بقيت دولة تابعة للمجتمع، وتستمد منه شرعيتها، كما تستمد منه الفكر والقيم والأخلاق والنضج السياسي و مبدأ توازن القوى وتعدد المصالح، على عكس الدولة التقليدية التي تنبع شرعيتها من احتكار القوة.[100]

لقد استطاعت أوروبا أن تحقق في صيرورة طويلة من الصراعات والحروب والمآسي والاخفقات نجاحها الأكيد في تحقيق الحداثة، وذلك حينما نجحت في تعميم الصناعة، ونشر التعليم وقيم العقلانية والتنوير، وتنظيم إرادات شعوبها ضمن كيانات قومية موحدة، كما اتخذت من مبدأ الديمقراطية نظاما لحداثتها السياسة تقوم على المساواة امام القانون وضمان حقوق المواطنية والحريات الشخصية والعامة وانتخاب المسؤولين وإقرار الرقابة المنظمة للمجتمع على الدولة، وابتعادها عن التدخل في شؤون الضمير الشخصي والعقائدي وفي المقدسات، كما ألغت الامتيازات الموروثة وسمحت بتكافؤ الفرص والمنافسة الحرة.[101]

وفي المقابل فإن غياب الحداثة السياسية في البلاد العربية لا يفسره ماضيها وحدها وإنما حاضرها في الاساس، وتحديدا حضور الاستعمار الغربي كقوة عالمية الذي عرقل نموها واطراد تقدمها، دون أن يعني ذلك إلغاء أو التقليل من شأن العوامل الداخلية. ففي القرن لتاسع عشر كان الوطن العربي عموما ومصر تحديدا، في نفس الشروط التاريخية التي كانت عليها أوروبا لنفس المرحلة، بل ربما كانت الأوضاع فيه أفضل بكثير في بعض المجالات والمناطق، وهي الحقيقة التي جعلت العديد من المؤرخين يؤكدون أن الطبقة الوسطى كانت بصدد إنجاز مشروعها الخاص والمستقل للنهضة والتصنيع والتحديث، لكن الصدام مع أوروبا في البحار أولا ثم على الشواطئ والموانئ والمدن الساحلية، ثانيا، هزم مشروع النهضة العربية.[102]

وفي سعي الشعوب العربية لردم الهوة الحضارية التي باتت تفصلها عن الغرب المتقدم، 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 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، فالأولى هي أداة تحقيق الحداثة كمشروع مستقل وخارج عن المجتمع، وقد تستخدم

---

[100]- غليون، نقد السياسة: الدولة والدين، مصدر سبق ذكره، ص154-155.

[101]- أنظر: عبد السلام طويل. الدولة في مهب الريح: دراسة في الفكر السياسي عند برهان غليون. القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الانسان، ط1، 2006، ، ص40.

[102]- المصدر السابق، ص39-40.

الدولة التحديثية قدرتها القمعية لإدخال عناصر الحداثة، كتعويض عن غياب الطبقة الاجتماعية القادرة على إنجاز المهام التاريخية لإنتاج الحداثة، وهي لا تتردد في تجاوز مفاهيم الحداثة إذا اقتضى تحقيقها ذلك. بينما تشير الثانية (الدولة الحديثة أو الحداثية)، إلى وجود طبقة اجتماعية (البرجوازية)، تدفعها مصالحها ووظائفها التاريخية إلى تحقيق وإنجاز مهمات سياسية واقتصادية وفكرية وعقائدية، المكونة لمشروع الحداثة.[103]

ويبرز غليون في تحليليه للدولة التحديثية أهم الخصائص التي تميزها عن دولة الحداثة: أولا، فهو يرى في الدولة التحديثية أنها دولة شديدة المركزية وصاحبة السلطة المطلقة التي تؤدي إلى تكسير التوازنات الاجتماعية السائدة وكبح الفاعلية الاجتماعية والاقتصادية. ومن الطبيعي أن تعمل هذا الدولة من حيث هي أداة لاستدراك التأخر التاريخ، بتحديث الجيش والبيروقراطية المرتبطة بالدولة والسلطة، وأن تدفع باتجاه متزايد لعدم التوازن بين الدولة والمجتمع، وذلك لتحرير إرادة الدولة كليا من ضغط المجتمع الداخلي وبهدف انتزاع تفويض جماعي افتراضي تتصرف من خلاله كما لو كانت النائب الأعلى والوريث الشرعي للسلطة التاريخية.[104]

وثانيا يرى غليون أن الدولة التحديثية هي دولة غير تمثيلية وغير ديمقراطية؛ فهي لا تهدف إلى تمثيل مصالح الشعب ولا الفصل في الصراع بين المصالح الاجتماعية بالطرق القانونية أو تحقيق التوازن في ما بينها، لأنها تفترض وحدة هذه المصالح مسبقا، وتؤمن بشرعية القوة والقهر لتأمين وضمان هذه الوحدة وتعميقها استعدادا لما يبدو لها بمثابة معركة تاريخية تتجاوز ما هو قائم من مصالح ورهانات. ويرى غليون أن الميزة الثالثة، للدولة التحديثية هو كونها ذات نزعة قومية أو وطنية، وبالتالي فهي ليست معادية للتراث، وهي ليست ضد التقاليد، بل هي تسعى للحفاظ على الهوية والثقافة الذاتية الوطنية أو المحلية. أما الميزة الرابعة للدولة التحديثية العربية فتتجلى في كونها دولة استبدادية، ولكن استبداديتها لا تعني بالضرورة أنها لا قانونية.[105]

إن جوهر المفارقة للدولة التحديثية، حسب غليون، يكمن في التناقض العميق بين الأهداف الحديثة التي تهدف إلى تحقيقيها والتي تحركها بالفعل، وبين الوسائل القديمة التي تستخدمها؛ فهي لا تتحرج باسم الحداثة وضرورات الإنجاز السريع أن تتبنى تقنيات وقيم واستراتيجيات الدولة السلطانية ذاتها، وأن تحتكر السياسة للدولة والطبقة التي تمسك بها. وبقدر ما تطمح هذه الدولة إلى الفاعلية التاريخية يشتد نزوعها إلى مراكمة وتركيز السلطة، وبقدر عجزها عن تحقيق أهدافها يزداد جنوحها وتحولها إلى دولة استبدادية.[106]

ولفهم إشكالية الدولة بشكل أفضل، يميز غليون بين ثلاث مستويات في تكوين الدولة: المستوى الأول وهو المستوى التقني؛ ويتمثل في وجود جهاز مركزي تستخدمه السلطة السائدة، ويعبر عن تقنيات تنشأ وتنمو مع تطور السلطة ذاتها وتطور أنظمة الحكم والمراقبة، وتنوع أشكالها، لتشكل جميع الأجهزة التي تستخدمها الدولة لتحقيق وظائفها.

---

[103]- أنظر: برهان غليون. حوارات من عصر الحرب الأهلية. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1995، ص58.
[104] أنظر: برهان غليون. المحنة العربية: الدولة ضد الأمة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1993، ص15-21.
[105]- المصدر السابق، ص 15-22.
[106]- المصدر السابق، ص16-18.

ومن هذا المستوى يمكن التمييز بين الدولة الحديثة البيروقراطية والدولة التقليدية التي تقوم على العلاقات الشخصية. أما المستوى الثاني فيعبر عن المستوى البيروقراطي أو التنظيمي العقلاني؛ والذي يتمثل في الدولة كقوة سياسية منظمة، والتي تمثل القوة التي لها شرعيا حق التحكم بالجهاز وإدارته. ويفترض هذا المستوى السياسي وجود قواعد محددة لممارسة السلطة وتداولها وتعيين حدودها، وبالتالي تمنع توجيه الجهاز لخدمة مصالح خاصة أو فئوية. ويرى غليون أنه في هذا المستوى يتبلور المحتوى الاجتماعي والسياسي لسلطة الدولة، ومن هذا المستوى يتم التمييز التاريخي بين الدولة الإقطاعية والدولة الرأسمالية والدولة الخراجية. ويعبر المستوى الثالث عن البعد الأخلاقي للدولة؛ وهو الأكثر أهمية نظرا لاتصاله بالقيم والغايات الانسانية التي تعطي للسياسة نفسها مشروعيتها ومبرر وجودها. ويرى غليون أن الدولة تتحول إلى قيمة في ذاتها بقدر ما تعمل على رفع المستوى الاخلاقي للبشر المنضووين تحت سلطتها، وتساعدهم في توليد المعنى الذي تحتاج إليه حياتهم الاجتماعية بما هي حياة أخلاقية.[107]

وبقدر ما يؤدي افتقار الدول للفاعلية السياسية يؤدي إلى سيطرة الروح التكنوقراطية عليها، فإن افتقار الدول إلى عمق أخلاقي يجعلها تعيش في مستوى الفكرة البيروقراطية، حيث تتحول السياسة بذلك إلى مسألة تنظيمية وتعبوية، عوضا عن أن تقوم بدور تنمية القيم الأخلاقية، كما يؤول غياب البعد الأخلاقي للدولة إلى تربية رعايا تابعة ومتوسلة للدولة عوضا عن المواطنين الأحرار الذين يفترض بهم المشاركة في المشروع الوطني من خلال الدولة. ويشير العروي بهذا الصدد إلى افتقار الدولة العربية الراهنة للعمق الأخلاقي، وهذا أحد الأسباب الرئيسية لضعفها، فقوة الدولة الحقيقية تتبع من تحول الدولة إلى فكرة، وهذا التحول هو الذي يؤسس لشرعية الدولة. ويساعد في كسب رهان معركة النهضة والاندماج في الحضارة العالمية. ويشير العروي بهذا الصدد إلى أن اكتساب الدولة إلى العمق الاخلاقي "الأدلوجة" يمنحها شروط تحقيق الشرعية والإجماع، كما أن تحليل اجتماعيات الدولة يتيح فهم تكون البيروقراطية، أي حركة العقلنة. ويلاحظ هنا التقاطع الكبير بين غليون والعروي في مقاربتهما لمسألة الدولة؛ فكلاهما يرى أنه لا نظرية حقيقية بدون تفكير جدي في أخلاقية الدولة، كما أن الدولة تبقى ضعيفة إذا لم تجسد الأخلاق كأحد مكوناتها. ويشير غليون إلى أنه إذا كان المستويان الأول والثاني يرومان إلى تحليل الدولة الحديثة بالنظر إلى كونها جهازا تقنيا، وتنظيما بيروقراطيا عقلانيا، فإن المستوى الثالث في تحليل الدولة يشير إليها كقيمة ووعي للذات الجماعية والحضارية، كما يشير إلى الغايات السياسية التي تحاول الدولة تجسيدها وتقديم وسائل الوصول اليها.[108]

وفي الواقع أن غليون يميز بين هذه المستويات الثلاثة للدولة بهدف تحليل هويتها ونوعية القوى الاجتماعية التي تحركها، ولتحديد طبيعتها: هل هي دولة قديمة سلطانية ودينية لكنها تتظاهر بمظهر الدولة الحديثة، أم هي خلافا لذلك مؤسسة تاريخية جديدة، فيما يتعلق في بنيتها الداخلية وبرنامجها الاجتماعي وأهدافها الكبرى؟؛ وذلك بهدف تحديد مكمن القطيعة التي تؤدي إلى إخفاق الدولة وإجهاض السياسة وتعميم الاستبداد. لكن غليون في حقيقة الأمر يرى، أنه من الصعب الكشف عن طبيعة الدولة من دون استيعاب التحولات العميقة التي تتعرض لها هذه المجتمعات منذ عدة عقود، كما يتعرض لها مجال الدولة والسياسة في إطار تحول النظام الدولي ذاته، ولذلك فقد اعتمد غليون

---

[107]- المصدر السابق، ص16-32.

[108]- أنظر: عبد الله العروي. مفهوم الدولة. الدار البيضاء": المركز الثقافي العربي، ط2، 1983، ص156.

منهج في التحليل مفاده أن الصيرورة وما يرتبط بها من منهج يعتمد مفهوم التحول والتغيير، خلافا لمفهوم البنية الجامد والثابت، هو الوحيد القادر على أن يشكل إطار ناجح وناجع لفهم وتحليل التغيرات والتشوهات التي تتعرض لها المجتمعات العربية ودولها، من حيث هي وقائع وتحولات جديدة تاريخية واجتماعية تتمتع بمنطقها الخاص، وترتبط بسياق لا علاقة لها بسياق التاريخ القديم. كما يشير غليون إلى أن إمكانية الإحاطة بدينامية التحول داخل الدولة الحديثة العربية، يتوقف على الكشف عن تموضعها كبنية وممارسة جديدين داخل شبكة علاقات تتخللها من أعلى إلى أسفل، وهذا ما يتطلب الكشف عن ارتباط مفهوم الدولة الحديثة بالنظام الدولي في مستوياته الجيوسياسية والاقتصادية والإعلامية من جهة أولى، والكشف عن تفاعلها مع المجتمع المدني وما ينطوي ذلك من تضامنات جزئية متعارضة، وحقول مصالح خاصة وعامة متباينة ومتعددة، وتعقيدات وتناقضات داخلية.[109]

ويرى غليون أن نموذج الدولة العربية الحديثة يعبر عن سلوك استبدادي، وإرادة قوية في المركزة، وطابع لا أخلاقي وعسكري في الحكم، مما دفع بعدد كبير من المفكرين، إلى اعتبار الدولة العربية الحديثة كامتداد للدولة الاستبدادية التاريخية الشرقية. فالساحة الفكرية والإعلامية، حسب غليون، تعج بأطروحات متعددة ومتناقضة تحاول تفسير طبيعة الدولة الاستبدادية الجديدة الناشئة في رحم المجتمعات العربية. ويشير غليون إلى عدد من هذه الأطروحات، ومنها: نظرية المجتمع المائي، التي ترى في اعتماد المجتمع على مصدر رئيسي للري مثل النيل أو دجلة والفرات، وتحكم الدولة فيه، وهذا بدوره يشكل المصدر الاول لقوة الدولة ونزوعها نحو المركزية الشديدة. أما نظرية الانتاج الأسيوي التي تستنتج استبداد الدولة من سيطرة البنية الريعية على الاقتصاد، وما تقدمه هذه البنية من استقلال واسع للسلطة المركزية تجاه المجتمعات، وتأمين الريع اللازم لتعظيم قوتها العسكرية الضاربة.[110]

وفي كتابه "المحنة العربية: الدولة ضد الأمة" ينتقد غليون عدد من الأطروحات المتداولة، ومن بينها: مفهوم الثقافة السياسية التقليدية، أو الدينية، باعتبارها مصدر المواقف والقيم التي تشجع على تكريس الاستبداد أو ترسيخ جذوره، والتي تشكل ثمرة مباشرة لسيطرة التقاليد السلطانية القديمة، واستمرار اشتغال السلطة الأبوية والتضامنات القبلية والطائفية. ومن ضمن هذا المنظور أحيا البعض، حسب غليون، نظرية ابن خلدون الكلاسيكية في العصبية أو التضامن الطبيعي والميكانيكي، وحاول تطبيقها في دراسة المجتمعات والدول العربية وذلك في سبيل تفسير وفهم آلية عمل السلطة وانحطاطها.[111] لكن غليون يرفض تلك الأطروحات التي تشير إلى الطابع التقليدي والسلفي للسلطة، والتي تركز على مقولات العصبية الخلدونية والمفاهيم الاثنولوجية والانثروبولوجية المرتبطة بالطائفة والقبيلة والغنيمة والدين، وبتصنيم الواقع المدورس، كما ويربط رفضه هذا بتأكيد مقابل على أن المفاهيم والمقولات الحديثة غير قادرة على فهم كيفية اشتغال هذه الدولة وتطورها. والنتيجة الطبيعية لهذا الخلط بين مستويات البنى الاجتماعية المختلفة، الانثروبولوجية والسياسية، حسب غليون، هو تركيز البحث العلمي في الدولة والمجتمع في دراسة مفاهيم الطوائف والقبائل والأقليات والبنى الفقهية والدينية والتقاليد والقيم التي تُعطى قيمة ثابتة وأبدية. ويرى غليون أن نموذج هشام

---

[109]- غليون، المحنة العربية: الدولة ضد الأمة، مصدر سبق ذكره، ص 33-36.
[110]- المصدر السابق، ص113.
[111]- المصدر السابق، ص114-115.

شرابي الذي تغيب فيه العوامل السياسية والاجتماعية والتاريخية معا، لا يخرج عن اطار الدراسات الانثروبولوجية المذكورة أعلاه.[112]

وفي مراجعته نقدية للأطروحات النظرية في هذا السياق يلاحظ غليون أن فوزي منصور قد أعطى أهمية حاسمة لحادث استبعاد العرب من المسرح السياسي لصالح النخب التركية في أواخر العهد العباسي، ومشيرا بذلك إلى أن أصل القطيعة والاستبداد قائم في تطور الطابع العسكري الذي بدأ منذ حولي ألف سنة لبنية السلطة العربية، ولم يأت التاريخ لاحقا إلا ليعمق ويكرس هذا الانحراف التاريخي الاول، مهملا بذلك تحليل مسار تكون الدولة في الحقبة الحديثة. ويعقب غليون، أن الميل للكشف عن عيوب الوضع الراهن في التاريخ السياسي أو الاجتماعي البعيد، سيحول الدراسة العلمية إلى ما يشبه البحث عن مبدأ خطيئة أولي بدل البحث عن الديناميات الفاعلة المستمرة والمتجددة معا. وفي السياق ذاته يراجع غليون محاولات عبدالله العروي لتفسير ظاهرة الاستبداد السلطوي في كتابه مفهوم الدولة، حيث يوجه الاخير بحثه إلى نقد طبيعة الفكر السياسي العربي الكلاسيكي، ويربط بين التأخر الأخلاقي والسياسي للدولة العربية المعاصرة وغياب النظرية السياسية العلمية لصالح سيطرة الطوباوية الدينية أو القومية، وتسلطها على الوعي العربي الإسلامي. ويرى العروي أن غياب النظرية العلمية في الدولة قد منعها من أن تطور في رحمها المبادئ والقيم الضرورية لتفتح الحرية.[113]

كما ويستعرض غليون أطروحة خلدون النقيب، الذي يعلل أصل الدولة التسلطية كامن في التاريخ الطويل للتدخل السياسي والعسكري والاقتصادي والامبريالي الغربي، وما نجم عنه من تدمير لشبكات التجارة البعيدة، ومن انتقال مركز السلطة من الشواطي المنفتحة نحو الداخل القبلي، ونجاح الحماية الأجنبية في تنصيب زعامات قبلية وراثية مفروضة في مكان الزعامات التقليدية التي كان يتم تعيينها عن طريق الاختيار والمشاورة، ويعتقد النقيب أن التدخل الأجنبي كان وراء إحلال السلطة المطلقة في الدول الخليجية محل السلطة الديمقراطية القبلية. وجاءت الثروة النفطية الريعية الناجمة عن اكتشاف الاحتياط النفطي الكبير لتعمق هذ الخط وتأكيد التحول في طبيعة السلطة بما قدمته هذه الثروة من وسائل جديدة لتدعيم السلطة الفردية والتعسفية. ويرى غليون أن اسماعيل صبري عبدالله يربط، في الاتجاه نفسه، بين أزمة السلطة والروابط الاقتصادية والاجتماعية للتخلف. ويعقب غليون على أطروحات سمير أمين بأنه يركز بشكل أقوى على عامل التبعية التي تشجع على تكوين نخبة برجوازية محلية مقطوعة عن الجسم الرئيسي من السكان وعديمة الحساسية لما يحرك الجمهور الواسع من آمال وآلام. والسبب في ذلك، وعلى العكس من الرأسمالية الأوروبية التي كانت تحتاج إلى الديمقراطية حتى تنتصر على الإقطاعية، فإن الرأسمالية التابعة تجد نفسها محشورة بين نوعين من الضغط: ضغط التوسع والعدوان الاستعماري من جهة، والمعارضة القوية والدائمة للجماهير الشعبية من الجهة الثانية. فالرأسمالية التابعة غير قادرة على الجمع في الوقت نفسه بين التنمية المستقلة والمتمحورة على الذات والاندماج في السوق العالمية.[114]

---

[112]- المصدر السابق، ص117.
[113]- المصدر السابق، ص121.
[114]- المصدر السابق، ص124.

في ماهية الدولة العربية الحديثة: نشوءها وتطورها

يرى الباحث أن هناك حلقة أساسية مفقودة في تاريخ مشروع النهضة برمته، الحديث والمعاصر، ألا وهي الدولة الوطنية الحديثة، والتي بدونها لن تكون أي نهضة ممكنة. ويقول بلقزيز بهذا الصدد "لا نهضة ممكنة من دون دولة وطنية تكون مادتها ووعاءها ومضمونها وقاطرة قيادتها. لا مشروع نهضة يجري في الدماغ من دون أن يمشي على قوائم."[115] وما كان لفكر النهضة أن يظهر على يد كل من الطهطاوي والتونسي ومحمد عبده والكواكبي والشدياق والبستاني واليازجي وأديب إسحاق وفرح أنطون، من دون وجود دولة محمد علي وإبراهيم باشا والخديوي إسماعيل. وبالمثل، ما كان لخطاب الثورة والحداثة أن يتبلور إلا في أحضان الدولة الوطنية الناصرية، فالاصلاحيون والنهضويون والحداثيون كتبوا ما كتبوه عن الدولة ليس بسبب تطلعاتهم إلى قيام دولة وطنية حديثة فحسب، بقدر ما كانت عناصر هذه الدولة تتراكم وتحتضن خطاب تلك النخب التي تدافع عن تحقيق مشروع الدولة الوطنية. وتجدر الإشارة هنا أن خطاب النهضة تراجع، عندما تراجعت الدولة الوطنية عن الإصلاحات وسقطت في قبضة الإحتلال الأجنبي في عصر النهضة. كما أن خطاب الثورة قد انتكس حين ضُربت الدولة الوطنية الناصرية بعد أن استولت النخب العربية الحاكمة، والتي تقوم بدور الوكيل للهيمنة الغربية على البلاد العربية.[116]

ويرى الباحث أن المعضلة الأولى لفشل النهضة والثورة والحداثة ليس بسبب عدم نضوج فكرها النهضوي أو الثوري أو الحداثي، بقدر ما هو تعبير عن غياب ما لا تكون النهضة والثورة والحداثة إلا به، ألا وهو الدولة الوطنية الحديثة. كما أن كل فكر نهضوي وثوري وحداثي يبقى فكر طوباوي مهما علا شأنه واكتملت عقلانيته، ما لم يتحقق من خلال مشروع الدولة الوطنية. وفي المقابل، تحتاج الدولة الوطنية ذاتها لكي تقوم؛ إلى فكر نهضوي، تحوله الدولة إلى واقع مادي. ويشير الباحث هنا إلى ضرورة دحض كل مقاربة للنهضة من منظور ثقافوي تجريدي، أو من منظور الرؤية التجريبية العمياء التي لا تؤمن بأثر الفكر في التاريخ. بل ولا بد من رؤية العلاقة التلازمية بين فكرة النهضة ومشروع الدولة الوطنية الحديثة، والسعي لبيان وكشف المضمون السياسي والاجتماعي لهذه الدولة التي من خلالها تحققت نهضات كثير من الشعوب والأمم والمجتمعات في التاريخ الحديث.[117]

كما يؤيد الباحث ما يذهب إليه علي أومليل من أن المفكرين الإصلاحيين المسلمين لم يتعرفوا في بادئ الأمر على الدولة كجهاز متكامل، بل كعناصر مبتورة. ولم تكن هذه المعرفة سوى رد فعل للضغط والتدخل الاستعماريين. وبناء على ذلك، يمكن القول مع أومليل، أن الفكر الإصلاحي كان يداول أفكارا انتزعت من سياقها ومن منظومتها الفكرية. وقد فعل الفكر الإصلاحي ذلك مدفوعا بعامل الضغط الخارجي من جهة، واستجابة للهيمنة الاستعمارية التي سيطرت على عملية بناء الدولة الحديثة في البلاد العربية. والنتيجة التي خرج بها الفكر الإصلاحي الإسلامي تحت ضغط هذه الظروف، كانت الفقر المعرفي في المسألة السياسية وغياب نظرية الدولة في واقع الدولة الوطنية الحديثة. وينبه

---

[115]- أنظر: عبد الإله بلقزيز. العرب والحداثة2: من النهضة إلى الحداثة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ، ط1، 2009، ص101.
[116]- المصدر السابق، ص101.
[117]- المصدر السابق، ص101-102.

أومليل، أنه بالإضافة إلى الانتقائية التي طبعت الوعي الإصلاحي الإسلامي، عانى الفكر العربي على يد الإصلاحية الإسلامية من فداحة التناظر الاصطناعي بين المفاهيم التأسيسية للفكر الليبرالي والمفاهيم الشرعية التي اعتمد الإصلاحيون بعضها كمقابل في المعنى وللتعبير عن المفاهيم التأسيسية للفكر الليبرالي.[118]

ويورد أومليل مقارنة بين مفهومين يقعان في منظومتين فكريتين مختلفتين: الأول مفهوم الحالة الطبيعية الذي استند عليه الفكر الليبرالي الأوروبي للدفاع عن رؤية جديدة للنظام الاجتماعي الذي يؤسس المجتمع، والثاني مفهوم الفطرة الذي أحياه الاصطلاحيون الإسلاميون لإعادة تأسيس سلطان العلاقات الاجتماعية على أساس الدين. فالعودة إلى الفطرة في الوعي الإسلامي قديما وحديثا، تعني العودة إلى الدين بما هو الحالة الطبيعية للإنسان، والتأسيس على الفطرة إسلاميا معناه إقامة المجتمع والنظام الاجتماعي على الدين أو اشتقاق قواعده منه. فبينما وظف ليبراليو الغرب منذ القرن التاسع عشر مفهوم الحالة الطبيعية لغرض سياسي هو نقد النظام الاجتماعي التقليدي والسلطة السياسية المطلقة، وللتشديد على الطابع التاريخي لكل نظام اجتماعي؛ كما هدف الليبراليون من وراء هذا المفهوم للدعوة إلى نظام جديد يقوم على الحرية والملكية بما هما حقان صادراهما المجتمع القديم وسلطته السياسية المطلقة. فمفهوم الحق الطبيعي كما رآه ليبراليو الغرب، والذي مثل مرحلة معينة من التطور التاريخي لليبرالية، هو حق يعود للإنسان من حيث هو إنسان ولا يملك أحد الحق لنزعه منه لمخالفة ذلك لطبائع الأمور. وبناء على ذلك يستحيل البحث عن قاسم مشترك مزعوم بين رؤيتين مختلفتين إلى المجتمع.[119]

وينوه الباحث إلى المحاولات المختلفة للتصدي لموضوع الدولة من قبل المفكرين العرب. فقد بحث أنور عبد الملك في مضمون الدولة الوطنية التاريخي محاولا تقصي التطورات التي حصلت منذ حقبة النهضة وحتى حقبة الثورة. أما ناصيف نصار فقد تناول عوائق الدولة الوطنية والتباسات العلاقة بين السياسة والدين. وأرخ علي أومليل لفكرة الدولة في وعي الإسلاميين حديثا وراهنا. فبينما شدد عبد الملك على بُعد الاستمرارية التاريخية في مشروع الدولة الوطنية، وأهتم نصار بتوضيح الجوهر العلماني للدولة الوطنية الحديثة، تناول أومليل جدلية الاستيعاب والرفض في الوعي والإسلامي فيما يتعلق بالدولة الوطنية الحديثة راصدا النتائج التي ترتبت على تطور وعي الإصلاحية الإسلامية إلى وعي إحيائي سلفي جنح إلى القطيعة مع فكرة الدولة الحديثة والدخول إلى حالة صدام معها. ورغم الاختلاف في زاوية النظر من قبل المفكرين الثلاث إلا أن جدلية واحدة تقف وراء هذا الاختلاف في النظر، وهي الدفاع عن الحداثة السياسية عن طريق الدفاع عن مشروع الدولة الوطنية، من خلال المراجعة النقدية لتاريخ الدولة العربية الحديثة.[120]

يلخص غليون سمات الدولة العربية الحديثة بانعدام آليات التداول الطبيعي للسلطة، واحتكار مراكز القيادة من قبل نخب لا تتمتع في أغلب الأحيان بالحد الأدنى من الأخلاق المدنية والكفاءة المهنية، وغياب الحريات العامة، وتفاقم الانتهاكات اليومية لحقوق الإنسان، وفرض المراقبة السياسية والفكرية على الأفراد، وهيمنة السلطة الشخصية ذات

---

[118]- المصدر السابق، ص 126–127.

[119]- المصدر السابق، ص127-129.

[120]- المصدر السابق، ص 141-142.

النمط الأبوي، والخلط المتزايد والفاضح بين الدولة والحزب الواحد والقبيلة أو الطائفة، وتعميم إجراءات التعسف السياسي والقانوني، والتمييز المكشوف بين المواطنين، والقمع والقهر والعقاب الجماعيين. حيث تعكس هذه الحقائق والممارسات اليومية للسلطة في المجتمعات العربية، حجم القطيعة التي لا تكف عن التفاقم بين الدولة والمجتمع.[121]

ويعتقد غليون أن تاريخ الدولة العربية لا يمكن اشتقاقه مباشرة من تاريخ المجتمع، كما كان عليه الحال في الماضي، أو كما هو عليه الحال في الدول الأوروبية الحديثة، فلقد شكل الاندماج التدريجي، منذ القرن الماضي، في النظام العالمي الحديث قطيعة لمسار التاريخ العربي والإسلامي العام تمخض عن تمايز واختلاف بين تاريخ الدولة وتاريخ المجتمع، ولكن دون أن يعنى هذا أن الدولة أصبحت تعيش على قيم مختلفة كليا عن قيم المجتمع، ولكن المقصود هو أن تمفصل القيم الحديثة والتقنيات والمؤسسات داخل الدولة لا تخضع للظروف نفسها التي تحكم نمو القيم والمطالب الحديثة داخل المجتمع المدني في الدول الأوروبية الحديثة.[122] ويرى غليون أن الإشكال الأساسي في السياسات الوطنية في البلاد العربية ناجم عن أن الدولة كتنظيم للسلطة وإدارة لها، تحتكر العملية السياسية كليا، بدل أن تمثل المركز الرئيسي لإنضاج القرارات وتجميعها وإعادة نشرها وتوزيعها على مجموع القوى الاجتماعية الفاعلة. فقد تحولت الدولة العربية إلى طرف في النزاع الاجتماعي بدل أن تقوم بدور العامل الرئيسي في ضبط وتجاوز التناقضات الاجتماعية. كما أنها تشكل دولة تابعة تفتقر إلى الاستقلالية الدنيا التي تسمح لها أن تؤثر بصورة ايجابية في الحياة السياسية والاجتماعية. أن ضعف الدولة العربية الحديثة ناجم عن ضعفها السياسي أولا، بسبب توظيفها كالدولة–الأداة عوضا عن أن تكون الدولة –الأمة تجسد إرادة المواطن والمجتمع الحر، وبسبب ضعفها السيادي، ثانيا، على الساحة الدولية، وافتقارها للعب دور مؤثر وفاعل، يزيد من شروط وفرص التقدم والنمو واستيعاب المكتسبات الحضارية.[123]

كما أن انعدام الطابع الوطني أو القومي للدولة وعجزها عن الاستجابة للحاجات والمطالب الاجتماعية الوطنية يشكل أحد الأسباب الأساسية لضعفها الأخلاقي والسياسي؛ وكتعويض لحالة الضعف تلجأ الدولة إلى تطوير القوة المسلحة العسكرية وتوظيفها في اللعبة السياسية، وتحويل الجيوش إلى ميليشيات حكومية. فالدولة تستخدم الجيوش والقوة العسكرية كقوة إستراتيجية واحتياطية لبقاء الدولة وضمان الحد الأدنى من الاستقرار والاستمرارية كتعويض لافتقارها لقاعدة اجتماعية عريضة وثابتة وتاريخية. إن مصير الدولة وتقدمها، باعتبارها مبدأ تنظيم وتضامن اجتماعي ومرجعية مشتركة وفاعلة في السياسة، يتوقف على بنية السلطة وتحولها من سلطة قائمة على الاستبداد والتعسف إلى سلطة مستمدة من التكليف والمسؤولية الجماعية الواعية.[124]ولا يمكن فهم طبيعة المشاكل التي تعانيها الدولة وعمقها من دون فهم وتحليل طبيعة القوى الاجتماعية الممسكة بزمام السلطة وطبيعة المجال السياسي المتولد عنها. وكما أن حداثة أجهزة الدولة وعقلانية بيروقراطيتها لا تستطيع أن تفسر لنا سياسات الدولة، كذلك الأمر فيما يتعلق بالتراث،

---

[121]- أنظر: برهان غليون. المحنة العربية: الدولة ضد الأمة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط3، 2003، ص111.
[122]- المصدر السابق، ص120.
[123]- المصدر السابق، ص124-125.
[124]- المصدر السابق، ص 125.

فهو لا يستطيع أن يكشف عن طبيعة سياسات سلطة الدولة وأهدافها، أو أن يقدم إجابات عن طبيعة المشاكل التي تطرحها سياسة الدولة الراهنة.[125]

ويفرق غليون بين مفهوم الاستبداد في الماضي والحاضر، فقد كان معناه الأصلي في الماضي، تركيز القرار السياسي كله في يد السلطان لمواجهة تكتلات المصالح والسلطات العصبية المنافسة والمهددة للدولة، بينما يشير مصطلح الاستبداد في الحاضر إلى ممارسة القهر وتقييد الحريات لمواجهة المطالب الفردية والجماعية المتزايدة من أجل الاندماج والمشاركة في الحقوق والمنافع المرتبطة بالدولة الوطنية. فإذا كان مصدر الاستبداد في الدولة السلطانية هو خوفها من قوى التقسيم والتفكيك ومحاولة الحفاظ على سيادة الدولة، فإن مصدر الاستبداد اليوم هو الرغبة في بناء نظام سياسي يمنع القوى الاجتماعية من ممارسة حقوقها السياسة والاقتصادية والمشاركة في السلطة وإلغاء حرية الأفراد والجماعات، ولذلك فهو استبداد يرتبط بمسالة الشرعية.[126]

ويميز غليون داخل بنية الدولة بين البنية الأساسية الثابتة نسبيا والمحدِدة لهامش العمل ووجهته وبين بنية القوى الاجتماعية والسياسية المتحولة والفاعلة في هرم السلطة، ويساعد هذا التصنيف في التمييز بين الاستبداد الناجم عن عوامل بنيوية لاصقة في بينة الدولة بما هي انعكاس لتطور بنية سياسية عالمية وتقوم بتنظيم حدود وصلاحيات السلطة وتقنيات الحكم وتحديد نظام الغايات والقيم الذي يوجه عمل الدولة العام، وبين الإستبداد الناجم عن عوامل تاريخية وظرفية مرتبطة بتبدل موازين القوى الاجتماعية السياسية الحاكمة، بما هي بنية سياسية محلية، تتداخل فيها عوامل القيم السائدة والتنظيمات المدنية والقوى الاجتماعية والصراعات السياسية، وبمدى عمق الأزمة التي تعاني منها النخبة الحاكمة. ومن الطبيعي أن تكون هذه الدولة اقل حاجة إلى اللجوء إلى العنف، حتى لو كانت بناها الأساسية تسمح بالذهاب بعيدا في ذلك، عندما تحظى سياسات وبرامج الدولة الاجتماعية والإقتصادية بدرجة كبيرة من التأييد والشعبية.[127]

إن ما يفرق بين الحضارة والبربرية، كما يرى غليون؛ هو إن العنف الذي تمارسه السلطة السياسية الشرعية، هو عنف باسم القانون وتطبيقا له بالفعل، والذي يشكل أساس المدنية والسلام والاستقرار الاجتماعيين، بينما يشكل العنف الذي تمارسه الميليشيات المتنافسة على السلطة، وعلى الموارد في عدد من البلاد العربية التي انهارت فيها الدولة وأصبحت، نوعا من القهر والنهب لصالح أصحاب المشاريع الشخصية والخاصة من هواة الحرب والقتال. وهذا هو الفرق بين السلطة القائمة على مؤسسات تعمل بموضوعية وثبات، والسلطة الشخصية المستندة إلى إرادة الحاكم الفرد وتفضيلاته وأهوائه ومشاعره الذاتية. فبدل أن يكون الحاكم أو صاحب السلطة والمسؤولية خادما للدولة وأداة في يدها لتحقيق مطالب العدل القائم على تطبيق قواعد قانونية متساوية وموضوعية، تتحول الدولة ومؤسساتها من إدارة

---

[125]- المصدر السابق، ص125.
[126]- المصدر السابق، ص115.
[127]- المصدر السابق، ص126-127.

وشرطة وجيش وحكومة وبرلمان وقضاء إلى أدوات في خدمة إرادة شخصية تنزع بطبيعة سلطتها المطلقة إلى تبني سياسة تقود حتما إلى الاستبداد. [128]

وفي تحليله لمفهوم المجتمعات العربية للدولة وعلاقتهم بها، يرى غليون؛ بأنه لا يتجاوز كونها أداة أو أجهزة تنفيذية لتحقيق أهداف قومية أو غايات سياسية، ولم يفهمها العرب من حيث هي مبدأ أو " كإطار مدني جديد لتنمية وتطوير وتفتح الحياة الانسانية بما تضمه من قيم وإبداعات. ولم تصبح في الذهن العربي المعاصر شرطا لنمو الأفكار والمبادئ الأخلاقية."[129]فما زال العربي يجسد نفسه مدنيا وأخلاقيا واجتماعيا خارج إطار الدولة وبعيدا عنها من خلال الدين والثقافة واللغة والعائلة والعشيرة. فالدولة بالنسبة له رمز القوة والثروة ومصدر الموارد المادية، لكنها ليست رمزا للحرية والعدالة والمساواة والأخوة والتضامن، وأساس لتكوين هوية جديدة هي الهوية القومية في مواجهة جميع الانتماءات السابقة الأخرى.[130] فالدولة في العالم العربي تتمثل في مجموعة من الأجهزة التنفيذية والتي تخضع جميعا لإرادة شخصية، وتتحول بذلك إلى شخصنة شبه مطلقة للسلطة على حساب تنمية البنية المؤسسية.[131] وفي الواقع إن الشخصنة ليست مفصولة عن تحويل الدولة إلى أداة، "فالدولة–الأداة هي المؤهلة لتكوين زعامات فارغة لا يعادل فراغها الفكري والروحي سوى ضعف إرادتها. إن الدولة–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."[132]

يُميّز غليون بين ثلاثة أنماط تاريخية من الدولة العربية، ارتبطت بظروف العملية التاريخية ومتعلقة باندماج الجماعات العربية بالتاريخ الحديث، وباستيعاب الحضارة الحديثة بابعادها الصناعية والتقنية والقومية والإنسانية. وتعبّر الدولة الإصلاحية التي بدأت منذ دولة التنظيمات، عن دولة تريد أن تمارس دورا كبيرا في إعداد الأطر والهياكل الأساسية والتنظيمات الضرورية للتكيّف مع حقبة الحداثة. أما الدولة الوطنية فقد حاولت إنجاز مهمة بناء المجتمع الوطني، وتوسيع القاعدة الاجتماعية الضيقة للنظام الذي كان قائما خلال الفترة السابقة على الأوساط البيروقراطية والارستقراطية، وذلك من خلال دمج الطبقات الوسطى، وأحيانا في بعض الحقب دمج السكان الفلاحين والمدنيين في إطار مجتمع واحد. وجاءت الدولة الانفتاحية (الليبرالية) كتعويض عن فشل الدولة الوطنية ذات الطابع التقدمي والاشتراكي والاجتماعي، ولإيجاد تفاهم وتنسيق بين النخب المحلية الحاكمة وبين المؤسسات الدولية، من أجل إعادة دمج الاقتصادات المحلية العربية بالاقتصاد العالمي.[133]

---

[128]- أنظر: برهان غليون. "في مخاطر الاستهتار بحق المعارضة وهدر القانون"، الحوار المتمدن، العدد 2193، 16\2\2008. http://www.ahewar.org

[129]- أنظر: برهان غليون. العرب وتحولات العالم: من سقوط جدار برلين إلى سقوط بغداد. بيروت: المركز الثقافي العربي، ط2، 2005، ص171.

[130]- المصدر السابق، ص171.

[131]- المصدر السابق، ص171.

[132]- المصدر السابق، ص173.

[133]- المصدر السابق، 174-176.

وتتميز الأنماط الثلاثة بكون الدولة هي الفاعل الرئيسي الوحيد، فقد غُيّب المجتمع ولم يكن إلا مجالا للمبادرة الحكومية. فالسلطة بقيت ذات مصدر خارج عن سلطة الشعب، مما يحيل الأنماط الثلاثة للدولة العربية خارج اطار الحداثة السياسية، والتي تشكل سلطة الشعب نفسه أساسها. ولم تنجح الأنماط الثلاثة في الوصول الى مستوى دولة المواطنين أو الدولة–الأمة، بل استمرت لتعبر عن دولة النخب الحاكمة مهما كانت أصول هذه الفئة أو أنماط الشرعية التي تبرر سلطتها، وعن إجهاض الدولة–الأمة، بل وتحولت الدولة إلى عقبة رئيسية أما تكوين الأمة. وقد "طرحت الدولة نفسها بديلا عن الأمة وعاملت المجتمع كما لو كان عالة عليها واستعبدته لتحقيق مآرب ومصالح الفئات المسيطرة عليها."[134] ويرى غليون أن العملية الرئيسية التي عاشتها المجتمعات العربية خلال نصف القرن الماضي، هي عملية الاندماج في الحضارة الصناعية وعملية تطوير وإعداد المجتمعات للدخول في هذه الحضارة الصناعية والتحول إلى أمة فاعلة في التاريخ. ولكن بدلا من تكوين الأمة، الذي كان هو مشرع الدولة الوطنية، "حصل استلاب شعب كامل لصالح تكوين نخبة طفيلية وأجنبية لا تفكر إلا في نفسها ولا تستطيع إعادة إنتاج نفسها وسلطتها إلا بتوسيع دائرة استخدام القهر وكسر الإرادة الجماعية والفردية."[135]

ويشير غليون إلى ضرورة الخروج من إشكالية الدولة ذاتها نحو إشكالية تكوين المجتمع وتأهيله أفرادا ومنظمات وهيئات وجماعات، حيث تلعب الثقافة ويلعب الفكر دورا أساسيا، وإلا فلن يستطيع المجتمع أن يتخلص من نماذج سلطة ودولة تهدد الأفراد وتقتل الإمكانيات وتدمر المواهب وتقلل من فرص الاختيار والعمل والنشاط. ومن جهة أخرى ترتبط أزمة المجتمعات العربية "بأزمة أكبر هي الأزمة العامة التي خلقتها الرأسمالية العولمية، أي بالفوضى التي خلقها التوسع الاستقطابي الهائل للرأسمالية بما يعنيه من توزيع العالم بين مناطق نمو حضارية متقدمة وأطراف متراجعة نحو البربرية لا أفق لها ولا مستقبل ولا أمل، هي المسؤولة الرئيسية عن نشوء أنماط التنظيم التي ستنشأ على إثر هذه الأغلبية الإنسانية بدون أفق وبدون مستقبل وبدون أمل."[136]وبعكس الادعاء المؤسس للنظام العالمي لا تحقق الرأسمالية في كل البلاد النتائج ذاتها، فهي تفقر البعض وتغني البعض الآخر، ومعظم الدول غير ذات سيادة وأغلب الأمم لم تتشكل ولا تقرر مصيرها بنفسها. وعلى المستوى النظري أظهرت العلوم الاجتماعية المرتبطة بالحداثة عجزا كبيرا عن استيعاب آليات تحوّل واشتغال المنظومات الاجتماعية في مناطق عديدة، وهي توصم أكثر بأنها مستبطنة للمركزية الأوروبية.[137]

وفي تحليله للدولة، لا يعتقد غليون أن الدولة هي المسؤولة عن الحداثة الرثة، التي وصل اليها المجتمع العربي، بل هي ثمرة تلاقي مجموعتين من العوامل الجيوسياسية والمجتمعية. فأزمة الحداثة العربية هي ثمرة إخفاق المجتمعات العربية في الرد على تحديات التاريخ من جهة، ومحدودية الموارد والشروط الجيوسياسية في المنطقة التي سيطرت

---

[134]- المصدر السابق، ص174-176.
[135]- المصدر السابق، ص176.
[136]- المصدر السابق، ص179.
[137]- المصدر السابق، ص182.

عليها وحددتها الدول الكبرى، من جهة أخرى. فالدولة ليست هي الفاعل التاريخي الحقيقي، وإنما المجتمعات العربية التي أخفقت في بناء الدولة القومية والرد على تحديات البنيات الاستعمارية.[138]

وإذا كان من المفيد والضروري معرفة إرث نمط النظم العثمانية ومرحلة التنظيمات وإرث حركة النهضة، فإنه من المستحيل فهم النظم المجتمعية العربية الراهنة، من دون معرفة إرث حقبة الدولة الوطنية أو دولة ما بعد الاستقلال وإرث الناصرية والنظم الشمولية الجمهورية والملكية معا. ف "جميع عناصر الإرث قد لعبت، لهذا الحد أو ذاك، في تشكيل أنماط الدولة العربية الحديثة، ومن تفاعلها نشأت أشكال الوعي المختلفة التي حكمت تفكير وسلوك النخب."[139]فالنخب التي عرفتها المجتمعات العربية هي نتاج تفاعلات وتقاطع أنواع متعددة من الإرث العثماني الذي جعل الدولة دائما خارج المجتمع، والإرث الغربي الحديث أيضا. فقد أدخلت النهضة القيم الغربية الحديثة، "وهو ما سمح بتكوين الدولة التحديثية التي جمعت بين الإرث البيروقراطي القديم والإرث الوطني الحديث المعتمد على الفردية الحرة والمبادرة. ومن دون ذلك ما كان من الممكن للدولة التحديثية أن تقوم."[140]

ويرى غليون أن من أهم العوامل التي دفعت بالدولة العربية إلى السير في اتجاه النموذج الشمولي هو ضعف القاعدة الاجتماعية للنخب الجديدة الحاكمة، وتهافت مركزها العالمي، وحاجتها المستمرة والحيوية إلى الدعم الخارجي، وفشل الدولة العربية في تشكيل تكتل عربي يسمح لها بوجود حد أدنى من الاستقلال ويؤمن نموا رأسماليا حقيقيا. ويضيف غليون أن ضعف تراكم الثقافة الديمقراطية في المجتمعات العربية جعلها تخضع لتأثيرات الفكر الاشتراكي والقومي والماركسي القوية بينما لم تكن الأحزاب الليبرالية تمتلك أي عقيدة ديمقراطية حقيقية.[141] وفيما يتعلق بأسباب فشل تطوير الدولة العربية الحديثة، فيشير غليون إلى أن الإخفاق في هذا المجال نابع من التمسك بمفهوم هزيل للدولة القطرية جعل منها نوعا من الإقطاعية المغلقة، وهو ما منع المجتمع من السير نحو بناء شروط قيام دولة حديثة اتحادية تملك إمكانات الدفاع الذاتي عن نفسها وتملك قراراتها، وتتحول إلى قطب للتنمية البشرية والمعنوية، وتخلق هوية وانتماءات مقنعة لدى الأفراد وتعزز أمنهم وتطمئنهم على مصيرهم ومستقبل أبنائهم.

ويشير غليون إلى الظروف الجيوستراتيجية المشوهة التي ولدت داخلها النخب العربية؛ فيقول: "إن طبيعة تكوين النخب والموارد القليلة المادية والمعنوية للدول التي نشأت على خريطة التوزيع الاستعماري التي لم تتغير منذ اتفاقية سايكس–بيكو، والتدخل الخارجي المستمر بسبب حساسية المنطقة الإستراتيجية، كل ذلك خلق شروطا تحول دون قيام دول قوية مستقلة وقادرة على الحياة والتقدم وتوفير إمكانات وفرص الارتقاء بحياة السكان. وكان من الممكن لو وجدت نخب أكثر شعورا بالمسؤولية وأكثر وعيا بالتاريخ وإخلاصا لمجتمعاتها أن تتجاوز الحدود القطرية منذ زمن لتغير هذه الشروط."[142] وتستمد الدولة العربية استمرارية وجودها من خلال إستخدام العنف، ومن خلال التفاهم مع

---

[138]- المصدر السابق، ص183.
[139]- المصدر السابق، ص184.
[140]- المصدر السابق، ص185.
[141]- المصدر السابق، ص188-189.
[142]- المصدر السابق،ص201.

النخب الحاكمة في الدول الكبرى والتي لها مصلحة كبرى في الحفاظ على النخب العربية، بهدف ضمان المصالح المتبادلة والمشتركة، وأيضا بسبب انعدام البدائل التاريخية وآفاق العمل، وتخبط حركات الاحتجاج والمعارضة سواء ما تعلق منها بالمعارضات القومية الفاقدة للمصداقية، أو الإسلامية المفتقرة إلى برنامج وأسلوب مقنع للجمهور، أو الليبرالية المستسلمة لوصاية القوى الأجنبية.[143]

وفيما يتعلق في دور النخب العربية في بناء الدولة الوطنية الحديثة؛ يشير برهان غليون إلى أن الحديث عن الحداثة السياسية العمومية لا معنى له. ويبقى المعيار الواقعي هو أي دولة قومية نجح العرب بالفعل في بنائها. فنقل المفهوم أو الفكرة لا يشير إلى نقل الواقع الذي انبثقت منه تلك الفكرة أو ذلك المفهوم. وإن تأثر الشعوب العربية بالفكر القومي فهذا لا يشير إلى بناء دولة قومية بالمعنى الحقيقي للكلمة، ولا يلغي إمكانية إفساد النموذج وتوظيفه لخدمة أهداف غير أهدافه الحقيقية. لقد أخذت الشعوب العربية، كغيرها من الشعوب نموذج الدولة القومية الحديث لأنه أصبح نموذجا عالميا للتنظيم المجتمعي، لكنه تعرض للتخريب والفساد، وذلك لغياب الشروط الجيوسياسية والاجتماعية والاقتصادية التي تضمن صلاحية تطبيق النموذج، إذ لا يمكن تركيب دولة قومية على عشيرة أو طائفة أو جماعة صغيرة لا تملك الموارد الضرورية لضمان السيادة والاستقلال والتنمية الذاتية.[144]

لا يكفي الحديث عن الدولة ولا الاعتداد بوجود سلطة مركزية موحدة، كما يشير غليون، إذ ما أراد العرب التقدم خطوة على طريق حل أكبر قضية تقسم الرأي العام العربي وتشتته اليوم؛ بل لا بد من تحديد طبيعة الدولة ومن طرح الموضوع وجها لوجه، لما يسمى بالدولة الإسلامية في مقابل الدولة الحديثة، أو الدولة القومية أحادية الفكر والسلطة مقابل الدولة الديمقراطية. وإذا كان المقصود بالدولة مجرد وجود سلطة مركزية تنجح في إخضاع المجتمع لأمرها، بصرف النظر عن الوسائل المستخدمة، وبصرف النظر عن رأي الأفراد وإرادتهم، فلن يكون هناك فرق بين الدولة السلطانية التي سيطرت على تاريخ العرب الماضي، وشكلت جزءا أساسيا من التراث العربي السياسي بالفعل، وبين الدولة الحديثة الوطنية أو دولة المواطنين؛ لكن في هذه الحالة سيظل موضوع الدولة العربية الحديثة يدور في حلقة مفرغة دون الوصول إلى أي نتيجة.[145]

والأمر يختلف عندما يكون المقصود بالدولة تلك المؤسسة الجامعة، التي أنتجت مفهوما جديدا للسياسة في العالم الحديث، وكانت إطارا لتكوين أمم هي اليوم في طليعة الشعوب الناجحة والمنتجة والمبدعة، وهي الدولة التي تقوم فيها السلطة على مشاركة جميع أعضاء الشعب، وتعمل لصالحهم، وتستمد شرعيتها من رضاهم وقبولهم وتأييدهم. وهذا ما يستدعي وجود مجتمع سياسي مكون من مواطنين أحرار ومتساوين هم أدوات السياسة وغايتها. وفي هذه الحالة يكون طبيعة ومضمون الدولة، الذي يدور حولها الحديث، هو دولة الحرية والاستقلال والتقدم والانتاج والتي لا يمكن أن تقوم من دون أفراد أحرار، مستقلين في الرأي وفي السياسة، ومؤهلين للعمل والانتاج والإبداع، ولا من دون

---

[143]- المصدر السابق، ص195.
[144]- المصدر السابق، ص169.
[145]- أنظر: برهان غليون. "طريق السياسة المسدود". الحوار المتمدن، العدد 2898، 25\1\201. http://www.ahewar.org.

غرس قيم الحرية والسيادة والعمل والمسؤولية. وهذا ما يتهرب منه كثير من القوى الاجتماعية والنخب السياسية، ليختبؤا وراء شعارات دينية أو قومية أو ديمقراطية تكاد تكون ألفاظا فارغة.[146]

ويرى غليون أن الدولة الحديثة هي اليوم النموذج الوحيد لتنظيم المجتمعات، لكنه أصبح أكثر انفتاحا على أفق التكتل الإقليمي. والدول القطرية العربية مطالبة بضرورة تجاوز ضيق الدولة نحو الاتحادات الإقليمية، فالدولة الديمقراطية لا تعيش في البلدان الصغيرة والفقيرة، ومن دون الدولة الديمقراطية ليس هناك أمل في بناء الدولة وكسب التأييد الواسع لها، كما ان الديمقراطية أصبحت شرط تجاوز الدولة القطرية؛ "ولا شك أن التطورات التقنية والفكرية الجارية تحت يافطة العولمة، تجعل من غير الممكن استمرار الحياة على الأرض من دون مراجعة التقسيم الراهن للحدود وبناء منظومة دولية أكثر اندماجا وانفتاحا وتكاملا. وهو ما يستدعي تجاوز أكبر للسيادات الوطنية والاهتمام ببناء أطر جماعية للأمن وللتنمية وللتفاعل والتعاون."[147] والحديث هنا لا يروم إلى تقديس الدولة بقدر ما يهدف إلى انسنتها وتأهيلها، فهي لا قيمة لها إلا بقدر ما تعبر عن المجتمع وتكرس مصالحه وقيمه.

يشير نصار إلى ضرورة بناء وتأسيس ثقافة جديد لمفهوم وتصور السلطة داخل النسق الثقافي والسياسي للفرد وللجماعة وداخل مختلف الأنساق التي تؤلف نسيج المجتمع. فالشرط الأول لتعزيز تصور وممارسة الفرد للسلطة داخل الجماعة، هو انتشار المعرفة الفلسفية لظاهرة السلطة وشيوعها على أوسع نطاق ممكن بين الناس. لكن ممارسة المعرفة الفلسفية لمفهوم السلطة يعترضه عدة عقبات، وأهمها: أولا، أن مفهوم وتصور ثقافة السلطة الشعبية والعليا الفاعلة في الحاضر وتاريخ الحاضر مليئة بالتصورات غير الفلسفية، وبخاصة أن الشعوب العربية لم تعرف ثقافتها نشاطا فلسفيا متواصلا وفعالا. ثانيا، أن ثقافة السيطرة لن تقبل بالتراجع والانهزام قبل استنفاد جميع أساليب المقاومة وأشكالها، وهذا يؤشر إلى مدى وحجم الجهد المنظم والمتواصل المطلوب لتغيير وتطوير ثقافة السلطة الجديدة. ثالثا، أن امتلاك مفهوم وتصور جديد يقوم على المعرفة الفلسفية لظاهرة السلطة ليس قضية وعي نظري ينبغي إعادة بنائه وتعميمه داخل مختلف الأنساق الثقافية الفرعية والقومية أو داخل الثقافة الشعبية والعليا، او ترسيخه داخل مختلف الأنساق المكونة للنسيج المجتمعي، بل هو قضية ممارسة حية، وتجربة متنامية، تكتسب بعدا تنظيميا وتاريخيا[148].

ويشير نصار إلى أهمية التربية في بناء ثقافة جديدة لمفهوم وفلسفة السلطة، ف"إقامة نظام لأي سلطة عملية غير ممكنة إذا كان القائمون بها غير مقتنعين بفلسفة السلطة، غير مستوعبين لمفاهيمها وأطروحاتها الرئيسية، وغير ممارسين لعلاقة السلطة ممارسة واضحة وناجحة. وإن إدامة نظام لأي سلطة عملية غير ممكن إذا كان الخاضعون لهذا النظام لا يتلقون مفاهيمه وقواعد السلوك الناتجة عنها، ولا يمارسون في التجربة اليومية ما تلقوه منه بالطرق الصريحة المباشرة حينا، وبالإشارة والإيحاء حينا آخر. فالتربية على السلطة شرط ضروري لكل عمل يرمي على

---

[146]- المصدر السابق.

[147]- غليون، العرب وتحولات العالم: من سقوط جدار برلين إلى سقوط بغداد، مصدر سبق ذكره، ص169.

[148]- أنظر: ناصيف نصار. منطق السلطة: مدخل على فلسفة الأمر. بيروت: دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع. ط1، 1995، ص432.

تعزيز قدرة الإنسان كسلطة."[149] كما يدعو نصار إلى التمييز والفصل بين ثقافة السلطة في المجتمع وثقافة السيطرة على الطبيعة. فلكي تتم عملية ممارسة ثقافة السلطة الجديدة وترسيخها داخل الأنساق المختلفة للمجتمع، لا بد من حصر ثقافة السيطرة في علاقة الإنسان بالطبيعة وإزالتها من دنيا الإنسان الاجتماعي.[150]

يحلل العروي مواطن الخلل في بنية الدولة، فيلاحظ أنه بالرغم من امتلاك الدولة العربية جهاز قوي ومتطور، إلا أن وجودها كدولة بالمعنى الصحيح يبقى موضع شك وتساؤل. فوجود الدولة العربية يفتقر لإيديولوجية يؤمن بها المواطن ويترجمها بعد حين إلى ولاء، فيمنح الدولة ركيزة معنوية قوية. فالإيديولوجية، التي يشير إليها العروي، تمثل الوعي الثقافي والفلسفي لدور وأهمية الدولة وهو ما يتقاطع مع أطروحات نصار بشكل أو بآخر. ولا يمكن الحديث عن تبلور إيديولوجية الدولة أو تبلور وعي ثقافي وفلسفي لأهمية السلطة ما لم يتمظهر ذلك من خلال وجود قدر معين من الإجماع العاطفي، الوجداني والفكري بين المواطنين، ولا يتولد هذا الإجماع، بغياب عنصرين يمثل وجودهما البنية المؤسسة للمجتمع، هما: ممارسة معيارية يرسخها التراث والتاريخ، ومصلحة اقتصادية تكرس الإنتماء على أسس مادية.[151] وفي السياق ذاته يشير العروي إلى أن قوة أو ضعف الدولة لا يقاس بالنظر إلى جهازها، بل إلى مدى اعتناق أفراد المجتمع لأيديولوجية الدولة، وهذا يستلزم مفهومين محورين هما: الشرعية والإجماع، فـ"كل من يتأمل أحوال الدولة، حالا ومستقبلا، يدرك بسهولة أن الجهاز وحده لا يضمن الاستقرار في عالم تتعدد فيه النزاعات العقائدية، وتتحارب فيه الدول بالأجهزة وبغيرها، بل تعتمد في فيه على الضغط النفساني والنقد الأدلوجي اكثر مما تعتمد على الحرب الساخنة. كل دولة لا تملك أدلوجة تضمن درجة مناسبة من ولاء وإجماع مواطنيها لا محالة مهزومة."[152]

يعتقد العروي أن ما يعرقل تبلور إيديولوجية الدولة تنال إجماع المجتمع وولائه، هو إرث الدولة السلطانية على المستويين: النظري والفكري، بما تمثله السلطنة من نموذج دولة القهر والسطو والاستغلال، والتي لم تستقطب يوما ولاء الفرد الذي كان ولاءه يتجه دائما نحو الأمة والعشيرة. فالدولة السلطانية، حسب العروي، كانت دولة معزولة عمليا ومرفوضة ذهنيا من قبل المجتمع، حيث كان الجميع ينتظر بزوغ دولة الخلافة، أي الدولة الفاضلة، مما كرس الفصل في نظرة الفرد والمجتمع بين القيمة والأخلاق من جهة وبين الواقع والدولة القهرية من جهة ثانية.[153] ففصل الأخلاق عن الدولة اعتراف بهزيمة الدولة قبل المحاولة في شروع بناء الدولة الحديثة وفيه إطلاق لأيدي المتسلطين بدون رادع، كما أن فصل القيم الأخلاقية عن الدولة يجعل الأخيرة غريبة عن قيم الفرد، وبعيدة عن ولاءه لها مما يسلب الدولة القوة والمناعة. ويعتقد العروي أن من أسباب ضعف الوعي الفردي والمجتمعي لمفهوم الدولة بأبعاده الأخلاقية والفكرية والنظرية يرجع إلى تبلور فكرة الطوبى الإسلامية تاريخيا، بما تمثله من انتظار عودة الخلافة بإلهام رباني، مما كرس عمليا وعي تاريخي يفصل بين الدولة والمجتمع، ويكسو عملية الفصل هذه بمظهر طبيعي لا مفر منه،

---

[149]- المصدر السابق، ص433.
[150]- المصدر السابق، ص434.
[151]- أنظر: عبد الله العروي. مفهوم الدولة. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1988، ص146-147.
[152]- المصدر السابق، ص148.
[153]- المصدر السابق، ص149.

ويوفر للفقهاء المبررات اللازمة للعزوف عن البحث عن وسائل عملية للتوحيد والدمج بين الدولة والفرد والمجتمع. ولم يغير من الامر شيئا تبني الفكر العربي لليبرالية والماركسية في وعي ونظرة العربي للدولة، ف"مهما يكن من أمر الليبرالية والماركسية في ذاتهما، فإنهما عندما تنتشران في المجتمع العربي تكتسبان بالضرورة حلة طوبوية مكثفة، لأنهما تتلبسان بذهنية معتادة منذ زمن طويل على انتظار الدولة الفضلى وعلى هجران التنظيم السياسي القائم."[154]

ويشير العروي أن الطوبى ليست عقبة في حد ذاتها سواء في الماضي أو الحاضر، بل هي شرط الوعي بضرورة التغيير، شرط أن يتم إدراكها والتعامل معها كبرنامج عمل مطروح على الانسان في سيرورته التاريخية، لكن العرب أخذوا الطوبى ذريعة للأنفصال عن الدولة، ولم ينجزوا النقد اللازم لذلك التصور لا في الماضي ولا في الحاضر، فحتى الماركسية التي هي ذات نزعة نقدية، فقد تم توظيفها كعقيدة وطوبى غير نقدية في البلاد العربية.[155] ويشير العروي أن الدولة الحديثة لا تنشأ ولا تتقوى إلا بإقامة بيروقراطية عصرية تجسد العقلانية الاجتماعية، كذلك لا يتقوى الفكر السياسي في أي مجتمع كان ما لم يتمثل على المستوى النظري والفكري وعلى مستوى التنظيم والممارسة مفاهيم: الحرية، الدولة، العقلانية. لكن واقع الحال يشير إلى "أن الفكر العربي المعاصر يجعل التأمل في الحرية من شأن الفلسفة الماورائية الأخلاقية، والتأمل في العقل من شأن فلسفة العلوم، والتأمل في الدولة من شأن الادلوجة السياسية. يتولد هذا التخصص من واقع اجتماعي تتساكن فيه الدولة والفرد كعنصرين متقابلين متعارضين، وفي نفس الوقت يتسبب في الانعزال عن الواقع واليأس من ادراكه."[156] ويرى العروي في ضرورة تحقيق المفاهيم الثلاثة على المستوى النظري–الفكري، وكذلك على مستوى الممارسة في آن واحد رغم الادراك المسبق لصعوبة الأمر، لكن وضع تلك المفاهيم على جدول الأعمال اليومي للفرد والمجتمع بشكل منتظم وباستمرار، يغير من ممارسة السلطة ومن نظرة الفرد العربي إلى تلك السلطة، ويبلور مفهوم عام لنظرية الدولة، يتجاوز التصور السلبي لوجوده، حتى لو لم يتحقق ذلك في أمد قريب.[157]

في تحليله لعوامل الإنقسام، يشير بلقزيز إلى دور أزمة المشروعية السياسية التي تعاني منها السلطة والدولة في البلاد العربية المعاصرة في إنتاج الإنقسام السياسي الثقافي وترسيخه. فالسلطة والدولة لم تؤسس على الشرعية الدستورية والديمقراطية ومن خلال الاختيار الشعبي الحر. وهي لا تعيد أنتاج ذاتها من خارج آليات التمثيل السياسي الأصيل والقواعد المتفق عليها للتداول على السلطة من قبل قوى المجتمع السياسي الحديث؛ بل تقوم السلطة في البلاد العربية المعاصرة على أساس الغلبة والاستئثار والاحتكار من خلال وسائل مدنية أو وعسكرية، أو على أساس غلبة عصبية أهلية على أخرى؛ كما أن التباس العلاقة بين المجال السياسي والمجال الديني في تكوين السلطة وفي نظام اشتغال الدولة جعلها عُرضة للنقض الاجتماعي والسياسي من قبل الفئات والقوى الاجتماعية الأخرى؛ وسببا للتنازع الداخلي ولاتهامها من مواقع سياسية مختلفة. وفي المحصلة تتغذى تناقضات الأنساق الأخرى المكونة للنسيج الاجتماعي من أزمة المجال السياسي، وفي كثير من الأحيان تنزع أزمة المجال السياسي إلى التعبير عن مطالبها السياسية بلغة

---

[154]- المصدر السابق، ص151.
[155]- المصدر السابق، ص152.
[156]- المصدر السابق، ص167.
[157]- المصدر السابق، ص168-170.

غير سياسية، فتكتسي مظهر التناقض أو الانقسام في كثير من الأحيان في المجال الثقافي بين الأصالة والمعاصرة.[158]

الدولة والدين أو العلمانية والإسلام السياسي

يرى غليون أنه، بينما لم يكن حسم النزاع في قلب السلطنة العثمانية ممكنا، من خلال ثورة سياسية علمانية على الطريقة الفرنسية التي قامت بعملية تحييد قسري للدين وتقييد لحرية العبادة ورجال الدين معا، إلا إن المجتمعات العربية، نجحت عبر حركة إصلاح دينية قوية، في أن تعيد إنتاج صيغة جديدة للتعايش بين الدين والدولة ونخبهما، كانت في أساس تشكل حقبة ليبرالية استمرت لعقود طويلة وجعلت المجتمعات العربية المشرقية تبدو وكأنها حلت تماما مشكلة الانتقال نحو الحداثة وتجاوزت النزاعات المحتملة أو التي كانت متوقعة بين الدين والدولة. لكن صيغة التوافق التي رعتها الحقبة الليبرالية لم تعمر طويلا بعد ان دخلت النظم التي اعتمدتها في طريق مسدود، ولم تعد تستطيع الاستجابة، بالقدر الكافي، لتنامي مطالب طبقات متزايدة من المجتمع في الدخول في نظام تطبيق قيم الثورة السياسية الحديثة، مثل الاعتراف الذاتي والمساواة ورفض موقف الهامشية والسعي إلى المشاركة في السياسة والحصول على حق المواطنة وما يترتب على ذلك من حقوق وواجبات ومسؤوليات. وفي ظل ظروف هذا الانسداد السياسي والاجتماعي تفجرت ثورات انقلابية الطابع، لكنها معبرة بعمق عن نزوع الجمهور إلى الخروج من النظم القديمة والدخول في عصر الحداثة وقيمها. وقد راهنت هذه الشعوب بقوة على الحركات الثورية القومية واليسارية، لكن في سياق هذه الثورة السياسية سادت فكرة التحويل الإرادي السريع للمجتمعات والتحكم بالسلطة من قبل رجال سياسة هم أنفسهم من العسكريين الذين يراهنون بشكل كبير على نجاعة الحلول الإكراهية القائمة على استخدام القوة.[159]

ويرى غليون أن نشوء عبادة الدولة العسكرية، ثم تصنيمها، قد ساهم في الانهيار السريع للسلطة الدينية وخروجها من المنافسة كليا، وتحويلها إلى أداة في يد السلطة الحاكمة، في مصر الناصرية أولا ثم في بقية الدول العربية التي تعززت فيها مواقع الدولة بقوة، سواء تحت تأثير الثورة القومية او بسبب تنامي عوائد اقتصاد النفط الريعي. وقد أدى ذلك إلى تراجع فعالية الدين أو الفكر الديني كمصدر لمبادئ التنظيم المجتمعي، المدني والسياسي الناجع في ذهن المجتمع. فلم يعد الدين منتجا للحمة جمعية قوية، أي لجماعة حية متكافلة ومتضامنة، بل أصبح هو نفسه بحاجة للحداثة، كي تأخذ بيده وتبقيه على قيد الحياة، وهذا ما يعبر عنه شعار الدولة الإسلامية بوضوح. هذا وقد وتراجع دور الدين إلى رزمة من الطقوس والتقاليد تماثل بين الأفراد، وتخنق طموحاتهم، وتلغي حرياتهم، وتحد من مبادراتهم الذاتية، وتحول الدين بذلك إلى تقليدا جامدا وصرحا ساكنا؛ لم يعد فيه ما يكفي من الايمان لإحيائه وتنويره؛ بل أصبح امتثالا صرفا. وهذا ما دفع المجتمعات إلى تحويل النظر عن الدين نحو السياسة التي بدت منذ القرن التاسع عشر بوصفها المزود الرئيسي بالقيم والأفكار والمبادئ اللازمة لبناء صرح المجتمع الجديد. فالتأخر التاريخي للفكر

---

[158]- أنظر: عبد الإله بلقزيز. الدولة والمجتمع: جدليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2008، ص158.

[159]- أنظر: برهان غليون. "من العلمانية إلى العلمنة". الحوار المتمدن، العدد 2068، 14\10\2007. http://www.ahewar.org.

الديني، مترافقا مع تراجع جهد الإصلاح والتأويل، وتجاهل الدين نفسه من قبل النخب الاجتماعية في الحقبة القومية، هو المسؤول عن نشوء عبادة الدولة وتمحور الحياة الاجتماعية بأكملها من حولها.[160]

إن تجربة الحداثة، كما يرى غليون، التي حصلت في سياق موجات الغزو الاستعماري، قد عملت، بعكس ما تتجه إليه التحليلات السائدة، على إضاعة ما يمكن أن تسميته تراث العلمانية العربي الإسلامي القديم، من دون أن تنجح، بسبب ما وصلت إليه من طريق مسدودة، أو بسبب تضاؤل قدرة نظمها الاقتصادية والسياسية على الرد على مطالب الانخراط المتنامية في الحداثة ونمط استهلاكها المادي والمعنوي، في إحلال صيغة أخرى قابلة للحياة والتقدم والاستقرار. ومما لا شك فيه أن أزمة هذه الحداثة ما زالت تتفاقم حتى اليوم، تزامنا ونتيجة لعجز المجتمعات عن إزالة العقبة السياسية التي أصبح يمثلها وجود وهيمنة السلطة الاحتكارية الشاملة للدولة، وما تسببه الأخيرة من شلل للأفراد والجماعات، وتبديد لطاقاتها ومواردها؛ فقد بقيت الدولة تحتل المكانة العليا في عملية إعادة بناء المجتمعات، سواء بعد خروجها من الحقبة الاستعمارية، أو أثناء دخولها في الحقبة القومية، وتتمتع بقدرات استثنائية مقارنة بجميع الهيئات الاجتماعية الأخرى، بما فيها الدينية؛ وهو ما مكنها من قلب جميع التوازنات لحسابها ووضع جميع السلطات الأخرى في أزمة تاريخية دائمة، ومن ورائها المجتمع المدني نفسه الذي سيزداد شلله وتجريده من القوة والانتظام مع تقدم مسار التحديث وتوسعه.[161]

أن المهمة الأساسية في عملية التأويل الحديث والعقلاني للإسلام، كما يعتقد غليون، قد أنجزت على يد حركة الاصلاح الإسلامية القوية التي ولدت منذ منتصف القرن التاسع عشر، واستمرت خلال أكثر من قرن. ولم يضف المفكرون الإسلاميون الذين جاءوا بعدهم مكاسب حاسمة من حيث إقرار مبادئ هذا الإصلاح الكبرى، بقدر ما توسعوا في المسائل الإصلاحية وعمقوا النظر فيها وفصلوا في مسائلها ومفاهيمها. ويرى غليون أن صعود الأصولية يعبر عن تراجع الوعي الانساني الحديث، الديني والسياسي والمدني والعلمي معا. وفي ظل هذا التراجع والانحطاط الذي يرافقه، تنمو جميع الأحلام والأوهام القديمة والحديثة، تلك الطامحة إلى أعادة بعث الصيغ القديمة التاريخية المرتبطة بوعي متكلس للهوية، وأيضا تلك النازعة إلى مطابقة الاوضاع المحلية مع الصيغ العلمانية الناجزة في المجتمعات الحديثة الغربية.[162]

وبعكس ما توحي به ظواهر الأشياء، ليس الصراع حول موقع الدين في الحياة العمومية هو مركز الصراع الاجتماعي القائم ولا الرئيسي فيه؛ بل إن الصراع حول العلمانية والأصولية ليس إلا قناعا للصراع الدامي والعميق على القيم الدنيوية، أي على الثقافة الحديثة التي يعاد بناؤها اليوم، في جوانبها الأخلاقية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية معا. ولن يكون من الممكن الوصول إلى وضع يتحقق فيه فصل الدين عن السياسة وفصل السياسة عن الدين من دون التقدم في حل هذا الصراع الرئيسي، حول تحديد الخيارات الثقافية الرئيسية، الذي يفتح وحده إمكانية التفاهم والتوافق بين الدين والدولة من خلال إعادة تثبيت قيم الدين والقيم السياسية معا وتوضيح خصوصيات ومهام كل منهما. فلا يتعلق حصول التوافق بين الدولة الحديثة والدين بمسألة نظرية أو تأويلية فحسب، كما يشير غليون،

---

[160]- المصدر السابق.
[161]- المصدر السابق.
[162]- المصدر السابق.

ولكنه يرتبط أساسا بتحولات مجتمعية مترابطة ومعقدة، يقع في مقدمتها بناء الثقافة أو إعادة بنائها، بعد أن انهارت في نموذجها الحداثي الرث وحصل انقطاعها عن الثقافة التقليدية الأم. ويحتاج تجديد النظر في الدين نفسه إلى توفر شروط تاريخية يقع في مقدمتها بلورة هذه الثقافة الجديدة المنشودة، وبروز آفاق جديدة لانطلاق مسار الحداثة المعاق من جديد وفرص تقدم مشروعها.[163]

ويرى غليون أن التجربة العربية المعاصرة، تقدم مثالا ساطعا على إرتدادها عن الايديولوجية العلمانية، حتى بعد تقدمها أشواطا طويلة؛ وذلك لأن ألتأويل الحديث للدين، لا يمكن أن يعيش في الفراغ، فهو جزء لا يتجزأ من مشروع الحداثة المجتمعية نفسها ونظامها، وبعدا من أبعادها المتعددة. ولا قيمة للإصلاح الديني، الذي يفترض أن يشكل استجابة تاريخية لحاجات الأفراد للانخراط في هذه الحداثة والتفاعل معها، إذا كان النظام المجتمعي الناجم عنها، أو عن بعض نماذجها المشوهة والمعاقة، يحرم الأفراد من استقلالهم الذاتي ويمنعهم من التعبير عن رأيهم أو من أن يكون لهم رأي خاص بهم، ويدمر حسهم النقدي ولا يسمح لهم بالمبادرة الشخصية لتحقيق مصالحهم وبناء أنفسهم ومستقبلهم؛ فستبقى سيرورة النهضة والحداثة العربية هشة، وسيكون من المستحيل لمشروع الإصلاح الديني أو لعلمنة الدين، أن ينجح في تأويل قيم الدين بما يتفق مع قيم النظام الحديث وتعميمها، وأن يكتمل وينتج وضعية مستقرة وثابتة تستند إلى إدراك واضح من قبل أطراف النخب الدينية والسياسية والاجتماعية عموما لحدود مجالات عملها وصلاحياتها الخاصة.[164]

إن مستقبل تحقيق العلمانية في الفكر والممارسة، كما يشير غليون، وفرص إيجاد النظم الكفيلة بتحقيق التوافق بين السلطات الاجتماعية المختلفة وتحديد مجالات عملها واختصاصها بصورة ناجعة، لا يتوقف على قوة الدعوة العلمانية، وإنما يرتبط بمصائر الدول والمجتمعات والفرص المتاحة لها للدخول في حركة الحداثة الكونية وديناميكيتها. ومن الواضح أن جميع الدول والمجتمعات لا تتساوى في حظها من ذلك، بل إن حداثتها السياسية ليست على المستوى نفسه من النضوج حتى تنمي وتلبي الطلب الاجتماعي على تجديد الاعتقادات الاجتماعية، من أعراف وتقاليد، ناهيك عن الاعتقادات الدينية التي تمثل نظما رمزية وتخيلية التي تعد الأكثر مقاومة للتغيير، لأنها الأعمق غورا في ترسيخ بنية المجتمعات واستقرارها. كما أنه لا تتساوى جميع الدول العربية من حيث امتلاكها للشروط الضرورية من السيادة والاستقلال والموارد المادية والاستراتيجية والثقافية التي تمكنها من البدء أو استكمال مشروع تاريخ يهدف إلى تحرير الأفراد واستقلالهم، وقادرة بالتالي على بعث روح جديدة في الفكر والاعتقاد الدينيين تتفق وحاجات الحداثة السياسية.[165]

لكن ما يحصل في البلاد العربية في واقع الأمر، يشير إلى إنكفاء الدول إلى نظم السلطنة القديمة، والتي تقوم جميعا على مبادئ السيطرة الأبوية، وحرمان المجتمع من المشاركة، وإنكار حق الأفراد في الحرية والمساواة القانونية والأخلاقية، وعلى قيم العصبية والذوبان في الأسرة والعشيرة والعائلة والطائفة والمذهب. وذلك بقدر ما يشكل هذا الذوبان الوسيلة الوحيدة لتأمين الحد الادنى من الحماية الذاتية. وإذا كان المقصود من العلمانية أنها تعبر عن ذلك

---

[163]- المصدر السابق.
[164]- المصدر السابق.
[165]- المصدر السابق.

التنظيم المفكر فيه والواعي للمعرفة وللمجتمع وللعالم، وأنها تمثل بهذا المعنى صرحا للحرية، فأنه بالتأكيد لا يمكن لهذه الأخيرة أن تتعايش مع الاستبداد والطغيان وحرمان الأفراد من مبادرتهم الشخصية.[166]

وفي الواقع، لا تتبع الأزمة التي تعيشها في المجتمعات العربية اليوم من اتحاد الدين والدولة أو اندماجهما، كما يرى غليون، وإنما من القطيعة المتنامية بين الوعي الحديث، بما يعنيه من تجديد تطلعات الأفراد وآمالهم، وتحديثها، وبين الممارسة اليومية، السياسية والمجتمعية، وما ينجم عنها من نزاعات وردود أفعال ومعارك طاحنة للسيطرة على السلطة من قبل جميع النخب المتنافسة. وليس سبب الانفصال والقطيعة هنا تأخر علمنة الدين، وإنما تراجع النظام الحديث، عن أهم شرط مؤسس للحداثة، وهي الحرية، المتمثلة في مجموعة من الحقوق الأساسية، من حق التعبير والتنظيم والمسؤولية الفردية والمواطنة من حيث هي مشاركة في تقرير المصير الجماعي، أي السياسة المدنية، والتي لا وجود من دونها للفردية ولا للاستقلال في الرأي ولا للسيادة الروحية، ولا للمواطنية، بما تعنيه من مساواة وقبول بالتعدد والاختلاف. وبسبب ارتداد الدولة الوطنية الحديثة في البلاد العربية عن الحداثة، وانحدارها في ممارساتها إلى مستوى خنق الحريات الفردية والحقوق الانسانية، تحصد المجتمعات العربية سلسلة من الارتدادات المتواصلة عن العلمنة الدينية، وتحطيم منظورات ومفاهيم الاصلاح الديني، وتتجه أكثر نحو صيغ سلفية متطرفة في عدائها لقيم الحداثة ومعالمها، وفي مقدمتها استقلال الرأي، كما تتجه نحو الخضوع والاستسلام والتسليم لسيطرة أمراء الدين والحرب معا.[167]

ويشير غليون إلى أنه في ظل بناء الأمة بالمعنى السياسي، وفي ظل الانصراف والتخلي عن التميزات الدينية والإتنية، لا يعود هناك معنى للحديث عن مرجعية إسلامية. فالاسلام مرجعية الجماعة المسلمة والمسلمين، أما الدولة فهي مرجعية المسلمين وغير المسلمين من حيث هم مواطنين متساوين في الحقوق والواجبات. ولا ينبغي للدولة أن يزيدها الانتماء لدين ولا ينقص منها الانتماء لدين آخر قوة أو قيمة. كما لا يمكن لمرجعية الدولة أن تكون سوى الشعب، أي مجموع الأفراد المنضوين تحت لواء الدولة، والمسؤولين عن تسييرها والمشاركة في صوغ تشريعاتها وتطبيق قوانينها. وهذا هو معنى العبارة: الشعب مصدر السلطات، وإليه يكون الرجوع حتما، عبر الانتخابات والاستفتاءات، كلما تعرض المجتمع لأزمة، أو حصل اختلاف في تفسير القوانين والنصوص. والحديث عن مرجعية إسلامية مسبقة تحدد سقف الحرية والعدالة والمساواة في الدولة يعنى وضع شرعية أخرى إلى جانب الشرعية الديمقراطية المتمثلة في إرادة الناخبين وقبولهم، هي الشرعية الدينية التي لا يمكن أن تتحقق من دون وصاية فقهية تحدد، كما هو الحال في الجمهورية الإسلامية الإيرانية اليوم على سبيل المثال، تطابق قوانين البلاد المشترعة في المجلس النيابي مع أحكام الفقيه الوصي، أي مع إرادة المرشد العام للثورة او للدولة.[168]

ويرى غليون، أنه "وبعكس ما يعتقد أصحاب نظرية مرجعية الدولة الاسلامية، لا تكمن المشكلة الرئيسية في هذه النظرية في تحويلها غير المسلمين إلى مواطنين من الدرجة الثانية، أو في ما يمكن أن تسببه من انتقاص في حقوقهم

---

[166]- المصدر السابق.
[167]- المصدر السابق.
[168]- أنظر: برهان غليون. "الجماعة والجماعة السياسية والمواطنة". الحوار المتمدن، العدد 2153، 7\1\2008.
. http://www.ahewar.org

وتمثيل مصالحهم، وإنما، أخطر من ذلك، في قطع الطريق على نشوء علاقة مواطنة فعلية، وإجبار المسلمين على التصرف باعتبار كل فرد منهم عضوا في طائفة دينية، قبل أن يكون مواطنا حرا وعضوا في دولة،"[169] وهذا بدوره يؤدي إلى حرمان المسلمين أنفسهم من صفة المواطنة ومن كونهم مواطنين في الدولة، كما يحول الدولة إلى زعامة قبلية. وفي ظل وضع كهذا (سيطرة الجماعة الإسلامية على الدولة) تتحول الجماعة الدينية إلى طائفة، فما يميّز الطائفة عن الجماعة الدينية، هو بالضبط قيامها على مبدأ العصبية الذي يشبه القبيلة التي تتصرف بدافع التضامن العصبي ضد قبائل أخرى. فيصبح مصير المسلم وتفكيره مرتبطين بمنطق الدفاع عن العصبية القبلية التي تمثلها جماعة لم يعد فيها أحد يحتكم إلى العقل ولا يستند في سلوكه إلى مباديء الايمان وقيم الدين الأخلاقية والإنسانية، وإنما إلى مصلحة الطائفة ومكانتها وموقعها في الدولة. كما وستقود عصبية الجماعة الإسلامية في حال استلامها للسلطة على أساس الدولة الدينية إلى تجريد المسلم نفسه من حقوقه في أن يكون فردا حرا ومستقلا ومجتهدا في الدين وفي السياسة معا.[170]

لا ينبع الاعتراض على فكرة مرجعية الدولة الإسلامية من اعتراض على الدين نفسه، كما يشير إلى ذلك غليون، ولا على مكانته الاجتماعية أو هيمنته الثقافية والفكرية، ولا على حق الأكثرية المسلمة في سيادة قيمها وأسلوب حياتها من حيث هي أغلبية، وإنما ينبع من الاعتقاد بأن استقلال الدولة عن جميع الزعامات والقيادات الدينية والفلسفية، وارتفاعها عن التدخل في الشؤون الروحية، باستثناء توفير الضمانات لأصحاب الأديان من ممارسة عباداتهم واعتقاداتهم بحرية، وتوفير وسائل هذه الممارسة المادية والمعنوية، هو الشرط الضروري والذي من دونه لا يمكن تأسيس رابطة وطنية جديدة بين أعضاء المجتمع المكون من مذاهب واديان واعتقادات مختلفة ومتعددة ومتباينة حتى داخل الدين الواحد. فالرابطة الوطنية قادرة على دمج وتوحيد جميع الأفراد، عبر الطوائف والمذاهب جميعا، وتحويلهم إلى شعب واحد. ووسيلة هذا الدمج وهذا التوحيد هي بالضبط تكوين المواطنية التي تعبر عن ضمان مكانة واحدة للأفراد كافة، مرتبطة هي نفسها بإقرارهم لبعضهم البعض حقوقا واحدة، يترتب عليها مسؤوليات واحدة وواجبات متساوية أيضا.[171]

وفقط من خلال هذه المساواة في الحقوق والواجبات على مستوى العلاقة بالدولة والسياسة، يمكن أن يعاد بناء الفرد كمواطن، ويمكن أن يتم تجاوز تمايزه على مستوى المجتمع المدني كمؤمن أو صاحب اعتقاد مختلف وعضو في جماعة أهلية متميزة. ولا يمكن لأي اطار ديني أو عرقي أن يحل محل بناء هذه الرابطة الوطنية الموحدة، والتي تقوم على مفهوم المساواة في الحقوق والواجبات، كما لا يمكن الخروج من نزاعات المجتمع الأهلي واختلافاته وتمايزه، ولا بناء الدولة– الأمة، وبناء المواطنية من دون تلك الرابطة. فالبديل للرابطة الوطنية في حال تفككها أو غيابها سيكون بالضرورة إما الفوضى والنزاع الدائم بين طوائف وقبائل لا رابط بينها، أو حكم الطائفية أو القبلية أو المافيا النابع من نجاح إحدى الجماعات الأهلية الخاصة في اختطاف الدولة، التي نشأت في السياق التاريخي الخاص لحقبة ما بعد

---

[169]- المصدر السابق.
[170]- المصدر السابق.
[171]- المصدر السابق.

دحر الاستعمار، والسيطرة عليها واستخدامها كأداة وآلة لإخضاع الطوائف والقبائل والجماعات الأهلية المتفرقة الأخرى، واستعبادها من أجل تحقيق مصالح خاصة.[172]

ويرى غليون أنه مهما جرى من تعديل على الصيغة الأساسية للايديولوجية الاسلاموية، لن يكون من الممكن تحويل الاسلام، وهو رابطة دينية واعتقادية أصلا، إلى أساس لرابطة سياسية تجمع بين المسلم والمسيحي والبوذي وغير المؤمن. كما أنه لم يعد من الممكن إعادة بناء الرابطة الإسلامية المفككة، وإحياء الجماعة الدينية وتجاوز التمايزات والاختلافات المتفاقمة بين أبنائها بسبب تباعد مصالحهم الاجتماعية وتباين انتماءاتهم السياسية وتعدد ولاءاتهم الفكرية وتطلعاتهم الفردية والجمعية. ولن تكون محصلة هذه المحاولات سوى إضاعة فرصة بناء الرابطة السياسة ودولة المواطنة، وإضعاف قدرة المسلمين على مواجهة مخاطر الانقسام والاختلاف الديني والمذهبي وما يقود إليه من توسيع دائرة الفتنة والاقتتال في ما بينهم، كما هو الحال قائم اليوم في بعض البلاد العربية.[173]

وفي تناوله لموضوع الإسلام السياسي، يرى برهان غليون أن الحركات الإسلامية لا تملك مشروعا اجتماعيا ينسجم مع معطيات العصر ويمكن بالفعل أن يلبي حاجات الواقع. وبالرغم من أن تلك الحركات تمثل مشاريع مقاومة واحتجاج واعتراض، لكنها تفتقر إلى أي معطيات نظرية أو إستراتيجية واقعية لبناء الدولة، "وهي تخلط بين العقيدة والإدارة، وتقود لا محالة إلى التمييز المخل بالقانون وبالعدالة وبالسياسة معا بين فئات المواطنين."[174] إن منطلق فكر الحركات الإسلامية جميعا هو نظرية الحاكميّة التي تقوم(كما طورها المودودي ونقلها عنه سيد قطب ثم انتشرت عند الحركات الإسلامية) على التركيز على مسألة الحاكمية المستمدة من الله وليس من البشر وبالتالي فإن شرعية السلطة هي شرعية دينية، وليست وضعية أو ديمقراطية، وفي ذات الوقت يُترك موضوع الدولة التي يشكل فسادها اليوم أحد أهم أسباب فشل نهوض الدولة الوطنية. ويرى غليون التركيز على موضوع شرعية السلطة الدينية، وإهمال مسألة بناء الدولة، يشكل مصدرا لمحنة فكرية وعقائدية جديدة تلهي الجميع عن التفكير في الدولة كمؤسسة وضعية، من صنع البشر وخاضعة في عملها لقواعد البشر أنفسهم وتتجدد على أساس الموضوعية والعقلانية.[175]

فعندما توضع الحاكمية الإلهية مقابل السيادة الشعبية تنتفي أي إمكانية لبناء دولة حديثة لأن ذلك يلغي بذاته ضرورة التفكير في الدولة نفسها. ولا يعود الشعب هو مرجع السلطات وإنما الفقيه أو الإمام أو أمير الجماعة الذي يستمد شرعيته من جماعته وحركته، ويعتقد أنه يعمل بتأييد من الله، إن لم يكن ناطقا بشريعته ومنفذا لأحكامه، وتنتفي بذلك كل فرصة لنشوء الحرية العقلية أو السياسية وأي شكل من أشكال الديمقراطية.[176]وبالعكس من ذلك تقوم الثورة السياسية الحديثة على رفض إضفاء القداسة على السلطة من خلال خلطها مع حاكم يحكم باسم الدين أو يدعي الإلهام الديني بل حتى الإلهام العقلي. ذلك لأن مثل هذا التقديس لا يعني شيئا سوى احتكار الحقيقة ومنع التفكير الجماعي في مسألة السلطة التي هي صلاحية اتخاذ قرارات تتعلق بحياة الجماعة. فالحقيقة، كما يراها غليون، ليست

---

[172]- المصدر السابق.
[173]- المصدر السابق.
[174]- غليون، العرب وتحولات العالم: من سقوط جدار برلين إلى سقوط بغداد، مصدر سبق ذكره، ص236.
[175]- المصدر السابق، ص236-237.

[176]- المصدر السابق، ص237.

موجودة عند شخص يدعي الفهم الأصح للنص، وهي موجودة عند جميع المؤمنين وبالأحرى في التفاهم في ما بينهم أو في توافقهم وإجماعهم، "وعندما تدعي سلطة ما انها تنطلق من الدين والقرآن وأن فهمها للقرآن هو الصحيح فلن يعود هنالك أي إمكانية لا لمناقشتها ولا لمعارضتها ولا لمسائلتها حتى لو أخطأت. فهي تعمل بوحي معلن من القرآن. وفي هذه الحالة سنكون أمام سلطة دينية لا يمكن بأي حال ضبطها أو تطويرها أو تعديلها أو المشاركة فيها. كل ما تطلبه هو الانصياع لها وتطبيق ما تصدره من قرارات باعتبارها فتاوى دينية."[177]

ويفسر غليون صعود الحركات الإسلامية السياسية كمحصلة لالتقاء الأزمة العميقة التي تمس النظام المجتمعي في عقائدياته وأسسه العملية من جهة، وتنامي الاستثمار الهائل للدين في السياسة بهدف الوصول للسلطة وليس لنشر رؤية جديدة للإيمان، من جهة أخرى. وقد حفز هذا الصعود الفراغ الإيديولوجي الناتج عن تراجع الثقة بالأيديولوجيات القومية والليبرالية والشيوعية. وفي مواجهة المصاعب والتحديات المتكاثرة أمام مجتمعات فقدت البوصلة والقيادة الحكيمة معا ولم تعد قادرة على الحركة جاءت القوى الإسلامية لتسد هذا الفراغ، الناتج عن الحاجة إلى رؤية توجيهية. وعامل آخر ساعد على تنامي شعبية الحركات الإسلامية منذ السبعينات هو أنها بقيت لفترة طويلة حاملة راية المعارضة والاحتجاج في مواجهة مغالاة السلطات والنخب القائمة على القهر والاستبداد، وأنها قدمت للرأي العام العربي حلا أو ما يشبه الحل للأزمة الأيديولوجية انطلاقا من نظرية العودة إلى النماذج التاريخية الإسلامية، أي الرأسمال الرمزي الوحيد الذي لم يستنفد أو يستهلك في الحياة السياسية الحديثة.[178]ويرى غليون أنه ما كان "بإمكان الحركة الإسلامية أن تعرف المد الكبير الذي شهدناه لو لم يكن النظام المجتمعي في أزمة عميقة تجعله يرمي على أطرافه باستمرار، على اتساع حقول التهميش الفكري والسياسي والاقتصادي، بفئات اجتماعية متزايدة تعاني من الفقر والبؤس والذل والاحتقار ليس لديها أي أمل بالخروج من الوضع الذي وجدت نفسها فيه. إن المد الإسلامي، وليس الفكرة والحركة الإسلامية، هي بنت الحداثة المجهضة لا التراث، وهي مستمرة، وسوف تستمر ما دامت إعاقة الحداثة وإجهاضها مستمرين."[179]

هل نجحت الحركات الإسلامية في أن تقدم مخرجا لأزمة المجتمع العربي أم ساهمت في تعميقها؟ وهل يساعد البرنامج الإسلامي المقترح على تحقيق الأهداف المعلنة، وهل هو قابل للتطبيق بالفعل؟ يعتقد غليون أن حصاد العقدين الماضيين من عمل هذه الحركات على مختلف تياراتها لم يدفع كثيرا في اتجاه إخراج المجتمعات العربية من أزمتها التاريخية الفكرية والسياسية، ولكنه ساهم في الكثير من الأحيان، بسبب الصراعات التي أثارها، في تعميق زعزعة الاستقرار وتفاقم الأزمات. ومن الممكن أن تهدد هذه الحركات بدفع المجتمعات العربية في المستقبل، بشكل أكبر مما حصل حتى الآن، إلى مواجهات دامية مع المجتمعات الصناعية والغربية خاصة، وذلك بقدر ما ستدفع الحاجة إلى التعويض عن الفشل في الاستيلاء الفعلي على السلطة بعض التيارات إلى توجيه نشاطها نحو الخارج والقيام بعمليات ذات طابع حربي. ويؤكد غليون أن الحركات الإسلامية ليست هي التي تعيق الحداثة ولكنها تشكل التعويض الوحيد عنها. كما ينفي غليون أن يكون موقفه موجها ضد تيارات الفكر الإسلامي، بل يعتبرها تشكل رافدا

---

[177]- المصدر السابق، ص238.

[178]- المصدر السابق، ص239-241.

[179]- المصدر السابق، ص242-243.

أصيلا وأساسيا في الثقافة العربية الحديثة، ومن دونها ستفقد هذه الثقافة الكثير من حيويتها وعمقها وتوترها الذي يدفعها للتجديد والإبداع، لكنه لا يعتقد أن الحركات السياسية الناشئة في حضنها والتي تستلهم طروحاتها، تملك على الأقل حتى الآن، حلا للأزمة المجتمعية التي تعيشها المجتمعات العربية بسبب انهيار مشاريع تحديثها في حقبة ما بعد الحرب العالمية الثانية.[180]

ويعتقد غليون أن الحركات الإسلامية حتى في وضعها الحالي تمثل من الناحية السياسية والإيديولوجية صورة مقلوبة للسلطة في النظم العربية، أي مشروع سلطة شمولية مناقضة. ولكن في ذات الوقت يرى أن الحركات الإسلامية متعددة الاتجاهات والميول ومتباينة، ولا يستبعد قيام حركة إسلامية ديمقراطية، وهو شرط ضروري لكسب معركة الديمقراطية نفسها. ويعتقد غليون أن التجربة الأليمة لبعض الحركات الإسلامية سوف تدفعها لإعادة النظر في استراتيجياتها ومفاهيمها السياسية. وبعض المفكرين الإسلاميين بدأوا يعيدون النظر في التجربة الإسلامية ويتحدثون عن الديمقراطية بشكل جدي وليس تكتيكي. كما أن هناك حركات إسلامية متطرفة خسرت الرهان الوطني وتميل أكثر فأكثر إلى نقل المعركة إلى الساحة الدولية دون تحقيق أي نتائج إيجابية حتى الآن. وهناك تيارات إسلامية محافظة وأخرى صوفية لا تهتم إلا بالتجربة الشخصية؛ ومن الخطأ التوحيد بين كل هذه التيارات الإسلامية، فما زالت هناك فرصة لدفع قسم من التيارات الإسلامية نحو خيارات أكثر ديمقراطية.[181]

وفي المقابل، يحذر غليون، من أنه لا يمكن الاستمرار على درب التعلق بحبال وهم الدولة الإسلامية، حتى في حال اقتراب مفهومها من مفهوم الديمقراطية الحديثة وقيمها التعددية، لأن ذلك سيقود حتما إلى إفراغ فكرة الديمقراطية ومفهومها الحديثين من معناهما ومضمونهما بذريعة أسلمتهما أو إخضاعهما لشروط المطابقة مع مصطلحات الفقه الإسلامي التقليدي أو الشائع في الوقت الراهن. ولن تساهم مثل هذه المقاربة النظرية والسياسية كثيرا في تقدم المناقشة الوطنية في العالم العربي والإسلامي. بل إنها ستشكل أحد العوامل الأساسية التي ستقود إلى مزيد من تأخر الوعي العربي والإسلامي بضرورة بناء الدولة العربية الحديثة والديمقراطية. كما ويرى غليون أن المسلمون لن ينالوا حريتهم في أي دولة قومية كانت أو دينية أو علمانية، ما لم تصبح الحرية المبدأ المنظم لحياتهم الأخلاقية والسياسية، وما لم تصبح غاية الدولة التي يحلمون بها هي بناء حرية الفرد، وتصبح الحرية إطارا لتفتح شخصية الأفراد، بصرف النظر عن أصولهم القومية وعقائدهم الدينية وانتماءاتهم الاجتماعية واعتقاداتهم الفلسفية.[182] كما أن الخروج من دائرة هذا النقاش العقيم يستدعي التقدم في تحديد غايات الرابطة السياسية أو الاجتماع السياسي، وهو بالتأكيد غير الاجتماع الديني، وبالتالي تحديد مهام الدولة الرئيسية التي تريد المجتمعات العربية بنائها على أنقاض دولة الاستبداد والفساد، التي يعيشون في ظلها، والتي كثيرا ما استخدمت المظاهر والرموز الدينية من أجل خداع الرأي العام ودفعه إلى التغاضي عن استبدادها وفسادها وانحرافها.[183]

---

[180]- المصدر السابق، ص245.

[181]- المصدر السابق، ص248.

[182]- أنظر: برهان غليون وسليم العوا. النظام السياسي في الإسلام. دمشق: دار الفكر، ط1، 2004، 2260-261.

[183]- أنظر: برهان غليون. "الصراع على الدولة". في معتز الخطيب(محرر). مأزق الدولة: بين الإسلاميين والليبراليين. القاهرة: مكتبة مدبولي، ط1، 2010، ص53.

ويرى غليون أن "استقلال المؤسسة الدينية والمفكرين الإسلاميين عن السلطة الرسمية ليس شرطا لتطوير فكر إسلامي جديد فحسب، ولكن بالأحرى لتجديد الفكر الإسلامي في مجالاته المتعددة الكلامية والفقهية والاجتماعية والاعتقادية. فالاستقلال هو شرط التفكير الحر. كما هو شرط تحرير التفكير الإسلامي من طلبات ومتطلبات السلطة وبالتالي وضع المجتمع ومصالحه وميادين نشاطه المختلفة وإعادة بنائها في محور النظر الرئيسي."[184] أما فيما يتعلق بتأخر الفكر الإسلامي، فيعتقد غليون أن السبب الرئيسي لذلك هو عجز المفكرين الإسلاميين عن فهم تراث الفلسفة الإنسانية التي جعلت الإنسان مركز التفكير وغاية الوجود والخلق على الأرض واستيعابه ونقله إلى اللغة الدينية، بالرغم من أن عناصر هذه الفلسفة ليست غائبة أبدا عن التراث الإسلامي. وقد بقي الفكر الإسلامي لأسباب متعددة يدور في مناخ المركزية اللاهوتية ولا يعترف إلا قليلا بحرية الإنسان ومركزيته وأصالة فكره وإبداعه. ولا يزال المفكرون الإسلاميون يعارضون العقل الإنساني بالنص الإلهي وينظرون إلى حرية فكر الإنسان كأنها تقليص لإرادة الله وحكه الشامل والصارم.[185]

ويعتقد غليون أنه لم يحصل بعد لدى مفكري الإسلام وعيا عميقا بأصالة وأهمية التفكير الإنساني وكان محور خطابهم الديني المعاصر هو تجديد الفقه والأصول والتأويل والتفسير القانونيين. وهم يعيدون قراءة النصوص من أجل الحصول على حلول ناجزة مضمونة لشؤون حياتهم اليومية، لا من أجل اكتشاف الرسالة وتسليط أضواء جديدة على قيمها الروحية والإنسانية، وفتح أفاق جديدة للعقل والفكر والروح البشرية. والمحصلة كانت أن الخطاب الفقهي الأصولي الشريعوي لم يستطع أن يقدم القوانين الناجعة لتنظيم الحياة الاجتماعية، ولم يستطع المسلمون أيضا الاحتفاظ من الرسالة السماوية ما ينمي حياتهم الوجدانية، وهكذا خسر المسلمون الدنيا والآخرة معا. وفشلوا في الاندماج في الحداثة والحضارة العصرية، "فهم يعيشون غربة مزدوجة: الغربة الدينية والغربة الزمنية، غربة عن الماضي وغربة عن الحاضر وتغييب للمستقبل."[186]ويرى غليون أن الفكر الإسلامي هو عمل إنساني يتعلق بتطور فهم الدين. وأن هذا الفهم لم يتطور عند المسلمين بشكل يقربه من مشكلة المجتمعات الحديثة ومنطق العصر وتقاليده، بل أستمر في استمداد إسناده ومرجعياته وأمثلته من القرن السابع والقرون القليلة التي تلته.

وفي تعليقه على موقف المفكرين الإسلاميين من الحداثة، يشير غليون أنه لا ينبغي النظر إلى كل ما هو حديث كما لو كان تجسيدا لثقافة أو لقيم غربية. فالحداثة هي ثمرة تطور أنساني شامل تراكمت عناصره عبر العصور وفي جميع القارات، ولو أنه ازدهر في أحد أطواره في الغرب. ويجب التعامل مع الحداثة من حيث هي توجهات وتطلعات واستعدادات وآمال جديدة نشأت عند البشر جميعا بفضل تطورات مادية علمية وتقنية وسياسية واجتماعية وأخلاقية أيضا. وعلى الشعوب العربية أن تحاول جاهدة أن تعيد بناء ثقافتها، لغتها وعقائدها وهياكلها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والتقنية من وجهة نظر الحداثة أو قيمها.[187]إن ترديد وتأكيد أن كل ما هو حديث هو غربي وأجنبي يتنافى مع الأصالة الإسلامية، ويفقد الفكر الإسلامي القدرة على التفكير من منطلق العقل ليفرض عليه التفكير من

---

[184]- غليون، العرب وتحولات العالم: من سقوط جدار برلين إلى سقوط بغداد ، مصدر سبق ذكره، ص251.

[185]- المصدر السابق، ص253.

[186]- المصدر السابق، ص254.

[187]- المصدر السابق، ص256.

منطلق الهوية. ولا يعني هذا تجاهل مبدأ الهوية والقيم والتراث وإنما إخضاع هذا المبدأ لمبدأ الوجود، "ووجود الإسلام أو استمراره في الوجود الفاعل والحي كمصدر لأنسنة البشر والارتقاء بوعيهم ووجدانهم وضميرهم يستدعي نجاح مفكريه في تجديد معانية وتغيير طروحاته وإشكالياته القديمة وزرعه من جديد في إشكاليات الحاضر والمعاناة البشرية الراهنة."[188] فلا مخرج من الأزمة إلا بتطوير فكر إسلامي يمتلك أدوات فهم الواقع واختراقه والتأثير فيه، ورفض هذا الحل هو في فعليا رفض تحمل المسؤولية في بناء فكر إسلامي من لدن الواقع الراهن كما فعل المسلمون في العصور السابقة.

وفي الوقت الذي لا يرى غليون في الإسلاموية كمشروع سياسي للمستقبل، يرفض في الوقت ذاته الاستخدام الايديولوجي للعلمانية من قبل النخب الحاكمة. فقد أُستثمرت العلمانية في العالم العربي من قبل نخبة اجتماعية في الصراع على السلطة، ولم تتحول إلى قاسم مشترك يضمن استمرار النظام الديمقراطي والمشاركة الكلية لجميع الناس بصرف النظر عن مذاهبهم في الحياة السياسية كما كان في الأصل. ومن هنا أصبحت العلمانية أداة للتمييز بين قطاعات الرأي العام المسموح لها بالإقتراب من السلطة، وتلك التي ينبغي تهميشها وإبعادها بأي ثمن عنها. أي تحولت العلمانية إلى وسيلة لسد الطريق على الديمقراطية وتداول السلطة بصورة سلمية. وقد أصبحت العلمانية رأسمالا رمزيا خاصا ومقدسا عند نخبة معينة، كما أصبح الدين رأسمالا مقدسا وخاصا بالنخبة المناهضة لها. فالإسلامي يريد أسلمة السلطة والعلماني يريد علمنة السلطة، مما جعل كلا المفهومين مستعصيين على النقد التاريخي. وفي خضم هذا الصراع ضاعت القضية الرئيسية التي هي الدولة الديمقراطية التي تقبل عدم التدخل في تكوين عقائد الناس.[189]

وفي مقال له بعنوان "الديمقراطية والعلمانية" يعود غليون ليشير إلى أن فكرة الديمقراطية تستلزم بالضرورة فكرة العلمانية. كما يتطلب هذا التلازم تحديد مضمون كل منهما. فالديمقراطية بما تعنيه من مساواة في تحمل المسؤولية العمومية بين جميع أبناء الشعب، ومشاركة فعالة في تقرير المصير العام من قبل الجميع، لا يمكن تطبيقها عمليا من دون تطبيق مبدأ العلمانية، بما يعنيه من قبول الأفراد بمبدأ الاحتكام للرأي أو العقل في تقرير كل ما يتعلق بالشؤون العمومية، والتي تتضمن أيضا القوانين والتشريعات التي تحكم النظام السياسي. وبالتالي يغيب مبدأ العلمانية وينتفي مبدأ الديمقراطية إذا فرض فريق على المجتمع مبدأ آخر غير الرأي المبني على الحجة العقلية في معالجة الشؤون العمومية. فإذا ما فرض الدين على الدولة يرتهن مصير كل من المجتمع والدولة والروابط الوطنية الجامعة إلى النصوص المقدسة التي يحتاج تفسيرها إلى تفاهم واتفاق مسبق بين جميع أصحاب العقيدة الدينية الواحدة، وهو أمر مستحيل لأن الاختلاف في التأويل هو جوهر الحياة الفكرية، وهو واقع الحال اليوم في كل مجتمعات العالم وجماعاته الدينية. ولا يتعلق الحديث عن العلمانية بعلاقة الدولة بالدين حصريا، فمحاولات تقديس النصوص تمارس من قبل الحكام الذين يؤلهون أنفسهم أيضاً، ويحاولون لأهداف سياسية إضفاء صفة القداسة على نصوص دنيوية لخدمة مصالحهم الخاصة، حتى وإن قدموها باسم العلمانية، كما حصل مع النظم الشيوعية. "فقد كانت قوانينها توصف

---

[188]- المصدر السابق، ص257.
[189]- المصدر السابق، ص131-132.

بالعلمية، أي التي لا تخطيء، والتي لا يمكن أن يكون موقفنا إزاءها وإزاء منتجيها من العباقرة الأفذاذ، إلا موقف التسليم والاقتداء. ونستطيع أن نقول الشيء نفسه تجاه بعض الترسيمات القومية التي يعتبرها أصحابها ثوابت لا تناقش ولا يمكن للمواطنين، قلة كانوا أم كثرة، التشكيك في صلاحيتها أو حتى طرحها على النقاش".[190]

وفي الوقت الراهن يعاني مفهوم العلمانية من لبس واختلاط هائل ناتج عن طريقة تعامل الأطراف السياسية المختلفة معه، وتحميله معاني متباينة ومتناقضة تكاد تقضي عليه، ولا يمكن فك ذلك الالتباس والاختلاط إلا بالعودة إلى مناقشة مفهوم العلمانية. فمفهوم العلمانية يحتاج إلى إعادة تعريف وتحديد وتفسير، في إطار بناء الثقافة السياسية الديمقراطية الجديدة المنشودة التي يراد تأسيسها بما يتلائم مع الواقع العربي ومجتمعاته. وهذا بالضرورة يتطلب تحرير معنى العلمانية من استهداف الدين السماوي خصوصاً، كما أوحت به أو نشرته بعض العقائديات الماركسية واليسارية والتحديثية عموماً، كما يتطلب في نفس الوقت استبعاد التأويلات اللاإنسانية واللاأخلاقية التي درجت عليها ولا تزال تروج لها بعض التيارات السلفية الإسلامية. عندئذ لن يكون للعلمانية معنى آخر مختلف عن معنى المدنية، بما تعنيه المدنية من أسبقية الاعتماد على الرأي وإخضاع جميع القرارات والأحكام المتعلقة بالشؤون العامة للنقاش الحر والعقلاني بين ممثلي الشعب.[191]

ويتبلور من كل ذلك أن العلمانية المنشودة هي تلك التي تؤكد على استخدام الرأي وإعمال الفكر في كل ما يتعلق بالشؤون العمومية أو السياسية ولا علاقة لها، كما ولا يمكن لها أن تنفي الدين، ولا حق المتدينين في استلهام القيم الدينية عند صوغهم لآرائهم وأفكارهم السياسية. ويشير غليون إلى أنه ليس هناك مبدأ سياسي أو اجتماعي يمكن أن يستبعد الدين أو أن يقرر استبعاده من أن يكون مورداً للأفكار والقيم التي تحرك المؤمنين وتوجه تفكيرهم وأعمالهم وسلوكهم. إن ما مطلوب استبعاده هو فرض الرأي على الآخرين، سواء أكان من استلهام الدين أو العقل، وعدم قبول الأقلية بقاعدة سيطرة الأغلبية على الأقلية. لكن مع التأكيد على أن هذه السيطرة لا تعني سوى حقاً مؤقتاً سياسياً، لا يصبح شرعياً إلا بقدر ما تضمن الأغلبية احترام رأي الأقلية، وبشرط أن لا تمارس الأغلبية أي عمل يحرم هذه الأقلية نفسها من التحول، عن طريق النقاش والحوار والنشاطات السياسية والثقافية القانونية، إلى أغلبية سياسية.[192]ويخلص غليون إلى "أن الديمقراطية لا تقوم من دون علمانية لكن العلمانية لا تعني تبني عقيدة لا دينية ولا استبعاد الدين من الحياة العامة ولا تقييد الحريات الدينية. إنها تعنى حياد الدولة ومؤسساتها تجاه الأديان والعقائد حتى تضمن المساواة الكاملة بين مواطنيها بصرف النظر عن اعتقاداتهم، وعدم انخراطها في النقاشات العقائدية والدينية، أو استخدام الدين للتغطية على اختياراتها وممارساتها السياسية، سواء كانت هذه الاختيارات والممارسات سليمة وصائبة أم خاطئة وإشكالية".[193]

ويعتقد غليون أن "العلمنة هي عملية تاريخية موضوعية تتم باستقلال عنا وبصرف النظر عن وعينا أو عدم وعينا لها. وهي علمنة عملية تغير نظرتنا إلى الواقع والتاريخ من دون أن تُعلمنا مسبقا عن نفسها. وهي أقوى منا لأنها ثمرة

---

[190]- أنظر: برهان غليون. "الديمقراطية والعلمانية"، الحوار المتمدن، العدد 1938، 6\6\2007. http://www.ahewar.org
[191]- المصدر السابق.
[192]- المصدر السابق.
[193]- المصدر السابق.

معايير جديدة مفروضة على العالم كله في ميدان المعرفة والعلم والأخلاق معا. وقد تعلمنت المجتمعات الإسلامية عمليا كما تعلمنت المجتمعات الأخرى بالصورة ذاتها".[194]ولذلك فإن السؤال عما إذا كانت المجتمعات الإسلامية تقبل العلمنة أم لا، فقد أصبح سؤال من الماضي وأجاب عنه التاريخ نفسه وجوابه قائم في حاضر المجتمعات نفسها. ويُميّز غليون بين "العلمنة العملية" غير الواعية التي اجتاحت جميع المجتمعات وبين "العلمانية الواعية" التي ظهرت في فرنسا أساسا كرد فعل على التفاهم بين سلطة الكنيسة والسلطة القهرية المطلقة الملكية، حيث ارتبطت الأيديولوجية العلمانية بالدعوة لمحاربة السلطة الكنسية الكهنوتية والإكليركية، كمكمل لدعوة التحرر من الاستبداد. ولا يرى غليون ارتباطا حتميا بين العلمنة العملية الأخذة بالانتشار عربيا وعالميا، والصورة الخاصة المتطرفة من العلمانية التي ظهرت في فرنسا ومن ثم في أوروبا.[195]

وفي كتابه "الدولة والدين"، يرى غليون أن ارتباط الدين بالسياسة لا يمثل خطر على الدين أو السياسية، لكن الخطر يكمن في تحويل السياسة إلى ممارسة مقدسة دينية، وإلغاء الحس النقدي والعقلي في مقابل ذلك. كما لا يرى غليون خطاء في تكوين أحزاب سياسية تستلهم القيم والمبادئ والأحكام الإسلامية، ولكن الخطاء يكمن في الانزلاق نحو ادعاء قدسية العقيدة السياسية المستمدة من القيم الدينية، وقدسية السلطة المرتبطة بها. وفي هذه الحالة يتحول الدين إلى مركز لتدعيم السلطة والاستيلاء عليها، وإلى وسيلة جديدة لتفتيت الروابط الوطنية بين مختلف الجماعات الدينية والعرقية داخل المجتمع. ومثل هذا الخطر هو الذي يجعل من الضروري التحفظ في استخدام شعار الدولة الإسلامية، حتى لو كان المقصود من ذلك التعبئة السياسية. كما أن استخدام شعار الدولة الإسلامية يرسخ في الأذهان أوهام وتصورات خاطئة تحيل إلى وجود دولة دينية مقدسة وتابعة لله، وأخرى مدنية تابعة للبشر، وهذا بدوره يقتل الروح النقدية في أمور السياسية ومواضيع المجتمع. وعلى العكس من ذلك إن ما هو مطلوب ترسيخه في الأذهان، وخاصة في البلاد العربية التي لم تتبلور لديها ثقافة سياسية ولم تتجاوز بعد مرحلة هيمنة السلطة السياسية واستبدادها، هو أن كل دولة هي دولة مدنية وكل سياسة هي سياسة بشرية. كما أن عدم والوعي والإدراك، أن الحزب الديني كممارسة سياسية ومدنية وبشرية قد تخطيء وقد تصيب، لا بد أن يقود إلى تفاقم نزعات التكفير المتبادل، ويدعم روح وعقلية الفرقة الناجية. وهذا ما تحاول الدولة العربية أن تستخدمه، من خلال استخدام الدين للتغطية على ممارساتها السياسية، فتسمي نفسها بالدول الإسلامية، والنتيجة يتحول الدين إلى ضحية ويتعرض إلى مزيد من التمزيق والتفتيت وتشويه مكانته.[196]

ويشير غليون فيما يتعلق بعلاقة الدين بالسياسة والدولة إلى مسألتين، يجب التمييز بينهما: المسألة الأولى، هي محاولة تجاوز الانقسام والنزاع في الدين والشريعة والسياسة، عن طريق التمييز بين الإسلام كجماعة ودين من جهة، وبين الحركة الإسلامية كفريق إسلامي أو كاجتهاد من بين اجتهادات إسلامية ممكنة، سواء من حيث تفسير الواجبات الدينية، أو من حيث ترتيب الأولويات السياسية. وتتعلق المسألة الثانية، بضرورة التمييز بين الهداية الدينية

---

[194]- غليون، العرب وتحولات العالم: من سقوط جدار برلين إلى سقوط بغداد. مصدر سبق ذكره، ص227-228.

[195]- المصدر السابق، ص227-228.

[196]- أنظر: برهان غليون. نقد السياسة: الدولة والدين، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط3، 2004، ص461–462.

وبين السياسة العملية. فهدف السياسة الرئيسي بالمقارنة مع الدين ليس تغيير أفكار الناس واعتقاداتهم، بل رعاية مصالحهم. وفي سؤال يطرحه غليون، فيما هل تحتاج النهضة والحداثة والمعاصرة إلى إزالة تأثير الدين في الحياة العمومية، والاجتماعية والسياسية؟ فيقول: إن النهضة تتطلب الاهتمام بالدين كما يتطلب الدخول في دورة الحداثة والانسجام مع الواقع الراهن المعاصر الحفاظ على الهوية. وهذا يفترض وحدة كل من الدين والهوية والتعاون بينهما، لكن هذه الوحدة وهذا التعاون بين الدين والهوية مرهونا بضرورة التجديد إنطلاقا من متطلبات الواقع الراهن، ومن تحديات الحداثة والعولمة التي تواجهها المجتمعات العربية.[197]

ومن جهة أخرى لا يتفق غليون مع وجهات النظر التي تدعو إلى التعامل مع الدين على أنه عبادة فحسب. فالدين أيضا، يعبر عن ثقافة وهوية وحضارة ومرجعية أساسية جماعية، وهو تراث رمزي عظيم القيمة، خاصة، بالنسبة لمجتمعات ليس لها رأسمال رمزي آخر، ومهددة بالتسول الثقافي والحضاري. ويستطيع الدين أن يزود الجماعات البشرية بموارد روحية مستقلة لا يمكن إلا أن يرسخ استقرارها النفسي ويعزز ثقتها بنفسها ويؤهلها بشكل أكبر كي تطمح إلى المشاركة في الحضارة. إن الدين يشكل خميرة مهمة للتجدد الحضاري، وقد كان الاسلام هذه الخميرة بالفعل منذ القرن التاسع عشر وليس العكس. فالدين الإسلامي لا يزال يشكل موردا أساسيا من الموارد التي تدفع الأفراد للحركة والعمل والتغيير، بصرف النظر عن مضمون هذا التغيير. فشعلة الرمزية الدينية لا تزال متقدة في قلوب قطاعات واسعة من البشر، مما يعنى أن تجاهل أثره من قبل أي باحث اجتماعي لا يمكن إلا أن يقود إلى تقديرات وتحليلات خاطئة للأوضاع ومنها الأوضاع العربية الراهنة. ويشكل تجديد وتطوير الفكر الإسلامي واستثماره الايجابي كما حصل على يد الإسلاميين، مهمة ملحة لتعزيز التحضر والتأهيل المدني والسياسي ولأخلاقي. ولا شك أن التخلي عن الاشتغال على محور التجديد الديني يخلي الساحة ويشجع على نشوء حركات دينية متطرفة، ويدفع المجتمعات إلى استخدام التدين كوسيلة لتبرير الانطواء على الذات والانكفاء على الحياة الشخصية والأسرية، والابتعاد عن الشأن العام والانسحاب من السياسة والاستقالة العمومية، والتسليم للنخبة البيروقراطية المتسلطة.[198]

ومن جهة أخرى يرى غليون، أن ما يسمى بالصحوة الدينية لا يعبر عن عودة إلى أشكال التدين القديمة ذاتها ولكنه يعيد استثمار جدلية الإيمان أو الشعور الديني، الذي هو مزيج من نكران الذات والتفاني للمبادئ التي يتعلق بها، لحساب الجماعة القومية أو الطبقية أو الطائفة في المعارك التي أثارتها وتثيرها عمليات التحديث نفسها. وبالتالي فإن الصحوة الدينية هي أقرب إلى أن تكون توظيفا للفكر الديني الكلاسيكي في معارك الحداثة والتحديث، من أن تكون استعادة للمعارك الدينية والعقائدية التقليدية. وهذا ما يفسر الطابع السياسي لهذا الإحياء في كل مكان. فالدين يستعاد هنا كمورد أو مصدر لتعزيز موقف فئات اجتماعية معينة في صراعها ضد البؤس أو الفقر أو البطالة أو التهميش أو العدوان الخارجي. كما ويعاد بلورة الدين كمصدر لتأكيد هوية جمعية أو عقيدة كفاحية تشجع على التضحية، أو تفعيلا لقيم التضامن الاجتماعي والإنساني. ومن هنا يمكن القول إن الدين قد انحسر مؤقتا ليعيد تأهيل ذاته وتجديد أفكاره وقيمه ليقوم بأدوار جديدة. فالمادة التي يستخدمها الدين المجدد قديمة، تتعامل بالأفكار والمفاهيم والمصطلحات

---

[197]- المصدر السابق، ص473-479.

[198]- غليون، العرب وتحولات العالم: من سقوط جدار برلين إلى سقوط بغداد. مصدر سبق ذكره، ص222.

والطقوس ذاتها، لكنها وضعت في صورة جديدة أوحت بها حاجات المجتمعات وتحديات الحداثة. ويرى غليون أنه، لم يعد هناك معنى لوصف هذه الأديان، كما فعل ماركس، بأنها أفيون الشعوب أو أداة لتخديرها، ولا تفسير انتشار الفكر الديني إلى جهل العامة أو غياب المعرفة العقلية.[199]

لا يتناقض هذا الإحياء المتزايد للدين مع الحداثة وقيمها، كما يرى غليون، ولكنه يصب فيها. فهو يهدف إلى تأكيد قيم الحرية والعدالة والمساواة. وبالرغم من ذلك يطرح إعادة إحياء الدين إشكالية جديدة تظهر بشكل رئيسي على مستوى إعادة بناء المجتمع والدولة. فالسياسة ستعتمد بشكل متزايد في هذه الحالة على الإحياء المتزايد للدين في تعبئة المشاعر والقيم والموارد الدينية، لكن الدولة بوصفها دولة مواطنين متساويين يخضعون لقانون واحد، لا تقوم إلا إذا نجحت النخب السياسية في تحييدها عقائديا، وإخراجها من دائرة النزاعات السياسية والدينية، والارتفاع بها إلى مستوى الدولة المؤسسية، غير الايديولوجية. وهنا تكمن إشكالية السياسة المعاصرة في البلاد العربية. الإشكالية هي إذا: كيف يتم التوفيق بين متطلبات ممارسة سياسية تتجذب أكثر فأكثر نحو استلهام العقائدية الدينية، وبين متطلبات بناء الدولة كمؤسسة جامعة، يتساوى في ظلها أصحاب العقائد والمؤمنين جميعا من كل المذاهب والأديان، بحيث تشكل دولة قانونية لا ايديولوجية؟ يرى غليون أن الجواب على هذه المفارقة التاريخية لا يكمن في الدعوة إلى استبعاد الدين من السياسة، وإنما في السعي إلى تعميق مفهوم الدين بمعنى الإخلاص، بوصفه نكرانا للذات في سبيل المبادئ الإنسانية، التي هي مقاصد إلهية أيضا، على حساب استغلاله لتأكيد نفوذ الطائفة أو القبيلة أو الأمة، مما يشكل مصدر الخطر الرئيسي على أي تجربة سياسية دينية معاصرة. عندئذ يمكن للدين المساوي للإخلاص والقائم على مبادئ الحق والعدالة والمساواة، أن يكون عاملا رئيسيا في بناء دولة القانون والديمقراطية العربية أو الإسلامية المنشودة.[200]

وفيما يتعلق بتطور مؤسسة السلطة الدينية في الإسلام، يعتقد غليون أن بداية تطورها جاء "مع الدولة العثمانية التي ابتدعت منصب "شيخ الاسلام" ومفتي الديار. وقد ساهم هذا التطور في إخضاع السلطة الدينية والدين بشكل أكبر لمصالح السلطة السياسية. وتتطور هذه المؤسسة اليوم بشكل أكبر تحت تأثير الحركات المتطرفة التي تنزع إلى ترسيخ نوع من سلطة الوصاية الدينية عندما تسمح لنفسها أن تكفر البعض وتفرض على الجميع الالتزام بتفسيراتها الخاصة لمقتضيات العبادة والدين."[201] وهذا الوضع يدعو إلى إعادة طرح مسألة العلمانية بطريقة مختلفة عن الطريقة التي طرحت فيها في أوروبا والغرب عموما. حيث ينبغي أن تطرح في إطار توزيع جديد لمهام بناء الشأن العام بين أصحاب الاختصاص السياسية والدينية واختصاصات الفئات الأخرى، بحيث تكون لكل سلطة اختصاصاتها ومهامها الواضحة واستقلالها. وهو شرط التعاون المنتج بينها لتكوين سلطة عمومية متسقة ومتفاعلة يشارك فيها السياسي والمثقف والتقني والصناعي والتكنوقراطي والإداري وعالم الدين أيضا.[202]

---

[199]- أنظر: برهان غليون. "الدين والسياسية في مواجهة تحديات العصر". الحوار المتمدن، العدد 2086، 1\11\2007، http://www.ahewar.org .

[200]- المصدر السابق .

[201]- غليون، العرب وتحولات العالم: من سقوط جدار برلين إلى سقوط بغداد، مصدر سبق ذكره، ص224.

[202]- المصدر السابق، ص224-225.

يرى الباحث أنه ليس هناك من مهمة فكرية ملحة تفرض نفسها على المثقفين في الوقت الراهن وفي ظل وضع عربي مأزوم ويبشر مستقبله السياسي بمزيد من الانسداد، أولى من مهمة الدعوة إلى إخراج الدين من دائرة السياسة، وتحرير الفكر السياسي من خضوعه وتبعيته للفكر الديني. وكما أشار الباحث سابقا في مكان آخر من البحث، أن الدولة هي ظاهرة مدنية تقوم بإرادة أفراد المجتمع بعيدا عن نطاق المصالح المادية المشتركة. وتكتفي الدولة بذاتها، فلا تطلب لوجودها واشتغالها ما يخرج عن مجالها الخاص، فشرعيتها، ونظامها وأخلاقياتها وقيمها، جميعها مستمدة من ذاتها ولذاتها وبذاتها. وحين تلجأ السياسة إلى غيرها، فهي تكشف عن نقص في شرعيتها. وفي المقابل، لا يحتاج الدين إلى إخضاع السلطة والدولة لكي يحمي وجوده، فمن المفترض أن إيمان الناس هو ما يحمي الدين ويحفظه. ولا بد هنا من التشديد على التمايز الماهوي بين الدين والدولة، ولا يمكن اشتقاق إحدى هاتين الماهيتين من الأخرى أو ردها إليها كما يقول نصار.[203]

ويؤكد الباحث على ما توصل إليه كل من نصار وبلقزيز، وقد تمت مناقشته سابقا في الفصل السابق تحت عنوان العلمانية ، من أن الدولة التي تقوم على الدين في ظل تعددية الطوائف والمذاهب الدينية في المجتمع، ستؤول في النهاية إلى مصادرة السلطة السياسية من المجموع الاجتماعي لصالح فئة دينية من داخل ذلك المجموع، وستؤسس تلك الفئة غلبتها السياسية على غلبتها الدينية والمذهبية. كما أن مبدأ المعارضة السياسية يغيب في ظل وجود الدولة الدينية التي تقوم على حاكمية الدين، لأنه لا مكان للمعارضة في ظل السلطة الدينية إلا بوصفها خروجا عن الدين. ويفترض أن الدولة هي ميدان السياسة، والسياسة تقوم على الرأي الذي هو اجتهاد بشري، كما أن الآراء مختلفة ومتعددة بتعدد الناس والجماعات، أما حكم الله فهو ليس رأيا. ومن هنا لا مكان للمعارضة، بل ولا مكان للسياسة ضمن أي شكل من أشكال الدولة الدينية، لأن الدولة الدينية تلغي ميدان السياسة وتلغي تعددية الآراء في ميدان السياسة عندما تفرض حكم الله.[204]

الدولة والطائفية ومشكلة الأقليات

بداية، يود الباحث التأكيد على تمييز نصار بين الطائفية والدين. فالدين يتعلق بالإيمان بالمطلق الكلي الذي يقع خارج المجال الاجتماعي والإنساني، أما الطائفية، فتحيل إلى جماعة اجتماعية وتاريخية، وتلتحم الطائفة كجماعة بالفكرة الدينية. ويتحول الدين في هذه الحالة إلى ايديولوجيا وإلى عقيدة اجتماعية تؤدي وظائف معينة في تكوين الجماعة، وفي تحديد نظام اشتغالها كجماعة متميزة. وبذلك يتحول الدين في الحالة الطائفية إلى دينامية تشكل الجماعة وتنظم حركتها. وتتحول الطائفة والطائفية هنا إلى وسيط بين الدين بمعناه الماورائي والدين بتجسده الاجتماعي والتاريخي. ومن هنا لا سبيل إلى الفصل كليا بين الطائفية والدين على الرغم من الاستقلالية النسبية

---

[203]- بلقزيز، العرب والحداثة2: من النهضة إلى الحداثة، مصدر سبق ذكره، ص103.
[204]- المصدر السابق، ص106-107.

للطائفية كبنية اجتماعية وسياسية عن الدين كعقيدة. وتجدر الإشارة هنا أن للطائفية وظيفة سياسية لا تتصل بالدين إلا من حيث هو مكون أساسي في جهاز اشتغال الطائفية.[205]

ويتفق الباحث مع ما يقوله نصار في أن الطائفية تمنع من قيام الدولة الحديثة، ومن تكون وطن بالمعنى العصري، فالطائفية تشتغل كوسيط بين المواطن والدولة، مما يصادر شعور المواطن بالانتماء إلى كيانية أعلى من نصاب الطائفة وأرحب من حدودها الضيقة والمقفلة، بل ويصادر مفهوم المواطنة عينه. فالمواطنة لا تكون إلا بسقوط الوساطة بين المواطن والدولة وبوجود علاقة مباشرة بينهما، وإلا فلن تقف الدولة من المواطنين، ومن حقوقهم وواجباتهم، موقف الدولة الوطنية بمعناه الكامل. وحين تغيب المواطنة ينتفي وجود الجماعة كشعب موحد ويتحول إلى جماعات تتعايش على مساحة جغرافية معينة. فإيديولوجية التعايش الطائفي تتنافى مع مشروع بناء مجتمع موحد يتجاوز صيغة التعايش الطائفي من أجل تحقيق الاندماج في بوتقة شعب واحد ووطن واحد ومجتمع موحد. والخلاصة أن الطائفية لا يمكن نقضها إلا بمشروع بديل هو مشروع الدولة الوطنية الحديثة والمشروع الديمقراطي الذي يحقق المعنى العميق للمواطنة والمساواة بين المواطنين في الحقوق السياسية. ومن وجهة نظر ناصيف نصار، كما الباحث أيضا، لا يكون ذلك إلا من خلال الفصل التام بين الدين والدولة وبتبني سياسة علمنة الدولة.[206]

إن قضية الأقليات، كما يرى غليون، لا تنفصل عن قضية تكوين الأمة، فالحساسيات الطائفية تغيب في ظل وجود حركة قومية حقيقية وجامعة تتجاوز العصبوية داخل الدولة. كما أن الأجيال الجديدة من كل الطوائف تميل إلى تجاوز الأطر العصبوية التقليدية والانصهار في أطر قومية أوسع كلما سنحت الفرصة. لكن عجز الدولة العربية الحديثة عن بناء أطر قومية جديدة تعبر عن التضامن الوطني وتمثل مصالح عامة تتجاوز مصالح العصبة أو النخبة التي تهيمن على الدولة، هو ما يدفع الجماعات الفرعية أو المحلية إلى الإنكفاء على الأطر التقليدية والتمسك بها. ولم تفلح محاولات النخب العربية، الالتفاف على موضوع تقاسم السلطة بتشكيل مجالس نيابية شكلية، توهم بأنها تمثل جميع القوى والمصالح الاجتماعية. فقد بنيت التجربة الديمقراطية البرلمانية العربية القديمة والحديثة على الغش والخداع فيما يتعلق بتقاسم السلطة والمشاركة فيها، وقد كان لذلك بالطبع ثمنه الباهظ والمؤلم: تفاقم أزمات الطائفية والعرقية والذهبية والقبلية وكل أشكال الانشطار العمودي للمجتمع.[207]

كما ويشير غليون إلى أن سوء استخدام مفاهيم تنتمي إلى مجتمعات وسيرورات اجتماعية مختلفة، قد تمخض عن سوء فهم للكثير من القضايا الاجتماعية والسياسية، فالقومية فُهمت مثلا، كما لو أنها حركة معادية للجماعات المحلية والفرعية ونفيا لها بدل أن تفهم كإضافة جديدة لا تنكر التنوع الأثني والطائفي، وإنما تعطي للجماعة أبعادا جديدة أكثر شمولا وانفتاحا. كما فُهمت القومية كنفي للهوية الدينية التقليدية بدل أن يُنظر إليها كانفتاح على الكونية وعلى جميع فئات المجتمع وطبقاته، وتركيبة سياسية جديدة وإضافية، تخلق شروط تطور الهوية واكتسابها أبعادا أخرى لا تنفي الدين، بل تؤكده وتتجاوزه. وقد فُهمت القومية أيضا على أنها نفي لوجود الأقليات والثقافات الفرعية المتنوعة

---

[205]- المصدر السابق، ص108-109.
[206]- المصدر السابق، ص109-111.
[207]- أنظر: برهان غليون. المسالة الطائفية ومشكلة الأقليات. بيروت: دار الطليعة، 1979، ص86-88.

داخل الجماعة الكلية بدل أن تصبح إطارا لتفتح ونمو كل الثقافات والافكار والتقائها وحوارها. وبناء على ذلك، عندما يتم التخلي عن المفهوم الحصري الجامد للقومية، لن يعد هناك ما يمنع الدولة العربية من أن تكون دولة العرب، وتجعل في الوقت ذاته من لغات وثقافات الأقليات العرقية أو الدينية لغات رسمية معترف بها وأن تعطى للثقافات المتنوعة وسائل نموها وازدهارها.[208]

وفي مقال له بعنوان "نقد مفهوم الطائفية" يشير غليون إلى أهمية عدم الخلط بين التعددية الدينية، التي تشير إلى احتواء المجتمع على تنوع ديني متعدد، وتتميز العلاقات فيما بينها إلى حد ما بنوع من الانسجام أو الصراع النسبي، وبين مجتمع طائفي تسيطر إحدى هذه الفئات العرقية او الجماعات الدينية على مقاليد الأمور في السلطة أو على مواقع رئيسية منها في سبيل تأمين منافع استثنائية وخاصة لا يسمح بها القانون. فالتعددية الدينية هي الوجود المتعدد للطوائف المختلفة في المجتمع، وهذا أمر طبيعي، أما المجتمع الطائفي فهو يعبر عن سيطرة جماعة فرعية، عرقية او دينية على السلطة السياسية في الدولة، وينتمي كل من المجتمع ذو التعددية الدينية والمجتمع الطائفي إلى طبيعتين مختلفتين تماما وليس لهما النتائج ذاتها. فالأول يتعلق بطريقة اشتغال المجتمع والثاني يعلق بطريقة اشتغال الدولة الحديثة.[209]

وتجدر الإشارة إلى أن القوميون العرب سابقا، اعتقدوا أن التعددية الدينية والعرقية في المجتمع تشكل عقبة أمام نشوء وعي قومي يتجاوز الطوائف والانتماءات الدينية الفرعية، وأن استمرار عصبيات أو انتماءات جماعية فرعية لا بد أن يغذي ولاءات غير وطنية، من داخل الدولة وخارجها، وبالتالي يضعف سيطرة الدولة على إقليمها وسكانها ويعرضها لتدخل القوى الأجنبية. لكن في الواقع أن غياب نخبة اجتماعية – سياسية متماسكة، واضطرار الأخيرة إلى الاعتماد في إعادة انتاج نفسها وشروط وجودها وسيطرتها الاجتماعية على عوامل خارجية وعلى الدولة نفسها، بالإضافة إلى الضعف البنيوي الذي نجم عن تعثر عملية التحديث أو غياب الظروف المادية والشروط الجيوسياسية الملائمة، دفع بالعديد من النخب الاجتماعية الصاعدة إلى البحث عن فرص أخرى لتوفير الموارد البشرية والسياسية والإيديولوجية التي تحتاجها لدعم مواقفها في التنافس على السلطة لسياسية. وقد وجدت تلك النخب ضآلتها من خلال الالتصاق بالجماعات الفرعية التي تنتمي لها تلك النخب، أكثر مما كانت ستجده من خلال تماهيها مع الجماعة الكلية الوطنية التي لم تكن قد تكونت في ذلك الحين. وقد كانت نتائج تماهي النخبة مع الجماعات الفرعية مأساويا بالطبع، فقد عزز هذا السلوك استمرار الولاءات الطائفية، الدينية والأقوامية معا، في المجتمعات الوطنية، ثم نموها في مرحلة تالية لدرجة وضعت فيها الوحدة الوطنية نفسها في أزمة. كما تمخض عن هذا السلوك السياسي للنخب عرقلة وربما إضاعة فرصة مواتية، لبلورة ونشوء الجماعة الكلية، من حيث هي جماعة واعية لوحدتها السياسية ولإرادتها المشتركة في العمل والانجاز ومستبطنة لقانون الوطنية، أي لمفهوم الدولة من حيث هي دولة القانون، التي هي أساس وجودها.[210]

---

[208]- المصدر السابق، ص90-91.

[209]- أنظر: برهان غليون. "نقد مفهوم الطائفية". الحوار المتمدن، العدد 1840، 28\2\2007. http://www.ahewar.org

[210]- المصدر السابق.

يُعرّف غليون الطائفية: "بأنها مجموعة الظواهر التي تعبر عن استخدام العصبيات الطبيعية، أي ما قبل السياسية، الدينية منها والإتنية والزبائنية والمرتبطة بظاهرة المحسوبية أو المافيا، في سبيل الالتفاف على قانون السياسة العمومية أو تحييده، وتحويل الدولة والسلطة العمومية من إطار لتوليد إرادة عامة ومصلحة كلية، إلى أداة لتحقيق مصالح خاصة وجزئية. إنها تشكل ما يشبه الاختطاف للسلطة السياسية التي هي أداة تكوين العمومية لأهداف خصوصية. وهي تنطوي لذلك على مخاطر تدمير الدولة نفسها بوصفها بنية عمومية ومنتجة للعلاقة العمومية، ومن ورائها على مخاطر زوال الأمة نفسها بوصفها جماعة موحدة سياسيا، أو ذات قانون سياسي، يختلف نوعيا عن قانون العصبية الدينية والإتنية ويتجاوزه معا".[211]ويرى غليون أن الطائفية لا تنطبق على استخدام الدين، ولكن على استخدام كل أشكال التضامنات الخاصة، ما قبل السياسية، التي تنجم عن تعبئة العصبيات الطبيعية، القائمة على القرابة المادية، كالعشيرة والعائلة والإتنية، أو المذهبية، كما تنطبق على آليات شراء الضمائر والرشوة المعممة. فهي تلتقي جميعا في تزوير الإرادة العامة والتلاعب بالرأي العام في سبيل تزييف اختياراته أو حرفها عن خطها الطبيعي المعبر عن مصالح الناس واختياراتهم بحرية، والالتفاف على معايير الخيارات السياسية. ونتيجتها في جميع الحالات تزييف الحياة السياسية الوطنية وتهديد الدولة ومؤسساتها بالتحول إلى أدوات لخدمة مصالح خاصة بدل أن تكون، كما يفيد مفهومها، إطار بلورة المصلحة العامة وتقديمها على جميع المصالح الاخرى الذي يشكل شرطا لا غنى عنه لقيام الدولة واستقرار سلطة سياسية بصورة شرعية.[212]

ويشير غليون في مقاله "نقد مفهوم الطائفية" إلى أطروحته التي بنى عليها كتابه "نظام الطائفية، من الدولة إلى القبيلة"، والتي تتضمن أربع فرضيات رئيسية: الأولى هي أن الطائفية لا علاقة لها في الواقع بتعدد الطوائف أو الديانات. فمن الممكن تماما أن يكون المجتمع متعدد الطوائف الدينية أو الإتنية من دون أن يؤدي ذلك إلى نشوء دولة طائفية أو سيطرة الطائفية في الدولة، بمعنى استخدام الولاء الطائفي للالتفاف على قانون المساواة وتكافؤ الفرص الذي يشكل قاعدة الرابطة الوطنية الأولى. وتشير الفرضية الثانية إلى أن الطائفية لا توجد في المجتمعات التقليدية ما قبل الحديثة التي تفتقر لفكرة السياسة الوطنية والدولة الحديثة، والتي لا تقوم إلا عبر سيطرة عصبية قبلية او دينية تشكل قاعدة السلطة المركزية وضمان وحدتها واستمرارها، وبالعكس لا يصبح استخدام الولاءات الجزئية داخل الدولة خروجا عن القاعدة والقانون إلا مع نشوء الدولة الحديثة التي تقوم على مبدأ العقد الاجتماعي بين أفراد أحرار ومستقلين تجمعهم مبادئ مشتركة، ولا يحقق وحدتهم السياسية والوطنية إلا التزامهم جميعا بها ووضعها فوق انتماءاتهم الخاصة على مستوى العلاقة الكلية، أي في علاقتهم مع أفراد الجماعات الأخرى.[213]

وكذلك الأمر بالنسبة للأغلبية المنبثقة عن انتخابات تخترقها التكتلات غير السياسية والولاءات الدينية والإتنية، التي لا يمكن لها أن تعبر عن أغلبية اجتماعية ولا يمكن أن تضع نفسها، والسلطة العمومية التي تسقط بين يديها، في خدمة الجماعة الوطنية العمومية أيضا. فهي لا تحقق إنتصارها على أساس معايير سياسية، نابعة من نوعية البرامج التي تقترحها على الشعب ككل وتطلب موافقته عليها، والتي ترتبط بتحقيق مصالح مشروعة، حتى لو كانت تخدم

---

[211]- المصدر السابق.
[212]- المصدر السابق.
[213]- المصدر السابق.

طبقة معينة، ولكن على أساس معايير غير سياسية، تتنافى وإعادة إنتاج الجماعة الوطنية كجماعة موحدة سياسيا، وهي شرط وجود الجماعة السياسية أو الأمة كعلاقة متميزة عن علاقة القبيلة والدين، ومن ورائها الدولة التي تكرس وجودها وتضمن استمراره.[214]

وتشير الفرضية الثالثة إلى أن الطائفية داخل ميدان الدولة، لا ترتبط بمشاعر التضامن الطبيعي بين البشر المنتمين إلى عقيدة واحدة او رابطة قرابة طبيعية، بل هي استراتيجية سياسية، أي خطة للاستفادة من التضامن الآلي الذي تنشئ عن علاقات القرابة المادية أو المعنوية أو العقائدية بين الأفراد من أجل تحقيق أهداف ليس لها علاقة بأسباب القرابة ولا بغاياتها. فالطائفية هي النموذج الأوضح لاستخدام الدين والعصبية القرابية في السياسة، والنظر إلى الجماعة الدينية من حيث هي جماعة مصالح خاصة، لا من حيث هي أفراد يبحثون عن نشر رسالتهم الدينية. وهي تقود إلى إفساد السياسة التي تختلط بالقرابة وتفقد طابعها المدني الشامل الذي يجعلها إطارا مفتوحا على جميع أصحاب العقائد الدينية، كما هو الحال في الأحزاب السياسية. كما تقود إلى إفساد الدين الذي تحول جماعته إلى مجموعة محاربة من أجل مصالح دنيوية وتضطر إلى إعادة تفسير العقيدة نفسها بما يبرر السيطرة والعدوان والسطو على مصالح الجماعات الأخرى.[215]

وتشير الفرضية الرابعة، إلى أن الطائفية تعبر عن استراتيجية مرتبطة بالنخب الاجتماعية المتنافسة في حقل السياسة ومن أجل السيطرة واكتساب المواقع، سواء أكان ذلك داخل الدولة أو على صعيد توزيع السلطة الاجتماعية، بالدرجة الأولى. ولا يمكن لأي ديناميكية طائفية، ومن باب أولى حرب طائفية، أن تنشأ أو تندلع من دون وجود نخب طائفية، أي من دون تبني النخب الاجتماعية، كلها أو بعضها، لاستراتيجية طائفية والتعبئة على أساسها. ومن هنا تختلف الطائفية حسب أطروحة غليون، عن النزاعات الدينية التي تنفجر أحيانا بين الطبقات الشعبية لأسباب متعددة في أجواء التوتر الاقتصادي والاجتماعي والديني، والتي يمكن أن تستوعب بسهولة من قبل الدولة. وهو ما يصعب تحقيقه عندما تتحول الدولة نفسها إلى مسرح لتنازع العصبيات الدينية والقبلية بدل أن تكون إطار تجاوزها في علاقة جديدة وخاصة، هي العلاقة الوطنية.[216]

إن مخاطر الطائفية، كما يشير غليون، لا تقتصر في الواقع على تدمير قانون الدولة وتحويل أجهزتها إلى أدوات وقواتها إلى ميلشيات موضوعة في خدمة الطائفة الحاكمة فحسب، ولكنها تذهب أبعد من ذلك لتدمر المجتمع المدني نفسه. فبقدر ما تنجح قبيلة أو جماعة دينية في السيطرة على الدولة وأجهزتها وتقوم بتحييد قانون السياسة العمومية، فإنها تتملك وسائل تمكنها من إخضاع الجماعات الأخرى وفك تنظيماتها الأهلية وكسر أي مقاومة يمكن أن تبديها لهذه السيطرة، سواء أكانت ذات محتوى عصبوي تقليدي أو ذات محتوى تحرري حديث. وهكذا تتحول الدولة نفسها، التي من المفترض ان تكون إطارا قانونيا لضمان اشتغال قانون المواطنية، أي المساواة، وتأكيد أسبقية المصالح العامة وضمان التوازن بين المصالح الخاصة الاجتماعية، إلى أداة جبارة في يد العصبية الحاكمة لحل العصبيات

---

[214]- المصدر السابق.
[215]- المصدر السابق.
[216]- المصدر السابق.

الأخرى وتدميرها واستتباع أفرادها بالقوة وتسخيرهم لخدمة أهدافها الخاصة. من هنا لا تقضي الطائفية على الرابطة الوطنية فحسب، ولكنها تدمر أيضا قاعدة المجتمعات الأهلية، وتحول مؤسسات المجتمع المدني إلى حطام لا يفي بأي حاجة اجتماعية. وبهذا فهي لا ترد المجتمع ثانية إلى مرحلة ما قبل الدولة، وإنما تحكم عليه بالخراب والفساد الشامل. فهي تفرغ البنية السياسية المنتجة للفردية السياسية المكونة للرابطة الوطنية وتقضي على شروط إنتاج التضامنات الأهلية الضرورية للسير الطبيعي للحياة الجمعية.[217]

ويخلص غليون في مقاله " نقد مفهوم الطائفية" إلى أنه بعكس ما يؤكد عليه القوميون سابقا وفي الوقت الراهن، ليست التعددية الدينية هي المسؤولة عما حصل، لا في البلاد العربية ولا في غيرها من البلدان التي ما تزال تعيش الظاهرة نفسها، وإنما قصور الحركة الوطنية والقومية وعدم اكتمال الدولة أو ضعف مفهومها عند النخب والرأي العام معا، وانعدام الثقافة السياسية. كما أن الخلط النظري الذي نشأ من الربط، داخل الأدبيات القومية في البلاد العربية بين التعددية الدينية والعرقية القائمة على مستوى المجتمع المدني، والتي هي ظاهرة طبيعية، حتى لو لم تكن مرتبطة بمفاهيم حديثة أو بممارسات مدنية سليمة، من جهة، وبين استخدام الولاءات الجزئية من قبل النخب الحاكمة داخل الدولة في سبيل ضمان السيطرة غير المشروعة عليها من جهة أخرى، قد أساء كثيرا إلى إدراك حقيقة الظاهرة ووضع اليد على الآثار الخطيرة المرتبطة بها.[218]

وقد استسلم السياسيون والمنظرون لفكرة اعتبروها بديهية، مفادها ان المجتمع العربي مجتمع متعدد الطوائف والمذاهب والعرقيات، وينطبق عليه مفهوم المجتمع الفسيفسائي، وأن هذه التعددية هي المسؤولة عن اختراق الدولة بالطائفية، وبالتالي فليس هناك ما يمكن عمله لمقاومتها سوى الاشتغال على وعي المجتمع وثقافته لإقناعه بخطر التحيزات الدينية والأقوامية. وكانت نتيجة هذه السياسة سلبية على مستويين. على مستوى الوعي الجمعي الذي ما كان من الممكن أن يقتنع بسوء التضامنات الدينية والأقوامية التي يستند إليها في ضمان الحد الأدنى من التعاون والتضامن، خاصة في إطار دولة تتلاعب بها المصالح الخاصة الطائفية. فاستمر يراهن على علاقات التضامن الدينية والمدنية القديمة لكن مع شعور بالإثم يدفع به إلى إخفائها، وإظهار التمسك المبالغ فيه وأحيانا المرضي بمبادئ الوطنية المجردة وشعاراتها، وبالوطنية والقومية الفارغة من أي التزام والمفتقرة إلى أي محتوى سياسي أو عاطفي. وعلى مستوى النخبة الاجتماعية نفسها، الرسمية والأهلية، التي منعها هذا الخلط بين طائفية المجتمع وطائفية الدولة من اكتشاف خصوصية الطائفية السياسية والعمل على استئصالها داخل الدولة، وهو أمر ممكن وضروري، بصرف النظر عن وعي المجتمع المدني ودرجة تمثله لقانون الدولة السياسي.[219]

كما أن التركيز الدائم والمستمر، كما يشير غليون، في تحليل الأزمة الوطنية على التعددية الطائفية وتحميلها مسؤولية فشل النخب العربية الحديثة الثقافية والسياسية في بناء أطر وطنية حقيقية يهدفان إلى التغطية على حقيقة الدولة

---

[217]- المصدر السابق.
[218]- المصدر السابق.
[219]- المصدر السابق.

ومؤسساتها القائمة وافتقارها للسياسة الوطنية. وهذا ما يهدف إليه أيضا التذرع بالخوف من انهيار الوحدة الوطنية وانفجار الحرب الطائفية، والذي أُستخدم كوسيلة للتهرب من القيام بالتحويلات الديمقراطية. فلا يهدف كل ذلك إلا إلى تأبيد الوضع القائم وتبرير الهرب من مواجهة المسؤوليات التاريخية وما ينطوي عليه من رفض النخبة السياسية المراجعة النظرية والعملية للأفكار والسياسات والاستراتيجيات التي أودت بمشروعات بناء الدول الوطنية والقومية العربية.[220] وفي الواقع أن تسليط الضوء على الطائفية والبنيات العشائرية في البلدان العربية، كما يشير غليون، لا يعكس إدراكا لمخاطر حقيقية وحتمية، بقدر ما يعبر عن الكسل والبؤس الذين اتسم بهما الفكر القومي والوطني المحلي الذي اتجه، في سعيه لإقامة دولة وطنية حديثة، وإضفاء المشروعية السياسية عليها، إلى التركيز على مسألة الهوية والتجانس والاندماج بدل بناء مفهوم المواطنية، والتأكيد على واجب الدولة الحديثة في تأمين شروط الممارسة القانونية لها، وبالتالي ضمان حرية أبنائها ومساواتهم. فقد سعت الدولة المحلية إلى التعويض عن غياب برنامج بناء المواطنية في مشروعها، أي عن غياب مشروع الدولة الوطنية الحديثة بالفعل، بتضخيم الحديث عن الهوية والانتماءات الثقافية والتاريخية الأحادية. وكانت النتيجة توليد نزعة وطنية جوفاء، تتطابق مع مفهوم العصبية الطبيعية أكثر مما تعبر عن نشوء فكرة وطنية وشخصية سياسية حقيقة.[221]

كما يؤكد الباحث على ما يشير إليه غليون، من أن الدولة–الأمة، لا يمكن أن تقوم إلا إذا كانت الدولة لا تؤسس شرعيتها من خلال مطابقة نفسها مع الثقافة أو العرق. فالدولة التي تربط شرعيتها وتقدم نفسها كدولة تتطابق حدودها السياسية مع الحدود الثقافية أو العرقية لفئة معينة من الجماعة، تلغي أسس شرعيتها كدولة، أي كمؤسسة سياسية تتجاوز التمايزات الثقافية والعرقية في المجتمع المدني. والدولة التي تفترض نفسها الانعكاس المباشر للجماعة، أو للمجتمع المدني، هي بالضبط الدولة التي تغطي فشلها السياسي بانغلاقها الثقافي، أي تغطي عجزها عن عدم قدرتها أن تكون سلطة فوق المجتمع المدني وأن تمثل دولة الشعب، إن الدولة التي تنخرط في المجتمع المدني نفسه وفي تناقضاته، لن تكون قادرة على الارتفاع إلى ذلك المستوى الذي يسمح لها بحل تناقضات المجتمع المدني وتسويته.[222]ويؤكد غليون أن الدولة لا تصبح ضرورية كآلية لبناء السلطة المجردة العليا إلا من أجل تجاوز التناقضات التي تخلقها الثقافة والمصالح الاقتصادية المتعارضة في داخل المجتمع المدني، والتي لا يمكن أن تجد لها حلا إلا خارج هذا المجتمع، وفي إطار يخضع لقوانين أخرى هي قوانين الوحدة والائتلاف. فالسياسة تجنح إلى المركزة والتجريد، في حين أن الثقافة والاقتصاد يجنحان إلى التنويع والتعارض. وعندما تسود المجتمع المدني وحدة ثقافية واقتصادية متجانسة تعكس التجانس العقلي المطلق بين الأفراد، وظروف العمل والمعيشة المتماثلة أيضا، فلن يكون هناك حاجة للدولة او للسياسة.[223]

---

[220]- أنظر: برهان غليون. "لعنة الطائفية في المجتمعات العربية"، الحوار المتمدن، العدد 1315، 19\2\2005. http://www.ahewar.org

[221]- أنظر: برهان غليون. "في مديح التعددية الإثنية والدينية". الحوار المتمدن، العدد2410، 20\9\2008. http://www.ahewar.org

[222]- أنظر: برهان غليون. نظام الطائفية: من الدولة إلى القبيلة. بيروت: المركز الثقافي العربي، ط، 1990، ص 172.

[223]- المصدر السابق، ص172.

وفي نفس الوقت، لا يمكن الحديث عن إجماع سياسي، كما يرى غليون، بدون وجود دولة ذات سلطة تضع المصلحة العليا فوق المصالح الجزئية. كما لا يوجد ضمانة أخلاقية بالالتزام بالمصلحة العليا إلا من خلال مشاركة جميع أفراد الجماعة في تكوين الإرادة العامة، وفي استخلاص أغلبية سياسية ممثلة من خلال المؤسسات التمثيلية. وبهذا فإن الدولة هي التي تصبح محور لقاء الجماعة ومصدر وحدتها. ولا بد من أن يصاحب نشوء الدولة كمحور لقاء للجماعة ووحدتها، تفكك الجماعات والعصبيات القروية والعرقية والمحلية التي كانت تميز المجتمع القديم، وبروز علاقة عمودية في المجتمع هي العلاقة بين الفرد والدولة تطغى على العلاقة الأفقية بين الأفراد والجماعات المحلية التي كانت تميز بالدرجة الأولى المجتمع القديم والتي كانت تخلق بين الدولة والجماعة قطيعة أو صلة ميكانيكية. وفي ظل هذا التحلل الحاصل للعصبيات المحلية وللعقيدة الموحدة، يفترض أن نشوء الإجماع السياسي في الدولة الحديثة، أن يصاحبه آليات تمثيلية. فالإجماع السياسي لا يظهر بذاته وإنما له وسائل تكوينه وصياغته، هي المؤسسة الدستورية والتمثيلية التي تلتزم بقواعد معينة تسمح باستخلاص إرادة موحدة من التعدد والكثرة.[224]

لكن ما يحدث في البلاد العربية والنامية العكس، كما يشير غليون. فالفئة الحاكمة تريد أن تحفظ احتكارها للسلطة، ولذلك تلجأ إلى رعاية الاستبداد والتغطية على انعدام الإجماع السياسي باختلاق عقيدة "قومية" مقدسة أو شبه مقدسة، وفرضها عن طريق التعليم ووسائل الإعلام لتخلق بالقوة إجماعا قوميا على الصعيد الثقافي. وفي حالات أخرى تلجأ النخب الحاكمة إلى اصطناع إجماع قومي من خلال إحياء التماثل الثقافي التقليدي، الذي يعطي الشعب وهما بالإجماع القومي والوحدة القومية التي يفتقر إليها على الصعيد السياسي. لكن حل قضية الأقليات الثقافية والعرقية والدينية لا يمكن أن يتم إلا من خلال الإنتقال من سياق إجماع قومي تقليدي مبني على الإجماع الثقافي ووحدة العقيدة، إلى إجماع قومي قائم على وحدة السلطة السياسية واستخلاص إرادة عامة حقيقية وثابتة، وتمتلك وسائل تجديد نفسها من خلال المؤسسات التمثيلية. وهذا يُظهر أن مسألة الأقليات هي في الواقع جزءا من مشكلة أكبر وهي تحقيق الإجماع السياسي القومي من خلال الدولة ومؤسساتها التمثيلية. فالنكوص في عملية التحقق القومي لدى الجماعة عن طريق التحقق الثقافي التقليدي والتماهي معه، لهو دليل على النكوص القومي العام، والذي يعكس تدهور السلطة ذاتها والدولة التي تجسدها، وتحولهما من سلطة ودولة تعكسان إرادة أغلبية اجتماعية إلى سلطة ودولة عصبويين. وتعبر عملية التماهي مع الثقافة التقليدية عن آلية تعويض تعكس تراجع أو فقدان السلطة السياسية لدى الجماعة شرعيتها كمرجعية عليا وإطار دامج وموحد للجماعة الكلية، والتي تَظهر على شكل تمسك شديد بالهوية الثقافية من جهة وفرض التماثل الثقافي من جهة أخرى على جميع الفئات المختلفة للجماعة.[225]

ويشير غليون إلى أنه في حال فقدان المجتمع الحديث وحدته السياسية أو الإجماع السياسي الذي يشكل قاعدة قيام سلطة مركزية شرعية وثابتة، فإن ذلك المجتمع يفقد وحدة الثقافية العليا وتسوده العصبيات المحلية والطائفية. وفي هذا الإطار تندفع الأغلبية الدينية أو العرقية إلى التصرف كأقلية. فالأقلية الثقافية أو الدينية بسبب استبعادها عن السلطة في الدولة القديمة، تبحث عن تحقيق هويتها في التماسك والتماثل والتحجر الثقافي الذي يضمن لها الوجود المهدد

---

[224]- المصدر السابق، ص174-175.

[225]- المصدر السابق، ص175-176.

بالفناء. أما في ظل الدولة العربية الحديثة، وبسبب فقدان الإجماع السياسي للجماعة، فإن ما ينبعث هو عصبوية الأغلبية، والتي بسبب صدها عن السلطة والدولة تراجعت إلى المفهوم الثقافي للقومية ووحدت نفسها مع العرق أو الدين. إن فشل بناء دولة قومية جامعة، تشمل الجماعة الكلية بتنوع فئاتها العرقية والدينية، وتعبر عن إرادة سياسية جمعية عامة، قد أدى إلى العودة إلى تديين الدولة كمحاولة لتأميمها أو تحويلها إلى دولة ذات أيديولوجية قومية. فكلا النموذجين للدولة العربية: الدينية أو التي تعبر عن أيديولوجية قومية، تعكس انسداد أفق الجماعة أكثر مما تعكس حلا للأزمة. ففي الحالتين هناك تدهور للجماعة وانعدام للإجماع السياسي. فالدولة الحديثة بنسختها الدينية تخلق الأقليات الطائفية والمذهبية، والدولة ذات الايديولوجية القومية تخلق الأقليات العرقية. وفي النتيجة لم تختلف الدولة "القومية" الحديثة التي بنت أسسها على منطق العقيدة والانتماء لعرق من الأعراق أو لثقافة أو للغة من اللغات، عن الدولة الدينية التي تحاول أيضا أن تبني إجماعا سياسيا من وحدة عقائدية مفروضة، فكلتاهما لا تستطيعان حل المشكلة القومية أو مشكلة الجماعة الكلية، لأنهما غير قادرتان على تجاوز المفهوم الماهوي للأمة، أي أن للأمة جوهر ثقافي ثابت تمثله فئة معينة من الجماعة الكلية.[226]

إن مفهوم الأمة، كما يرى غليون، يغطي ذلك الخلط بين الإجماع القومي الحقيقي وبين الوحدة الاصطناعية المفروضة بالقوة، حيث تشكل الوحدة المصطنعة مفهوم أيديولوجي للأمة، مما يجعل مفهوم الأمة غير كافي لفهم تطور الأمم والحضارات. ويرى غليون أن مفهوم الجماعة هو أكثر أصالة، فدراسة وتحليل تطور علاقات الجماعة الداخلية من جهة، ونشوء الدولة والمجتمع المدني فيه من جهة أخرى، هي التي تستطيع أن تظهر كيف تتحول الجماعة إلى أمة أو تظل تتراوح مكانها كمجموعة من العصبيات المتجاورة والمتناقضة، ومتناحرة أيضا. ولا شك أن كل جماعة تتكون من قوى اجتماعية وسياسية وثقافية متعددة ومتعارضة بالضرورة، وإلا لما كان هناك حاجة للسياسة ولا للثقافة. وقدر ما تنجح الجماعة الكلية أن تجد حلولا للتناقضات التي تختمر في داخلها، فأنها تكون قادرة على بناء وحدتها السياسية والثقافية. والجماعة التي تستطيع أن تقيم وحدتها على إجماع قومي يعكس قبول الاغلبية للسلطة القائمة وانتمائها الطوعي للقيم الثقافية العليا السائدة، هي التي تتحول إلى أمة. حيث تنجح هذه الجماعة في توثيق وتعميق روابط الجماعة السياسية والثقافية ويتغلب عامل التضامن والتكاتف الداخلي على عامل التفرقة والانقسام والمواجهة والتناحر، ويتمحور جوهر إجماع هذه الجماعة، سياسيا كان أم ثقافيا، حول إشراك الأغلبية في السلطة، وفي صياغة القرارات التي تتعلق بمصلحة الجماعة ككل. ويتلاشى هذا الإجماع في حال زوال المشاركة، نتيجة لممارسة الاستبعاد السياسي والثقافي، من قبل فئة مهيمنة على السلطة.[227]

إن تفاقم مشكلة الأقليات، كما يشير غليون، وصعود النزعة الطائفية، يعبر عن إخفاق النظام السياسي في بناء وحدة وطنية، وبالتالي مواطنية فردية حقيقية، "فبقدر ما يكون النظام السياسي الاجتماعي الحديث ضعيفا وغير متوازن يكون أيضا غير قادر على امتصاص التوترات والتناقضات التي تختزنها كل المجتمعات، ويخفق بالتالي في دمج جميع الفئات والشرائح الاجتماعية في بوتقة واحدة كما يدفع جزءا منها إلى التمسك بعصبياتها التقليدية ما قبل

---

[226]- المصدر السابق، ص177-178.

[227]- المصدر السابق، ص178-179.

الوطنية."[228] وبقدر ما تخفق النظم الاستبدادية في تحويل الأفراد إلى مواطنين تعيد أنتاج الأقليات على نطاق شامل وتجدد في مفهوم الأقلية نفسه. ويرى غليون أن التوترات الطائفية في العالم العربي ليست ناجمة عن التنوع المذهبي والتعددي في العالم العربي، أو لأن المجتمعات العربية مجتمعات فسيفسائية كما يقول المستشرقون، بل بسبب الاستخدام الأداتي للطائفية، لأهداف غير دينية وغير مذهبية، وإنما بالدرجة الأولى سياسية تهدف إلى الحفاظ على السلطة أو انتزاعها من النخب المتمسكة بها من دون شرعية ديمقراطية، فالمشكلة ليست بالعمق مشكلة تعددية مذهبية وإنما مشكلة نظام سياسي واجتماعي.[229]

وفيما يتعلق بالتجييش والتأجيج الطائفي فهو يستخدم من قبل النخب ولا يأتي من قبل الشعب، وذلك كي تزيد من قوتها ومن وسائل الضغط على الأطراف الأخرى لضمان ربح معركة الحفاظ أو الظفر بالسلطة. فالاستخدام السياسي للدين والطائفية وكذلك للعشائرية يُوظف في كل النظم السياسية التي تسعى إلى ترسيخ توازنات لا تتفق وموازين القوى الإجتماعية والسياسية الحقيقية التي يمكن أن تعكسها العملية الديمقراطية الطبيعية.[230] فأصل الصراع الطائفي والعشائري كما يراه غليون، هو الصراع على السلطة وليس الاختلاف الثقافي والعقائدي، وهذا بدوره يؤول إلى الاستخدام السياسي للدين في إدارة شؤون الدولة الذي يحول دون بناء فكرة المواطنية المتساوية ويدمر آليات عمل الدولة الحديثة، ويقضي على احتمالات نشوء نظام ديمقراطي حقيقي يفترض المساواة والحرية والعدالة والشفافية. ف"مسألة الطائفية لا تطرح عندنا في الواقع إلا بالعلاقة مع مسألة السلطة وهذا بالضبط لأن نمط ممارسة السلطة في دولنا لا يزال يخضع هو نفسه لمنطق الطائفية سواء أكانت طائفية المذهب أم طائفية السياسة أم طائفية الصنف الاجتماعي الحاكم أم طائفية النخبة الحزبية المنغلقة."[231]

وفي تحليله للعلاقة بين القومية ومشكلة الأقليات، يشير غليون إلى أن القومية هي مرحلة سابقة وممهدة للديمقراطية، والبلاد العربية لم تعرف القومية إلا من حيث هي حركة أو نزعة أيديولوجية، لكنها لم تنشاء بالفعل. وتحمل الفلسفة القومية في طياتها مفارقة عميقة، المتمثلة في النزوع العميق للمساواة بين الأفراد بصرف النظر عن اختلاف انتماءاتهم، وفي نفس الوقت نفي خصوصياتهم الجماعية مما يعنى احتمال التمييز بينهم من حيث هم مجموعات متميزة، لصالح الجماعة الاكبر التي تفرض بشكل طبيعي وعفوي لغتها وثقافتها على الدولة الواحدة الموحدة. وقد شهد بناء الدولة القومية في العالم أجمع سياسات قهر للأقليات الثقافية وأحيانا إبادة لها. وفي جميع الأحوال لم يعد فرصة تاريخية لإعادة التجربة القومية الكلاسيكية، وليس هناك حاجة إليها لكي تنتقل الدولة العربية إلى الدولة القانونية والمواطنية. ولئن صهرت الدولة القومية في الغرب المجتمعات في بوتقة واحدة سمتها الأمة، واستخدمت في ذلك وسائل قهرية متعددة وتربوية عبرت عنها الدولة المركزية وتعميم التعليم والخدمة العسكرية بهدف زرع الانتماء إلى جماعة واحدة بقوة في وعي جميع الأفراد، فقد عملت الدولة الديمقراطية على إعادة السيادة والمركزية إلى الفرد

---

[228]- غليون، العرب وتحولات العالم: من سقوط جدار برلين إلى سقوط بغداد، مصدر سبق ذكره، ص207.

[229]- المصدر السابق، ص208.

[230]- المصدر السابق، ص209.

[231]- المصدر السابق، ص211.

المواطن بعد أن كانتا مركزتين على الأمة أو الجماعة، فالدولة الديمقراطية ليست نقيض للدولة القومية ولكن تجاوزا لها، وتشكل النموذج الملائم لتجاوز الطائفية ومشكلة الأقليات.[232]

إن النظام الديمقراطي، كما يرى غليون، بما يتضمنه من قواعد ثابتة وواضحة لتداول السلطة وتوزيعها وممارستها بطريقة سليمة، هو الوحيد الذي يسمح بتجاوز الطائفية، أي الذي يقلل من الحاجة إلى تجييش العواطف والعصبيات الطائفية، من دون أن يعني ذلك إلغاء التمايزات الدينية أو المذهبية. فبقدر ما يبنى مفهوم المواطنة عمليا ونظريا، يصبح من الممكن التغلب على مفهوم العصبية. ومن هنا "لا تعني الديمقراطية الانتخاب فقط وإنما أيضا العمل الجدي من قبل الدولة والمجتمع المدني على تطوير ممارسات الديمقراطية وتقاليدها بما تمثله من مشاركة متساوية ومساواة أمام القانون. وفي موازاة ذلك ترقية الوعي المدني على حساب الوعي الطائفي وتعليم الناس معنى الحرية والمساواة والعدالة والمسؤولية العمومية. فيتحول بذلك المجتمع من مسرح للصراع المنفلت على الموارد المختلفة إلى ساحة للتعاون والتضامن والمشاركة لتطوير شروط الحياة لجميع السكان معا، وهذا هو معنى تكوين امة."[233] وإذا كان مفهوم المواطنية لم يدخل بعمق في المجتمعات العربية فليس ذلك بسبب وجود التمايزات الدينية والقومية وإنما بسبب نقص الممارسة والتربية المدنية المواطنية التي تجسد مفهوم الوطن للجميع وبالتساوي. فالسلطة تمعن في التمييز للتغطية على آلية سيطرتها السياسية والتي هي سيطرة بالقوة وتُغيّب الثقافة السياسية الحديثة والشعور بالمسؤولية.[234]

وتعمل الطائفية على ردّ السياسي إلى الأهلي وتلغي إمكانية نشوء دولة من النوع الوطني الحديث. وإذا كانت الدولة الإمبراطورية تقوم على عقد بين طوائف وجماعات متباينة ومتمايزة، يجسده التسليم لملك حكم، هو رمز السياسة والسلطة بامتياز، وظيفته السهر على استمرار التوازنات واحترام المقامات، فإن الاجتماع السياسي الحديث، يقوم على عقد بين أفراد أحرار ومستقلين يجسده دستور واحد يخضع له الجميع، بما في ذلك الرئيس أو الحاكم، ومضمونه المشاركة المتساوية في تسيير شؤون الدولة. وموضوع الصراع الرئيسي في هذا النظام هو انتزاع الحق في المشاركة من قبل الجميع وسعي البعض إلى حرمان هؤلاء وأولئك منه أملاً في احتكار قسم أكبر من موارد الدولة. لذلك فكل ما يلغي المنافسة الحرة على مناصب المسؤولية، يهدد هذا العقد الوطني ويقود إلى تقويض أسس الدولة الحديثة واستقرارها، بقدر ما يعطل آلية بناء المجال العمومي والذي يعبر عن عمومية الدولة وقدرتها على الارتفاع فوق جميع المصالح الخاصة والجزئية. ف"لا دولة مع الطائفية، وليست الدولة الطائفية دولة بالمعنى الحقيقي، بقدر ما هي فوضى سياسية وحرب أهلية، قائمة أو مؤجلة."[235]

---

[232]- المصدر السابق، ص216.

[233]- المصدر السابق، ص214.

[234]- المصدر السابق، ص214.

[235]- أنظر: برهان غليون. "تجاوز الطائفية شرط لتحرير الدولة من المافيوية". الحوار المتمدن، العدد 2118، 12\2007. http://www.ahewar.org

وأصل مفارقة الطائفية في البلاد العربية، حسب غليون، أن الحداثة السياسية تعمم فكرة المشاركة الفردية، وما تتضمنه من اعتراف بالحرية والمساواة، في الوقت الذي لا تزال فيه شروط تحقيق هذه المشاركة غير متوفرة عملياً، إما بسبب تأخر مؤسسات الدولة أو ضعف الثقافة السياسية عند الأفراد أو بسبب التوزيع الصارخ في تفاوته للموارد المادية والمعنوية، أو بسبب طبيعة العلاقات الجيوسياسية والجيوستراتيجية. وهذا ما يخلق تفاوتاً أو فراغاً تستفيد منه الأطراف الأقوى في المجتمع لاختطاف الدولة والتلاعب بالرأي العام وقطع الطريق على مشاركة الآخرين أو الالتفاف على حقهم في المشاركة المتساوية من خلال تعبئة العصبيات الماقبل القومية. وهكذا يُوظف تأخر المجتمع المدني وضعف منظماته، في تعطيل الرأي العام وممارسة دوره في ضبط السلطة التي تراكمها الدولة الحديثة. وهو ما يجعل من هذه الدولة، بعكس وظيفتها الأصلية، أفضل أداة في يد جماعات المصالح للتحكم بالمصير العام وفرض أجندتها الخاصة، والإمساك بمؤسسات الدولة والمجتمع من الداخل لتفريغها من محتواها العمومي، وتقويض أسس العملية السياسية.[236]

ولا بد هنا من الإشارة إلى ملاحظة بلقزيز في علاقة الدولة بالطائفية، حيث يقول: إذا كان مشروع التوحيد الوطني (القطري) قد هزم أمام المجتمع الطائفي، فكيف لمشروع التوحيد القومي أن ينجح؟ فإذا لم يبدأ التوحيد من مقدماته الحقيقية، التي تتم من خلال معالجة ضعف وهشاشة البنى الاجتماعية العربية، فإن التوحيد القومي في أي من أشكاله، لن يرى النور. فالتكوين الطائفي لا يعني شيئا آخر سوى أن المجتمعات العربية تعاني نقصا حادا في الاندماج الاجتماعي؛ أما التوحيد الحقيقي فهو بناء ذلك الاندماج المفقود، وذلك من خلال زوال التجزئة الداخلية العميقة التي تشكل بنية تحتية للتجزئة الخارجية، وهذا ما يحيل إلى ضرورة بناء الدولة الوطنية الحديثة كمقدمة لزوال الطائفية وكمقدمة لتأسيس وبناء الوحدة.[237]

خاتمة

يرى الباحث أن اعتماد غليون في منهجه لمقاربة إشكالية الدولة على منهج الصيرورة وما يرتبط بها من مفهوم التحول والتغيير واستبعاده لمفهوم البنية لما يتسم به المفهوم الأخير من جمود وثبات، قد أوقع غليون في مفارقة أو تناقض، فهو طوال الوقت يرفض رفضا باتا أي تفسير لواقع الدولة العربية المعاصرة وتأزمها إنطلاقا من مدخل تاريخي أنثروبولوجي، وهو يفترض وجود علاقة تنافي وتعارض وقطيعة بن البعد التاريخي الأنثروبولوجي للظواهر الاجتماعية والسياسية التي هي موضوع الدراسة، وبين البعد الحديث والمعاصر لها. فهو يجزم أن تاريخ وأنثروبولوجيا الشعوب عموما والشعوب العربية الإسلامية خصوصا (تراثها، بنية عقلها السياسي، مخيالها الاجتماعي..)، لا يساعد في تفسير واقعها المعاصر بمؤسساته ونظمه ومعاييره وقيمه. وهذا ما يفسر نقده الشديد للرؤية المنهجية لكل من محمد جابر الأنصاري، وحسن حنفي، ومحمد عبد الجابري، وهشام جعيط، ومحمد أركون، وعبد الله العروي.[238]

---

[236]- المصدر السابق.

[237]- عبد الإله بلقزيز. "من أجل مراجعة فكرية وسياسية لمفهوم الوحدة العربية". المستقبل العربي، أيلول\ 2009، العدد 367، السنة الثانية والثلاثون، ص112.

[238]- عبد السلام طويل، مصدر سبق ذكره، ص291.

ومن المفارقات أن غليون حينما يستخلص أن المجتمعات العربية لم تعد مجتمعات تقليدية كما كانت، لكنها في نفس الوقت لم تتحول إلى مجتمعات حديثة بالفعل، فإنه يقر صراحة أو ضمنا استمرار البنية التقليدية كمكون أساسي في النظام الاجتماعي والسياسي العربي. وأكثر من ذلك فغليون يقول صراحة: "إذا أردنا أن نفهم ما يجري في العالم العربي منذ 50 سنة، ربما يكون علينا أن نرجع لا قرنا إلى الوراء بل قرونا وقرونا، ربما نرجع إلى التراث والإسلام والتقلبات التاريخية المختلفة في كل العالم العربي، أو أكثر من ذلك، إلى الغرب أي أن نحيط بحقبة تاريخية طويلة وبمساحة جغرافية عريضة".[239]وهذا ما يجرد نقده لكل من حنفي وأركون وجعيط والعروي والأنصاري وغيرهم من أية قيمة حقيقة. كما ويطرح بدوره تساؤل: هل يمكن لمنطق الصيرورة المتحول والمتغير أن يكون خارج التاريخ وبعيدا عنه؟ ألا يمكن الدمج بين منظور منهجي يجمع بشكل مبدع بين ما هو تاريخي متحول وما هو بنيوي ثابت؟ وهل ثبات بنية الظواهر والمؤسسات ينفي تاريخيتها وحركيتها؟.[240]

كما ويرى غليون أن دراسات ومناهج المفكرين العرب، في سعيهم إلى فهم البنية السياسية العليا يختزلون تلك البنية على مستوى البنية الأنثروبولوجية، مما يؤول إلى نفي وجود السياسة نفسها وعلم الاجتماع كمجال علمي متميز ومستقل، كما أن استخدام تلك الدراسات والمناهج لمفهوم الدولة القديمة السلطانية لفهم أسباب استمرار البنى الأنثروبولوجية القبلية والطائفية والعائلية والأبوية جعلها تدور في حلقة مفرغة. لكن خلافا لغليون، يرى الباحث أن دراسة العمق التاريخي والأنثروبولوجي للمجتمعات العربية، ينطوي على قيمة بالغة الأهمية في فهم حاضر تلك الدول والإتجاهات الممكنة لتطورها في المستقبل.[241]

---

[239]- المصدر السابق، ص291.
[240]- المصدر السابق، ص313.
[241]- المصدر السابق، ص292.

الفصل الثالث: الديمقراطية من منظور النهضة

المحتويات

- **الديمقراطية كأداة للنهضة والتغيير**
- **شرعية الحديث عن الديمقراطية ومفهومها**
- **صعوبات وعوائق التغيير الديمقراطي في الواقع العربي**
- **عوامل التغيير الديمقراطي**
- **التغيير والإصلاح الديمقراطي العربي في ظل ظروف وتحديات العولمة**
- **في سبيل نهضة عربية ثانية: ضرورة التغيير**
- **خاتمة**

الديمقراطية كأداة للنهضة والتغيير

يرى الباحث أن ولادة موضوع الديمقراطية لم يكن يوما منفصلا في ذهن غليون والمفكرين العرب عن حاجة البلاد العربية الملحة إلى النهضة والتغيير. وضمن هذا السياق ولد كتاب غليون الأول "بيان من أجل الديمقراطية" ليعبر عن ذلك الترابط والتداخل بين الحاجة الملحة للديمقراطية كنظام للحكم من جهة، وبين محاولة الكتاب الكشف عن الرؤية الإيديولوجية السطحية المتوارثة للتاريخ العربي الحديث، والتي تحاول أن تظهره كخط متواصل من التقدم الخطي الثابت والمستمر إلى مراحل أكثر تطورا منذ حملة نابليون على مصر؛ حيث يبدو التاريخ العربي الحديث من خلال هذا المنظور الإيديولوجي العربي المهيمن، وكأنه يمثل تطورا تصاعديا من فترة الانحطاط مرورا بعصر النهضة، ووصولا إلى لحظة الثورة القومية؛ وهو بالطبع فهم يوحي بتصورات وهمية، هي أن البلاد العربية باتت جزءا لا يتجزأ من عالم الحداثة ومن حضارته، في حين أن التاريخ العربي الحديث لا يتجاوز كونه تاريخ للتراجع والهزائم المتواصلة، كما هو تاريخ للتهميش والاستبعاد المتزايد للأغلبية الشعبية لصالح النخب الحاكمة. وبالرغم من أن غليون لم يستطع في كتابه "بيان من أجل الديمقراطية"، أن يقدم قراءة موضوعية تتجاوز الفهم الإيديولوجي السطحي المتوارث للتاريخ العربي الحديث، إلا أنه استطاع بالفعل أن يحدث صرخة مدوية في الساحة الثقافية العربية ولدى جزء من الرأي العام.[242]

وُلِدَ كتاب "بيان من أجل الديمقراطية" في زمن بدأت تظهر فيه بوادر التفكك السياسي العربي على الصعيد الإقليمي والتي شكلت مقدمة لجميع الكوارث التي شاهدتها المنطقة في العقود الأربعة الأخيرة، وكانت الحرب الأهلية اللبنانية أول علامات ذلك التفكك؛ كما ولد "بيان من أجل الديمقراطية" على إيقاعات الثورة النفطية المتفجرة والتي كانت تحضر للتصفية العلنية للحركات الشعبية والوطنية العربية، وفي مقدمتها المقاومة الفلسطينية. ولذلك فإن تناول إشكالية الديمقراطية لدى غليون في كتابه "بيان من أجل الديمقراطية" يتطلب استحضار السياق التاريخي للظروف التي كُتب فيها الكتاب، ليس للتقليل من قيمته وأهميته وإنما من أجل وضعه في إطار التطور الفكري النظري والمنهجي العام لمقاربة غليون لإشكالية الديمقراطية في العالم العربي، التي لم يطرأ عليها تغيير جوهري حاسم في

[242]- أنظر: برهان غليون. بيان من أجل الديمقراطية. بيروت الطبعة الرابعة، 1986، ص9.

الكتابات اللاحقة لكتابه الأول، بقدر ما ازدادت عمقا وغنى وتفصيلا بفضل الطبيعة المنهجية التوليدية والتراكمية التي دأب عليها غليون في إنتاجه الفكري.[243]

لقد كتب برهان غليون كتابه "بيان من أجل الديمقراطية" في عام 1976، لكنه لم ينشر إلا بعد سنتين في عام 1978، في زمن كان يعيش العرب فيه نشوة الطفرة النفطية، التي طغت على الأصوات المحذرة من التراجعات الكبرى التي أصابت البلاد العربية وما رافقها من مشاكل اقتصادية واجتماعية كبيرة باتت تهدد التوازنات العميقة في معظم البلاد العربية. فقد عززت الثورة النفطية شعور النخب الحاكمة العربية بالقوة الاقتصادية والمالية، والتي رأت في تلك الطفرة قوة تعوضها وتغنيها عن ضرورة التأسيس لسلطة سياسية في إطار الشرعية تقوم على تعميق المشاركة الشعبية في القرارات السياسية والعامة كشرط لنجاح أي مشروع نهضوي أو أي مشروع للتنمية الاجتماعية والاقتصادية. وهكذا لم يدرك الفكر السياسي الذي ما زال حينها يدور في فلك الثورة والتقدم وينكر الحاجة إلى تبني الفكر الليبرالي، التناقضات العميقة التي تكمن في صلب التطور المشوه وغير المتوازن للبلاد العربية؛ فقد أحدثت الطفرة النفطية فوائض مالية ضخمة لم يحسن استغلالها في تنمية البنية التحتية للاقتصاد العربية، بل ذهبت هباء أدراج الرياح من خلال اقتصاد التبذير وتنمية النزعات الاستهلاكية لمنتجات الغرب. ومن جهة ثانية لم يرافق نمو تلك الفوائض المالية أي تطوير للهياكل والنظم والقيم السياسية التي لا تزال تقصي كل مشاركة شعبية للأغلبية الإجتماعية في القرار السياسي. وفي ظل هذه التراجعات، بقيت الطليعة السياسية والثقافية التقدمية تنادي بالمزيد من التقدم لكن ليس عن طريق الليبرالية السياسية والديمقراطية، بل عن طريق اعتماد سياسات الحزب الواحد وسياسات التأميمات المغطاة بشعار العدالة الاجتماعية. ولم تدرك النخب الحاكمة ولا النخب المثقفة، حينها، مدى استفحال التناقض بين نمو الطبقات الوسطى السريع والهائل التي دفعت به الطفرة النفطية على امتداد الساحة العربية، وبين جمود وتكلس هياكل السلطة وانسداد آليات المشاركة الشعبية في القرارات السياسية والعامة، الذي كان ينذر بإنفجار الأزمات السياسية والإجتماعية والاقتصادية التي ما زالت الشعوب العربية تشاهد امتداداتها وتبعاتها حتى هذا اليوم.[244]

وضمن هذا الاطار جاء كتاب غليون "بيان من أجل الديمقراطية"، ليحذر وينبه بضرورة إحداث تحول جديد في الفكروالقيم السياسية المهيمنة في المجتمعات العربية، ليترافق مع التغيرات الاجتماعية والاقتصادية والجيوستراتيجية التي استجدت على مستوى الساحة العربية والإقليمية والعالمية. فقد دعى غليون من خلال بيانه، إلى ضرورة القيام بإصلاحات ديمقراطية سريعة في البلاد العربية، لاحتواء المشاكل الاقتصادية والاجتماعية الآخذة في التفاقم، ولضبط مضاعفات الطفرة النفطية ولبناء أطر وهياكل سياسية قادرة على استيعاب القوى الاجتماعية والسياسية الجديدة، ولتحسين نوعية الأداء الاقتصادي والاجتماعي.[245]

---

[243]- المصدر السابق، ص6-7.

[244]- أنظر: برهان غليون. حوارات من عصر الحرب الأهلية. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1995، ص254.

[245]- المصدر السابق، ص 254-255.

لقد جاء كتاب "بيان من أجل الديمقراطية" كرد على الاتجاه الذي سلكته أنظمة الحكم العربية التي أسقطت الحلول المتعلقة بضرورة التحولات السياسية والاقتصادية والاجتماعية الكبرى وبضرورة التحولات الفكرية مبررة ذلك، بأن السبيل إلى ولوج عصر الحداثة ودورة الحضارة هو تملك التكنولوجيا، متناسية أن الطريق إلى تملكها لا يتم شرائها، وإنما عن طريق استبطان القيم والمعارف التي أنتجتها. وضمن هذا السياق من التساؤلات الضخمة والحرجة ولدت أراء غليون التي تعالج إشكالية الديمقراطية في الوطن العربي وضرورات توطينها الملحة. فأفكار غليون تنتمي إلى ذلك الجيل من المثقفين العرب الذين عانوا الاضطهاد والاستبداد، وشهدوا العدوان الخارجي والامبريالي والصهيوني، واكتووا بنار التساؤل وبقلق البحث عن حلول لمظاهر الانكسار والإحباط. فقد عكست أراء غليون الشعور المأساوي لدى المثقفين العرب بواقع أمتهم، ولذلك كله، يلحظ القارئ في كتابات غليون الحدة في التشخيص واحتداد في النقد وراديكالية لا يمكن أن تفهم إلا في ضوء أجواء الانكسار القاتمة التي أصابت الوطن العربي بعد هزيمة 19678. ومن رحم تلك المعاناة والهزيمة طرح غليون تساؤلاته الكبرى: لماذا يظهر تاريخ العرب منذ محمد علي، كسلسلة متصلة من الإخفاقات على جميع الأصعدة، وكعودة دائمة إلى الصفر؟.[246] وضمن هذه الرؤية السوداوية للواقع العربي المصحوبة بلهجة هجائية له في مختلف مكوناته ومستوياته وأنظمته التقليدية السلفية أو الليبرالية العصرية أو التحديثية الاشتراكية، حيث يواصل غليون سرد آرائه التي يمتزج فيها التحليل بالنقد العنيف. وكأنه يقدم جردا لمظاهر فشل المشروع النهضوي العربي منذ محمد علي حتى اليوم.[247]

إن مطالبة غليون بالديمقراطية والتي بدأت كمطلب للمثقفين العرب وللقوى الاجتماعية في أواخر السبعينيات من القرن الماضي، كرد فعل على هزيمة عام 1967، وفشل المشروع النهضوي العربي، هي في حقيقتها ليست إلا دعوة إلى إعطاء حق الحياة الاجتماعية للملايين، وإخراجهم من كونهم مجرد رعايا ليصبحوا مواطنين بالكامل، وقادرون على المشاركة في المخاض الاجتماعي. فالديمقراطية بهذا المعنى الواسع تعني حق المواطنة، والذي يجب أن لا يبقى محصورا لفئة معينة من الناس، كما تعني أنه لا معنى لأي ديمقراطية ما لم تعبر الأخيرة عن نفسها من خلال انطلاق مبادرات القاعدة الاجتماعية الحرة على الصعيد السياسي والاجتماعي الاقتصادي والنقابي.[248] ولذلك يلاحظ القارئ، أن جميع كتابات غليون تتجه إلى الإلحاح العنيد على ضرورة إيقاظ الجماهير العربية من سباتها الفكري والسياسي الطويل وإشراكها في الاستفادة من الثروة الوطنية، وضرورة مساهمتها في صنع الحاضر والمستقبل، ذلك أن التاريخ العربي المعاصر كما يراه غليون لم يتجاوز بعد تشكيل نخب متغربنة تعمل كوكيل لمصالح الغرب في السيطرة على ثروات المنطقة.[249]

شرعية الحديث عن الديمقراطية ومفهومها

[246]- أنظر: محمد سابيلا. مدارات الحداثة. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2009، ص174-175.
[247]- المصدر السابق، ص176.
[248]- المصدر السابق، ص177.
[249]- المصدر السابق، ص177.

يرى غليون أن مفهوم الديمقراطية كما يستخدم اليوم في كل مكان، يتحدد في معنيين رئيسين: يعبر المعنى الأول؛ عن نظام من القيم يرتبط بفكرة الحرية، التي تشكل القيمة المحورية بالنسبة إلى الإنسان كفرد وكجماعة، وبالتالي فإن ممارسة تلك الحرية وما يرتبط بها من قيم والدفاع عنها وتنميتها هو مصدر وأساس وجود المجتمع المدني ككيان سياسي. وفي هذا السياق تنشأ الحرية بمعناها السياسي الذي يختلف كليا عن الحرية التي كانت معروفة في أنظمة الحكم السابقة للثورة السياسية الحديثة؛ فالحرية السياسية تختلف عن الحرية الأخلاقية المرتبطة بالضمير، كما تختلف عن الحرية القانونية النابعة من تأكيد المساواة المبدئية في القيمة الأخلاقية بين البشر والطبقات. وبالرغم من أن الحرية السياسية قد ولدت أصلا في مواجهة المجتمع الإقطاعي إلا أنها تجاوزت شرطها التاريخي الذي ولدت فيه لتؤسس نظام قائم على مبدأ كفالة الحريات وضمانها وهو ما يشكل مضمون الثورة السياسية الحديثة وأصل المواطنية.[250]

أما المعنى الثاني لمفهوم الديمقراطية، كما يراه غليون، فيشير إلى "النظام السياسي النابع من استلهام قيمة لحرية كمبدأ وقيمة اجتماعية عليا جديدة ينبغي أن تخضع لها ممارسة السلطة".[251]يحيل المعنى الثاني للديمقراطية مباشرة إلى إخضاع السلطة لقيم احترام الحريات الفردية، وهو النظام النيابي والتمثيلي لنظام الحكم السياسي، الذي يقوم على مبادئ أساسية مثل الاقتراع العام والسيادة الشعبية والسلطة الشرعية. وبهذا المعنى، يتبلور مفهوم الديمقراطية كسلطة لا يمكن أن تحظى بالشرعية، إلا بقدر ما يضمن نظامها الحريات ويكفل ممارستها؛ وبقدر ما يمثل أيضا وسيلة لضبط السلطة وتأسيسها على الاختيار الشعبي الحر ويضعها تحت المراجعة المستمرة للرأي العام من خلال إمكانية التصويت الدائم على صلاحية السلطة. وبهذا المعنى لا تعود الديمقراطية مجرد اقتراع شكلي وإنما مشاركة مستمرة لأعضاء الجماعة في كل مجالات الحياة العامة، كما تمنع الديمقراطية من أن يغدو الشعب مجرد أداة طيعة بيد السلطة، بل وتؤكد على ضرورة أن تصبح السلطة تابعة له. وبالتالي إن أي نظام مهما كانت طبيعته وأهدافه، ومهما بلغت شعبيته، يكف عن أن يكون نظام ديمقراطيا بمجرد رفضه إخضاع سلطته ووضعها موضع المساءلة الشعبية. وهذا بدوره يشير إلى أن الديمقراطية لا ترتبط بالضرورة بشعبية النظام، فيمكن لأي نظام أن يكون شعبيا دون أن يكون ديمقراطيا كما يمكن أن يصوت الشعب لنظام غير ديمقراطي متنازلا عن سيادته الاصلية.[252]

وفي نفس الوقت، يؤكد غليون على ضرورة التمييز بين مصطلح الليبرالية في المجال الاقتصادي أو النيوليبرالية، والتي تصف سياسة سائدة تؤكد على نجاعة منطق السوق في تنظيم الحياة الاجتماعية والدولية، في مواجهة سياسات التخطيط الحكومية أو إخضاع العملية الاقتصادية لمنطق سياسي أو أخلاقي قادم من خارجها، من جهة، وبين مصطلح الليبرالية السياسية، التي تصف موقفا فكريا وسياسيا يعبر عن فكر أولئك الذين قادوا منذ القرن الثامن عشر حركة التحرر من وصايات الدولة والكنيسة التي كبلت الأفراد وأجهزت على حرياتهم الفردية، وبالتالي حقوقهم الطبيعية. ويقول غليون في السياق نفسه، أنه "في الحالة الأولى تتساوى الليبرالية مع سياسة تحرير التجارة وإطلاق يد رأس المال من دون قيود والاحتكام إلى قانون المنافسة الاقتصادية. وهو ما يمكن وصفه بالرأسمالية المتجردة من أي

---

[250]- أنظر برهان غليون. "الديمقراطية العربية: جذور الأزمة وآفاق النمو". في : حول الخيار الديمقراطي: دراسات نقدية. رام الله: مواطن المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ط1، 1993، ص153-154.

[251]- المصدر السابق، ص154.

[252]- المصدر السابق، ص154.

قيود أو وصاية اجتماعية. وفي الحالة الثانية تتساوى الليبرالية مع الديمقراطية من حيث أنها دعوة كل فرد إلى التحرر من الوصايات الخارجية، وإلى تحمل المسؤولية إزاء نفسه والمجتمع الذي يعيش فيه، ومقاومة كل أشكال تقييد الحرية وانتهاك حقوق الانسان، من أي مصدر جاءت، بما في ذلك رأس المال والسلطة الاقتصادية".[253]

يرى غليون أن شرعية الحديث عن الديمقراطية تنبع من القناعة الأولية بأن نقطة الانسداد الرئيسية في مسار تحقيق المجتمعات العربية لأهدافها الاجتماعية والوطنية والأمنية، بما في ذلك بناء علاقات التضامن والتعاون والتكامل بين بلدان المنطقة، تكمن في طبيعة السلطة القائمة وبنيتها الراهنة. ومن هنا فإن شرعية الحديث عن الديمقراطية مستمدة من إرادة الإصلاح والتجديد والتطوير السياسي التي يتوقف عليها مستقبل التطور العربي نفسه. فالديمقراطية 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 وإعاقة مسار تكوين المواطنية والدولة الوطنية معا. وينوه غليون أن الديمقراطية لا يمكن ان تكون بديلا عن أي برنامج وطني أو اجتماعي، كما لا يمكن أن تدّعي تقديم أي حل للمشاكل العميقة التي تنخر المجتمعات العربية، فبقدر ما هي تطمح إلى بلورة مناخ وسلوك عام وقاعدة قانونية وأخلاقية في التعامل بين الأطراف السياسية والاجتماعية المتنازعة في الساحة العربية، فالديمقراطية بهذا المعنى هي إطار لتقويم السياسة وليست سياسة بديلة.[254]

أن أصل الحديث عن الديمقراطية ووجودها في المجتمعات العربية، كما يرى غليون، ينطلق من تأسيس الشرعية. وتعني الشرعية الديمقراطية أن السلطة يجب أن تنبثق عن إرادة الجماعة الوطنية عامة، من أجل تأمين 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، مما يضمن الانسجام والتوافق بين المجتمع والدولة كما يضمن استمرارية التداول السلمي للحكم. وتعتبر الشرعية الديمقراطية كشرعية سياسية السمة البارزة للعصر الراهن في العالم أجمع، وهي أكبر ثورة شهدها عالم السياسة منذ أن تكونت الدول وقامت الجماعات الوطنية والمدنية.[255]كما أنه من الصعب، كما يشير غليون، إيجاد مساحة مستقلة فعلا للمجتمع المدني ولحقوق الإنسان من دون توسيع دائرة العمل الحر السياسي والمدني، أو من دون إعادة بناء السياسة على أسس أكثر ديمقراطية. وهذا يستدعي القول أن العمل الناجع في ميدان حقوق الإنسان يستدعي كشرط مواز له العمل في اتجاه تغيير قواعد الممارسة السياسية. مما يجعل طرح مسألة حقوق الإنسان العربي جزأ من إطار التحولات الديمقراطية، ومن فرض القانون كأساس للعلاقة بين المواطن والدولة.[256]

---

[253]- أنظر: برهان غليون. "الليبرالية وتجديد ثقافة العرب الليبرالية". الحوار المتمدن، العدد 2159، 13\1\2008. http://www.ahewar.org .

[254]- أنظر: برهان غليون. "منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية: مقدمة نظرية." في: المسألة الديمقراطية في الوطن العربية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 2002، ص236-237.

[255]- أنظر: برهان غليون. "الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي: مشاكل الإنتقال وصعوبات المشاركة." في: حقوق الإنسان العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1999، ص11-12.

[256]- أنظر: برهان غليون. "حقوق الانسان في الفكر العربي المعاصر." في سلمى الخضراء الجيوسي (محرر). حقوق الإنسان في الفكر العربي: دراسات في النصوص. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2002، ص415-416.

كما يشير غليون إلى أن الديمقراطية ليست مشروعا عقائديا، ولا طوبى دينية أو علمانية، بل هي قاعدة إجرائية ضرورية للتوصل إلى التسويات الإجتماعية والسلام الأهلي والتراكم الحضاري بدل من التدمير الذاتي الذي تعاني منه العديد من المجتمعات العربية في الوقت الراهن. فالديمقراطية أصبحت شرطا مسبقا لقيام أي مشروع سياسي حي يجسد المصالح العامة للمجتمع ككل. وبقدر ما هي المجتمعات تنتج باستمرار مشاريع جديدة ومتبدلة حسب المصالح والأوضاع والظروف والشروط والتناقضات الداخلية والخارجية، فإن الديمقراطية هي الآلية السليمة للخروج من هذه المشاريع والتصورات المتناقضة برؤية جماعية أو بأغلبية شرعية ومقبولة.[257]

وقد كانت النماذج الأولى لممارسة الديمقراطية في الأقطار العربية متأثرة على حد كبير بالعقيدة الليبرالية الكلاسيكية، كما تأثرت بالتوازنات التي أقامتها السلطات الاستعمارية المباشرة أو غير المباشرة. لكن ضيق أفق هذه النظم السياسي، وغياب الأرضية الاجتماعية والفكرية للديمقراطية، حوّلها بسرعة إلى واجهات شكلية تضم نخبا شبه ارستقراطية تتداول السلطة بين أعضائها ولا تتيح توسيع قاعدة الممارسة السياسية للشعوب. وقد ساهم هذا التأويل المبسط للديمقراطية في تمديد الوقت لاستمرارية الأنظمة السياسية العربية التقليدية. لكن مع نمو الطبقات الوسطى بسرعة بعد الاستقلال، سواء بسبب تطور التعليم السريع أو بسبب تطور التوظيف العمومي والمؤسسات العسكرية والمدنية التابعة للدولة، وتطور السوق التجارية المحلية والسوق الشبه صناعية، لم يستطيع هذا الشكل المبسط والسطحي من الديمقراطية من الصمود طويلا، وانهار تحت ضربات القوى الاجتماعية الجديدة التي سلمت دون تردد مقاليد السلطة للجيش والنخبة العسكرية عموما. ونشأت على أثر ذلك أنظمة الحزب الواحد بشكلها الصريح في بعض الأقطار أو بشكلها المبطن والمغطى بواجهة تعددية شكلية في بقية الأقطار العربية الأخرى. ويرى غليون أن هذا التطور في إعادة بناء الأنظمة السياسية على أساس مبدأ الحزب الواحد، لم يكن غير جماهيري أو معاديا للجماهير، كما يميل الكثير إلى التصور حتى في الوقت الراهن. بل لاقى هذا التطور شعبية كبيرة من قبل الجماهير. وقد قوبل سقوط النماذج التعددية الليبرالية التقليدية في الوطن العربي بموجة عارمة من التأييد والفرحة والأمل ببدء عصر جديد، الذي قد يتجاوز هيمنة الزعامات العشائرية والجهوية، المتسترة تحت غطاء التعددية الليبرالية والتي كانت عاجزة كليا تجاه الخارج بل ومرتبطة عضويا بالنفوذ الأجنبي.[258]

وفي المقابل، كما يشير غليون، ظهرت فكرة النظام الواحد وحركات الفكر الثوري التي لا تحترم التعددية في عيون عموم الشعب، على انها الوسيلة الوحيدة لكسر هذه الحلقة المفرغة والمعوقة للتقدم والتطور السياسي والاجتماعي والاقتصادي والقومي. لكن المشروع العربي الثوري سرعان ما أنهار بسبب عدم قدرته على النهوض الاقتصادي وفشل مشروع التصنيع، وبسبب تعثر الاندماج القومي، وما رافق ذلك من تراجع في بنية السلطة الوطنية وممارساتها، والذي أدى إلى فقدان النظام السياسي ذو الحزب الواحد صدقيته وشرعية وجوده. ونتيجة لإخفاقات النظام الثوري ذو الحزب الواحد في شتى المجالات، فقد تغيرت نظرة الناس إليه وإلى وسائل تنظيم السلطة والحكم. ويضيف غليون أنه "وبقدر ما كان هذا النظام يعبر عند الغالبية العظمى عن الإرادة الشابة الوطنية والقومية الحية والمتفتحة للتغيير والتجديد،

---

[257]- أنظر: برهان غليون وسمير أمين. حوار الدولة والدين. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1996، ص180.
[258]- غليون، "الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي: مشاكل الإنتقال وصعوبات المشاركة"، مصدر سبق ذكره، ص12.

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".[259]

وقد تجسد التحول، كما يرى غليون، عن نظام الحزب الواحد الثوري في ظهور توجهات اجتماعية عميقة، وفي تغيير المناخ العقائدي العربي منذ نهاية السبعينيات. وقد بدأت ردود الأفعال تتصاعد على الفكر الشمولي وتتخذ طابعا اكثر عنفا وقوة منذ بداية الثمانينيات التي شهدت عودة قوية لقيم الفكر الديمقراطي، عبّرت عنه الكتابات والندوات واللقاءات السياسية، وقد ترافق هذا الصعود تجاه الديمقراطية كأفق جديد للتفكير مع دخول الأحزاب السياسية عموما وأحزاب اليسار خصوصا في أزمة عميقة نتيجة انسداد أفق المشاريع المطروحة من جانبهم. وقد ترافق مع هذا التحول في الأفق السياسي للأحزاب، حراك اجتماعي تعبيرا عن التحول العميق في الوعي العربي السياسي العام. ونتيجة لتصاعد الأزمة الاقتصادية وتفاقم سوء الأحول المعيشية وما رافق ذلك من انتفاضات شعبية، أخذت الفكرة الديمقراطية تفرض نفسها من جديد على الرأي العام الرسمي والشعبي، إذانا بانكسار أولى حلقات النظام الشمولي ودخول العرب إلى أفق النضال من أجل الدمقراطية.[260]

وفي السياق نفسه يشير جورج جقمان إلى أنه "يمكن إعادة بحث موضوع الديمقراطية عند المفكرين العرب وفي وسائل الإعلام الجماهيرية في الوطن العربي... إلى مرحلتين رئيسيتين: الأولى بين أعوام 1967–1985، والثانية من 1985 حتى وقتنا الحالي. وتتسم المرحلتان معا بازدياد الاهتمام بالديمقراطية وطبيعة الحكم وطبيعة المجتمع العربي".[261]وابتدأ من منتصف السبعينيات، كما يشير جقمان، شهدت الساحة الفكرية والثقافية العربية، نشاطا مكثفا واهتماما خاصا بالديمقراطية وحقوق الانسان والحريات الأساسية. أما المرحلة الثانية من إعادة طرح الديمقراطية، فيرى جقمان أنها تميّزت "بتفشي الحديث عن الموضوع في وسائل الإعلام العربية الجماهيرية مثل الصحف اليومية والمجلات الأسبوعية".[262]

ويشير غليون إلى حاجة البلاد العربية الماسة إلى الديمقراطية كنظام سياسي، حيث تتيح الديمقراطية المجال للتعددية التنظيمية والفكرية التي تعبر عن المصالح والرؤى الاجتماعية المختلفة، وتتيح الاعتراف بالحريات الأساسية للقوى السياسية الفاعلة. كما تفسح الديمقراطية المجال للتداول السلمي للسلطة عن طريق الانتخابات العامة وتجسد المبدأ الذي ينادي، بأن الشعب هو مصدر السلطات وضرورة إشراك الجميع في تقرير مسألة السلطة، والسماح بتجديد المصالح وتعديلها ومنع الصدام العنيف بين الأطراف الاجتماعية. وتتضمن الديمقراطية كنظام سياسي، سيادة القانون كقاعدة أساسية لتحقيق المساواة في الحقوق والواجبات بين الأفراد، والتعامل مع الجماعة كجماعة وطنية متساوية

---

[259]- المصدر السابق، ص13.
[260]- المصدر السابق، ص13.
[261]- جورج جقمان. "الديمقراطية في نهاية القرن العشرين: نحو خارطة فكرية". في: حول الخيار الديمقراطي: دراسات نقدية. رام الله: مواطن المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ط1، 1993، ص27.
[262]- المصدر السابق، ص31.

وحركة قائمة فوق الجماعة العصبوية الطائفية أو القبلية. وتتلازم هذه العناصر الثلاثة داخل الديمقراطية، فإذا فقد أحدها فقدت العناصر الأخرى قيمتها. فالاقتراع العام من دون تعددية سياسية ومن دون السماح بوجود الحريات الفكرية والسياسية، تصبح زينة شكلية. ووجود الحريات مع منع التداول الطبيعي والسلمي للسلطة أو إلغاء التنظيمات الحزبية يعنى خلق التوترات العنيفة التي تقود للنزاعات الأهلية. أما وجود الحرية والتعددية والانتخابات العامة من دون تطبيق القانون وضمان المساواة وتكافؤ الفرص بين الجميع يقود إلى الفوضى أو إلى سيطرة العصبيات اللاسياسية ويلغي مفهوم الوطنية والمواطنية في نفس الوقت.[263]

لكن النزوع الديمقراطي، كما يرى غليون، على مستوى الاغلبية الاجتماعية وعلى مستوى النخب السياسية المعارضة غير حاسم، بالمقارنة مع ضخامة العوائق والتحديات التي تعاني منها المنطقة العربية برمتها. كما أن ضمان إستمرار التحولات الديمقراطية يتطلب 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، وأن الحرب الأهلية لا تحل شيئا حتى بالرغم من أنها تقدم وسيلة سهلة للتخلص من الخصم. فالتخلص من الخصم يعني سد الطريق على الديمقراطية التي لا يمكن أن توجد دون وجود التعددية والتعارض، ودون التناقض والصراع السياسي السلمي كبديل عن الصراعات العسكرية والحروب الأهلية.[264]

صعوبات وعوائق التغيير الديمقراطي في الواقع العربي

إن الديمقراطية، كما يراها 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. ومن الممكن للنظام السياسي أن يعيش ويستمر من دون أن يتحول إلى نظام ديمقراطي، كما يمكن لنظام سياسي استبدادي أن ينتج بعد انهياره، نزوعا ديمقراطيا قويا كرد عليه. كما أن الديمقراطية ليست ظاهرة لا تاريخية، وليست ظاهرة موضوعية حتمية، ولكنها تعبير عن حركة سياسية اجتماعية، تتأثر بمجموعتين من العوامل، أولها العوامل الذاتية التي تعين لحركة الديمقراطية أهدافها وقيمها والغايات التي تناضل من أجل تحقيقيها، ومن أجل تغيير الواقع الموضوعي للوصول إلى تجسيدها. وتشكل العوامل الموضوعية، المجموعة الثانية التي لا بد لكل حركة سياسية اجتماعية تروم إلى الديمقراطية أن تدرسها وتعيها لبلوغ أهدافها. وتشير العوامل الموضوعية إلى البنى الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية التي تحدد وتشترط تطور الديمقراطية وتعين آفاق عملها وتاريخيتها العميقة والطويلة. والديمقراطية هي ثمرة تفاعل هاتين المجموعتين معا وليس ثمرة عمل واحدة منهما، ولا بد أن يجتمعا معا لأحداث أي تقدم حقيقي على الجبهة السياسية والاجتماعية.[265]

---

[263]- غليون، "منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية: مقدمة نظرية"، مصدر سبق ذكره ، ص239-240.

[264]- أنظر: برهان غليون. "الديمقراطية العربية: جذور الأزمة." في : حول الخيار الديمقراطي: دراسات نقدية. رام الله: مواطن-المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ط1، 1993، ص159.

[265]- غليون، "منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية: مقدمة نظرية"، مصدر سبق ذكره، ص243.

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. ومن ناحية أخرى، فقد تساهم الظروف الموضوعية المفاجئة أو الناشئة من تراكمات بطيئة في إحداث طفرة فكرية. وخلاصة القول أن الديمقراطية ليست نظاما سياسيا مستقلا كل الاستقلال عن غيرها من النظم الاجتماعية، ولا يمكن أن توجد من دون محتوى اجتماعي واقتصادي وثقافي يحيل اليها. ومن هذا المنطلق لا بد من رفض الطوباوية والتجريدية التي تنشأ من الاعتقاد بأن الديمقراطية نموذج عالمي وحتمي، والعمل على تحليل آليات وجدليات التراكم والقطيعة التي تقود إلى بلورة العوامل الموضوعية لنمو الحركة الديمقراطية، والانطلاق من الحياة السياسية الفعلية لهذه المجتمعات للكشف عن محاور تطورها ورؤية العناصر التي يمكن أن تدفع في اتجاه ديمقراطية الحياة السياسية. وبهذا الفهم يمكن للديمقراطية أن تتطور من مجرد تصور تجريدي إلى حركة حية ومتحولة.[266]

ويرى غليون أن المجتمعات العربية تعيش في حال تتفاقم فيه القطيعة بين النخب الحاكمة والشعوب وفقدان هذه الأخيرة الثقة بالنظم التسلطية القائمة، مما يدفع الغالبية العظمى من الرأي العام أن تنظر بصورة سلبية وبكثير من الشك إلى مشروع التغيير. وهذا ما يفسر، ولو جزئيا، عزلة حركات المعارضة العربية وضيق القاعدة الاجتماعية التي تستند إليها. كما يفسر استفحال مأزق التغيير وانسدادا آفاقه في المجتمعات العربية، بالرغم من الشعور العميق بالحاجة الماسة إليه وضرورته وحتميته على مستوى الشعوب والدول. وفي ظل غياب الأفاق الفكرية والأخلاقية للتغيير، تتوسع دائرة الانفجارات والنزاعات الداخلية الطائفية والمذهبية والقومية، مما يزيد من غرق المجتمع في الأزمة وإحباط فئاته الاجتماعية وغضبهم جميعا، كما تدفع الضغوط القوية التي يتعرض لها المجتمع إلى التحرك نحو الخلف وليس إلى الأمام كما هو الحال في المجتمعات السليمة البناء.[267]

وتتحمل النخب العربية مسؤولية الصورة القاتمة والتراجع الحاصل في العقود الماضية من خلال دورها المتعمد في القضاء على كل ثقافة مدنية سياسية دستورية حديثة كتلك التي نشأت في سياق النهضة والصراع ضد السيطرة الأوروبية الاستعمارية وعلى أرضية مفاهيم الحداثة السياسية. وقد تمخض استمرار التراجع في مستوى الثقافة السياسية والمدنية عن عودة أشكال من الوعي ما قبل السياسي ترى في النظام الاجتماعي قدرا محتوما أو تجليا لإرادة عليا لا يمكن التحكم بها أو السيطرة عليها أو حتى فهم دوافعها وآليات عملها. فلم تعد تؤمن الشعوب العربية بإمكانية التأثير في النظام الاجتماعي وتغييره، "فهو لا يبدو في نظرها ثمرة جهود إنسانية واعية وإرادية لأفراد المجتمع، وبالتالي نتيجة اختيارات سياسية وأخلاقية يمكن تغييرها أو مراجعتها من قبل المواطنين الذين تبنوها."[268] ويخفي هذا الوعي في وضعه الراهن المستوى العميق لانحطاط الحياة السياسية في موازاة انحسار الرابطة الوطنية، والاستقالة العميقة النظرية والسياسية والأخلاقية معا للرأي العام، وذلك بسبب اليأس والإحباط من القدرة على التأثير، وبسبب

---

[266]- المصدر السابق، ص243-244.

[267]- أنظر: برهان غليون. " في أصل الخوف العربي من التغيير". الحوار المتمدن، العدد 2117، 12\ 2007.
http://www.ahewar.org

[268]-المصدر السابق.

القناعات المتنامية بالاستلاب من قبل النخب الحاكمة محليا ومن قبل القوى الكبرى المتنفذة في سياسات وثروات المنطقة. فلم تعد تنظر الشعوب العربية إلى التغيير على أنه فعل إرادة ذاتية لها، بل يخضع لعوامل خارجية وداخلية خارجة عن إرادة الناس وقدراتهم.[269]

وفي ظل المناخ السياسي والاجتماعي السائد والقيم المسيطرة، لا يبدو في الأفق القريب، أن المجال متاح للحديث عن امكانية انتشار أفكار الديمقراطية والتفاعل معها من قبل الرأي العام العربي. فمسألة انتشار الديمقراطية لن تجد صدى لها في وعي الأكثرية ومفاهيمها، بل إن صدامها معهما سيكون عنيفا، "فالديمقراطية تفترض قيما معاكسة تماما لما استبطن في الوعي العام، قائمة على الاعتقاد بأن النظم الاجتماعية نظما تاريخية وأن وجودها هو ثمرة اختيار الناس ومشاركهم في الحياة السياسية وقدرتهم على التأثير فيها لا أقدارا طبيعية. ومن هنا تثير الفكرة الديمقراطية من القلق أكثر مما تبعث من آمال. فهي تطرح على الأفراد تحديات تكاد تكون غير قابلة للرد، لا تقتصر على التغلب على العوائق الخارجية المرتبطة بالإجراءات القمعية للنظم وإنما على العوائق الداخلية المرتبطة بالقيم والتصورات والاقتناعات العميقة والتقاليد السائدة."[270] ويُولّد صدام القيم والقناعات والوعي المستبطن لقيم وتصورات مغايرة، نزوع للتهرب من مواجهة التحديات المطروحة ورد الديمقراطية نفسها ورفضها باعتبارها فكرة مستوردة أو أجنبية بالنسبة للبعض أو فكرة شيطانية وهدامة لدى البعض الآخر. وينظر جمع كبير من الرأي العام العربي، إلى فكرة الحرية الفردية ذاتها والتي بدونها لا تتواجد الديمقراطية،على أنها تشكل تهديدا حقيقيا لهوية الجماعة والدين والقومية وتتناقض معها. وينبع سوء الفهم حول موضوع الديمقراطية وما تتضمنه من أفكار تتعلق بالحرية الفردية، من المطابقة في الوعي الجمعي الشائع بين مفهوم الحرية الفردية ومفهوم الإباحية، وبالتالي تفسير الديمقراطية على أنها تعني حق الفرد في عمل كل ما يشاء أو ما يخطر له وفي باله، من دون أي اعتبار للمحرمات الدينية أو التقيد بقاعدة أخلاقية أو مراعاة الأحكام القانونية. وهكذا يتمثل مفهوم وتصور الحرية الفردية في الوعي العربي الجمعي السائد كتحرر من الالتزامات والمسؤوليات الجمعية، كما تبدو الديمقراطية القائمة على مبدأ الحرية الفردية كدعوة إلى إلغاء القيود الدينية والوطنية والاجتماعية.[271]

ويرى غليون أن هذه التمثلات التاريخية السائدة في الوعي الجمعي العربي حول السياسة وحدودها، لن تقود إلى تشويه مفهوم الديمقراطية فحسب، ولكنها بالتأكيد ستقضي على المشروع الوحيد الحامل لإمكانية تغيير فعلي وجدي في الوقت الراهن. فلا يمكن أن يحدث التغيير من تواجد قاعدة تدفع المجتمع إلى المشاركة والانخراط في الحياة العامة، وبدون استعادة الشروط اللازمة لبناء حياة سياسية سليمة وحية. وتشكل الديمقراطية في الوضع الراهن الإطار النظري والسياسي الأكثر تلبية لتجسيد المشاركة الاجتماعية الواسعة في بلورة الخيارات العمومية، المدنية والسياسية، وتشجيع الأفراد على الانخراط في الحياة العامة وتحمل مسؤولياتهم الجمعية، أي في إحياء الحياة السياسية، فهي

[269]-المصدر السابق.
[270]- المصدر السابق.
[271]- المصدر السابق.

تجمع بين إدخال الشعب في معادلة السلطة المحلية من جهة، وإدراج الجماعة الوطنية نفسها في الحياة الدولية وفي الحياة الكونية الإنسانية، من جهة أخرى.[272]

إن غياب أو فشل تجسيد التغيير الديمقراطي سيقود حتما إلى استفحال منطق الانقسامات الطائفية والعرقية وإلى اللجوء لحل التناقضات والتوترات من خلال الانفجارات العشوائية والحروب الأهلية، والتجدد المتواصل لنظم القهر والديكتاتورية. ويرى غليون أنه "ليس هناك أمل في تغيير وجهة الحركة الاجتماعية، ونقلها من مسار النزاعات الأهلية لتنفيس الضغوط الداخلية والخارجية، إلى مسار التحرك إلى الأمام والبحث عن تطوير بنية المؤسسات وتوزيع الصلاحيات وتقسيم العمل العام، وبالتالي التراكم المنتج، من دون إعادة الاعتبار لفكرة الديمقراطية وفي صميمها فكرة الحرية والقيم المرتبطة بها، من حرية الاعتقاد والمبادرة والتنظيم والمشاركة في الحياة العمومية."[273] فلا وجود لديمقراطية ولا وجود لنظام سلطة قانونية منضبطة خاضعة للمساءلة وحاملة لمعنى المسؤولية، من دون بناء وإحياء معنى الشخصية الفردية الفاعلة والمستقلة القادرة على المشاركة الفكرية والسياسية في المصائر العمومية.

ويشير غليون إلى أن الحرية الفردية في ظل النظام المجتمعي الديمقراطي لا تعني التحلل والإفلات من القيود، وإنما العكس من ذلك تماما، فالديمقراطية تعنى التقيد بمبادئ وقواعد أخلاقية وتصرفات قانونية نابعة من اختيار طوعي يستند إلى اقتناع وإيمان نابع من الذات. وهذا ما يميز التقيد الذاتي عن التقييد الاجتماعي، الديني والأخلاقي، الآتي والمفروض من الخارج والذي سيطر وما زال يسيطر على المجتمعات العربية منذ قرون طويلة. إن تربية أفراد المجتمع على مبدا التقيد الذاتي المبني على القناعة والإيمان بقيم ومبادئ أخلاقية تستند إلى إختيار طوعي يرسخ لدى الأفراد شعور بالمسؤولية، يرتب التزامات ويحدد مهام ليست مفروضة من قبل المجتمع بقدر ما هي نابعة من الذات ومرتبطة بسعي الفرد إلى تحقيق نفسه وتأكيد ذاته كمواطن، أي كإنسان حر واع ومسؤول. وهو أساس تشكيل الأمم السياسية ومحرك حياتها ومصدر حيويتها، "فلا يصبح الفرد مواطنا إلا بقدر ما يظهر قدرته على تحمل المسؤولية العمومية جنبا إلى جنب وبالقدر نفسه مع شركائه الآخرين في الوطنية. ولا مسؤولية ولا مساواة في الوطنية من دون النجاح في استبطان القيم القانونية والأخلاقية المشتركة والسلوك بموجبها. ولا سلوك أخلاقي وقانوني من دون التمكن من شرط الحرية وما تعنيه من اختيار ووعي بمعنى الاختيار."[274]

وإنطلاقا من هذا التحديد ينطوي الخيار الديمقراطي، كما يراها غليون على أكثر من مجرد بناء نظام سياسي قائم على التعددية وتنظيم الانتخابات الدورية وممارسة الحريات الفردية كيفما يشاء الفرد. بل هي ثورة أخلاقية وسياسية في الوقت نفسه لأنها تفترض إحياء معنى الأخلاق والحياة المدنية وما تفترضه من تكافل وتضامن ولفظ للأنانية والانتهازية في المجتمعات العربية، كما تفترض تغييرا عميقا في منظومة القيم الأساسية التي تقوم عليها الشخصية الفردية في ثقافة المجتمعات العربية، ويقع في صلبها استعادة وتكريس معنى المسؤولية.[275] ولا يمكن للديمقراطية أن تصبح نظاما سياسيا ناجزا قبل أن تخوض معركة طويلة لتحرير المجتمع والفرد من ثقافة العطالة والخنوع والتسليم

---

[272]- المصدر السابق.
[273]- المصدر السابق.
[274]- المصدر السابق.
[275]- المصدر السابق.

والهرب من المسؤولية والانسحاق أمام القوة. وهي كنظام سياسي مدرسة عملية لتربية الأفراد على حمل المسؤولية والانخراط في الحياة العمومية والالتزام بقواعد قانونية وأخلاقية. وهي بذلك تجسد مفهوم المواطنية بما يعنيه من مساواة وعدالة وتضامن وتكافل بين الجميع، وما يستدعيه من الارتقاء فوق المصالح الفردية. إنها عملية تحرير للانسان بشكل عام، وللشعوب العربية بشكل خاص، التي تم التعامل معها كجمهور غريزي، لا يمكن أن يتصرف حسب العقل والأخلاق، ودفعته نظم القهر والاستبداد إلى استبطان قيم الدونية والانسحاب من المسؤوليات العمومية.[276]

وما من سبيل إلى بناء مجتمع ديمقراطي بعيد عن التسلط والتعسف وانتهاك حرية الآخر إلا بتربية المجتمع نفسه وتأهيله لاستيعاب معنى الحرية والمساواة والقانون. وهذه الخطوة الأولى والضرورية لبناء قوى ديمقراطية فعلا قادرة على حمل النظام الديمقراطي وتسييره والدفاع عنه ومنع استغلاله من قبل شبكات المصالح المالية. فالديمقراطية كنظام اجتماعي وسياسي تستند على تدخل الشعب ومشاركته القوية. والشعب ليس مجرد أفراد يعيشون مع بعضهم البعض ولكن علاقة سياسية تجمع بين الأفراد على قاعدة العيش المشترك وأخلاقيات الاحترام والمساواة والتضامن والتكافل. فالشعب لا ينوجد إلا داخل نظام اجتماعي، وداخل منظومات أخلاقية وثقافية وقانونية متحدة داخل وعي وطني موحد وتولد إرادة وطنية واحدة. وفي حال انعدام الأخلاقيات التضامنية وأخلاقيات المواطنة وتحول الشعب إلى أفراد لا رابط بينهم سوى المصالح الخاصة، ولا يشعرون بالألفة ولا بالثقة المتبادلة أو بالفائدة من العيش المشترك، زالت الإرادة الموحدة وانقسم الشعب إلى إرادات قبلية، وطائفية وعرقية، وزالت إمكانية بناء نظام سياسي بالفعل.[277]

وينطبق التوصيف الأخير على حال البلاد العربية، حيث تفتقر الأخيرة إلى وجود نظام سياسي بالمعنى الحقيقي والديمقراطي للكلمة، بل ترزح مجتمعاتها تحت وطأة أنظمة تسلطية، تحكم من خلال القوة والعنف وفرض إرادة مجموعة من النخب الحاكمة المستندة في حكمها إلى الأجهزة الأمنية والعسكرية. إن الشعوب العربية لا تملك أخلاقيات سياسية حقيقية واعية ولا إرادة وطنية، بل تعيش في نظام التبعية المطلقة للسلطة وللدولة "الأجنبيتين"، حتى لو كان أعضاؤهما من أهل البلاد الأصليين، فلا جامع يجمعهم جامع مع بقية أبناء جلدتهم.[278]وبالاضافة إلى العوامل الداخلية تلعب العوامل الجيوسياسية والعوامل الخارجية دورا مهما في فهم الوضع الذي وصلت إليه المجتمعات العربية، فقد حولت تلك العوامل منطقة الشرق الأوسط إلى مركز نزاعات دولية إستراتيجية، مما عرقل أو غيّب إمكانية بناء حياة سياسية واجتماعية وأخلاقية بأثر تراكمي. ولا شك أن تلك العوامل قد ساعدت في عرقلة المجتمعات العربية في التحكم بشروط وجودها التاريخي، وفي انحطاط وتراجع مستوى الثقافة السياسية.[279] ويلخص غليون، عوائق التغيير الديمقراطي في البلاد العربي بما يلي:

1- العامل السياسي وضعف القيادة السياسية

---

[276]- المصدر السابق.
[277]- المصدر السابق.
[278]- المصدر السابق.
[279]- أنظر: برهان غليون. "في جذور الثقافة السلبية". الحوار المتمدن، العدد 2204، 27\2\2008. http://www.ahewar.org.

تشكل طبيعة السلطة عاملا مهما في دفع أو إعاقة الديمقراطية، فكلما زاد اعتماد الطبقة السائدة في وجودها ومكانتها وثروتها على موقعها في سلطة الدولة، زاد نزوعها إلى الاستبداد وقلت فرص النمو الديمقراطي، فالانفراد بالسلطة يصبح هنا مصدر التميّز الطبقي والاجتماعي، بقدر ما يصبح هذا التميّز وسيلة لتأكيد المراتبية الاجتماعية الضرورية لتحقيق السلطة وتأكيد وحدة المجتمع. وينتج عن تحكم الفئة السائدة في الدولة واستخداماتها نظام قسري يحد من هامش حركة القوى الاجتماعية الاخرى وتكبيل نشاطها وفاعليتها، وهذا هو جوهر الاستبداد. وهنا لا بد للقوى الاجتماعية والسياسية من تبني إستراتيجية تهدف إلى كسر سيرورة إعادة إنتاج هذا النمط الاستبدادي، وتقوم أساسا على تعبئة المجتمع، أو تكوين نموذج الأمة– الجماعة في مقابل نموذج الدولة–الطائفة الذي يسيطر اليوم. أما النظم السياسية التي تقوم بنيتها السياسية وطبيعة السلطة فيها على أساس العصبية القبلية أو الطائفية، تشكل عملية التحول إلى الديمقراطية داخلها اكثر صعوبة من تلك النظم التي تقوم على أساس الحزب الواحد أو السلطة الفردية المطلقة أو حتى الأوليغارشية العسكرية. وذلك لأن أي عملية تغيير تقابل بمواجهة عنيفة من قبل الموقع المتميز للقبيلة أو الطائفة نفسها التي لن تقبل المساومة على امتيازاتها الطبقية والاجتماعية. ومن هذا المنطلق لا بد لأي قوى إجتماعية تسعى إلى تأسيس الديمقراطية كممارسة سياسية واجتماعية من تحديد طبيعة السلطة السياسية وكيفية مواجهتها.[280]

كما أن غياب النخبة القائدة وغياب قاعدتها من الطبقة السياسية، كما يشير غليون، قد أدى إلى ضعف النظرية الديمقراطية في المنطقة العربية، وتشتت النخب الاجتماعية وتفرقها، وفقدان الثقة الشعبية بالسلطة وغياب الفعالية السياسية. وليس المقصود بغياب الطبقة السياسية عدم توفر رجال سياسة وحكم، بل هو غياب جماعة متماسكة تتمتع بتربية سياسية وثقافية مستقرة ومعروفة وثابتة، تلبي متطلبات ووظائف سياسية معينة، ومتوحدة حول روح القيادة الجماعية، بالرغم من تنوع مشاربها وتعدد أصولها واختلافاتها العقائدية. كما أن القيادة السياسية لا تعني الجرأة في التصدي للمسؤوليات الكبرى من دون معرفة بوسائلها ومتطلباتها وأصولها، وهو ما تعاني منه السياسات العربية على اختلاف مشاربها؛ بل هي المعرفة العميقة والمدروسة بالمصالح الوطنية، والقدرة على العمل المشترك، بالرغم من الصراع والتنافس والانتقاد، من منطلق هذه المصالح وفي سبيل حمايتها وتنميتها. كما ويفترض في القيادة السياسية أن تتسلح بمعرفة المشكلات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، المحلية والعالمية، بالإضافة إلى الكفاءات القيادية. وإذا كانت العلوم الضرورية لتكوين الوعي السياسي والتأهيل المهني متوفرة في الجامعات والمعاهد العليا، فإن فن القيادة هو بالتأكيد ثمرة الممارسة العملية والانخراط في الحياة السياسية، بما تتضمنه من تنافس على السلطة، واحتكام للرأي العام، وتمرس في التعامل مع القضايا الوطنية والمسائل الاجتماعية والتناقضات الدولية.[281]

لكن واقع الحال يختلف في البلاد العربية، فهذه ليست الطريقة التي تتكون بها الطبقة السياسية العربية. بل إن القيادة السياسية في البلاد العربية، تتحقق من خلال ما يطلق عليه غليون "الانتقاء الطبيعي في السياسية"[282]، فالقيادة السياسية تتأتى عندما يتمكن بعض الأفراد وبسبب مراسهم أو شكيمتهم، أو بسبب عصبيتهم القوية، أو بسبب دمويتهم ولا أخلاقيتهم الشديدة، أو بسبب تعاونهم الوثيق أو عمالتهم مع القوى الأجنبية. تلك هي الوسائل الاساسية لصناعة

---

[280]- غليون، "منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية: مقدمة نظرية"، مصدر سبق ذكره، ص245.
[281]- غليون، "الديمقراطية العربية: جذور الأزمة"، مصدر سبق ذكره، ص159- 160.
[282]- المصدر السابق، ص160.

القيادات السياسية ووصولها إلى السلطة في البلاد العربية، قوامها التفرد بالسلطة، وتماهي شخصية القائد مع السلطة والدولة، والاستبداد لضمان استمرارية استيلاء القائد على السلطة.[283] فالقائد في البلاد العربية يحتل كل المساحة التي من المفترض أن تحتلها الطبقة السياسية بأكملها كما هو الحال في النظم الديمقراطية، كما أن القائد هو صاحب القرار الأول والأخير في كل مسائل السلطة السياسية والدولة. ويتم اختيار الطاقم السياسي حسب مزاج القائد ومصالحه وليس وفق متطلبات المجتمع الاقتصادية والاجتماعية والجيوستراتيجية، ويتحول الطاقم السياسي في النهاية إلى طاقم تقني لا يملك القرار حتى في ميدان اختصاصه.[284]

ولا بد عند الحديث عن الطبقة السياسية في البلاد العربية، من تمييزها عن الطاقم السياسي الذي يمثل هيئة من الخبرات التقنية لكنها لا تتمتع بوعي شمولي بالمصالح العليا ولا بالتزام سياسي بالمسؤوليات الكلية، بل هي فئة من الموظفين التكنوقراطيين الذي لا يفهمون معنى القرار السياسي ولا يتدخلون فيه، رغم فهمهم بتقنيات الإدارة. كما لا تتمتع الطبقة التكنوقراطية بأي قاعدة شعبية على عكس الطبقة السياسية، فنائب البرلمان، مثلا يعتبر نفسه ممثلا للأمة كلها ومسؤولا أمامها، أما التكنوقراط فهو ينظر لنفسه على أنه ممثل للقائد ومسؤول أمامه فقط. فالتكنوقراط هم خدم القائد، ويكفي أن يتخلى القائد عنهم حتى يفقدوا كل مكانتهم وسطوتهم، بل ويغيبوا نهائيا عن الحياة السياسية.[285]

وتتميز النخب السياسية الحاكمة في البلاد العربية بالفساد العميق، الذي يفرغ الأنظمة السياسية مهما كان شكلها من مضمونها، ويقضي على كل إرادة إصلاح أو تغيير حقيقية في الحياة السياسية والاجتماعية. كما أن تغييب حريات التعبير وإبعاد القسم الأكبر من العناصر المخلصة إلى الخارج، يجعل الامر صعبا للتوصل إلى بلورة وإنضاج سياسات واستراتيجيات جديدة. وما زالت العناصر التي تستلم معظم المناصب والمواقع العليا في الدول هي تلك التي نجحت من خلال علاقاتها الزبائنية في استبعاد كل العناصر المخلصة والجدية. فقد عملت النظم العربية في العقود الماضية على الانتقاء السلبي لتلك العناصر التي تحتل المواقع والمناصب العليا في الدولة، وترسيخ قيم الوصولية والانتهازية والعائلية والعشائرية والزبائنية المحسوبية والتبعية، وذلك حفاظا على إعادة انتاج استمراريتها في السلطة. ولذلك فقد بات من الصعب على النخب العربية ونظمها أن تتأقلم مع الانفتاح الديمقراطي والذي يعني فيما يعنيه تهديدا للكثير من العناصر في المناصب العليا من الدولة وتهديدا لمواقعها. وهذا بدوره يشير إلى أن الإصلاح والتغيير السياسي والاقتصادي لن يكون سهلا بل ستتم محاربته من قبل النخب السياسية والإدارية في السلطة والدولة، مما يدخل الإصلاح ذاته إلى حلقة مفرغة قد تحتاج إلى عملية جراحية للخروج من هذا المأزق.[286]

ومن أبرز معالم الانهيار العميق للقيادات السياسية في البلاد العربية، هو ذلك الانقسام الذي تعيشه النخب السياسية والاجتماعية حول الثوابت العليا والقيم الكبرى الموجِّهة للأمة، والذي يتمظهر في المواجهة العقائدية الدائمة بين من

---

[283]- المصدر السابق، ص160.
[284]- المصدر السابق، ص161.
[285]- المصدر السابق، ص161.
[286]- المصدر السابق، ص162-163.

يطلقون على أنفسهم العلمانيين ومن يسمون أنفسهم بالإسلاميين. ومن شأن هذه المواجهة المستمرة أن تطيح بكل فرصة ومبادرة للعمل الوطني المثمر، وأن تُحيّد قوى التغيير في المجتمع وتمنع الاستقرار الاجتماعي، كما تشجع المواجهات العقائدية على أجواء الحرب الأهلية الدائمة سواء بشكلها العلني أو المستتر، وتعيق من فرص التنمية والاستثمار، وتُفاقم من عمق الأزمة الاقتصادية.[287]

2- العامل الثقافي

ومن منظور ثقافي، تزداد حظوظ التحول الديمقراطي داخل مجتمع ما بازدياد درجة اندماجه الثقافي، تعكس وجود ثقافة وطنية تتجاوز الثقافات الجزئية الخاصة وتساعد على التواصل الحي بين السكان. ويرتبط وجود ثقافة من هذا النوع بنظام تربية وتعليم وتوجيه أكثر من ارتباطها بوجود إرث ثقافي واحد أو موحد. وعلى العكس من ذلك يعمل التشتت الثقافي وتضارب البؤر الثقافية وتعدد منظومات القيم الاجتماعية والحضارية على خلق مجتمعات عصبوية تتكون من جماعات مغلقة ومنكفئة على نفسها ومتعارضة. وفي ظل مناخ تنفي فيه كل جماعة الجماعات الأخرى لا يمكن نشوء ثقافة سياسية تنسجم مع متطلبات الديمقراطية واحترام الحرية الشخصية والتعددية الفكرية والقيم الحوارية. كما لا 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. ولا يمكن لأي تطور ديمقراطي أن يحصل من دون توفر حد أدنى من الثقافة السياسية تسمح باستيعاب المفاهيم والقيم السياسية للديمقراطية وتجعل من تحقيقها غاية اجتماعية.[288]

وعربيا، لا تزال الأدبيات السياسية العربية عالة على المصادر الغربية في كل ما يتعلق بالديمقراطية، في المفهوم والتحليل والممارسة. فما زال مفهوم الديمقراطية حتى اليوم في الثقافة السياسية العربية يرتبط بالسياسية الغربية ذاتها، ولم يحصل أي تقدم في بلورة مفهوم الديمقراطية العربية التي تنبع من خصوصيات مشكلات المجتمعات العربية. وليس المقصود هنا التنكر لواقع أن مفهوم الديمقراطية هو من إنتاج الثقافة السياسية الغربية الحديثة، بل تكمن الغاية من وراء ذلك، تدمير الاعتقاد الخاطئ بأن المفهوم النظري قد بني مرة واحدة وإلى الأبد، ويصبح بعد ذلك نموذجا جاهزا وليس على الذين يطلبون تحقيق الديمقراطية إلا استيعاب تلك المفاهيم النظرية كما وردت من المصادر الأصلية، ومن دون مراعاة الخصوصيات الاجتماعية والسياسية والثقافية للبلدان العربية. وبالتأكيد أن الأمر هو ليس كذلك في الواقع التاريخي، فللمفاهيم النظرية حياتها التاريخية أيضا، وهي تتطور وتتغير أو تعدل من مضامينها ومن أشكال تطبيقها وممارستها تلبية للتغيرات والتطورات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية التاريخية.[289]

3- العامل الاقتصادي: غياب طبقة اجتماعية ترتبط مصالحها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية بضرورة انجاز التغيير الديمقراطي.

---

[287]- المصدر السابق، ص163.

[288]- غليون، "منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية: مقدمة نظرية"، مصدر سبق ذكره، ص246.

[289]- المصدر السابق، ص247.

ومن منظور اقتصادي تزداد احتمالات التغيير الديمقراطي بازدياد سيطرة القطاعات الاقتصادية المنتجة على القطاعات الطفيلية، ومن وجود طبقة اجتماعية تستمد قوتها من قدراتها الإنتاجية، وليس من إمساكها بالسلطة وسيطرتها على أداة القهر البيروقراطية. فعندما يسود اقتصاد التوزيع واقتصاد الريع واقتصاد المضاربة والنهب والسلب، واقتصاد القرابة والزبائنية والمحسوبية، يصبح من الصعب إمكانية نشوء استقلالية سياسية نسبية ترتكز على الاستقلالية الاقتصادية. فغياب قطاعات اقتصادية منتجة يتيح المجال لنمو نخبة سياسية طفيلية تعتمد على الدكتاتورية في إعادة إنتاج وتجديد ثروتها وملكيتها. ويرتبط بذلك أيضا هيمنة قيم الاستثمار القصير الأجل والربح السريع وغير المشروع وقيم المضاربة على قيم الإنتاجية والعمل والاستثمار طويل الأجل. كما لا يمكن تصور سيطرة قيم اقتصاد منتج من دون وجود إمكانات موضوعية للتوسع الاقتصادي والقدرة على المنافسة على الصعيد الدولي. فالاقتصاد الذي لا يملك الامكانيات للمشاركة حسب معايير السوق الدولية، يتراجع في النهاية ويفقد قدراته الاستثمارية والإنتاجية، ويتحول إلى اقتصاد خدمات ومضاربة دولية ومرتع لطبقة طفيلية لا يحكمها قانون أو مبدأ.[290]

إن تزايد الثروة العامة، كما يرى غليون، يخلق مناخا اجتماعيا مختلفا كليا عن ذلك الذي يخلقه الركود الاقتصادي. فالتوسع الاقتصادي يتحكم إلى درجة كبيرة بنمط العلاقات الاجتماعية والتوزيع الطبقي للمجتمعات. فكلما ضعف معدل النمو الاقتصادي زاد الميل نحو تكوين عوالم اجتماعية متمايزة ومتنابذة، ونحو تجميد الحراك الاجتماعي، كما يزداد التوجه إلى انكفاء الفئات الاجتماعية المختلفة على نفسها وعالمها الخاص وتقاليدها وقيمها الذاتية. وغالبا ما يترافق مع ذلك الضعف في النمو الاقتصادي صعود قيم الطائفية المهنية المنغلقة على نفسها محل القيم والديناميات الوطنية والطبقية. وعندما ينعدم التواصل بين الفئات الاجتماعية ويزداد الميل ألانكفائي، يتضاءل وزن قيم الحرية والمسؤولية الوطنية بالموازنة مع قيم التضامن الجماعي والعدالة، ويفقد نظام الديمقراطية محركه المعنوي العميق ليتحول إلى نوع من التقنية السياسية تفتقر إلى الحماسة والحماية الشعبية وتتحول إلى أداة تتلاعب بها أنظمة الاستبداد.[291]

ويرى غليون أن إخفاق بناء صناعة متطورة تشكل عمودا فقريا للاقتصاد في البلاد العربية قد أدى إلى انحطاط البنية الذاتية للطبقة البرجوازية الناشئة في البلاد العربية. وبسبب هذا الانحطاط البنيوي في طبيعتها ووظيفتها فقد تحولت إلى طبقة تفتقر إلى الاستقلال الذاتي، ولا تعيش إلا على ما تقدمه من خدمات مباشرة أو غير مباشرة للسوق العالمية. وبسبب ضعف التصنيع وغياب السوق الداخلية أيضا تنزع شرائح البرجوازية العربية إلى التخارج وتحويل مركز تراكم رأسمالها إلى الخارج. وفي النهاية يقود سلوك البرجوازيات العربية إلى تضائل فرص نمو الاقتصاد والسوق الداخليين في البلاد العربية، وبلورة طبقة برجوازية عربية معزولة عن محيطها العربي الواسع، ومتحالفة مع

---

[290]- المصدر السابق، ص248.
[291]- المصدر السابق، ص249.

الخارج. وتسخر هذه النخب البرجوازية وسائل الاستبداد للحفاظ على سلطتها في وجه الاحتجاج الاجتماعي المستمر. وبسبب ضعف الاقتصاد المحلي تعتمد النخب البرجوازية الحاكمة على نشاط اقتصادي يقوم على رأسمالية المضاربة، والذي يسعى لتحصيل الحد الأقصى من هامش الربح مع بذل أقل ما يمكن من العمل المنتج. فرفع الأسعار من منظور نشاط أصحاب الرأسمال المضارب لا يستلزم بالضرورة أي تحسين أو زيادة في العناصر التقنية في المنتوج، بل يقوم على استغلال ميزان القوى في السوق والذي يتم خلقه من خلال الغش ومن من خلال التلاعب بالأسعار بين المنتج والمستهلك.[292]

ومن هنا يمكن فهم رأسمالية المضاربة بأنها رأسمالية الاقتصاد غير المنتج والتي تدفع إلى إقامة اقتصاد توزيعي أكثر منه منتجا لخيرات جديدة. وخاصية أخرى لطبقة البرجوازية العربية أنها طبقة لمّامة، كما يصفها غليون، تتكون من فئات وجماعات تنتمي إلى عوالم ومنظومات قيم ومناطق وطموحات غير متجانسة، لا يربط بينها أي رابط معنوي أو أخلاقي أو فكري أو روحي أو عقيدي. بل يوحدها شيء واحد وهو البحث الأعمى والقصير النفس عن الأرباح دون عمل منتج، ودون النظر إلى نتائج نشاطها على الاقتصاد في المدى المتوسط والبعيد. وهي لذلك وبسبب طبيعتها البنيوية تتسم بقصر النظر والوصولية والمادية السوقية. أما السمة الأساسية لنشاطها الاقتصادي والنابع من جوهرها الطبقي الضعيف والمشوه، فتتمثل في سعيها وبشكل دائم إلى الاستحواذ على مصادر الثروة الوطنية ومنع توزيعها، ومراكمتها بهدف تصديرها للخارج، في إطار سعيها للاندماج في الرأسمال العالمي، وهي بذلك تتخذ من السوق الوطنية وسيلة للتراكم الأولي الذي يسمح لها لاحقا أن تصبح جزءا فعليا من الرأسمالية الدولية أو العالمية.[293]

وبناء على هذه البنية الطبقية المشوهة للطبقة البرجوازية العربية المسيطرة اقتصاديا وسياسيا، فإنه لا يمكن المراهنة عليها في تحقيق وانجاز الديمقراطية، فهي ترى في الديمقراطية بمثابة الغاء رقابة الدولة عن مصالحها الكبرى والقضاء على الدولة القانونية وخصخصة الدولة وانفتاحها الاقتصادي لصالح غيلان الرأسمالية المحلية والعالمية. وهي غير قادرة أو لا تريد أن تفهم الديمقراطية كحد أدنى من المساواة بين الأفراد بصرف النظر عن الطبقة التي ينتمون إليها، وهي أيضا لا ترى في الديمقراطية وسيلة وضمانة لتطبيق القانون بشكل نزيه وفعلي، وبناء الدولة الوطنية والمواطنية والحريات الشخصية والقيم الانسانية.[294]

4- العامل الاجتماعي: تناقض رؤية ومواقف الفئات الاجتماعية للديمقراطية

ومن منظور اجتماعي، يرى غليون، أن التغيير الديمقراطي يكون أسهل في المجتمعات التي تنجح في الوصول إلى حد أدنى من التوازن بين المصالح الاجتماعية، دون أن يعنى ذلك انعدام التفاوت في المداخيل. لكن 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. وقد تختلف الأنظمة في توزيع الثروة، لكن في جميع

---

[292]- غليون، "الديمقراطية العربية: جذور الأزمة"، مصدر سبق ذكره، ص147-148.
[293]- المصدر السابق، ص147-148.
[294]- المصدر السابق، ص148-149.

الحالات يشكل وجود حد أدنى من التوزيع العادل من وجهة نظر القيم السائدة للأغلبية الاجتماعية شرطا أساسيا للتقدم نحو التعددية والمداولة السلمية للسلطة. ويسمح هذا النموذج من التوزيع بوجود تواصل بين جميع الطبقات الاجتماعية ويمنع حصول التناقضات الحادة والعنيفة والتوترات التاريخية التي تقود إلى نمو تيارات المواجهة الثورية في الأوساط الشعبية. وبالرغم من أنه في بعض المجتمعات يمكن لأسبقية الحرية في التقاليد الفكرية أن تغطي على درجة معينة من التفاوت الطبقي، إلا ان الأمر يختلف في تلك المجتمعات التي لا تشكل الحرية فيها مطلبا أو تلك التي يشكل فقر القاعدة الشعبية الواسعة عقبة أما التفكير بالحرية من دون حل أزمة التوزيع الشديد التفاوت للثروة الوطنية.[295]

وفي المجتمعات العربية يشوه التفاوت الاقتصادي صورة الهرم الاجتماعي. فمعظم البلاد العربية تتكون من ثلاثة مجتمعات متوازية: ويشكل مجتمع النخبة العليا التي لا يزيد حجمها عن 5% من السكان، والتي تضم رجال الأعمال والسلطة والملاكين العقارين الكبار، وغالبا ما تعيش هذه النخبة فوق القانون. ويتكون المجتمع الثاني من الطبقة الوسطى، والتي تشكل 10–20% من السكان، وهي تعيش في ظروف إنسانية نسبيا تسمح لها بأن تحلم بتطبيق القانون وتطالب به في معظم الأحيان. أما المجتمع الثالث وهو مجتمع الاغلبية الساحقة من السكان والمسحوقة اقتصاديا. ويعيش أغلبية هؤلاء السكان حسب إمكانيات وقيم وتطلعات لا علاقة لها بالمجتمع الأول أو الثاني، وغالبا ما تكون المجتمعات الثلاثة مفصولة ومعزولة عن بعضها البعض، ولا يشعر كل مجتمع بوجود المجتمعات الأخرى على التراب الوطني نفسه إلا في وقت الأزمات الاجتماعية وتفجر الحرب الأهلية.[296] ويترتب على هذا التراتبية الاجتماعية تمايزا في مصالح ومطالب وأساليب رؤية الفئات المختلفة المكونة للهرم الاجتماعي في معالجة المشاكل الاجتماعية ونوعية ردود الأفعال على الأزمات الاجتماعية. فالنخبة العليا تريد بكل الوسائل أن تحمي نفسها وتحتفظ بامتيازاتها، ولذلك تتبع 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 للأغلبية من الجماهير المسحوقة أصلا. أما الطبقة الوسطى فتمتاز بسلوك متردد بين العطالة والشلل وانعدام المبادرة، خاصة في الظروف الصعبة، والتسليم للسلطة والنخبة الحاكمة حماية لإمتيازاتها الضئيلة أصلا بالمقارنة مع بقية الجماهير المسحوقة. ويتراوح سلوك الطبقات الشعبية المهمشة بين الرد العنيف والانتقامي من جهة ، والانكفاء على الذات والتخلي عن منظومة القيم الوطنية، من جهة أخرى.[297]

ولا يمكن، كما يرى غليون، لهذا التفاوت الحاد في توزيع الثروة أن يشجع مبدأ تداول سلمي للسلطة أو حتى أن يسمح بنشوئه، لأن هذا التفاوت الحاد يشكل تربة صالحة للجوء إلى العنف في حسم النزاعات الاجتماعية والأهلية، ويقطع الطريق على كل تداول سلمي للسلطة. وتدرك النخبة الحاكمة بوضوح تام، أن مبدأ التداول السلمي للسلطة هو ليس مجرد تغيير داخل القيادة السياسية يتيح إعادة توزيع للثروة، بل يتعدى الأمر ذلك إلى إنهاء دورها كطبقة اجتماعية يرتكز وجودها فيها على استغلال نفوذها الاقتصادي في الدولة واحتكارها المطلق للسلطة. وفيما يتعلق بالطبقة

---

[295]- غليون، "منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية: مقدمة نظرية"، مصدر سبق ذكره، ص250.
[296]- المصدر السابق، ص 250-251.
[297]- المصدر السابق، ص251.

الوسطى فإن خوفها من السقوط الاجتماعي إلى صفوف الطبقات الشعبية المسحوقة يدفعها إلى الانصياع لسياسة النخبة الحاكمة، حتى لو تعرضت إلى تهمة الخيانة والتخاذل من قبل فئات المجتمع الأخرى. ويرى غليون، أن الفاعلان الحقيقيان هما النخب الحاكمة التي تقف على رأس الدولة، والفئات الشعبية العريضة ونخبها المهمشة المتضررة بشكل كبير من نظام الحكم السائد. ويقود وضع كهذا إلى توتر دائم وإلى تصعيد في المواجهة بين الحين والآخر، بين من له مصلحة ويريد فرض التداول السلمي للسلطة وفرض التغيير بالقوة، وبين من يريد أن يدافع ويثبت الوضع القائم بأي ثمن ومهما كانت وسائل القوة المتبعة، من قمع السياسي وعسكري. وفي المحصلة، يمكن القول أن التفاوت الحاد في توزيع الثروات، يؤدي إلى هيمنة قوى اجتماعية طفيلية منتفعة من الوضع الاقتصادي والاجتماعي القائم، بل ويرتبط استمرارية وجودها الاجتماعي والسياسي باستمرار هذا التفاوت الحاد في توزيع الثروة، مما يعرقل أي مسعى جاد للتعاون والتفاهم بين القوى الاجتماعية السياسية من أجل تداول سلمي للسلطة كما تفترضه الديمقراطية الحقيقية.[298]

ويرى غليون أنه في ظل غياب طبقة اجتماعية قوية وثابتة قادرة على انجاز التغيير الديمقراطي، ستبقى المجتمعات العربية وشعوبها تعاني من تقلبات الطبقات الوسطى في مواقفها، وفي أهدافها ومصالحها المتناقضة، وفي سعيها من اجل تحقيق التغيير الديمقراطي، مما يشكل مصدرا كبيرا لسوء التفاهم بين شرائح تلك الطبقة ويؤدي في النهاية إلى تعثر المسار الديمقراطي كله في البلاد العربية. وبالرغم من تحول فكرة الديمقراطية إلى فكرة أساسية في الفكر السياسي العربي، إلا انه لا يوجد توافق واضح ومشترك حول المقصود من فكرة الديمقراطية وما هو المطلوب تحقيقه من تلك الفكرة. مما يؤدي إلى تمايز واختلاف بين انتشار فكرة الديمقراطية من جهة وبين برنامج الديمقراطية المراد تحقيقه ولو في حده الأدنى.[299]

فحتى اليوم هناك جزء من الطبقة الوسطى، يرى في الديمقراطية بأنها للاستهلاك الشعاراتي فقط، ويرى آخرون أنها لا تشير إلى أي مضمون حقيقي، أو أنها قد تساعد في تخفيف احتكار السلطة الراهنة. وهناك جزء آخر من الطبقة الوسطى يرى أن الديمقراطية لا يمكن أن تحظى بأي تطبيق حقيقي وعملي في البلاد العربية بسبب غياب الإرادة والوعي الديمقراطي بين الشعوب العربية. ويرى غليون أنه حتى اليوم لا يوجد سوى فئة قليلة من السكان وأصحاب الرأي من يعتقد بالفعل بأهمية بالديمقراطية وبإمكانية تحقيقيها، وبضرورتها من أجل التمهيد لمرحلة التغيير والإصلاح الشامل الاقتصادي والسياسي، ومن أجل تأمين شروط نشوء سلطة سياسية مستقرة وعقلانية قادرة على ضمان مشاركة الناس وحثهم أو دفعهم للعمل ولمواجهة المشاكل المتفاقمة التي تلقي بثقلها وكاهلها على الشعوب العربية حتى اليوم.[300]

إن تناقض الرؤية والموقف تجاه الديمقراطية يولّد التردد والاضطراب والتشتت تجاه تنفيذ البرنامج الديمقراطي وهو يعكس في نفس الوقت تفتت القوى الاجتماعية وهلاميتها وضعف تبلورها. فبقدر ما ترى الاغلبية الاجتماعية في

---

[298]- المصدر السابق، ص251-252.
[299]- غليون، "الديمقراطية العربية: جذور الأزمة"، مصدر سبق ذكره، ص149.
[300]- المصدر السابق، ص150.

الديمقراطية كمطلب لتدعيم الحريات السياسية واحترام الحقوق الانسانية اكثر مما هي تماهي مع مطلب إقامة الليبرالية الاقتصادية، فإن الديمقراطية بالنسبة للفئات الرأسمالية السائدة لا تعني بناء نظام ليبرالي سياسي وطني مستقل ومتمحور على ذاته، بل هو بالنسبة لها يعبر عن نظام الانفتاح على السوق العالمية وتعليق الإجراءات القانونية. ومن هنا قد يحيل مطلب التطبيق العملي للديمقراطية إلى بدء معركة عنيفة بين ما يمكن تسميته بالديمقراطية الوطنية التي تريد أن يكون عصر الحرية وسيلة لتدعيم الإرادة الشعبية، وقيم العدالة والمساواة والتعاون والاندماج الوطني، وتلك التي تريد للديمقراطية أن تكون عنوانا للانفتاح الاقتصادي وبناء اقتصاد طفيلي وتابع للمراكز الاقتصادية والسياسية الغربية. فالخيار الديمقراطي الأول يساهم في النهوض بالبلاد وفي حل المعضلات الاجتماعية والاقتصادية المتفاقمة في البلاد العربية، أما الخيار الثاني فسيقود حتما إلى مزيد من التهميش للأغلبية الاجتماعية وإلى زعزعة التوازن العام ووضع السلم الأهلي موضع الخطر والتهديد.[301]

5- العامل الجيوستراتيجي

ومن منظور جيوستراتيجي، يرى غليون، أن احتمالات التحول الديمقراطي تزداد بازدياد هامش استقلال الدول وسيادتها الوطنية ووجود إرادة وطنية شعبية مستقلة فيها. ولا يمكن للديمقراطية أن تتأسس في أي بلد، ما لم تصدر عن الإرادة الشعبية وتمثلها في الأهداف والقرارات. وبالرغم من أن هناك اختلاف بين الدول في مدى إمكانياتها صياغة قرارا وطنيا والدفاع عنه من خلال تلك العناصر الأساسية التي تسمح لها ببلورة سياسة مستقلة، إلا أن حد أدنى، وليس بالضرورة بشكل مطلق، من عناصر السيادة والاستقلالية الاقتصادية والسياسية لا بد من توافرها. كما ويرى الباحث، أنه في ظل الوضع القائم في البلاد العربية والظروف الجيوستراتيجية التي تحكم المنطقة، لا يمكن لدولة عربية صغيرة وبشكل منفرد أن تقيم الديمقراطية في ظل ظروف داخلية وإقليمية ودولية تضغط في إتجاه معاكس. كما أنه لا يمكن أن تقوم ديمقراطية في ظل علاقات التبعية المهيمنة على البلاد العربية، وإن قامت فمصيرها الانهيار السريع.[302]

ولا شك في أن الموقع الاستراتيجي للوطن العربي وما يملكه من ثروات نفطية، يجعل منه مركزا للاستقطاب والضغوط الخارجية والداخلية والقوية. وهذا يصعّب على الدول الصغيرة في الوطن العربي أن تمتلك الأدوات الحقيقية، المادية والمعنوية، لمقاومة هذه الضغوط والتغلب عليها؛ فهي كدول صغيرة تحتل موقعا أكبر بكثير من إمكانياتها، مما يولّد شعور عميق ودائم بالهشاشة وانعدام الأمن والقزمية، ويدفعها في اتجاهات مختلفة ومتعارضة تقود جميعا إلى التشدد والانغلاق النابعين من الخوف على المصير. ومن أجل ضمان أمنها الذاتي القلق ومصيرها الهش، تلجأ هذه الدول الصغيرة إلى الاعتماد على الحماية الأجنبية، وهذا يؤدي بدوره إلى سقوط تلك الدول في فخ التبعية. وتُنقص هذه التبعية من السيادة المحلية التي تجعل النخب العربية تشعر بأنها مضطرة إلى مواكبة طلبات الدول الحامية لها في التحولات والسياسات الداخلية، أكثر من حاجتها الاعتماد على موافقة الرأي العام في تأمين شرعيتها، بل إن زيادة اعتمادها على الخارج في حماية أمنها ومصيرها، يدفعها إلى تجاهل مسألة شرعية السلطة

---

[301]- المصدر السابق، ص151.

[302]- غليون، "منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية: مقدمة نظرية"، مصدر سبق ذكره، ص252.

كليا. ويترافق مع هذا الاستهتار بالشرعية، العزوف عن الديمقراطية التي تشكل الصورة الأكثر تعبيرا عن الشرعية، واستبدالهما بمبدأ القوة والقهر والاستبداد كوسيلة للحكم والبقاء.[303]

وبالاضافة إلى ذلك، يرى غليون، أن هناك عوامل عديدة ساهمت في دفع الأوضاع العربية إلى التدمير الذاتي لمشروع الديمقراطية والنهضة. بعضها مرتبط بالسياسات الدولية القديمة و وبعضها بالسياسات الدولية الحديثة. فالسياسات الأمريكية مثلا؛ دفعت المنطقة، عبر التدخلات العسكرية وعمليات الهيكلة وتقطيع الأوصال، وتقويض الفكرة الديمقراطية نفسها، كما حصل في فلسطين مع رفض نتائج الانتخابات التشريعية، إلى حافة الكارثة، بقدر ما فرضت عليها أجندة خارجية، ففتت جميع القوى الداخلية وحرفتها عن مسارها الطبيعي. كما يوجد في نفس الوقت، عوامل داخلية مرتبطة بنجاح الأجنحة المتطرفة في الحكم، بالتحالف مع مجموعات المصالح المافيوية في الداخل والخارج معا، في فرض رؤيتها للوضع واغتيال كل مشروع نهضوي، أو إصلاحي كان من الممكن أن يخفف من وقع الأزمة أو تساهم في وضع تصور لمواجهتها. وهذه الفئات والأجنحة هي نفسها التي راهنت ولا تزال تراهن على عقد الصفقات مع القوى الدولية لضمان التجديد للنظام بصرف النظر عن الإرادة الشعبية وفي مواجهتها.[304]

6- ضعف العامل الذاتي: تأخر نضوج الوعي الاجتماعي

إن مصير الديمقراطية كما يراه غليون، يرتبط بنتائج المعارك الفكرية والسياسية التي تخوضها القوى التي تتبناها كمبدأ ونظام سياسي، كما يرتبط أيضا، بالقدرات الذاتية، سواء ما تعلق منها بدرجة الوعي النظري أو بمستوى الممارسة السياسية وإدارة الصراع السياسي. والمحصلة هي أن الديمقراطية لا تولد من تلقاء نفسها وبصورة عفوية أو حتمية من داخل الثقافة التاريخية والوطنية، ولا من التنمية الاقتصادية. فالديمقراطية لا تتطور إلا بقدر ما يعمل المجتمع أو أطرافه على تنميتها، ولن تتحول إلى أمرا واقعا إلا بقدر استعداد المجتمعات العربية للتوظيف والاستثمار فيها والتضحية من أجلها. وهذا بدوره يحيل إلى أن الديمقراطية مصيرها كمصير أي قضية صراعية، تخضع للتقدم والتقهقر، وأحيانا للإخفاق. كما لا يمكن لإرادة الديمقراطية أن تنشا في الفراغ، ومن دون تحولات اجتماعية وسياسية وفكرية تعمل على بلورة الفاعل الاجتماعي، سواء أكان نخبة أو طبقة اجتماعية. لكن ليس بالإمكان تحديد درجة معينة أو مستوى معين من التطور يمكن اعتبارها معيار لشرعية المطالبة بالديمقراطية، فهذا أمرا يتوقف على خصوصية كل قطر وعلى الملابسات التي رافقت التطور الاجتماعي والسياسي في ذلك القطر.[305]

ولا بد من الإشارة إلى انه، بقدر ما يسعى المنظور السياسي إلى رصد التحول أو التغيير الديمقراطي في اطاره السياسي المباشر، فإن تناول الديمقراطية من وجهات نظر اقتصادية واجتماعية وجيوستراتيجية يهدف إلى فحص مدى قدرة وإمكانيات البنى الأساسية للمجتمع لاستيعاب تلك التحولات. وهذا أمر ضروري، وذلك لأنه لا يكفي تطوير النظام السياسي وفرض تنازلات على السلطة من خلال الصراع السياسي وحده، بل يحتاج هذا النظام السياسي

---

[303]- غليون، "الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي: مشاكل الإنتقال وصعوبات المشاركة"، مصدر سبق ذكره، ص18-19.

[304]- أنظر: برهان غليون. "في اصل حروب التدمير الذاتي العربية". الحوار المتمدن، العدد 2023، 30\8\2007.

[305]- غليون، "منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية: مقدمة نظرية"، مصدر سبق ذكره، ص255-256.

الديمقراطي الجديد للحفاظ على إستمراريته ولإعادة إنتاجه، إلى تطوير البنى الاجتماعية الأساسية ذاتها، والتي من دونها لن يكتب للنظام السياسي الديمقراطي البقاء حيا. ولكن يمكن من جهة أخرى للقوى السياسية الديمقراطية في حال نضوجها على المستويين التنظيمي وعلى مستوى الوعي من تسريع التغيير اللازم على مستوى البنى الاجتماعية الأساسية.[306]

ويرى غليون أن التغيير الديمقراطي يرتبط بعاملين أساسيين. يشكل نضج الوعي الاجتماعي العامل الأول، ويتكون العامل الثاني من توفر الشروط الموضوعية، والتي تشير بالطبع إلى كل ما يتعلق بالشروط الخارجة عن نطاق التأثير المباشر للأفراد. وينطوي العامل الذاتي في حال تبلور وعي اجتماعي ناضج على حراك ونشاط سياسي ينطلق من رسم للأهداف وتحديد للوسائل والاستراتيجيات وتدخل للذات وللإرادة البشرية بوصفها عنصر نقد وتبصر وتسعى لتجاوز الوضع القائم وشروطه الموضوعية، ومحاولة لرؤية ما وراء الراهن والمحايث. ولا يتم تدخل الوعي الفردي والاجتماعي إلا من خلال سياق تاريخي محدد وانطلاقا من معطيات مادية وضمن إطار اقتصادي وسياسي وتاريخي تشكّل بشكل سابق على الوعي. ولا يمكن تبديل مضمون الوعي الفردي والاجتماعي بسرعة أو تجاهله وكأنه غير موجود، كما لا يمكن له أن يتبلور ويتطور وينشط إلا في نطاق أنظمة متبادلة التأثير من موازين القوى المحلية والاقليمية والعالمية. ولكي يتم التحول المطلوب في الوعي ولكي يتدخل الأخير بشكل فعال لتحقيق أهدافه التاريخية لا بد من التفاعل الإيجابي بين العامل الذاتي والعامل الموضوعي، وهذا لا يتم إلا عندما يدرك الوعي تماما وبشكل واضح تلك الشروط الموضوعية التي يريد أن يتدخل عبرها أو يسعى لتجاوزها، وينجح في تعيين الوسائل والخطط الملائمة لانجاز الغايات المطلوبة.[307]

ولا بد هنا من الإشارة إلى جدلية الترابط والتأثير المتبادل بين العوامل الذاتية والموضوعية، فقد تكون الشروط الموضوعية صعبة وقاسية لكن بوجود وعي ناضج ويتسم بالرؤية الموضوعية يمكن تجاوز تلك الشروط الموضوعية، والعكس صحيح، ففي حال غياب أو قصور الوعي الإجتماعي الذاتي القادر على إدراك تعقيدات الواقع وظروفه الموضوعية، فإنه من المستبعد أنجاز التغيير الديمقراطي المطلوب على أرض الواقع. وعادة ما يقود نضج الظروف الموضوعية والتاريخية إلى زعزعة الحقائق وخلخلة المسلمات وانفتاح العقول على حقائق جديدة ووعي جديد. ويقوم الوعي الجديد بدوره على مزيد من الإنضاج للشروط الموضوعية من خلال رفع كفاءة الجماعة في التدخل العملي في التاريخ.[308]

ويتطلب التغيير الديمقراطي تطوير الوعي المواكب للشروط الموضوعية الجديدة بهدف تجاوزها، ويقتضي هذا الأمر فحص ما تملكه المجتمعات العربية من وعي ومضمون للفكر السياسي والفرضيات التي بني عليها والنظريات التي يستمد منها رؤيته للواقع وقراءته للتاريخ، والتي بناء عليها يرسم خططه واستراتيجياته. وبالكاد بدأت المجتمعات العربية بطرح موضوع السلطة والنظام السياسي على مائدة البحث العلمي بعد أن أدركت عبثية التسليم ببديهيات

---

[306]- المصدر السابق، ص252-253.
[307]- غليون، "الديمقراطية العربية: جذور الأزمة"، مصدر سبق ذكره، ص152.
[308]- المصدر السابق، ص152.

طفولية حول التقدم والتطور الذاتي، والتي لم تكن سوى عملية نسخ وتقليد ميكانيكي لتجارب المجتمعات الأخرى. فحتى اليوم لم ينشأ تفكير عربي محلي ينطلق من واقع البلاد العربية، ولم يتحول بعد التفكير في الواقع العربي السياسي من منطلق تجريبي وذاتي كقاعدة ومعيار لتطور الفكر السياسي العربي، بل ما زال الحديث والتفكير في السياسة العربية ينطلق ويبدأ من النظريات الغربية وينتهي بالشعارات العامة.[309]

ولم يتجاوز وعي العالم العربي بعد مفهومه للديمقراطية مستوى الشعارات والدعايات الإعلامية. فالكثير من العرب يخلط بين الديمقراطية كنظام للسلطة تتطلب من الجميع احترام النظام والمواقف والمصالح والتيارات المتعددة والمتنوعة، وبين الديمقراطية كقيمة أخلاقية لا تنطوي على نظم محددة ولا ترتبط بمسؤوليات معينة. وكثيرا ما تتحول الديمقراطية في ذهن البعض إلى نوع من الفردية الأنانية أو الإباحية الاجتماعية من حيث هي تحرر من كل قيد قانوني وتخلي عن كل التزام جماعي. ويعتقد البعض أن الديمقراطية أمر بديهي ومعروف وشائع ولا تحتاج إلى معرفة أو جهد نظري أو عملي، بل وينظر هؤلاء إلى هدف ومطلب إنجاز الديمقراطية كونه لا يتعدى استعادة نظام الماضي الذي انقطع العرب عنه بسبب تقاعس بعض الحكام العرب.[310] والحال أن مشكلة الديمقراطية التي ينبغي العمل على تحقيقها لا يمكن أن تفهم من وجهة نظر النظام السياسي في الماضي الذي ساد قبل حقبة الثورة وحقبة سيطرة الحزب الواحد في العديد من الأقطار العربية. فالديمقراطية المنشودة هي ليست عودة إلى نظام نيابي سابق، بل هي بناء لنظام جديد يختلف عما سبقه كليا من النظام التمثيلي القديم الموروث مباشرة عن الحقبة الاستعمارية، والذي كان يعبر عن مصالح مجموعات ضيقة وفئات محدودة من السكان. فالديمقراطية المبتغاة هي تلك التي تستقطب الإرادة الشعبية وتستوعبها وتعمل على إعادة صياغتها، والتي يفترض أن تتحول إلى نظام مستقر وثابت في البنية الثقافية العربية وفي توازنات المجتمع.[311]

لم تتحول الديمقراطية بعد، كما يرى غليون، إلى نظرية مستبطنة وموجِهة للممارسات اليومية، كما أن القيم المرتبطة بالديمقراطية لم تصبح حتى الآن القيم السياسية السائدة في ثقافة وممارسات النخب السياسية العربية والأغلبية الاجتماعية على حد سواء. ويشكل هذا الضعف في العامل الذاتي في كل من الجوانب النظرية والقيمية والعملية، العنصر الأهم من بين العناصر التي ساهمت وتساهم في إجهاض معارك الديمقراطية في الماضي والحاضر في البلاد العربية. هذا وبالطبع لن يكون التحول الديمقراطي أو التغيير الديمقراطي ممكنا دون تحقيق الحد الأدنى من النضج على صعيد الوعي الاجتماعي ووعي النخب السياسية في الحكم والمعارضة. وحتى اليوم فقد خسرت الأحزاب والتنظيمات السياسية المعارضة معركة التحول الديمقراطي وأصبحت عاجزة عن مسايرة تطور الحراك الشعبي في المجتمعات العربية.[312]

7- العامل الإيديولوجي

---

[309]- المصدر السابق، ص153.
[310]- المصدر السابق، ص157.
[311]- المصدر السابق، ص158.
[312]- المصدر السابق، ص158.

إن جميع الإتجاهات الايديولوجية التي كانت سائدة في الحقبة الماضية، كما يرى غليون؛ كانت تنفي من أُفقها مبدأ الديمقراطية كقاعدة إجرائية لتنظيم المجتمع. وقد كانت الايديولوجية القومية على مستوى المفهوم والممارسة، إحدى الإيديولوجيات التي ساهمت في غياب الديمقراطية في العالم العربي، من خلال سعيها توحيد المجتمعات العربية حول سياسات الحزب الواحد، في حين أنه لا يمكن لأي مجتمع أن يتوحد إذا لم يستخدم الآليات التي تسمح لجميع الفئات والمصالح أن تعبر عن نفسها سياسيا من خلال التنافس السلمي. فقد ألغت الحركة القومية مبدأ ممارسة الديمقراطية متذرعة بأن الدميقراطية يمكن أن تتحول إلى أداة تقسيم للشعب وللمجتمع ووسيلة لسيطرة فئة على أخرى، وأن إلغاء الديمقراطية هو شرط تحقيق الوحدة. وفيما يتعلق بالأيديولوجية الشيوعية والإسلامية؛ يعتقد غليون أن الأولى تتعامل مع الديمقراطية على أنها قضية شكلية ترسخ في النهاية سيطرة الطبقة البرجوازية على حساب بقية الطبقات، أما الثانية فتعتبر الديمقراطية مفهوما غربيا ولا حاجة اليه في ظل وجود الشورى.[313]

ويشير الباحث هنا إلى أنه بالرغم من وجود شبه إجماع، في الوقت الراهن، بين التيارات القومية والإسلامية واليسارية والليبرالية، على الديمقراطية كنظام للحكم ومنهج لإدارة الصراع السياسي بطرق سلمية، دون أن يتعارض ذلك مع المبادئ الأساسية لتلك القوى، لكن المشكلة الأساسية تبقى في تشتت جهود هذه التيارات، وعدم وضع الديمقراطية على رأس أولوياتها، وغياب إرادة العمل المشترك من أجل تحقيقها.[314]

8- أزمة المعارضة

تبرز الأهمية القصوى للمعارضة السياسية في الأنظمة الديمقراطية كصمام أمان يحمي الحياة السياسية من الإضطراب، ويمنحها مستوى معين من الاستقرار النسبي، وبهذا المعنى فهي تشكل قوة توازن ضرورية في المجال السياسي بوصفه مجالا عموميا، وقوة توازن في المجتمع. ويختلف الأمر في الدول العربية نظرا لافتقارها للمجال السياسي كوسيط بين الدولة والمجتمع، وكفضاء عمومي لممارسة المنافسة السياسية السلمية على كسب الرأي العام والمشاركة في صنع القرار. ويعتبر غليون أن الديمقراطية يمكن أن تتجسد في وجود أحزاب معارضة قوية أكثر مما تتجسد في وجود برلمانات، ومن هنا تنبع أهمية تشجيع التعددية الحزبية والنقابية وترسيخ أسس العمل الجمعي في المجالات الثقافية والاجتماعية بهدف هيكلة المجتمع. كما أن غياب المعارضة القوية والتعددية الحزبية يعني افتقاد البلاد العربية إلى العمود الفقري الذي من المفترض أن تستند عليه الديمقراطية، وهذا يتيح المجال لمختلف المستبدين والمنتفعين أن يخضعوا السلطة والدولة لرغباتهم.[315]

ومن هنا فإن الديمقراطية تمثل فعل ممارسة المعارضة السياسية أكثر من كونها فعل ممارسة السلطة، فمعركة الديمقراطية هي بالأساس معركة إعادة بناء المجتمع، وإعادة تنظيمه وهيكلته بحيث يتمكن من مقاومة خطر السلطة، الذي يشكل خطر قائم في أي سلطة مهما كان نوعها وشكلها. ويستخلص غليون من ذلك، أن مشكلة الديمقراطية

---

[313]- عبد السلام طويل، مصدر سبق ذكره، ص421.

[314]- أنظر: علي خليفة الكواري وعبد الفتاح ماضي. "مفهوم الكتلة التاريخية على قاعدة الديمقراطية". المستقبل العربي، العدد 373، السنة الثانية والثلاثون، آذار\ 2010، ص126.

[315]- عبد السلام طويل، مصدر سبق ذكره، ص 422-423.

تتبع في الأساس من أزمة المعارضة أكثر مما هي نابعة من قوة النظم الاستبدادية، ولا سيما أن جميع المعارضات السياسية العربية لا تعرف الحياة السياسية أو التنظيمية إلا من خلال ارتباطها بالدولة، حيث تفتقد إلى تجربة التعامل مع الجماهير بنفس طويل بهدف تعبئته وتنظيمه. كما أن معظمها يشكو من فقدان الجذور العميقة داخل نسيج الشعوب العربية، ويعاني من قطيعة فكرية وسياسية مع الأغلبية الاجتماعية والطبقات الشعبية المتحفزة للعمل من أجل التغيير الديمقراطي. وتشكل الأزمة الفكرية العميقة التي تعيشها تلك المعارضات إحدى الأسباب المهمة في تفاقم الخلل في دور المعارضات العربية وفقدان الأخيرة للرؤية التاريخية والوعي التاريخي الذي يتمثل في حصر كل أمور السياسية في مسألة السيطرة المادية على الدولة.[316]

وبالرغم من أن السيطرة على الدولة تشكل المدخل الأهم للتأثير على المجتمع، إلا أن التغيير الاجتماعي الحقيقي لم يعد يأتي من الدولة فقط، وإنما من خلال الدور الذي تلعبه المؤسسات والمراكز الاجتماعية والفكرية والاقتصادية أو ما يسمى بمؤسسات المجتمع المدني، ومن هنا تبرز أهمية استيعاب المعارضة للمفهوم الحديث للسياسية كما يطرحه غليون، والذي يتمثل بإعادة التربية الاجتماعية التي تنطلق من ضرورة تجديد وترسيخ الأطر العقلية والقانونية والأخلاقية التي تنظم وتوجه وتقود المجتمع والفرد. وفي المقابل لا ينفي غليون دور الأنظمة العربية في إضعاف المعارضة، والتي بسبب ضعف القاعدة الاجتماعية التي تعتمد عليها كقاعدة ثابتة لحكمها، لجأت إلى تصعيد التناقضات بين القوى الاجتماعية المعارضة واستغلال تمايزاتها الدينية والطائفية والفكرية والسياسية بهدف إضعافها والسيطرة عليها. وهذا ما سمح للنخب الحاكمة بالبقاء في الحكم والاستمرار رغم ضيق أفقها السياسي وفقرها الفكري وخدمتها لمصالح فئوية مرتبطة بها وغياب أي مشروع سياسي واجتماعي لديها.[317]

غير أن فشل المعارضة السياسية لا يمكن إرجاعه بالكامل إلى استبداد النخب الحاكمة، بل ينبع في الأساس من تلك الأخطاء السياسية الجسيمة التي ارتكبتها المعارضات السياسية، ومن أبرزها عدم التناسب بين ضخامة المهمات التي تصدت لها وتواضع الامكانيات الفعلية المتوفرة لها؛ فقد رفعت الأحزاب القومية شعار الوحدة العربية الشاملة، وسعت الأحزاب اليسارية إلى تحقيق الثورة الاشتراكية دون مراعاة للظروف الذاتية والموضوعية، والنتيجة أن المعارضة وجدت نفسها أمام حقائق لم تأخذها في الحسبان، وأولها ان مطلب الثورة الذي كان مطلبا نظريا للمعارضة ولم تكن هناك قوة اجتماعية حقيقية تجعله ضرورة تاريخية. وثانيا، أنه رغم بلورة المعارضة لأهداف بعيدة المدى (تحقيق الوحدة العربية، بناء الاشتراكية)، إلا أنها لم تنجح في صوغ برامج عمل سياسية مرحلية، وثالثا، أنها لم تعر اهتماما كبيرا لميزان القوى الفعلي، وانساقت وراء نزعتها الإرادوية إلى مواجهات غير متكافئة ولذلك خسرت المعركة منذ جولاتها الأولى.[318]

وكذلك الأمر فيما يتعلق بالمستوى الفكري والنظري للمعارضات السياسية، الذي تميز بالانغلاق والتحجر الفكري وتحوله إلى دوغما فكرية تراهن على تقديس ثوابت سياسية معينة، عوضا عن أن يكون وعيا متغيرا يستطيع قراءة

316- المصدر السابق، ص423-424.
317- المصدر السابق، ص424-425.
318- المصدر السابق، ص425.

الواقع، وأن تكون ممارسة قادرة على أن تستجيب وتتفاعل مع متطلبات الظروف الموضوعية. فبينما تمسك القوميون بفكرة التناقض الماهوي بين الوحدة والديمقراطية، عاش الماركسيون على فكرة التناقض بين الاشتراكية والليبرالية التي أُعتُبِرت من مخلفات البرجوازية. كما تمسك كل طرف معارض باستقلاله وأعلن استغنائه وعن عدم حاجته إلى التفاعل فكريا مع غيره من القوى الفاعلة ومع مستجدات الواقع، مما حرم تلك القوى من إمكانية التجديد الفكري، وتحولت إلى مجموعات مغلقة، غير قادرة على مواكبة التحولات الفكرية والسياسية التي كان يمليها الواقع. والنتيجة هي أن المعارضات انكمشت على نفسها واكتفت باجترار مسلماتها دون مراجعة نقدية ودونما تمحيص، وحولت بذلك مسلماتها إلى حقائق مطلقة ومقدسة، واكتفت بخطاب شعبوي تحريضي يطالب بتغيير شامل وأهداف كبرى في الوقت الذي تجاوز الواقع كثير من تلك الشعارات المرفوعة.[319]

9- عوامل موضوعية أخرى تتعلق بالظروف الخاصة للبلدان العربية

يشير غليون إلى ثلاثة عوامل إضافية، تميزت بها البلاد العربية أكثر من غيرها من الدول النامية، شجعت على تعزيز ضعف المشروع العربي الديمقراطي: 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 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، على قطع الطريق على التطوير العقلاني والموضوعي للمؤسسات والممارسات العامة ومنظومات القيم. كما ساهم في ترسيخ أسس الدولة الريعية التي تحظى النخب الحاكمة فيها بموارد مستقلة كبيرة تمكنها من الاستغناء عن المجتمع، بل يجعل منها الوصي على المجتمع مقابل تنازله عن حقوقه السياسية والمدنية.[320]

أما العامل الثاني؛ فهو الثورة الديمغرافية والتي أدت إلى التزايد المطرد والسريع في عدد السكان والضغط على الموارد، وازدياد تحديات كبيرة للتنمية المستدامة، والتي زادت من فشل النخب الحاكمة في قدرتها على استيعاب التكاثر السكاني السريع وضمان الحد الأدنى من الأمن والاستقرار الاجتماعيين. والعامل الثالث، كما يراه غليون، هو عدم الكفاءة الكبير الذي تميزت به النخب السياسية والإدارية والتربوية في معظم البلدان العربية بالمقارنة مع مثيلاتها في العديد من الدول النامية. وقد أنعكس هذا الافتقار على قضية حسم الصراع العربي- الإسرائيلي الأساسي الذي فُرض على المجتمعات العربية، وأدى إلى إخفاق النخب السياسية العربية في استيعاب التحدي الإسرائيلي واحتوائه، والتشويش على أي نقاش وطني جديد وسليم للمسائل الاقتصادية السياسية والثقافية التي تفرضها الحاجة إلى تطور المجتمعات العربية وتنميتها.[321]

---

[319]- المصدر السابق، ص426.

[320]- أنظر: برهان غليون. "الديمقراطية من منظور المشروع الحضاري". في: نحو مشروع حضاري نهضوي عربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. ط1، 2001، ص 436.

[321]- المصدر السابق، ص436-437.

عوامل التغيير الديمقراطي

إن معركة الانتقال من نظام الحزب الواحد إلى النظام الديمقراطي ومن ثم إلى النهضة العربية الشاملة ليست محسومة سلفا، ولا يمكن كسبها ما لم تعمل المجتمعات العربية ودولها ونخبها الحاكمة على تغيير الظروف التي تمنع من توطين الديمقراطية ومن النهوض العربي. ويرى الباحث 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. ومن أهم العوامل والظروف الواجب توفيرها من أجل تحقيق الديمقراطية والنهوض العربي ما يلي:

1-الإصلاح الاقتصادي والاجتماعي

إن معالجة الأزمة الاقتصادية، كما يرى غليون، هي الأهم من بين الإصلاحات الأساسية التي لا بد من تحقيقها أو البدء بها لتمهيد الطريق أمام التحولات السياسية الديمقراطية، وبهدف جعل الخيار الديمقراطي ينطوي على مصالح ومنافع بالنسبة لجميع الطبقات الاجتماعية. فاستمرار الأزمة الاقتصادية يعني ازدياد التفاوت في المداخيل، وهذا بدوره يزيد من حدة التوترات الاجتماعية، ويقلص من هامش المبادرة السياسية من قبل السلطة السياسية. ويؤدي وجود واستمرار الأزمة الاقتصادية في البلاد العربية إلى تفاقم مشكلة الفقر والتهميش المتزايد للأغلبية الاجتماعية، والاستبعاد والإقصاء من الحياة العامة بما فيها من الحياة السياسية. وفي ظل ظروف حياة اقتصادية واجتماعية صعبة، فإنه من الطبيعي أن يكون هؤلاء غير معنيين أو مهتمين بالتحول الديمقراطي أو أن يكون للحرية السياسية في قاموسهم أي معنى. كما أنه من السهل أن تتحول الاغلبية الاجتماعية المسحوقة إلى أدوات تستخدمها قوى داخلية أو خارجية لإجهاض مشروع التغيير الديمقراطي.[322]

ولذلك تشكل الإصلاحات الاقتصادية والاجتماعية، والتي تتضمن تقليص التفاوت بين الطبقات ووقف هدر الامكانيات والموارد، ودعم عملية التنمية، الشرط الأول لأي مقاربة جدية للتغيير الديمقراطي في المجتمعات العربية. وقد شكل فشل الدول العربية في فتح آفاق جديدة للتنمية والتطوير الاقتصادي العقبة الأهم والأكبر أمام توسيع دائرة المشروع الديمقراطي والسير الآمن والمضمون لتحقيق الحريات السياسية. كما يساعد موضوع معالجة التفاوت الاجتماعي والتنمية الاقتصادية على التخلص من التبعية الاقتصادية والسياسية للخارج، وعلى فك إرتباط مصير الدولة بإرادة السوق الدولية. فمن خصائص التبعية الاقتصادية للدول العربية والدول النامية، هي أنها ترهن سياسات وقرارات تلك الدول السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية معا بإرادة الدول المركزية المهيمنة اقتصاديا وعالميا. فبسبب الأزمة الاقتصادية وما يترتب عليها من تبعية اقتصادية للخارج، لا تملك الدول العربية سياسة مستقلة يمكن أن تترجم من خلال برامج عملية تعبر عن المصالح الاجتماعية للشعوب العربية وعن الإرادة القومية. بل تضطر الدول العربية في كل حركة سياسية أو تآلف سياسي داخلي أو اجراء تعديلات في الهياكل الحكومية والإدارية، أو أي مشروع اقتصادي تنوي القيام به أن تضع في اعتبارها أولا موافقة الدول المهيمنة اقتصاديا وعالميا بسبب تبعيتها الاقتصادية لها. فالتبعية للخارج تعني أنه لا شيء يمكن أن يتغير في الدول العربية إلا بموافقة الدول الكبرى

---

[322]- غليون، "الديمقراطية العربية: جذور الأزمة"، مصدر سبق ذكره،، ص163-164.

المسيطرة وبالتوافق مع مصالح وحاجات واستراتيجيات تلك الدول. وبذلك تشكل التبعية بحد ذاتها عامل ضغط على النخب الحاكمة لكي لا تلتفت للمشاكل الداخلية المتفاقمة، ولكي تتخلى عن حاجتها إلى الشرعية والقبول والتأييد الداخلي، وعن فكرة الإصلاح بحد ذاتها.[323]

ويمكن للديمقراطية أن تتحول إلى أداة للتعبير عن الإرادة القومية على مستوى السلطة السياسية والسياسيات العامة للدولة والمجتمع، بما يشتمل عليه من تنوع وتباين في المصالح. إلا أن الديمقراطية نفسها غير ممكنة في حال غياب السيادة، بمعنى غياب التحكم النسبي للجماعة بمصيرها المادي والمعنوي. وهذا يشير إلى صعوبة تطبيق الديمقراطية في الأقطار الصغيرة الحجم، التي لا تستطيع مهما فعلت أن تؤمن لنفسها شروط الاستثمارات الاقتصادية الضرورية لاستقلالها. ولذلك ينبغي للدول العربية الصغيرة ان تنضوي ضمن إطار تعاوني أوسع وتكتل سياسي إقليمي إذا ما أرادت تبني الديمقراطية كنظام سياسي. كما ويرتبط بناء الديمقراطية واستمرارها بتأمين شروط تنمية مستمرة وثابتة، والتي من غير الممكن تحقيقها في إطار الدولة الوطنية الصغيرة. وبناء على ذلك ينبغي اعتبار التوجه نحو التعاون والتقارب العربي جزءا مكملا للتوجه الديمقراطي. وبقدر ما تتجه الأنظمة العربية نحو المزيد من التعاون والتقارب فيما بينها في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، من خلال الممارسة العملية لسياسات التعاون والتوظيفات والاستثمارات المشتركة وفتح الحدود أمام انتقال الأشخاص والبضائع، فإنها تبرهن بذلك على صدق تبنيها للديمقراطية.[324]

كما ويستلزم بناء الديمقراطية القيام بإصلاحات اجتماعية للتخفيف من الضغط الاجتماعي ومن التفاوت في المداخيل وتفاقم البطالة، ومن فقدان الأمل واليأس من المستقبل لدى الأجيال الشابة. فالإصلاحات الاجتماعية يجب أن تكون موجهة بشكل عام لتأمين الشروط الأساسية للحياة المادية والمعنوية على السواء. وذلك لأنه لا قيمة ولا معنى للحديث عن الحرية في غياب الحد الأدنى من شروط البقاء المادي والمعنوي. ومن المؤكد أن الشعب الجائع لا يدرك معنى حرية التعبير والتنظيم السياسي المدني والحزبي، كما لن ترغب الجماهير الواسعة للشعوب الجائعة في المشاركة السياسية الايجابية والفعالة أو في بناء ورسم السياسات العامة والمدنية، بل تراها تجنح أكثر إلى التمرد والثورة. وإذا لم تنجح الأنظمة العربية في حل هذه المعضلات الاساسية المتعلقة بشروط المعيشة اليومية، فإنه من السهل أن تتحول الديمقراطية في حال وجود توجه لتطبيقها، إلى عقيدة للمثقفين وللنخب العليا في المجتمع، تستخدمها لترسيخ سيطرتها ووحدتها ولتهميش الاغلبية الاجتماعية وعزلها. ويمثل هذا الحال من ديمقراطية النخبة عودة على أجواء المجتمعات العربية بعد الحرب العالمية الثانية مباشرة، حيث أفرز نظام الليبرالية العربية الأول، نظام اجتماعي تحتكر السلطة فيه نخبة ضيقة أو فئات محدودة.[325]

إن المشكلة الكبرى كما يراها غليون ليست مشكلة الحرية، بالرغم من أن تحرير الإرادة الشعبية وتحقيق الديمقراطية والتعددية الحقيقية يشكلان المدخل الضروري لمواجهة جميع المشكلات الاجتماعية، ولبلورة حلول عقلانية وإجماع

---

[323]- المصدر السابق، ص164-165.
[324]- المصدر السابق، ص165.
[325]- المصدر السابق، ص166.

وطني حول السبل والحلول الواجب إتباعها وتطبيقها. ويعتقد غليون أن المشكلة الأساسية الكبرى في الوقت الراهن، والتي سوف تبقى لزمن طويل في البلدان العربية، هي مشكلة التنمية الاجتماعية والاقتصادية وتأمين الحد الأدنى من المتطلبات الاساسية من فرص العمل والغذاء والكساء والمسكن للأغلبية الاجتماعية المسحوقة. ولا يعني هذا أن الديمقراطية ليست مطلبا راهنا، بل يجب التعامل معها من منظور تكاملي مع قضايا التنمية والإصلاح الاقتصادي والاجتماعي. كما أن الكفاح العربي الراهن من أجل الديمقراطية يتغذى في الوقت الراهن من الإعتقاد المتزايد بأن قسطا كبيرا من الركود الأزمات الراهنة على المستويين الاقتصادي والاجتماعي ناجم عن طبيعة السلطة السياسية وعن اختلال التوازنات الاجتماعية في المجتمع، مما يولد مأزقا حقيقيا يمنع كل تغيير منتج، ويكبل القوى الاجتماعية المبدعة، ويفرض سياسات استثمارية لا عقلانية تقود إلى انعدام الأمل والحوافز عند الغالبية العظمى من السكان. وملخص القول ان الديمقراطية والإصلاح أو التنمية الاقتصادية والاجتماعية يمثلان وجهين لعملية تغيير اجتماعي اقتصادي وسياسي منتظر، تشكل المسار الوحيد لحركة التحول التاريخي القادم الذي تراهن عليه الشعوب العربية، بعد أن فشلت أنظمة الثورة وأنظمة الانفتاح السلبي على الغرب في تحقيقه.[326]

ويشير غليون إلى ضرورة التزام النخب الحاكمة ونخب المعارضة في ربط الإصلاح الاجتماعي والتنمية الاقتصادية بالمشاركة السياسية، وإلا ستكون البدائل الأخرى هي النزوع الدائم نحو التمرد الديني والنزاعات الطائفية والانتفاضات الدموية والثورات الاجتماعية، وهو ما يحصل عمليا في الوقت الراهن. فاستمرار الأزمة الاقتصادية يزيد من تهميش الفئات الشعبية واستبعاد الاغلبية الاجتماعية ويدمر الحس الوطني والسياسي لمختلف فئات المجتمع. ومن جهة أخرى، إن استبعاد نخب المعارضة من المشاركة السياسية، يدفعها إلى المراهنة المتزايدة على الجماهير المسحوقة، والتي تحولت بسبب سوء أوضاعها الاجتماعية والاقتصادية إلى كتلة يسهل التلاعب بها واستخدامها في مشاريع الثورات الخاصة، لكي تفرض المعارضة المهمشة نفسها على الساحة السياسية والمشاركة في الحكم. وإذا ما التقى كل من الشعب المهمش اجتماعيا واقتصاديا مع النخب السياسية المستبعدة سياسيا، فإن انفجار العنف الاجتماعي والصراعات الدموية ستحصل لا محالة، والتي قد تؤدي إلى معارك التدمير المتبادل لمختلف النخب وفئات الشعب داخل المجتمع الواحد.[327]

ولا بد من الإشارة هنا أنه لا قيمة للديمقراطية، ولا أمل لها بالاستقرار والوجود إلا بقدر ما تثبت أنها تشكل الإطار الأفضل لتحسين شروط الحياة الاجتماعية والاقتصادية لعامة الشعب. وفي حال فشل الديمقراطية في إطلاق الطاقات وتكوين قوى اجتماعية وسياسية جديدة قادرة على جذب الناس الجديين والمخلصين، ورفع درجة وكفاءة الدولة وتأمين مواجهة أفضل لحل المشاكل الكبرى المعقدة، فلن يبقى للديمقراطية أي مستقبل. ونفس المصير ينتظر الديمقراطية إذ ما تحولت إلى ديمقراطية شكلية للنظم المنهكة والتي استهلكت شرعيتها، وتحاول تلك النظم أن تستخدم الديمقراطية لتمديد مهلة الأمل والرجاء في البقاء على رأس السلطة. ولن يفيد النخب الحاكمة طويلا، استخدام الديمقراطية كوسيلة للتغطية على المشكلات الاجتماعية والاقتصادية، وتمديد أجل السلطة التي أظهرت فشلها والتي تفتقر كليا إلى أي

---

[326]- المصدر السابق، ص166-167.
[327]- المصدر السابق، ص168.

مشروع جدي، ولجأت إلى الديمقراطية كشعار لتغطية المصالح الجزئية، ولتفتيت القوى الاجتماعية، بل ستقود تلك المماطلة حتما إلى مزيدا من الحروب الأهلية وتدمير نسيج المجتمع.[328]

إن ما يحصل في الواقع العربي حتى اليوم، كما يرى غليون، هو التوجه لتحميل الطبقات الشعبية والأغلبية الاجتماعية القسط الأوفر من عبئ الأزمة الاقتصادية المتفاقمة. وفي الوقت الذي ترفع فيه النخب الحاكمة على اختلاف مشاربها شعار الديمقراطية، تلجأ تلك النخب إلى الاستخدام المتزايد للعنف والقمع ضد الاغلبية الاجتماعية. وبذلك تتحول الدعوة إلى الديمقراطية إلى ذريعة لتجديد نظام القهر، والتوزيع المجحف للثروة الاقتصادية، وإلى غطاء لمزيد من العزل والتهميش للطبقات الشعبية. كما وتلجأ النخب الحاكمة على إعادة توزيع الحصص والمنافع على عناصر النخب المستعدة للقبول بالمشاركة في النظام المهيمن في الوقت الراهن، أملا بعزل تلك النخب أو المعارضة عن طبقات الشعب وفئات المجتمع المتضررة من الظروف الاجتماعية والاقتصادية السائدة. ويرى الباحث أن الوقت قد حان لتغيير جذري يطال أساليب وطرق العمل والتعامل في إدارة البلاد وتعاملها مع المجتمع والأمة، كما ولا بد من إجراء تغييرات جذرية في مضمون وبنية وأداء وعمل السلطة السياسية، وفي قوانين توزيع الثروات الاقتصادية. فالمطلوب هو سياسات ومواقف سياسية جديدة لمجموع النخب والقيادات السياسية والاجتماعية سواء في الحكم أو في المعارضة، وليس اللجوء إلى دعم وتعزيز السلطة السياسية ونخبها المعزولة بنخب أخرى أكثر منها انعزالا.[329]

2- معالجة واحتواء بؤر التطرف والعنف والتوتر وعوامل الانقسامات السياسية والطائفية والاثنية المحتملة من خلال إعادة بناء الدولة الوطنية العربية على مبادئ السياسات العقلانية.

يرى غليون، أنه بالرغم من أن التطرف لا يستطيع أن يعبر عن نفسه، وأن يتحقق في الواقع السياسي والمدني، دون بلورة عقائدية خاصة به، إلا انه هذه العقيدة ليست هي التي تبعثه ولا هي التي تكونه. بل إن دوافع الإرهاب تنطلق من قسوة وانحطاط عوامل وظروف الواقع الاقتصادي والاجتماعي، وهي تعبر عن رغبات ومشاعر الإحباط والتناقض والضغط النفسي والشعور بالعزلة والهامشية وعدم الجدوى والفاعلية، والتي تتحول في النهاية من اتهام للذات وتأنيب للضمير إلى حركة خارجية، تشتق لنفسها نسخة متعصبة لعقيدة كبرى سائدة. وبذلك تتسامى قوة الإحباط بما تقدمه العقيدة من تعبئة وتنظيم وعقلانية خاصة للتعامل مع المشاعر السلبية والعدوانية، والتي تتجه لتحقيق أهداف معينة وملموسة. وتتحول بذلك حركات التطرف والحركات الأصولية إلى مشاريع سياسية عملية منظمة ومتسقة نسبيا.[330]

إن التطرف، كما يشير غليون، لا يولد مع العقائد الدينية نفسها، ولكنه يولد بسبب الممارسة السياسية التي تتبناها الأنظمة السياسية العربية تجاه المعارضات السياسية، وكنتيجة لسد الطريق على هذه المعارضات. ولن ينجح مشروع التغيير الديمقراطي ومشروع النهضة أو الإصلاح في البلاد العربية ما لم تؤسس الدولة الوطنية لسياسات عقلانية تجاه المعارضة الاجتماعية والسياسية، تقوم على الحوار والنقاش والتفاهم حول الأهداف والمصالح الوطنية. إن أول عناصر السياسة العقلانية لمواجهة العنف والتطرف هو أن لا تتصرف الدولة نفسها كما لو كانت طرفا أو فريقا

---

[328]- المصدر السابق، ص168-169.
[329]- المصدر السابق، ص169-170.
[330]- المصدر السابق، ص171-172.

متطرفا أو كعصابة خاصة ترد على العنف بعنف مضاد أكثر قوة وأعظم انتقاما. فيفترض بالدولة أن تسعى لتجنب استخدام العنف قدر الإمكان لضمان الاستقرار والأمن الذي يشكل المصدر الأول لشرعية السلطة والدولة.[331]

أما العنصر الثاني من عناصر السياسة العقلانية، فهو أن القوى العاملة في المجتمع سواء أكانت متطرفة أو محافظة هي في النهاية قوى وطنية ما لم تتجاوز القانون. ومن المفروض أنه ليس للدولة بما هي دولة، وجهة نظر خاصة في القضايا الاجتماعية تختلف عن تلك التي تعبر عنها وتتصارع عليها تيارات المجتمع وقواه المختلفة. كما لا يمكن للدولة أن تطابق نفسها مع وجهة نظر فريق اجتماعي دون آخر، ودون أن تصبح طرفا في الصراع الاجتماعي، وسببا في تأجيج الحرب والنزاع عوضا عن أن تكون أداة ووسيلة لتجاوزه والحد من مضاعفاته. ويشير العنصر الثالث للسياسة العقلانية، إلى أن نمو التيارات المتطرفة والحركات العقائدية، يعكس في طبيعته مشاكل واقعية وحقيقية، تستحق من مسؤولي الدولة والسلطة السياسية التفكير في أسباب ظهورها ومدى عمقها وشرعيتها، وكيفية التعامل معها وبلورة الحلول الناجعة لها. فالدولة لا تستطيع أن تتخذ موقفا مبدئيا من طرف اجتماعي بسبب اختلافها معه في عقيدته أو رأيه الفكري أو السياسي. ولا يحق للدولة أن تكون ذات رأي في الخلافات الاجتماعية، بل من وظيفتها هي أن تسعى إلى معرفة ماذا تريد الأطراف الاجتماعية أن تقول وأن تحاول أن تجيبهم من وجهة نظر القانون والدستور الذي يمثل ويعبر عن الإجماع الوطني.[332]

ويرى غليون، أن التطرف والتمرد هما من صنع الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية الصعبة التي يعاني منها القسم القسم الأكبر من الشعوب العربية. وهذا ليس اعترافا بحق تلك الشعوب بالتدمير المدني الذاتي بسبب معاناتهم من المشاكل الاجتماعية والاقتصادية، بل هي دعوة للدولة لبناء سياسة جديدة وجدية طويلة المدى قادرة على امتصاص وتفريغ بؤر التوتر عن طريق حل تناقضاتها المتفاقمة. إن هدف السياسة العقلانية يجب أن يتجه إلى تحويل هذه الحركات والقوى من حركات متطرفة معادية للدولة والشرعية إلى حركات معارضة تعمل من داخل الشرعية وتلتزم بها. كما يجب على الدولة أن تبتعد عن فكرة القضاء على هذه الحركات أو تصفيتها، لأن النتائج ستكون في هذه الحالة شديدة السلبية على مستقبل السلم الاجتماعي. وتجدر الإشارة هنا أنه وبسبب الظروف الصعبة التي تمر بها البلاد العربية وخاصة الأقطار العربية غير النفطية وغير الغنية، فإن سياسة امتصاص النقمة الاجتماعية وتفريغ بؤر التوتر والتطرف والإرهاب والأصوليات تحتاج إلى نفس طويل وعمل متواصل لفترة من الزمن.[333]

إن الغاء دوافع التطرف، كما يقول غليون، وليس القضاء على المعارضة السياسية بحجة إيقاف التطرف، هو ما ينبغي أن يكون الهدف الواقعي والملح في أولويات السياسة العربية في الحاضر والمستقبل القريب، في جميع الأقطار العربية. ويتطلب نزع فتيل التطرف عمليتين متلازمتين: الأولى هي تطوير المشاركة السياسية الفعلية التي تنمي شعور المسؤولية الوطنية، والثانية هي التقليص من حجم التفاوت الصارخ في مستويات المعيشة وأنماط الاستهلاك، بحيث يمكن إعادة بناء روح التضامن والوطني والاجتماعي وتحقيق الاندماج الاجتماعي. فالانفتاح السياسي لا يكفي

---

[331]- المصدر السابق، ص173-174.
[332]- المصدر السابق، ص173-174.
[333]- المصدر السابق، ص174.

وحده، وقد يؤدي في ظل استمرار الاختناق والتوتر الاجتماعي إلى تدمير الشرعية السياسية ذاتها والانقلاب عليها. وينطبق الأمر كذلك على الإصلاح الاجتماعي الذي لا يمكن الاكتفاء به وحده، لأن حرمان النخبة الجديدة من المشاركة السياسية يعمق الشعور بالظلم والاستبعاد والتهميش ويلغي مفعول الإصلاح الاجتماعي ذاته.[334]

ويرى غليون، أن مضمون برنامج الإصلاح السياسي الراهن في العالم العربي يجب أن يكون في هذا الاتجاه المذكور أعلاه، وهو لا يتعدى كونه برنامج مرحلي هدفه تأمين شروط الاستقرار السياسي والأمن الاجتماعي في حدوده الدنيا. وهي الشروط التي لا غنى عنها من أجل تحقيق مشروع النهضة والحداثة الأوسع، والذي يتضمن مواجهة قضايا الأمن القومي وبناء اطار عام لاتحاد إقليمي العربي ولتكتل صناعي عربي، وتشييد بنية تحتية متطورة ومتينة وشاملة من أجل مزيد من الانطلاق والتقدم في ميدان الثورة الصناعية والعلمية والتقنية، ولإعادة صياغة برنامج تربوي وتعليمي وطني يلبي حاجات البلاد العربية في المجالات العلمية والصناعية والثقافية والوطنية. وفي حال فشل معركة الإصلاح السياسي الذي يفترض به أن يوفر مناخ مناسب للتنمية التقدم وللتعاون الوطني والقومي وللتفاهم بين الأطراف الاجتماعية، فإنه لمن المؤكد سيخفق العرب في إنجاز هدفهم الأساسي وهو تغيير الواقع العربي بشقيه الاقتصادي والاستراتيجي، وسيجد العرب أنفسهم ضحايا أزمة أشد عمقا من تلك التي يعيشونها اليوم. وسيصبح التطرف هو الحل الوحيد لمجتمع فقد توازناته الداخلية. فإما الديمقراطية كخطوة أولية وأساسية على طريق الإصلاح السياسي وإما العودة للعنف والثورة والتمرد.[335]

ويتخوف البعض، كما يرى غليون، من أن تقود الديمقراطية والمشاركة الفعلية والواسعة لكل القوى السياسية إلى انفجار النزاعات الطائفية أو إلى استلام القوى غير الديمقراطية للحكم. ولا شك أن من أوائل القوى التي تثير المواقف السلبية والقلق عند القوى الديمقراطية وداخل الأنظمة هي جماعات الضغط الدينية، وتمرد العصبيات الطائفية أو القبلية أو الجهوية أو القومية، التي تترصد فرص ضعف السلطة المركزية حتى تستقل بنفسها، أو تضع نفسها تحت حماية القوى الأجنبية. ومن جهة أخرى، فإن تجميد الوضع السياسي الراهن على حاله، لن يقدم أي حل للأزمة ولكنه بقدر ما يؤجل ساعة الحسم ويعمق التوترات والتناقضات، ويهدد بأن تبقى نار التوتر الطائفي مشتعلة تحت الرماد ولا يقلل من مخاطر الانفجار. فالقناعات تتزايد يوم بعد يوم بإمكانية مواجهة المشاكل الاجتماعية وبلورة الحلول الواقعية والعملية والسلمية، إذ ما توفرت النية الصادقة لذلك. ولذلك ليس من الخطأ الحديث عن ضرورة اتخاذ الإجراءات والاستعدادات اللازمة كي لا يتحول الانفتاح السياسي إلى فرصة لانفجار المشاعر الانقسامية. لكن إذا كان المطلوب من هذه الإجراءات ضمان استمرار السياسات القائمة، وتوظيف الديمقراطية كشعار لكسب مزيد من الوقت والحفاظ على المصالح والممارسات القديمة، فإنه من المؤكد أن لا أمل هناك في نجاح الديمقراطية ولا في الخروج من مأزق العنف الطائفي والاثني. أما إذا كان المقصود من تلك الإجراءات مواجهة واحتواء وحل المعضلات الطائفية والاثنية العالقة والخروج تدريجيا من ردود الفعل العمياء من أجل صياغة سياسات عقلانية، وبهدف إعادة بناء السياسة

---

[334]- المصدر السابق، ص174-175.
[335]- المصدر السابق، ص174-175.

والسلطة الاجتماعية على مبدأ الشعب مصدر السلطة، فإن تلك الإجراءات تصبح مطلوبة ومؤيدة من قبل جميع فئات الشعب.[336]

وفيما يتعلق بالمعارضات الدينية، يرى غليون، أن هناك موقفان متناقضان داخل الرأي العام العربي، في كيفية التعامل معها. يرى الموقف الأول بضرورة عدم إعطاء قوى سياسية معادية بطبيعتها للديمقراطية الحق في العمل السياسي الشرعي، لكي لا تنقض تلك القوى على الدولة وتعيد انتاج الديكتاتورية. أما أنصار الموقف الثاني، فيرون أن الديمقراطية هي الاطار السليم لاستيعاب الخطر القادم من القوى المعادية للديمقراطية، حيث تفسح الأخيرة المجال أمام الجميع للعمل ضمن إطار الشرعية السياسية وحسب الأصول والقواعد والمعايير الوطنية المتفق عليها، وتتيح المجال لتنمية روح المسؤولية العمومية والتسويات السياسية والحوار لديها. كما وتساعد المشاركة العلنية للقوى الدينية المعارضة على تطوير مواقف وبرامج عملية بدل الاحتماء والتمترس وراء شعارات عامة مثيرة للجماهير دون أن تكون ملزمة بأي مسؤولية عملية وتطبيقية. ومن هنا تشكل الديمقراطية الإطار السليم والمناسب لكسب التعاون الايجابي من المعارضة الدينية ومن بقية الأطراف المتشددة والمتطرفة من خلال إشراكهم في المشروع السياسي الوطني واقتناع تلك الأطراف أنهم جزء من هذا المشروع السياسي الوطني، وهذا هو بالضبط هو مبدأ الشرعية الديمقراطية، التي تسعى إلى بناء نظام للسلطة يشعر الجميع فيه أن لهم مصلحة في حمايته من السقوط أو الفساد ويشكل أساسا لتوليد إجماع وطني. كما أن أهمية الديمقراطية وشرعيتها وجاذبيتها تنبع من أنها اطار للجميع بما في ذلك أعدائها للعمل من خلالها، بما تشكله من أرضية لتعايش وتفاعل جميع الأفكار.[337]

ويرى غليون أن أصل المشكلة هو ليس وجود معارضة أو عقيدة مناهضة للشرعية، والتي غالبا ما تتواجد في جميع المجتمعات وفي كل الأوقات، بل إن المسألة الكبرى هي هشاشة الدولة وافتقارها للعمق الأساسي نتيجة لخروج العمل السياسي عن مساره الطبيعي، مما خلق جمهور عريض مستعد ومهيأ للتطرف والثورة وللانقلاب على الشرعية والتمرد عليها، مدفوعا بشعوره بالظلم المادي وبانعدام الأمل في إمكانية تحسين وضعه والخروج من مأزقه. ولذلك، إن نجاح الديمقراطية في جعل العمل من داخل الشرعية القائمة ممكنا، يتوقف في نهاية الأمر على إصلاح الدولة ذاتها، ويتوقف على بلورة مفهوم جديدة لدور الحاكم ودور المجتمع معا في بناء السلطة العامة. وبقدر ما ينجح نظام اجتماعي سياسي في ترسيخ الأسس التي تعطي للجميع الأمل بالاندماج الوطني والمساواة وتكافؤ الفرص، سينمو عند مختلف فئات الشعب القبول بتوزيع مماثل للسلطة، ليحل محل مبدأ الاحتكار والاستئثار اللذين يؤلفان مبدأ وغاية السلطة الاستبدادية.[338]

3- بلورة سياسات جديدة تتطلع إلى المستقبل

إن العنصر الأول، كما يرى غليون، في بلورة سياسة التغيير الديمقراطي، هو ترسيخ مبدأ التفكير من وجهة نظر المستقبل وتجاوز الماضي، لدى الرأي العام ولدى مختلف النخب الاجتماعية نفسها. فالتفكير في المستقبل يعنى أن

---

[336]- المصدر السابق، ص175-177.
[337]- المصدر السابق، ص177-178.
[338]- المصدر السابق، ص180-181.

لا يكون تفكيرنا في الحاضر وردود أفعالنا رهينة لأحداث الماضي، فالماضي قد ولّى، والجميع مسؤول عنه بشكل أو بآخر، وقد حصل ما حصل لأن الواقع التاريخي نفسه كان يدفع اليه. أما العنصر الثاني، كما يراه غليون، في بلورة السياسية الجديدة، هو تطبيق مبدأ الصدق، والذي يعنى امتلاك الجرأة على الاعتراف بالفشل ومواجهة الواقع كما هو، وما لم يتم قبول هذا المبدأ فلن يكون من الممكن إصلاح العلاقة مع الجمهور والرأي العام. إن كسب ثقة الجمهور وقناعته بضرورة التغيير، هو الأهم في كل عملية تحول وإصلاح سياسي. والقيادة التي تفقد ثقة الجمهور لا بد أن تفشل حتى لو كانت سياساتها صحيحة وعقلانية، لأن نجاح الخطط وتحقيق الأهداف في السياسة يتوقف على تعاون الجمهور وقبولهم لذلك التغيير.[339]

ويرى غليون أن العنصر الثالث في بلورة سياسات جديدة، هو إعادة البناء السياسي للمجتمع، أي زرع وتوطين الهياكل المؤطرة للمجتمع والمنظمة والمعقلنة لحركته وسلوكه. وهذا يتطلب إعادة بناء الشروط الملائمة لنمو الهياكل النقابية والحزبية المستقلة، القادرة على استيعاب الاحتجاج والاعتراض والاختلاف على أسس سياسية وخلفيات عقائدية صريحة وعقلانية، مما يتيح المجال امام مختلف فئات المجتمع التخلي عن اللجوء إلى التطرف وإلى العصبيات على اختلاف أنواعها. ويرى غليون أنه يفترض في إعادة البناء السياسي الجديد، أن يغير أسلوب العمل مع المعارضة السياسية، ومن نظرة المسؤولين السياسيين والإداريين في الدولة والسلطة إلى طبيعة التنظيمات السياسية ودورها الاجتماعي، ومن قناعاتهم في ضرورة العمل على استقلالية الدولة عن جميع الأحزاب، وعلى ترسيخ التعددية كمبدأ وكممارسة، واحترام الآراء المختلفة للجماعات والمجموعات السياسية وغير السياسية.[340]

أما العنصر الرابع كما يراه غليون في بلورة السياسات الجديدة، فيتمثل في إعادة التوازنات الكبرى، الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، والتي تعني التمسك بمبدأ العدل والنزاهة والمساواة الفعلية بين الناس، والكف عن كل أشكال التمييز العصبية أو القبلية أو الطائفية. كما تعني رفع وصاية الدولة عن العقيدة، ونزع الدولة لعقيدتها الخاصة، باستثناء تلك التي تتعلق بالتزامها بالمصلحة العامة والدفاع عن فكرة الصالح العام. أما مبدأ العدل فهو يشير إلى تلك السياسات التي تضع حد للإثراء السريع والفاحش لفئة قليلة من المجتمع على حساب الفئات الكبرى. كما يحيل العدل إلى ضرورة إعادة التوازن داخل النخب الاجتماعية وبين أطرافها المثقفة والسياسية والإدارية والعسكرية. فالتضخم الخطير لدور ومكانة الأجهزة والمؤسسات العسكرية والمخابراتية القوية، يؤدي إلى قتل فرص تكوين القيادات السياسية الشعبية المؤثرة والقادرة على أن تحظى بولاء الناس وثقتهم الضرورية، كما يؤدي إلى تهميش دور قادة الأمة من مفكرين واقتصاديين وإداريين، وقتل فرص الإبداع الفكري والنظري، وإلغاء روح المبادرة.[341]

ويرى غليون أن من شأن هذه العناصر الأربعة مجتمعة، أن تؤدي إلى تأطير المجتمع من الداخل، ووضعه في مناخ إيجابي وبث الثقة والتفاؤل من جديد بين مختلف فئات المجتمع، وتدفعه إلى نسيان خلافات الماضي وتجاوز العقد والإحباطات والإخفاقات العديدة التي مر بها المجتمع في الماضي. كما سيدفع وجود تلك العناصر جميع الأطراف

---

[339]- المصدر السابق، ص184.
[340]- المصدر السابق، ص185-186.
[341]- المصدر السابق، ص187.

الاجتماعية والسياسية والمهنية والدينية إلى التعاون والتفاهم من أجل إخراج البلاد من الوضع الصعب والأزمة المدمرة التي تشهدها البلاد العربية اليوم على جميع المستويات. بيد أن هذه السياسة الداخلية الهادفة إلى فكفكة عقد الماضي، تحتاج أيضا إلى بلورة سياسة خارجية جديدة متفقة مع تلك الداخلية، ومن أهم أولوياتها، العمل على إزالة الخلافات والتوترات القائمة مع البلاد العربية وكسب دعمها وتأييدها للسياسية الداخلية الجديدة. كما ولا بد هنا، من إدراك حقيقة مهمة، وهي أن الديمقراطية لا تحتاج إلى ضمانات، بل على العكس من ذلك، هي الوسيلة والضمانة الحقيقية للخروج من الانفلات والأزمة والخطر الدائم لانفجار العنف، والفرصة الجدية الوحيدة للخروج من الوضع القائم وحلحلة الأمور في اتجاه مصالحة وطنية نهائية وشاملة، تقوم على العدالة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ولو نسبيا مقابل نسيان الماضي، وتجاوز الانقسامات السياسية العمودية، والحروب الأهلية والطائفية بين أبناء وفئات المجتمع الواحد.[342]

إن معركة الديمقراطية، كما يرى غليون، تتطلب تغييرا جذريا في المفاهيم السياسية والاجتماعية والتاريخية العربية، بقدر ما تتطلب تعبئة واسعة وعميقة واستقرار قوميا واقتصاديا واجتماعيا، لكن ما زال العرب بعيدين عن كل ذلك جميعا حتى الآن. وهي معركة ضرورية وتستحق النضال، رغم صعوباتها، لأن البديل الوحيد عنها هو الاستسلام للعنف والتسليم للاستبداد. ويتوقف شرط الانتصار النهائي فيها تحقيق التقدم في معركة الاستقلال والسيادة والعدالة الاجتماعية والتنمية. كما وتشكل الديمقراطية المدخل الذي لا بديل له لتحقيق ذلك التقدم في هذه المعارك، وذلك لكونها تشكل القاعدة الضرورية لتكوين قيادة سياسية مرتبطة بالشعب كله لا بفئاته الجزئية، وتشكل التزاما بأهدافه الكبرى لا بمصالح نخبها. لكن الديمقراطية لا تنبع من آليات تطورية عفوية، بل يتم استبطانها كاختيار أولي من قبل المجتمعات. وإذا أراد العرب أن تكون قيم الحرية هي القيم الأساسية الناظمة لقيم العدالة والتضامن القومي والعلاقات بين أفراده، ينبغي عليهم أن يمهدوا شروط توطين الديمقراطية ونموها. وهذا يعنى أيضا التخلي عن الكثير من القيم الراهنة التي تحكم سلوك وأهداف ومصالح خاصة لفئات اجتماعية هي في معزل عن المصالح الاجتماعية العليا.[343]

وفي مقال له بعنوان "دفاعا عن الديمقرطية والديمقراطيين" يرى غليون، أن الأجندة الديمقراطية التي تهدف إلى إعادة إدخال الشعوب في المعادلة السياسية الإقليمية والدولية، وليس الوطنية فقط، هي وحدها القادرة على وقف سياسة الهرب المدمر إلى الأمام وخلق شروط إعادة بناء الوطنية العربية على أسس جديدة، وإطلاق طاقاتها في مواجهة الضغوط الإسرائيلية والاستعمارية. ومن دون ذلك سوف يستمر التراجع وتتوالى الانهيارات التي نشاهدها في فلسطين ولبنان والعراق أيضا إلى ما لا نهاية. وهذا ما يجعل الجزء الأكبر من النخبة العربية وجمهور الطبقة الوسطى يتمسكان بأجندة الديمقراطية في كل البلاد العربية، حتى في تلك البلاد التي تشهد ساحاتها صراعات ومقاومات وطنية فعلية. كما أن غياب الديمقراطية هو السبب في انهيار الأوضاع الفلسطينية وبروز ما يشبه الدولتين المتنابذتين. كما ويشكل الربط بين الديمقراطية والوطنية شرطا لنجاح كليهما، فهما وجهان متضامنان لمعركة واحدة هي معركة الحرية الفردية والجماعية، تماما كما يشكل الاستبداد والإخفاق الوطني وجهين لنظام واحد هو نظام الوصاية والسيطرة الأجنبية. ولا يمكن للمجتمعات العربية قبول معادلة حتمية الاختيار بين الاستبداد والاستعمار التي

---

[342]- المصدر السابق، ص188-189.

[343]- أنظر: برهان غليون. بيان من أجل الديمقراطية. بيروت: المركز الثقافي العربي، ط5، 2006، ص 238-239.

ينادي بها بعض المثقفين، في الوقت الذي تشكل فيه مصالحة القومية مع الديمقراطية الأمل الوحيد في إنقاذ المشروع القومي وبناء وطنية عربية جديدة.[344]

4- تزامن وتكامل العمل في المجالات الاساسية

ويخلص غليون إلى ان الديمقراطية هي معركة تاريخية مستمرة يستدعي النجاح فيها العمل معا على أربع جبهات مترابطة: يشكل تحييد النفوذ الخارجي، أول الجبهات التي تتطلب من الدول العربية الدخول في تحالفات إقليمية فيما بينها من أجل توسيع هامش مبادرة البلدان العربية تجاه العالم الخارجي. وتشكل جبهة إصلاح الدولة كمؤسسة عامة، ثاني الجبهات التي يتطلب تدعيمها الإجماع والالتزام بعدد من القوانين والإجراءات والتنظيمات القانونية والدستورية تُكسب الدولة هامش من الاستقلالية ويحولها إلى مؤسسة لسلطة وطنية حقيقية في عملها وتصوراتها وأهدافها، قادرة على التقريب بين المصالح وتحقيق التسويات وإنضاج السياسات والقرارات المتعلقة بالمصلحة العامة، ويحد في نفس الوقت من سيطرة الفئات البيروقراطية والاجتماعية الأخرى التي تحول مؤسسة الدولة إلى أداة لخدمة مصالحها الخاصة. وتشكل مسألة التنمية الاقتصادية والاجتماعية، ثالث الجبهات، والتي تتطلب رفع معدلات التنمية وتحسين المستوى المعاشي للسكان والتخفيف من التفاوت الحاد في توزيع الثروة الوطنية في. أما الجبهة الرابعة، فتتكون من النضال الفكري والعملي ضد النظم والقوى والأفكار والقيم السياسية القمعية والاستبدادية المسيطرة على ثقافة العالم العربي.[345]

ويرى غليون أنه لا يمكن للحركة الديمقراطية أن تتجذر وتستمر وتتحول إلى نظام ثابت ودائم في الفكر والسياسة والنشاط اليومي العربي إلا إذا تضمنت في نضالها اليومي الدفاع عن الحريات العامة وتداول السلطة السلمي ومبدأ التعددية في الفكر والتنظيم الحزبي، واستطاعت أن تحافظ على الاستقلال الوطني، وتوسع من دائرة التنمية الاقتصادية والاجتماعية. وهذا بدوره يشير إلى أن كل انتصار للديمقراطية يكون على حساب الاستقلال الوطني وفرص التنمية الاقتصادية والاجتماعية، لا بد أن يكون انتصارا مؤقت لا مستقبل ولا قيمة له. وكما يقول غليون: "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 العميلة، ولكنها لن تستطيع أن تحرز أي تقدم في ممارسة القيم الديمقراطية". فمن 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.[346]

5- تطوير ثقافة ديمقراطية جديدة

---

[344]- أنظر: برهان غليون. "دفاعا عن الديمقراطية والديمقراطيين العرب". الحوار المتمدن، العدد 2087، 2\12\2007. http://www.ahewar.org

[345]- غليون، "منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية: مقدمة نظرية"، مصدر سبق ذكره، ص256-257.

[346]- المصدر السابق، ص257.

يرى غليون أن ضعف الانجاز الديمقراطي في البلاد العربية يرجع إلى ضعف الوعي النظري العميق والواضح بماهية الديمقراطية المطلوبة أو المنشودة في المجتمع العربي. ولا يعني الوعي بالديمقراطية الايمان المجرد بها أو بشعارها أو معرفة معناها البسيط ومضمونها العام، بل هو بلورة نظرية خاصة بها في ظروف المجتمعات العربية، والشروط الخاصة لكل منها، وهذا يتضمن وعي المضمون الاجتماعي والأخلاقي الذي ستتخذه الديمقراطية، وإستراتيجية الوصول إليها وبرنامج العمل من أجلها والرؤية الدقيقة للمهمات التي يتوجب إنجازها، وتحديد القوى القادرة على المبادرة وإحداث التغيير الديمقراطي. وهذا الوعي النظري لا يمكن أن يوجد جاهزا أو أن يأخذ من التراث أو من الأدبيات الخارجية العامة أو من تجارب الشعوب الأخرى، بل يجب أن ينبع هذا الوعي من ثمرة الجهد الذاتي ومن التجربة الخاصة لكل مجتمع عربي. ولا شك أن ضعف الوعي الديمقراطي الراهن وتشتته وعدم اتساقه، وفقر الثقافة السياسية عموما في المجتمعات العربية نتيجة للحصار الدائم على تلك الثقافة، يزيد من انحسار الاهتمام بالديمقراطية في بعض الأوساط الثقافية أكثر مما يفسره جمود الوعي التقليدي أو سيطرة الوعي الديني أو الثقافة الاستبدادية.[347]

6- تأمين الموارد المادية والمعنوية لدعم الديمقراطية

يرى غليون أن من أكثر العوامل التي ساهمت في إضعاف القوى الديمقراطية الحية في المجتمعات العربية هو حرمانها من الموارد المادية والمعنوية، وقطع صلاتها 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 فقر الموارد، سواء عن طريق تأمين موارد داخلية أو عربية أو عالمية. وعلى الرغم من أن هذه المعونة قد تتحول إلى فرصة للتدخل الخارجي أو التلاعب السياسي أو للتجارة الفردية، إلا أنه من الخطأ صرف النظر عنها خوفا من مخاطرها المحتملة أو من الابتزاز المحتمل الذي يمكن أن تمارسه النظم تجاه هذه الحركات الاجتماعية والسياسية.[348]

التغيير والإصلاح الديمقراطي العربي في ظل ظروف وتحديات العولمة

أفرز النمو المستمر والمتسارع للرأسمالية وما تمخض عنه من سياسات دمج وتوحيد بالوسائل العسكرية والسياسية عن تطورات وتغييرات اقتصادية وسياسية وثقافية على المستويين المحلي والعالمي. فعلى الصعيد الاقتصادي، تم 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، وعجز عن توطين نمط الإنتاج الجديد وإعادة إنتاجه بصورة فاعلة ومكتملة. أما التطورات السياسية والثقافية فليست أقل هيمنة من النتائج الاقتصادية؛ فمن خلال سياسة الدمج والتوحيد الملازمة لطبيعة الرأسمالية تكرس تعميم أنماط التنظيم السياسي السائدة اليوم على المستوى العالمي، فقد هيمنت نماذج الدولة- الأمة، أو الدولة القومية، وتم إعادة توزيع الجماعات

---

[347]- أنظر: برهان غليون. "الديمقراطية من منظور المشروع الديمقراطي". في: نحو مشروع حضاري نهضوي عربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. ط1، 2001، ص440.

[348]- المصدر السابق، ص440-441.

البشرية حسب انقساماتها اللغوية والثقافية، وتبلورت ملامح النظام الدولي العالمي الراهن الضامن لإعادة إنتاج الدولة القومية، من خلال الالتزام بمبدأ السيادة الوطنية، وعدم التدخل في الشؤون الداخلية، وتحريم إحتلال أراضي الغير بالقوة. وبالرغم من المبادئ المؤسسة للنظام الدولي العالمي الراهن ووجود شبه إجماع عليها، إلا أن الاختراقات المتعددة والمتكررة ما زالت تطاوله على يد أقطاب الدول الصناعية المتفوقة.[349]

وتعني العولمة، كما يراها غليون، شيئا آخر يتجاوز العلاقة بين دول المركز الصناعية الكبرى ودول المحيط التي يشكل العالم الثالث مادته الأولية، وما يترتب على تلك العلاقة من ترابط في الإحداث التاريخية والتكوينات الاقتصادية والاجتماعية، إلى بلورة شبكات مالية تجسد دمج وتوحيد أسواق رأس المال في سوق رأسمالي واحد وبورصة عالمية واحدة رغم تعدد مراكز النشاط. كما تعنى العولمة دمج وتوحيد شبكات المعلومات والاتصال والإعلام في شبكة كونية واحدة تربط جميع الاقتصادات والبلدان والمجتمعات وتخضعها للمشاركة في شبكة واحدة. لقد أدخلت العولمة دول العالم إلى نظام جديد من السيطرة والقوة يتجاوز الدولة القومية، ويخضع لقواعد عمل جديدة، وتوجهه قيم مشتركة. فلم يعد من الممكن ان يكون لكل دولة اقتصادها الرأسمالي وسوقها المستقل نسبيا، فقد أُقحمت الدول في سوق رأسمالية واحدة ، تشارك فيها كل دولة تحتل مواقعها داخلها، حسب إمكاناتها ودرجة تحكمها التقني والعلمي. ويستتبع ذلك انتقال النخب الاجتماعية في استمداد قوتها من سياسات اقتصادية وطنية ذاتية التمحور، إلى وضع تضطر فيه استمداد قوته 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. مما يدفع بتلك النخب إلى تبني سياسات لا تخضع للقيم والمعايير والمحلية والوطنية، بل لمعايير التنافس والصراع التي تفرضها السوق العالمية والتي قد تكون ليست في صالح الاقتصاد الوطني وشعوبه.[350]

وبقدر ما كانت الحقبة القومية من التاريخ العالمي تدفع نحو إفراز حركات وعقائد 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 اللجوء لسياسات النهب والثراء غير المشروع والمضاربة التي تمكنها من انتزاع قسط من رأس المال الاقتصادي والثقافي والسياسي، ويسمح لها بالبقاء في السوق العالمية والعمل في إطارها.[351]

ويلخص غليون المضمون الرئيسي للعولمة ب"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 تعلق ذلك بالثقافة وما تبثه وسائل الإعلام الدولية، أو بالبيئة وما يصيبها من تلوث، أو بالأزمات الاقتصادية أو بالأوبئة الصحية، أو بالمسائل الاجتماعية والأخلاقية"، مثل

---

[349]- أنظر: برهان غليون وسمير أمين. ثقافة العولمة وعولمة الثقافة. دمشق: دار الفكر،ط1، 1999، ص12-13.
[350]- المصدر السابق، ص16-19.
[351]- المصدر السابق، ص19.

الجريمة، وتهريب المخدرات، وتكوين شبكات الدعارة الطفولية على الإنترنت وغيرها. وقد أدت العولمة إلى خضوع البشرية لتاريخية واحدة، أي أنها تجري في مكانية ثقافية واجتماعية وسياسية موحدة أو في طريقها للتوحيد. فالعولمة كما يراها غليون، هي كثافة انتقال المعلومات وسرعتها بحيث يتحول العالم بأسره إلى قرية كونية صغيرة، كما عبر عن ذلك ماكلوهان.[352]

كما تشير العولمة إلى تلك العلاقة التبادلية في تأثير الدول وأثرها ببعضها البعض بشكل مستمر ومتزايد، مما يكشف عن نزوع العولمة، وبشكل مطرد، إلى توحيد الوعي والقيم وتوحيد طرائق السلوك وأنماط الإنتاج والاستهلاك، والمجتمعات الإنسانية المختلفة في مجتمع إنساني كوني واحد، متجاوزة بذلك مرحلة الدولة القومية، والانكفاء داخل الحدود السياسية لتلك الدول.[353]ولا يعني تطور العولمة أنتهاء دور الدولة القومية، فالأخيرة ما زالت تلعب دورا رئيسيا اليوم في موضعة الجماعات المختلفة وترتيب الأوضاع العالمية. كما أن الحواجز والعوائق المادية والثقافية أمام الاندماج العميق الجغرافي والزماني للمجتمعات الإنسانية لا تزال كبيرة. وما زال هناك قسم كبير من المجتمعات الانسانية ما زالت خارج دائرة التأثير الفعال للعولمة. فالعولمة يجب أن تفهم على أنها تمثل ديناميكية محركة جديدة تتجه نحو المستقبل بازدياد وتسارع وتنزع إلى دمج وتوحيد المجتمعات الانسانية وعلى جميع الأصعدة الاقتصادية والسياسية والثقافية في مجتمع انساني كوني واحد ضمن صيرورة مستمرة ومتواصلة ومتسارعة وطويلة الأمد.[354]

كما تتميز حقبة العولمة أو حقبة التواصل المتنامي بين الفضائيات السياسية والثقافية والجيوستراتيجية، بأنها لم تترك المجال لأي دولة في الحفاظ على وجودها، ولا لأي شعب أن يحتفظ باستقلال قراره الوطني من خلال الدفاع التقليدي الجامد عن السيادة الوطنية، والانغلاق على الداخل، ورفض التفاعلات الدولية، بل إن الاحتفاظ بالحد الأدنى من الإرادة الحرة والاستقلال يستدعي اليوم، الانتقال من مفهوم السيادة إلى مفهوم الشراكة. فبقدر ما ينجح شعب من الشعوب في التحول إلى شريك في تقرير المصير العالمي يحظى أيضا بهامش من المبادرة والحرية التي تتيح له تكوين قرار وطني بل رأي عام داخلي ولحمة وطنية جامعة.[355]

وعلى المستوى العربي، يرى غليون أن الثورة العلمية والمعلوماتية أنشأت إمكانية اندماج أكبر بين أجزاء العالم، لكن هذه الإمكانية لا تخلق وحدة عالمية من تلقاء نفسها، بل تحتاج إلى فعل استثمار من قبل فاعلين تاريخيين لهم وعي خاص بهم ومصالح متميزة لكي تتحول الإمكانية إلى واقع. ولا تتحقق العولمة إلا ضمن رؤية الفاعلين التاريخيين وبالتالي فهي بالضرورة صراعية وميدان صراع. أما الإستراتيجية النيوليبرالية المطبقة الآن والتي لا تزال الولايات المتحدة تصر عليها أو تدفع باتجاهها فإنها حتما ستقود إلى تدمير التوازنات الاجتماعية في المجتمعات الفقيرة والضعيفة لأنها ستُفقد هذه المجتمعات ما تبقى لها من موارد اقتصادية محدودة وستطحنها ثقافيا. وبالتالي هناك مسؤولية كبيرة تقع على عاتق النخب السياسية العربية، وهي مطالبة بتوحيد رؤيتها وصفوفها، كي تفرض على التكتل

---

[352]- المصدر السابق، ص20.
[353]- المصدر السابق، ص21.
[354]- المصدر السابق، ص21-22 .
[355]- أنظر: برهان غليون. العرب وعالم ما بعد 11 سبتمبر. دمشق: دار الفكر، ط1، 2005، ص117.

الصناعي مفاوضات جدية بشأن إستراتيجية العولمة وطرق وأمكانيات الاستفادة من دمج العالم وتوحيده في إطار سوق واحدة.[356]

ولا تزال هناك شكوك كبيرة في قدرة العرب على الفعل والتأثير على مستوى العولمة كلاعب حقيقي مدرك لمصالحه الوطنية المتميزة وكمالك لرؤية واضحة يتصرف من خلالها. والسبب في ذلك هو افتقار المجتمعات العربية داخل أقطارها المتعددة، وعلى مستوى علاقاتها الإقليمية، لبنية سياسية وطنية حقيقية. وبالتالي لن يكون بمقدور تلك المجتمعات تغيير العلاقة التي تربطها بالأطراف الإقليمية والدولة، ما لم توجه جهدا خاصا لتغيير طبيعة العلاقات التي تحكم بين الأفراد، داخل تلك المجتمعات، أي إعادة بناء الذات والإرادة الوطنية.[357]

وقد عملت العولمة كما يشير غليون، منذ صعودها على تحطيم كل البنيات العميقة والتوازنات الحية للمجتمعات العربية والنامية بما فيها البنيات الاقتصادية والسياسية والثقافية، أي على تكسير العمود الفقري لهذه المجتمعات، وحرمانها من إمكانيات التوصل إلى حد أدنى من التوازن: بين المصالح المتضاربة من جهة، وبين الانتاج والاستهلاك من جهة أخرى، وبين التجديد الفكري والمحافظة على الهوية من جهة ثالثة. فقد تحولت هيمنة مراكز الرأسمال الغربي الاقتصادية والسياسية إلى آلية تدمير داخلي لهذه المجتمعات ولقدرتها الإنتاجية والإبداعية. ففي الوقت الذي عملت فيه الهيمنة الغربية على فقدان ثقة الشعوب بمؤسساتها القديمة، لم تعطها في نفس الوقت، أي إمكانية حقيقية لبناء مؤسسات جديدة معبرة فعلا عن القوى الاجتماعية الموجودة داخل هذه المجتمعات.[358]

ويرى غليون أن العولمة قادرة على أن تشكل تحدي خطير لإمكانية أنجاز مهمام التغير الديمقراطي والدخول في دائرة الحداثة في البلاد العربية، الذي يحتاج إلى أخلاقية الحرية وإلى دولة قانونية وتوازنات سياسية واجتماعية يضمنها التنظيم الحزبي والنقابي والمجتمع المدني عموما، كما يحتاج إلى نمو اقتصادي مضطرد. فالعولمة تعمل بمفعولين متناقضين: فهي من جهة تنزع إلى حل الأمة ضاربة بذلك الأسس الأخلاقية للحرية والدولة القانونية، كما تشجع في نفس الوقت التمايزات الاجتماعية والقومية والدينية والطائفية. وتعمل العولمة على تعميق دينامية الاستقطاب وتدمير التوازنات الاجتماعية والسياسية الوطنية وتعزز التوتر وعدم الاستقرار داخل المجتمعات. كما أن تركيز الثروة في مناطق معينة وبين يدي فئات محدودة يلغي أسس النمو الاقتصادي المنسجم مع النمو السكاني مما يؤدي إلى تفاقم البطالة. وفي ظل أجواء اقتصادية وسياسية واجتماعية كهذه، يصبح من الصعب الحديث عن الديمقراطية. ومن جهة أخرى تعمل العولمة من خلال فتحها الفضاءات الوطنية بعضها على بعض، على توحيد المعايير وخلق وعيا مشتركا وعالميا بالمشكلات الإنسانية. وهذا بدوره يشير إلى أن العولمة بقدر ما تعمق الوعي الديمقراطي وتحول الديمقراطية إلى بديهة فإنها تضعف الشروط الموضوعية لقيام نظم ديمقراطية فاعلة وفعالة. وهي بذلك تتجه لتحويل الديمقراطية إلى ديمقراطية إجرائية شكلية تخفي داخلها استبداد النخب وهيمنة الأقلية على الثروة.[359]

---

[356]- غليون، العرب وتحولات العالم: من سقوط جدار برلين إلى سقوط بغداد، مصدر سبق ذكره، ص48-51.

[357]- أنظر: غليون، برهان. العرب ومعركة السلام. بيروت: المركز الثقافي العربي، ط1، 1999، ص 232.

[358]- غليون، حوارات من عصر الحرب الأهلية، مصدر سبق ذكره، ص67.

[359]- غليون، ثقافة العولمة وعولمة الثقافة، مصدر سبق ذكره، ص149.

ويرى غليون أن الحل العملي للحفاظ على المحتوى الحقيقي والفعلي للديمقراطية، لا يكون إلا في الكفاح العملي، السياسي والفكري معا، ضد التفاوت الظالم والمجحف التي تقود إليه العولمة في شروط حياة الأفراد والمجتمعات، والعمل داخل كل بلد وعلى مستوى المجتمع الدولي، على فضح هذه التفاوت المتزايد وإبراز الوجه الحقيقي لديمقراطية العولمة الشكلية. فالليبرالية الراهنة أو النيوليبرالية التي تسعى إلى إلحاق السياسة بالاقتصاد، وإخضاع نظام السلطة لمنطق السوق والاستثمار الرأسماليين، تقود لا محالة إلى إجهاض عمليات التحول الديمقراطي الناجز والعميق، واستبدالها بالخضوع لسلطة أصحاب المال والنفوذ، كما تستبعد أي مشاركة شعبية حقيقية. ولا توجد حلول جاهزة لهذه المخاطر سوى مقاومة هذه النزعة الايديولوجية والسياسة، والعمل تثبيت وفرض سياسة اجتماعية وثقافة تمكن الجمهور من المشاركة الفعلية في الحياة العامة، وتشجعه على الانخراط فيها، كما تعزز قيم العدالة والمساواة وطاعة القانون ومكافحة التمييز والاحتكار والإقصاء والتهميش في جميع أشكاله، ويتطلب ذلك بالطبع تعاون القوى التي لها مصلحة في ذلك داخل المجتمعات المختلفة وفيما بينها على الصعيد العالمي.[360]

ويتفق الباحث مع ما يراه غليون من أن التحولات الاجتماعية والسياسية في كل زمان ومكان هي ثمرة عمل وجهد وكفاح قوى منظمة وواعية وليست نتائج تلقائية لظروف تاريخية. وبقدر ما تنجح المجتمعات في بناء هذه القوى وبقدر ما تكون فكرتها عن مشروعها واضحة وصحيحة، يمكن التقدم في معركة التحويل والتغيير الاجتماعي. ولا تستطيع العولمة أن تمنع من بناء ديمقراطية فعلية، في حال نجاح القوى الاجتماعية والسياسية والمثقفون من تعميم قيم الانسانية الجديدة وحافظت على التفوق الأخلاقي والسياسي أيضا في مواجهة قوى السوق الاقتصادية المحلية والدولية، التي تحاول الغاء قيم الديمقراطية الحقيقية أو استبدالها بأخرى شكلية وإلى التضحية بها في سبيل ضمان شروط أفضل للمنافسة وللربح على حساب شعوبها وشعوب المجتمعات الأخرى. فالقوى الرأسمالية، تتحول من يوم لأخر إلى قوى شبيهة تماما بالقوى المافيوية، في أساليب عملها التلاعبية، وفي استخدامها للعنف واستعدادها لتجاوز القانون وللتزوير والاستغلال الرخيص والغش والفساد.[361]

ويعتقد غليون أن العالم العربي تمت عولمته بطريقة سلبية، من خلال استغلال موارد العرب الطبيعية والجيوسياسية لصالح الدول الكبرى، ومن خلال إقحامه في حروب مدمرة: الحرب العراقية الإيرانية والحرب العراقية الكويتية والحرب الأمريكية العراقية، بالإضافة للحرب الأمريكية الإسرائيلية لتوطين الدولة العبرية وحسم النزاع لصالحها. ولذا يقف العرب أما سؤال رئيسي هو ما الذي ينبغي ان يفعلوه لكي يغيروا من موقعهم ودورهم داخل العولمة؟ لا بد من أنشاء تكتل اقتصادي عربي، وتأسيس نظام معرفي للعلم والبحث والتقنية ، وتشييد نظام ديمقراطي حقيقي، وبناء نظام للأمن الجماعي والإقليمي يضمن استقرار المنطقة في مواجهة التحديات والحروب والمواجهات الخارجية. فلم يعد من الممكن لقطر صغير أن يكون مركز تنمية للمعرفة والتقنية والتجديدات والخدمات الكبرى الكامنة في أساس تراكم متعدد الأوجه معرفي وتقني ورأسمالي، وأن يتنافس مع الدول الكبرى في سوق تبادل المعرفة والخبرة والتقانة. لقد بات من الضروري أن يجري البحث في التنمية خارج الإطار القطري أو الوطني، فالتنمية ترتبط اليوم بمدى قدرة تحول

---

[360]- أنظر: برهان غليون. "الديمقراطية والليبرالية والعولمة". الحوار المتمدن، العدد 1803، 22\1\2007. http://www.ahewar.org

[361]- المصدر السابق.

الإقليم(الشرق الأوسط) إلى مركز من مراكز الإنتاج العالمي، أي إلى منطقة جذب للمواهب والرساميل والنشطاء معا.[362]

في سبيل نهضة عربية ثانية: ضرورة التغيير[363]

لا بد من الإشارة هنا إلى أن تحول التاريخ الإنساني لا يخضع لإرادة فرد أو جماعة، لكن هامش المبادرة متاح لجميع الشعوب من خلال الانخراط الفاعل في حركة التاريخ. أما غياب الانخراط الفاعل سيتيح للقوى المحركة للتاريخ في فرض سيطرتها وهيمنتها على الشعوب والأمم المتقاعسة. و"التاريخ هو محصلة صراعات بين إرادات حول الموارد والقيم وحول الرأسمال المادي والرمزي، داخل المجتمع الواحد وبين المجتمعات. وعندما نتحدث عن صراع فنحن نتحدث أيضا عن استراتيجيات وخطط وقيادات."[364]وحتى إذا كان التاريخ مفروضا على الإنسان فعلا، إلا أن الانسان هو الذي يختار رده على الضرورة التاريخية وإكراهاتها، لأن للإنسان وعي وإرادة وقدرة على تجاوز ما هو مفروض وموضوعي بسبب ما يتمتع به من قدرة على الفهم والتحليل والتركيب والتوقع والمبادرة."[365] كما أن التاريخ ليس حتميات مطلقة وإنما هو، كما تراه اليوم العلوم الاجتماعية الحديثة، قائم على تعدد الاحتمالات. والذي يحسم الصراع هو طبيعة القوى المتصارعة ومؤهلاتها والظروف التاريخية الخاصة بها.[366]

كما يعتقد غليون أن قوة الفكر ليست نابعة من الوصفات السريعة التي يقدمها ولكن من الآفاق التي يفتحها والحوافز التي ينتجها لبعث التفكير عند الجميع وحث الآخرين على المشاركة فيه، فهو لا يرى الامور في اللونين الأسود والأبيض وإنما يسعى إلى رؤية العلاقة التي تجمع بينهما. ومن جهة أخرى لا يرى في الحلول الجاهزة والمنقولة من الغرب هي حلول ناجعة لأنها بالضبط جاهزة ومنقولة عن سياق لا يتطابق مع الوضع العربي الراهن. "فهدف البحث العلمي ليس تقديم حلول جاهزة وليس لديه أي حلول. إنما هدفه دفع الناس إلى التفكير في واقعهم وأخذ مصيرهم بيدهم، وكل ما يسعى إلى تقديمه لهم هو أدوات نظرية... وتحليلات مختلفة للأوضاع الاجتماعية والتاريخية يمكن أن تستخدم كأداة عندما يقررون تحمل عبء التفكير."[367] كما يشير غليون إلى حاجة الفكر العربي لتطوير وتعميق مفهومه للنقد، من حيث هو أداة للكشف عن الاستخدامات المتعددة والمتباينة للمفهوم في السياقات الاجتماعية والتاريخية المختلفة. مما يعنى كسر صنمية المفهوم أو عدم تحويل إلى صنم جامد، له دائما المعنى نفسه والاستخدام نفسه والوظيفة ذاتها. "ومن فائدة هذا النقد أنه يساعد على التمييز في المفهوم الشائع بين المحتوى القاموسي الذي يعكس عادة الاستخدام الأول للمفهوم والمحتوى السياقي الذي يعبر عن صيرورته التاريخية. فالمفاهيم مخلوقات حية

---

[362]- غليون، العرب وتحولات العالم: من سقوط جدار برلين إلى سقوط بغداد، مصدر سبق ذكره، ص57-63.

[363]- نظرا للتحولات الجارية في الوقت الراهن في العالم العربي، فقد أضاف الباحث ملحقين في نهاية الرسالة تتناول التحولات الديمقراطية المتوقعة في العالم العربي مستقبلاز

[364]- المصدر السابق، ص170.

[365]- المصدر السابق، ص170.

[366]- المصدر السابق، ص188.

[367]- المصدر السابق، ص275.

مثل البشر تولد وتتطور وتهرم وتموت من سوء استعمالها وتبدل وظائف أعضائها أو عجزها عن تلبية الوظائف التي كانت منتظرة منها ومرتبطة بها في الأصل."[368]

يشير غليون إلى أن "كل تغيير عظيم يفترض ويتضمن قطيعة تاريخية، ويحمل تصورا جديدا للتاريخ ويقود إليه، و"كل نقد عميق وجذري يتحول بالضرورة أيضا إلى إعادة صياغة مفهوم التاريخ."[369] وإشارة إلى فترة الانحطاط التي ما زال العرب يعاني منها حتى الآن، يشير غليون إلى أن الحقب الاجتماعية الآفلة من حياة الشعوب، تتميز بتفكك وتحلل التصور التاريخي للأمة، حيث يفقد الفرد والمجتمع كل الإحداثيات المكانية والزمانية، ويعجز عن أن يحدد مكانه في التاريخ، كما يعجز عن تحديد مطالبه وصياغة غاياته، ويفقد الرؤية والمبادرة معا. كل ذلك متوقع أن يحدث لأمة تعيش فترة الانحطاط التاريخي، حيث تفقد الأمة الحدس والحس التاريخيين، وتستسلم للدوافع وردود الأفعال المحضة المباشرة المحفزة من الخارج أو الداخل. في هذه اللحظة الحرجة من تاريخ الأمة لا بد من مراجعة نقدية لعقيدة الأمة وثقافتها التي تسترشد بها، فالوظيفة الأساسية لكل عقيدة هي أن تصوغ للجماعة تصورا عن تاريخها، وإحداثياتها في الزمان والمكان، وهو(التصور) الذي يحدد في نهاية المطاف مجموعة نشاطات الأمة وأفعالها وأفق ممارستها واختياراتها الكبرى.[370]

ومن نافل القول، 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 وتعميق التضامن، وللسير على طريق النهضة المنشودة.[371] ولا شك أن من شروط النهضة الاساسية، هو تخلي العرب عن الخطاب السائد الذي يحول الغرب إلى فاعل كلي الحركة والقدرة والارادة في الوقت الذي يخفض العرب من أنفسهم إلى كتل مهمشة. فمثل هذا الخطاب يعيد أنتاج علاقات التبعية ذاتها، على مستوى الفكر والخيال العربي، تماما؛ كتلك التي ينتجها التفوق المادي والاستراتيجي الغربي على مستوى الممارسة العملية. وهذا أمر جوهري إذا أراد العرب أن يحولوا أنفسهم إلى فاعل تاريخي، وتكوين ذاتية مستقلة قادرة على العمل والفعل على الساحة الدولية، انطلاقا من مصالحها ومن شروط وجودها وبيئتها الخاصة.[372]

كما أن تجاوز عقدة الاستعمار تجاه الغرب هو شرط تجنب السقوط في شرك العداء الجامد له، وأساس الاستقلال النفسي الحقيقي عنه، واستعادة الإيمان بالنفس كطرف لديه القدرة على الفعل، وكراشد مسؤول عن تقرير مصيره بنفسه، وعلى بناء إستراتيجيته الخاصة في مواجهة الكبار والصغار، وكحر لا يغشى الفشل، ولا يسقط ضحية مشاعر الخيبة والضغينة والحقد وكره الذات. وإذا أراد العرب أن لا يعاملوا كقاصرون، فلا بد أن يظهروا أيضا قدرة حقيقية

---

[368]- المصدر السابق، ص229.
[369]- أنظر: برهان غليون. الوعي الذاتي. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 1992، ص21.
[370]- المصدر السابق، ص21-22.
[371]- أنظر: برهان غليون. "التحديات الدولية المستجدة". في علي المحافظة(محرر). المتغيرات الدولية والأدوار الإقليمية الجديدة. عمان: مؤسسة عبد الحميد شومان، 2005، ص35.
[372]- أنظر: برهان غليون. "مستقبل العلاقات العربية-الاوروبية". في وليد عبد الحي(محرر). العرب والعالم. عمان: مؤسسة عبد الحميد شومان،ط1، 2001، ص80-81.

على التصرف كراشدين؛ قادرين على تحمل نتائج عملهم، ويرفضوا رمي المسؤولية في أي أمر يصيبهم على القدر أو على القوى المعادية لهم، بل يبحثوا على أسباب الفشل في سلوكياتهم وسياساتهم الجمعية نفسها. ولا بد للمجتمعات العربية من رفض كل أشكال الحتميات التاريخية، وأن تستعيد إيمانها بقدرتها الذاتية على التأثير في تاريخها والمشاركة في صنعه، فالسلوكين الأخيرين هما المؤشرين الحقيقيين على أي تحول حقيقي والشرطين اللذين لا بد منهما لتجاوز القصور واللافاعلية وانعدام الثقة بالذات.[373]

وعلى عكس ما ساد من اعتقاد سابقا، أن متطلبات النهضة وشروطها، تتعلق باكتساب المعارف والعلوم الجديدة والاستفادة منها، وهي لا تتعدى مسألة وقت، يحتاجه العرب لتحقيق المعارف وتمثلها. لكن الأمر لم يكن بهذه الصورة وبهذه السهولة، فقد تبين لاحقا، أن التجديدات أو الطفرات التي تشكل محرك التاريخ البشري، لا تحصل في الفراغ، ولا في سياق تقني أو فكري أو علمي محض، ولكنها جزء لا يتجزأ من عملية أوسع هي عملية الصراع على السيطرة والسيادة العالمية والاقليمية والمحلية. وأن الأطراف التي تنتج التجديدات، سواء كانت علمية أصيلة أو تقنيات أو أنماط إدارة، ستستخدمها لا محالة لضمان تفوقها. وأن اكتساب المعارف الجديدة فعلا، هو موضوع صراع قوي بين الأطراف والقوى والجماعات الإنسانية. وهذا يشير إلى أن طفرة التجديدات واستيعابها وتمثلها وانتشارها لدى الأفراد والجماعات مرتبط بشروط جيوسياسية واجتماعية مباشرة، بحيث لا يمكن الفصل بينها وبين ديناميات السيطرة، وظروفها.[374]

كما يعتقد غليون أن كل ما تعاني منه المجتمعات العربية اليوم من ظواهر سلبية، في أنماط إنتاجها، وأساليب حكمها وسياساتها، ومن عقم ثقافي، لا يمكن فهمه لا من داخل الدين ولا الثقافة ولا التراث، وإنما يعود بشكل رئيسي إلى الإجهاض 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. وبعكس ما تقوله الأدبيات الرائجة، كانت المجتمعات العربية طليعية في دخول مغامرة الحداثة، لأنه لا يوجد في ثقافتها الزمنية والدينية ما يعيق النظر العقلي والتجديد الفكري والديني، فلا سلطة كهنوتية، ولا تقاليد إقطاعية ثابتة ومتجذرة تمنعها من السير في مسيرة الحداثة. فمحمد علي باشا سبق اليابان إلى شق طريق التحديث منذ بداية القرن التاسع عشر، وبقيت مصر أكثر تقدماً، من الناحية الصناعية والعلمية والتقنية، مقارنة بمعظم بلدان أوروبا حتى الربع الأخير من القرن نفسه.[375]

ويعتقد غليون أن جذور الأوضاع المأساوية التي يعيشها العرب، لا تمتد بالضرورة بعيداً في التاريخ، وإنما تكمن في النظام الاجتماعي والإقليمي الجديد الذي ولد على أنقاض النظام القومي العربي الذي رفع توقعات العرب التاريخية عاليا قبل أن يتركهم يسقطون صرعى أمام خصومهم التاريخيين. ففي سياق هذا النظام الجديد، أمكن لإسرائيل التي

---

[373]- المصدر السابق.

[374]- أنظر: برهان غليون. العرب وتحديات القرن الواحد والعشرين: حوار مع الدكتور برهان غليون. عمان: منتدى عبد الحميد شومان، ط1، 1998، ص17.

[375]- أنظر: برهان، غليون. "الأزمة العربية بين الهوية والتحول". الحوار المتمدن، العدد 3163، 23\10\2010.
http://www.ahewar.org

لم تكن تطمح لشيء أكثر من الاعتراف العربي بوجودها، إطلاق مشاريع التوسع الاستيطاني في ما تبقى من فلسطين وسواها من الأراضي العربية المحتلة، ومن خلال هذا المشروع الصهيوني استعادت الدول الغربية النفوذ الذي فقدته أو كادت أن تفقده، وأصبحت تشارك بقوة في أجندة السياسة الإقليمية وتوجهاتها، وصعدت طبقة رجال المال والأعمال على أنقاض ما كان يسمى الاقتصادات الوطنية المركزية المعتمدة على ملكية الدولة والخطط التنموية والأهداف السياسية الوطنية الواضحة. ويرى غليون "أن عوامل الأزمة العميقة التي تعيشها المجتمعات العربية، والتي تضعف من إنجازاتها وتفسد مضمونها في جميع الميادين، الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية، تتلخص في أربع كلمات رئيسية: الاحتلال، التبعية، الاستبداد، واقتصاد الهدر."[376].

ولم تأت مقاومة مشروع الحداثة والنهضة من قبل الشعوب والمجتمعات أو أغلبيتها، كما يرى غليون، وإنما جاءت قبل ثلاث قوى رئيسية هي: الامبريالية الغربية أولا وفي مقدمتها إسرائيل، والنظم العربية التقليدية شبه الإقطاعية ثانيا، والقوى الاجتماعية العربية التي تضررت بالفعل من إجراءات الإصلاح التحديثي التي اتخذتها الحكومات الوطنية، والتي تمثلت في إزاحة النخب الارستقراطية والإقطاعية السائدة وإحلال نخبة جديدة أغلبها من أصول ريفية محلها، وفي تشجيع ثقافة المواطنية الحديثة في مواجهة ثقافة المراتبية والهرمية والتمييز ضد الطبقات الدنيا، كما تمثلت في نزع ملكية الأرض الإقطاعية وإعادة توزيعها، وتأميم المصارف والشركات الخاصة. وقد ورثت هذه القوى الثلاث العالم العربي بأكمله بعد سقوط ثورته التحديثية. وهي التي قادته وأدارت شؤؤنه منذ السبعينيات من القرن الماضي ولا تزال حتى هذا اليوم. وخياراتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والعلمية والتقنية هي المسؤولة الرئيسية عما يعيشه العالم العربي في الوقت الراهن. وما يعيشه العالم العربي الآن، هو ثمرة النظام الجديد، الاجتماعي والسياسي والإقليمي، الذي أقامته هذه القوى والذي وضع لخدمة مصالحها وتعزيز مواقعها في الداخل والخارج الدولي معا.[377]

وفي مقال له بعنوان "مشكلتا العرب: الديمقراطية والاتحاد"، يعتقد غليون أن هناك ثلاثة أسباب رئيسية تفسر إخفاق العرب في التوصل إلى اتفاق سياسي للتعاون والتحالف والوحدة الاقتصادية. الأول هو افتقار المجتمعات العربية لحكومات ونخب اجتماعية تهتم فعلا بمصير الناس وتعمل من أجل ضمان حقوقهم ومستقبلهم. فمعظم النخب السياسية العربية الحاكمة في الدول المركزية أو الكبيرة ذات التأثير، هي جماعات مصالح خاصة، لا تفكر إلا في خدمة نفسها وزبائنها الذين تعتمد عليهم للبقاء ولتأمين قاعدة دعم، وأجهزة أمنية قوية. ولا تملك هذه النخب العربية سياسات وطنية حتى تنطلق منها إلى رؤية المصلحة الوطنية في الوحدة أو لاتحاد مع الدول المجاورة أو القريبة. بل إنها تخشى أن تفرض عليها مثل هذه العملية التوحيدية التزامات وشروط لممارسة السلطة داخل بلدانها نفسها تحرمها من قدرتها على الاستمرار في الحكم أو في النهب السافر لموارد شعوبها.[378]

---

[376]- المصدر السابق.

[377]- أنظر: برهان غليون. " د. برهان غليون في حوار مفتوح مع القارئات والقراء حول: أزمة المجتمعات العربية والموقف من الحداثة والديمقراطية والاسلام". الحوار المتمدن، العدد3143، 3\10\2010. http://www.ahewar.org.

[378]- أنظر: برهان غليون. "مشكلتا العرب: الديمقراطية والاتحاد". الحوار المتمدن، العدد 2251، 14\4\2008.
http://www.ahewar.org

أما السبب الثاني فهو خوف البلاد الغربية قبل الاستعمار وخلاله وبعده من أن تتكون، قوة اقتصادية وبالتالي عسكرية يمكن أن تهدد أمنها في يوم ما، أو أن تفرض عليها شروطا للتبادل والتعايش تلغي نهائيا نظام الاستعمار الجديد الذي أقامته في المنطقة. كما ترفض الدول الغربية أي انتقال للتقنية الحديثة أو أي تطور سياسي يمكن أن يخل بموازين القوى القائمة ويؤثر على نفوذها الراهن. ولا شك ان هذا الموقف الغربي الذي لا يزال مستمرا من دون تغيير منذ عقود متوالية، والذي تمخض عن حروب عديدة واعتداءات مستمرة أيضا، كان ضحيتها الرئيسية الشعب الفلسطيني، هو الذي يشجع النخب العربية الحاكمة على خيانة شعوبها، بقدر ما يحبط إرادتها المستقلة ويدفعها إلى التخلي عن توجهاتها الوطنية. فهو يؤكد لها أن بقاءها مرهون بسيرها في ركاب الاستراتيجية الغربية وقبولها بها. هذا هو الدرس الأكبر الذي تعلمته هذه النخب من تجربة عبد الناصر في الستينات.[379]

والسبب الثالث يعود إلى طبيعة الجامعة العربية نفسها. فمن الواضح من ظروف تأسيسها ولوائحها التنظيمية أن هذه الجامعة لم تقام من أجل توحيد الدول العربية ولكن من أجل منع مثل هذه الوحدة، والتغطية عليها. فالبرغم من أنها أول منظمة إقليمية نشأت بعد الحرب العالمية الثانية في العالم، إلا أنها لا تزال كما كانت، لم يطرأ عليها أي تغيير، ولم تنجح في تجديد أي من لوائحها أو نظمها الداخلية ولا في بناء أي إطار لأي شكل من أشكال التعاون العربي، الجدي والثابت، اقتصاديا كان أو ثقافيا أو سياسيا أو قانونيا. الأمر الوحيد الذي نجحت فيه الجامعة العربية، والذي يتفق مع مصالح الأطراف الأعضاء جميعا، هو التنسيق الأمني بين وزراء الداخلية وأجهزة الأمن الوطنية في سبيل الوقوف صفا واحدا في وجه حركات التغيير والحركات الديمقراطية، ومنع انتشارها.[380]

يرى غليون أن تغيير النظم يرتبط بالتقاء عاملين: العامل الأول يتحدد بطبيعة نموذج النظام السائد وسياساته ووضعه العام من جهة، أما العامل الثاني فيتحدد بتغير الأوضاع الدولية وموقع النظم السياسية فيها من جهة ثانية. وهذا ما يفسر أن التغييرات في النظم تتخذ شكل موجات تعكس تحولات عميقة في الأوضاع والتوازنات الدولية وتجرف عددا كبيرا من الأنظمة التي تجاوزتها الأحداث والمعايير الدولية في أكثر من موقع ومكان.[381]وهذا يتطلب من المجتمعات العربية وشعوبها الاستمرار في تنظيم وتطوير مقاومتين في الوقت نفسه، الأولى هي مقاومة السياسات الدولية المدمرة للشعوب العربية ولمجتمعاتها، ولآمال الانخراط في مسار الحداثة والديمقراطية. والثانية هي مقاومة السقوط في اليأس والاستسلام لخيار الفوضى والاقتتال الأهلي والدمار، باسم مقاومات مشتتة لا أفق لها ولا مشروع. إن تبني خيار المقاومة المزدوجة الداخلية والخارجية تعني النضال ضد الهيمنة الخارجية والسياسات العدوانية والاستعمارية بأي شكل جاءت، كما تعني النضال والمقاومة وعدم التسليم ولا الاستسلام للحركات الانغلاقية ونظريات الحرب والعنف الداخلي، سواء أكان طائفيا أو سياسيا أو اجتماعيا، ولأي هدف كان. فمقاومة الهيمنة الخارجية تتطلب وتحتم مقاومة

---

[379]- المصدر السابق.
[380]- المصدر السابق.
[381]- أنظر: برهان غليون: "في معنى المعارضة السياسية ووظيفتها". الحوار المتمدن، العدد 2276، 9\5\2008.
http://www.ahewar.org

السياسات الداخلية التي تهدد أسس المدنية في المجتمعات العربية وتدفع بها نحو الانحطاط والسقوط في البربرية، سواء أجاءت من طرف النظم السياسية الفاسدة أو من طرف فئات ومنظمات وحركات أهلية.[382]

إن ضرورة المقاومة المزدوجة تنبع من ترابط وتعاون وتفاهم كل من الهيمنة الخارجية الاستعمارية واستبداد النخب العربية الداخلي في إجهاض كل تحول وتغيير لصالح المجتمعات العربية. ولذا فأن مقاومة الهيمنة الأجنبية لا يمكن ولا ينبغي أن تكون مبررا لصرف النظر عن الطغيان الداخلي والخروقات المتعددة لحقوق المواطن والانسان. فالصراع ضد الهيمنة الخارجية ينطلق من حيث المبدأ من مصادرتها الحقوق العربية وكسر إرادة التغيير لدى الشعوب العربية وتحويلهم إلى أدوات لخدمة مصالح الغرب الاستراتيجية في المنطقة وتجاهل مصالح تلك الشعوب. وكذلك الحال بالنسبة إلى النظم العربية الاستبدادية اللامسؤولة وحركات التعصب الطائفية والمذهبية. والواقع أن هناك تضامنا ضمنيا عميقا بين الطرفين يبرهن عليه تعايشهما معا؛ فكما أن السياسات الاستعمارية لا تقف عند حد حرمان الشعوب العربية من الحقوق الوطنية بل تتجاوز ذلك إلى حرمانهم في الوقت نفسه من إمكانية التحولات الديمقراطية، بقدر ما تقضي على سيادتهم الوطنية، كذلك فإن الاستبداد لا يقضي على حريات المجتمعات العربية وحقوقها الإنسانية فحسب، ولكن على حقوقها الوطنية الجماعية أيضا، بقدر ما يقوض أسس هذه الوطنية في كل فرد فيهم ويؤسس للتفرقة المذهبية وللعنف الطائفي وللانقسامات الاجتماعية العمودية.[383]

ويرى غليون أنه لا بديل عن الجمع بين تعزيز المقاومة للسياسات الخارجية الاستعمارية والعدوانية، وبين تعزيز ثقافة الحرية وممارستها اليومية داخل المجتمعات العربية، بما تتضمنه الأخيرة من ترسيخ مبدأ التعددية في الفكر والسياسة والمجتمع والدين، واحترام الفرد، وحكم القانون، ورفض العنف كأسلوب لحل الخلافات، وتطبيق مبدأ العدالة الاجتماعية، والمساواة والسلم الأهلي والسلام العالمي. إن سياسة المقاومة المزدوجة تشكل البرنامج السياسي والثقافي الوحيد الممكن والمطلوب، كما تشكل مشروع مقاومة تاريخية ايجابية وبناءة، قادر على أن يستجيب لتطلعات وتحديات الشعوب العربية في الوقت الراهن.[384]

ومن هذا المنطلق لا بد من إعادة بناء وتعزيز مفهوم الأمن القومي العربي، والتصدي لمحاولات التدمير المستمر للنظام الإقليمي لصالح بناء هياكل أمنية متفرقة تسعى لضمان أمن ومصالح التحالف الغربي في كل منطقة اكثر مما تهتم بقضية أمن الشعوب العربية وضمان مصالحها. إن الحماية الوحيدة التي يمكن إن تقدمها الدول الغربية المتحالفة مع الأقطار العربية بشكل منفرد، هو حمايتها كسوق ومنطقة نفوذ تابعة لها، ضد شعوبها بالدرجة الأولى، وضد الدول الكبرى الأخرى التي يمكن إن تنافسها على فريستها، لكنها لن تغير من وضعها كفريسة لها.[385]

ويرى نصار، أن التغيير أصبح ضرورة ملحة لإنجاز نهضة عربية ثانية، ولا يمكن أن تكون عملية التغيير ناجعة

---

[382]- أنظر: برهان غليون. "معركة الحرية". الحوار المتمدن، العدد 2095، 2007\11\10. http://www.ahewar.org.
[383]- المصدر السابق.
[384]- المصدر السابق.
[385]- أنظر: برهان غليون. ما بعد الخليج أو عصر المواجهات الكبرى. القاهرة: مكتبة مدبولي، ط1، 1992، ص20.

وعقلانية ما لم تطرح أسئلة التغيير الصحيحة: ما الذي ينبغي تغييره؟ لماذا؟ وكيف؟ وما هو البديل؟[386] كما أن التغيير هو عملية متعددة الأشكال والوتائر، "فالنهضة العربية الثانية لا يمكنها أن تحقق خروج الشعوب العربية من أزمتها العامة من دون استخدام ذكي وجريء لجميع وجوه التغيير، بحسب مقتضيات الموضوع وإمكانياته: الإصلاح حيث الإصلاح هو الأفضل، والقطع حيث القطع هو الأفضل. وما يحسم في هذا المجال إنما هو إرادة التغيير الفاعلة، المستنيرة بالعقل. إذ لا تكفي الرغبة السطحية في التغيير، ولا أحلام التغيير الرومانسية."[387]غير أن الرغبة في التغيير لن تبلغ غايتها ما لم ترتكز على رؤية فلسفية الإنسان، تتحد فيها الإرادة الحرة مع العقل والمخيلة، وتتجسد عمليا في مؤسسات جديدة. إن النهضة العربية الثانية، بما هي تجاوز لأزمة ضارية شاملة، لن تكن قابلة للتجسيد ما لم ترتكز على مفهوم إعادة البناء، ف"ثمة أنظمة ومؤسسات وعادات وتقاليد لا بد من تغييرها. وثمة مفاهيم لا بد من تدميرها، وأخرى لا بد من إعادة تفسيرها، ومفاهيم لا بد من اختراعها، حتى تتم عملية تغيير تلك الأنظمة والمؤسسات، وتلك العادات والتقاليد."[388]

ويعتقد نصار أن كل شيء في العالم العربي يحتاج إلى إعادة البناء، ولذا لا بد، أولا، من البدء في إعادة النظر في ما طرحته النهضة ومن ثم الثورة وتقييمه، بهدف تطوير ما صلح منهما وترك ما هو خاطئ. ثانيا، كما تستلزم إعادة البناء وضع تصور واضح للقيم الرئيسية الضرورية لعملية إنجاز نهضوية. وثالثا، إن عملية التغيير النهضوي، تستلزم عملية تخطيط محكم لما هو ضروري وصالح في المستقبل القريب والبعيد، والتسلح بأدوات النقد، المحافظة والهدم، المبادرة والتخيل والمغامرة. فعملية التغيير النهضوية لا يمكن إلا أن تكون في روحها وجوهرها عملية إنشائية إبداعية، ترمي إلى خلق عالم جديد بإطلاق قوى الحرية والعقل والخيال. ويشير نصار، وبحق، أنه يجب تحرير مفهوم إعادة بناء النهضة من فكرة النموذج، "فليس في تاريخ الشعوب العربية، ولا في تواريخ الشعوب الأخرى، ما يفرض نفسه نموذجا ينبغي تطبيقه أو تقليده لتحقيق النهضة العربية الثانية. إذا كانت هذه النهضة ممكنة تاريخيا، فإنها ستشق طريقها إلى الوجود الفعلي، عبر الصراعات والآمال والآلام، بإبداع شكلها الخاص وروحها الخاصة. وبهذا فقط، تستحق أن تعد نهضة حضارية حقيقية."[389]

خاتمة

لا يخفى على المتتبع للمسار الفكري لغليون، تلك الطبيعة التوليدية التراكمية لعملية إنتاجه الفكري في بلورة تصوراته ونحت مفاهيمه؛ وتبرز هذه الخاصية المنهجية والمعرفية في أقصى مدى لها في تناول غليون لإشكالية الديمقراطية. فمنذ كتابه الأول "بيان من أجل الديمقراطية" الذي عبر عن جرأة في الطرح وعن صرخة مدوية تعكس المخاض الفكري لكاتب ناشئ عن قرب إرهاصات الأزمة الكبرى للمجتمع العربي وتفجرها منذ منتصف السبيعينيات، دأب

---

[386]- أنظر: ناصيف نصار. باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل. بيروت: دار الطليعة، ط1، 2003، ص22

[387]- المصدر السابق، ص22.

[388]- المصدر السابق، ص23.

[389]- المصدر السابق، ص23-24.

غليون على تعميق رؤيته وصقلها مرة تلو الأخرى، فالكتاب حسب اعتراف صاحبه لم يمثل دراسة منهجية في مسألة الديمقراطية، بما تمثله الأخيرة من نظام للحكم وفلسفة للسياسة، بقدر ما كان موضوعه الحقيقي إعادة النظر في التاريخ العربي الحديث والكشف عن تهافت الرؤية السطحية والإيديولوجية المتوارثة بشأنه.

ويرى الباحث من خلال مراجعته للأدبيات المعاصرة حول الديمقراطية، أن غليون قد استطاع أن يقارب الديمقراطية من خلال رؤية تتميز بأصالتها وصدق تناوله لها؛ فغليون لا يتناول موضوعاته بشكل عام، وعلى وجه الخصوص، إشكالية الديمقراطية، من منطلق علمي أكاديمي فحسب، بل يقاربها من منطلق الإلتزام السياسي والقومي، وانطلاقا من إيمانه ودعوته للمصالحة السياسية بين مختلف المكونات السياسية والاجتماعية العربية دون إقصاء لأي طرف من أطراف الجماعة الكلية أو لأي مكون من مكونات المجتمع. وهذا ما دفع التيار العلماني الإقصائي في إبداء تحفظه وأحيانا رفضه لموقف غليون المبدئي من الظاهرة الإسلامية وطريقة معالجته لها.

ويرى الباحث أن غليون قد نجح إلى حد كبير، أن يفصل بين منطق العمل الفكري والعمل السياسي، فالعمل الفكري لا يتقدم إلا من خلال التمييز بدقة بين المفاهيم والوقائع والظواهر المختلفة، وتحديد مجالها ومركزها ومعناها، خلافا للعمل السياسي؛ الذي يتطلب الربط والتأليف والجمع بين القوى. فبينما يهدف التحليل الفكري إلى تحليل الواقع بهدف فهمه، يسعى العمل السياسي إلى تجميع القوى بهدف تغيير الواقع. فلا يجوز للسياسة أن تأخذ مكان العمل الفكري، وإلا تحولت إلى تبشير لاهوتي لا جدوى منه، كما لا يجوز للبحث الفكري أن يأخذ مكان العمل السياسي، فيتحول الفكر عندئذ إلى عمل مذهبي ضيق الأفق. ومن هذا المنطلق إن المصالحة السياسية لن تغدو مساومة ولا خيانة للمبادئ، كما لا تستوجب هذه المقاربة تغيير المواقف المبدئية أو أية مساومات وتسويات فكرية، فالمصالحة السياسية من هذا المنطلق حسب غليون هي أصل المواطنية ومنطق الديمقراطية وبهذا المعنى هي عكس الحرب الأهلية ولكنها ليست عكس الاختلاف.

ورغم رؤية غليون الأصيلة لإشكالية الديمقراطية وموضوعيتها وعمقها إلا أنها تنزلق أحيانا إلى نزعة تعميمية تشاؤمية شبه عدمية، فتساوي تلك النظرة بين مختلف التجارب الديمقراطية العربية دون أي تمييز. ولعل تلك النزعة التعميمية وما يتبعها من حكم بالسلب على مختلف التجارب الديمقراطية العربية ناتجة عن هيمنة المقاربة النظرية في تناول غليون لإشكالية الديمقراطية، ومن غياب المعالجة التطبيقية من خلال دراسة تجارب سياسية ديمقراطية بعينها في سياق شروط تطورها الذاتي والموضوعي. ويخلص الباحث أن ما يميز مقاربة غليون لإشكالية الديمقراطية هي قوتها النظرية في الطرح والبحث عما هو عام ومشترك في التجربة الديمقراطية العربية، وإن كان ذلك على حساب المعالجة التطبيقية، ومع ذلك فإن عناصر القوة تطغى على عناصر الضعف.

الفصل الرابع: الهوية والنهضة

المحتويات

- **جدلية الثقافة والمجتمع أو الثقافة كوعي للمجتمع**
- **في الهوية الثقافية**
- **جدلية الهوية بين الثقافة والنهضة**
- **أزمة الهوية العربية**
  1. **ولادة أزمة الهوية العربية وتاريخها**
  2. **أزمة الهوية العربية في الواقع الراهن**
  3. **الآفاق والحلول المقترحة لأزمة الهوية العربية**
- **خاتمة**

جدلية الثقافة والمجتمع أو الثقافة كوعي للمجتمع

في كتابه "اغتيال العقل" يسعى غليون إلى إظهار ضعف البنيان المنهجي والروحي للعقلانية العربية الحديثة وللخطاب التحديثي الذي ما زال يرفض أن يراجع ويبحث تناقضاته ونقائصه وعيوبه، بل تسعى العقلانية العربية وخطابها الحداثي الرث إلى التغطية على تلك العيوب والهرب إلى الأمام ومهاجمة خصم مفترض، متخلف وعقيم، صاغه في صورة ماهية ثابتة للعقل العربي. ويرى غليون أن هذا النوع من النقد للعقل العربي هو أقرب لأن يكون

اغتيالا للعقل منه إلى سعي حقيقي وجاد لإصلاحه وتقويمه، ومن الأولى أن يوجه المثقف العربي النقد لذاته، قبل أن يوجهه للشعب، وأن يعيد النظر في طريقة تفكيره قبل أن يعيد النظر في منهج رؤية الأجداد الذين لم يكن لهم دور فيما خططه الأحفاد وعملوه في القرنين الأخيرين على الأقل. ويشير غليون أنه "ليس من المعقول أن نلقي مسؤولية الإخفاق في حرب فلسطين أو في التنمية على نظريات خالد بن الوليد العسكرية أو تنظيمات أبو يوسف الخراجية، بدل أن نبحث في النظرية العسكرية والتنموية العربية الحديثة. تماما كما لا يمكن لشاعر فاشل أن يلقي مسؤولية فشله على امرؤ القيس أو النابغة الذبياني."[390]

يقارب غليون الثقافة، بأنها لا تفهم إلا باعتبارها مظهرا للوعي والذي يستوعب الإنسان من خلاله، العالم ويفهمه ويجعله قابلا للتمثل في الذهن، كما أن الثقافة تفهم في ذات الوقت باعتبارها استجابة لواقع موضوعي، قائم خارج الذهن يفرض نفسه بصرف النظر عن الفكرة أو الصورة التي يصنعها له الوعي. غير أن هذا الوعي وذاك الواقع لا يخلقان ثقافة إلا عبر المجتمع والجماعة، باعتبارهما صيرورة تاريخية، أي كيانا متبدلا ومتغيرا ومستقرا في الوقت نفسه. وتقوم الجماعة التاريخية بتحويل ودمج الوعي الذاتي بوعي الجماعة، ويصبح واقع الجماعة التاريخي والواقع الخارجي واقعا موضوعيا وتاريخيا للذات. و"من خلال هذه العلاقة الاجتماعية والتاريخية بين الوعي والوجود، بين الذات الموضوع، 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."[391] فالجماعة التاريخية من خلال أنتاجها لوجودها كوجود اجتماعي، تخلق أنماطا متميزة من الوعي والسلوك ومنظومات قيم قواعد اجتماعية وعقلية مرتبطة بالحقبة والبيئة وبالظروف العامة لتشكلها. وتصبح هذه الأنماط بذاتها بنية مستقلة داخل البناء الاجتماعي تؤثر فيه وتتأثر به، وتسمى هذا البنية بالنسق الثقافي. فالثقافة هي إذن "جملة الأنماط (القيم والقواعد والأعراف والتقاليد..الخ) التي تبدع وتنظم لدى جماعة ما حقل الدلالات (العقلية والروحية والحسية) وتحدد بالتالي لدى هذه الجماعة اسلوب استخدامها لإمكانياتها (البشرية والمادية) ونوعية استملاكها لبيئتها.[392]

تشكل الثقافة نسقا فرعيا متميزا ومستقلا نسبيا ضمن النسق الاجتماعي العام، كما يشير غليون، ويتفاعل النسق الثقافي مع بقية الأنساق الفرعية الأخرى المكونة للنسق الاجتماعي العام ويتطور معها وبها. ويعمل النسق الثقافي على إعادة إنتاج الاجتماع البشري كاجتماع مدني، من خلال وظائفه الاجتماعية التي يتميز بها، ومن أهمها: الابتكار الذي يشكل عاملا اساسيا وضروريا من عوامل تجديد الاجتماع، والاتصال الذي تقوم عليه الوحدة العميقة للجماعة. والثقافة كنسق تتمتع بانسجام داخلي عميق وباستقلال نسبي عن بقية الأنساق، وهذا يفترض وجود حد أدنى من الانسجام داخل النسق بين المنظومات المعرفية والأخلاقية والرمزية التي تكونه، كي تتوفر لها إمكانية التصرف كوحدة متميزة في نطاقا النسق الكلي الاجتماعي.[393]

---

[390]- أنظر: برهان غليون. حوارات من عصر الحرب الأهلية. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1995، ص86.
[391]- أنظر: برهان غليون. اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية. بيروت: المركز الثقافي العربي، ط4، 2006، ص77.
[392]- المصدر السابق، ص78-79.
[393]- المصدر السابق، ص83.

ومن وظائف الثقافة الأساسية توحيد الأنساق السياسية والاقتصادية في كلا واحدا لا ينفصل مما يسمح للنسق الاجتماعي العام أن يحتفظ باستقراره ووحدته. كما يعمل النسق الثقافي على توحيد الأنساق عن طريق توحيد الأنماط العقلية التي تحكمها، فأنماط الوعي تنطوي في حد ذاتها وبصورة جنينية أيضا على أنماط الحكم، كما أن أنماط الحكم والوعي تنطوي في حد ذاتها وبصورة جنينية أيضا على أنماط الإنتاج والاستهلاك، وذلك 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."[394] فالثقافة كعملية تاريخية مستمرة، هي عملية إنتاج وحدة الجماعة واستمرارها في الوعي، أي في مستوى آخر غير المستوى الاقتصادي والسياسي. فهي تمثل السياسة والاقتصاد معكوسين في الوعي، ومنظورا إليهما في إطار تاريخي أشمل وأعمق من إطار الإنتاج اليومي للحاجات المادية، أو للسلطة التنفيذية أو التشريعية.[395]

ويتميز النسق الثقافي بثلاث وظائف أساسية، معرفية ومعيارية ورمزية: تحدد المنظومة المعرفية مكانة العلم وسبل الوصول إلى المعارف اليقينية وإنتاجها، وتقود إلى ترتيب معين للمفاهيم والدلالات يعكس أولويات الانتاج المعرفي وشروطه العامة الروحية، وهي وثيقة الارتباط بالرؤية الفلسفية العامة للواقع. وتعيّن المنظومة الأخلاقية معنى الخير والشر، والمباح والمحرم، وتستبطن المنظومة الأخلاقية على شكل حس أخلاقي أو ضمير داخل الأفراد وتنظم المعايير المقبولة للسلوك الذاتي للأفراد. أما المنظومة الرمزية، فتحدد الجميل والقبيح، والممتع والمنفر، والوعي الفني والأدبي، وهي معايير مكتسبة ومقصودة في كل نظام ثقافي.[396]وبتحديدها لهذه الوظائف تقوم الثقافة بتكوين العقل أي جملة الطرائق والمعايير التي تحكم رؤية الإنسان للواقع وتُنظمها، وتحدد كيفية استيعابه لهذا الواقع، وبذلك، تخلق ملكة عقلية لدى كل فرد من أفراد الجماعة هو في الواقع الأساس الأعمق لضمان توحيدها وتنظيمها، وهو شرط التواصل الاجتماعي. ف"أصل 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 في التفكير."[397]

إن 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. كما يمكن للعوامل الخارجية أن تلعب دور في تحرير الوعي من شروطه الاجتماعية، ويكون لتحرره هذا الدور الأول في إعادة بلورة وتنظيم الساحة الثقافية وتجديدها. فالثقافة ليست كتلة جامدة، ولا ماهية ثابتة، ولا عقلية متحجرة، وإنما علاقة توتر مستمرة، وثمرة هذا التوتر الدائم بين الوعي والواقع، والذات والموضوع، والحاضر والمستقبل، والخيال والإمكان. وبقدر ما تنجح ثقافة ما في إعطاء حلول إيجابية لهذا التوتر دون التضحية بأحد الطرفيين، تؤسس لبناء مجتمع كالمجتمع المدني، وتمده بأسباب الاستقرار والتقدم. وقد تموت الثقافة أو تذبل متى تعمق الانفصال بين الوعي والواقع، وزالت إمكانية تجاوز التوتر بينهما أو تحويلهما، وهو

---

[394]- المصدر السابق، ص83.
[395]- المصدر السابق. ص86.
[396]- المصدر السابق، ص85.
[397]- المصدر السابق، ص85-86.

مؤشر على أن المجتمع قد بدأ يفقد القدرة على التحكم بنفسه وبمحيطه.[398] ويتجسد نجاح الثقافة وتطورها بقدر فاعليتها في تحقيق الاستخدام الامثل لإمكاناتها من قبل الجماعة، فتزيد من قدرة الأخيرة على التحكم بصراعاتها الداخلية وفي بيئتها الخارجية، وتمكن الجماعة من السيطرة على مصيرها، وهذه السيطرة التي توفرها الثقافة للجماعة تأصل المبادرة التاريخية وحرية الإرادة. وفي حال فشل تلك الثقافة في تمكين الجماعة من السيطرة على مصيرها، تفقد الجماعة تدريجيا ثقتها بثقافتها وبالقيم المتجسدة فيها، ويتصدع وجود الجماعة كمجتمع مدني، وتدخل الجماعة في دوامة العنف كمبدأ وحيد ممكن لتنظيم علاقاتها الداخلية، كما هو حاصل في المجتمعات العربية.[399]

وبشكل عام إن تغيير النظام الاجتماعي، أو طبيعة السيطرة الطبقية، يغير من نمط المعايير والقيم الثقافية السائدة أو بعضها، ويحمل إلى المقدمة نظام ثقافي محدد. فالنظام الثقافي يتجسد بشكل عام في كيفية استخدام العناصر المتعددة التي ينطوي عليها النسق الثقافي وطريقة ترتيب وجمع وتركيب تلك العناصر. ويرتبط النظام الثقافي بنظام اجتماعي سياسي محدد، ويستجيب لمطالب استقرار وتبدل هذا النظام. ويفترض النظام الثقافي وجود سياسة ثقافية، أو قدرا محددا من التدخل الإرادي للسلطات العامة، يتم من خلالها تحديد وظيفة الثقافة في كل حقبة، بحيث تعيد النظر في سُبل نقل المعرفة وتحصيلها وميادين انتشارها وتوزيعها، حسب متطلبات كل نظام اجتماعي– سياسي ووفقا للمهام والغايات الاجتماعية الكبرى التي يهدف المجتمع إلى إنجازها في تلك الحقبة. إن النظام الثقافي لا 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. فمن مميزات النظام الثقافي أنه نظام متقلب وغير ثابت، ويخضع لتغير ميزان القوى الاجتماعي، ولتوجهات السلطة عامة، كما يخضع ايضا لعوامل الضغط الخارجية.[400]

تتجاوز وظيفة الثقافة كونها مسألة إبراز قيمة خصوصية معينة تميز أمة عن أخرى، إلى تعيين الحدود الأخلاقية لكل صراع اجتماعي، بتعيينها حدود ميدان الصراع الاجتماعي من جهة، وميدان الأخلاق الذي يوحد الانسان خارج كل نظام للسلطة. فالطائفية، على سبيل المثال، لا يمكن أن تشكل مصدر اخلاقي يعطي الشرعية لنظام سياسي ما أو لنظام اجتماعي، وفي المقابل تشكل المساواة بين البشر مرجعية أخلاقية توحد بين البشر ككل. كما تشتغل الثقافة كخط الدفاع الأخير في استمرار النظام الاجتماعي، فهي تشكل في داخل النظام الاجتماعي ميدان النشاط الأكثر إنطلاقا وعفوية، حيث يتم إستيعاب المناقاشات والصراعات الاجتماعية، من جهة، ويشكل مصدرا للتغييرات والتجديدات، من جهة آخرى. ورغم أن الميدان الثقافي مفتوح للتغيير والتجديد، إلا أن التيار الايديولوجي أو الفلسفي أو الأدبي لا يصبح مسيطرا ما لم يتجاوز الحواجز التي يضعها النظام السياسي والذي يخضع بدوره إلى نظام علاقة القوى والقوانين الدستورية. وفي حال نجاح التيارات الثقافية في تجاوز تلك الحواجز، تطرح مجددا مسالة النظام السياسي على بساط البحث وتدعو إلى إعادة تنظيم الدولة والسلطة والعلاقات بين الشعب والسلطة أو الدولة.[401]

---

[398]- المصدر السابق، ص78.
[399]- المصدر السابق، ص79.
[400]- المصدر السابق، ص87.
[401]- أنظر: برهان غليون. الوعي الذاتي. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 1992، ص95.

وتشكل الثقافة النسق الاكثر ليونة من بين الأنساق الاجتماعية الاخرى، وهي الاكثر مقاومة لسيطرة السلطة، ولذلك تبقى الأداة الأكثر ضمانا لاستمرار الأمة. فالاقتصاد مثلا يتجسد في الملكية التي هي علاقة خارجية، وتتجسد السلطة في الحق الذي يكون مكتسبا، في حين تمد الثقافة جذورها في ذهنية تشكل ملكية أمة بكاملها. فالشعوب 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. وتشير هذه التجارب إلى أن التغييرات الجذرية للنظم السياسية والاقتصادية لا تستطيع التغلب على الأمم في حال إحتفاظ الأخيرة بثقافتها.[402]

وبالإضافة إلى كون الثقافة الأكثر مقاومة والأكثر دواما على الصعيد الاجتماعي، بسبب ليونتها، فإنها من أكثر الجوانب الإجتماعية تجريدا. لذا يحتاج المجتمع لكي يتجسد واقعيا ويستمر في وجوده إلى الانتاج المادي، والذي يشكل أيضا عنصرا ضروريا لاستقلال المجتمع. وإذا كان من المستحيل وجود اقتصاد خارج مجتمع يمتلك ثقافة تمده بقيم ومعايير وسلوكيات وأفكار، فأنه من المستحيل أيضا أن تتطور الثقافة خارج الدولة وخارج سلطة تفرضان إبداع الحلول على الثقافة وتغذيان حوار الأفكار والرموز. فالثقافة التي تنقطع عن السلطة تحرم نفسها من مصادر حيويتها وتطورها وتجد نفسها متحولة إلى مجرد فولكلور يعين التمايز بين المجموعات الإجتماعية، وتفقد كل قيمتها العملية والعلمية وقدراتها الإبداعية. وهذا هو حال الثقافات الاثنية التي تفتقد للأنساق الثقافية العليا من فكر وقيم، وتقتصر على طابع محلي أو لغوي يتعلق بالماضي ويُعاش في حالة حنين دائم إليه.[403]

إن إنجاز عملية التغيير والاحتفاظ في الوقت ذاته بالهوية القومية كضمانة لاستمرارية الوجود الاجتماعي للجماعة، يشكلان الوظيفة الأساسية للثقافة الحية. فيفترض بالثقافة أن تحافظ على ذلك التوازن الدقيق بين أولويات التغيير وأهدافه وبين استمرارية وجود وتطور الهوية القومية للجماعة من خلال إبداع وتطوير ذلك التوافق والاندماج والتوحيد بين جدلية الأصالة والمعاصرة. فكما أن المجتمع لن يتمكن من صيانة وحدته وإرادته المشتركة واستمرارية فعله الاجتماعي من دون تماثله في إطار هوية وطنية أو قومية، فإنه، كذلك، لن يستطيع حفظ هويته إن لم يتمكن من إنجاز التغيير والتحول المطالب به تاريخيا. إن الجمود الثقافي يحجب امكانية التغيير والتقدم الاجتماعي، ويقود في المحصلة إلى تحلل الثقافة ذاتها وتفكك المجتمع المدني إلى مجموعات من الاثنيات والطوائف المنغلقة على ذاتها. ولذلك لا بد للسلطة السياسية أو الدولة من وضع سياسات ثقافية تجعل من الثقافة غاية بحد ذاتها، تساعد على أنجاز المهام التاريخية والاقتصادية ضمن إطار الهوية القومية.[404]

وعلى الصعيد العربي، فقد ساهمت عملية الجمود الثقافي إلى فشل عملية استيعاب الحداثة والانخراط الحضاري، الذي لا يظهر فقط في عودة التيارات الفكرية التقليدية والسلفية والأصولية وبشكل عنيف في كل أرجاء البلاد العربية، ولكنه ينعكس أيضا في عجز الثقافة العربية الحديثة في استنبات مصادر وينابيع محلية خاصة تلائم متطلبات

---

[402]- المصدر السابق، ص96.
[403]- المصدر السابق، ص96-97.
[404]- المصدر السابق، ص106-107.

العصر، وهذا ما يدفع تلك التيارات الفكرية والحركات السياسية لأن تبقى جزءا من عملية التحلل العام للبنيات الاجتماعية للجماعة ولأنظمة إنتاجها المادية والمعنوية. إن استمرار عملية التحلل تدفع بالمجتمعات العربية إلى التحول إلى جماعات استهلاكية تعتمد في إنتاجها ومعارفها على الجماعات القوية المسيطرة (الغرب كصانع للحداثة)، ومما يمهد للأخيرة إلى احتكار مصادر وإمكانات الانتاج المادي والثقافي وبالتالي توجيه تطور النظام الدولي بالشكل الذي يخدم مصالحها. وهكذا يؤسس هذا التحلل لتبعية ثقافية وروحية بعد التبعية المادية التي بدأت تتبلور مع بداية التدخل الغربي الاستعماري. وتظهر هذه التبعية في تصدير وفرض الدول المسيطرة لنماذجها الثقافية والاستهلاكية إلى البلاد العربية، وعجز الأخيرة عن استيعاب وصهر ودمج العناصر الثقافية التي تلبي حاجاتها في الثقافة العربية المحلية، ولجوء المجتمعات العربية إلى التقليد دونما إستيعاب حقيقي.[405]

في الهوية الثقافية

يشير غليون إلى جدلية العلاقة بين الثقافة والدولة، وهو يرى أن من مهام الدولة والسلطة أن تعملا على دمج الثقافة ضمن مجموعة من السياسات تهدف إلى تأسيس نظام اجتماعي، ويتم توزيعه على مختلف مراكز الانتاج ووسائل الإعلام والمؤسسات العلمية والتربوية والثقافية، وكذلك إلى مختلف المجموعات والمناطق. وتسعى الدولة أو السلطة السياسية من خلال سياساتها الثقافية إلى إنجاز أهداف إجتماعية واقتصادية محددة أو إلى تطوير نمط جديد من القيم الروحية والمادية. ويؤثر النظام الثقافي للمجتمع في عملية تحديد الخيارات التي تقوم بها السلطات في الميدان الاقتصادي والاجتماعي، كما يؤثر النظام الثقافي في كيفية ممارسة السلطة من قبل الأفراد والمجموعات أو قبل المجتمع في حد ذاته. كما قد تطرح الأهداف السياسية والاقتصادية والاجتماعية للمجتمع مهام تاريخية تستلزم من النظام الثقافي أن يقوم بوظائف وأدوار جديدة وإبداع حلول ملائمة لاستيعاب التغييرات الجذرية المطروحة تاريخيا.[406]

كما يشير غليون، إلى أن المنظومات الثقافية المعرفية والاعتقادية والرمزية تخفي داخلها مواقع وقوى اجتماعية – سياسية وتكرّسها في الوقت ذاته بقدر ما هي انعكاس لها. ويهدف الصراع على الأفكار أو الرموز والهيمنة على الساحة الثقافية من قبل تيار أو آخر، إلى دعم عملية السيطرة السياسية في عملية صراع القوى داخل المجتمع على السلطة. فبقدر ما يجسد النمط الثقافي طريقة معينة في العيش، يحمل انتشاره وسيطرته أيضا قيما سياسية إضافية تتعلق بترتيب مواقع القوى الاجتماعية داخل الجماعة. ويعكس النمط الثقافي السائد في حقبة محددة ولدى جماعة محددة طبيعة ودرجة الاستقرار الاجتماعي واحتمالات تطوره، وهو يجسد أيضا آلية توحيد الجماعة، ويمثل مستوى تطور التركيبة الاجتماعية. والواقع أن الحديث عن ثقافة قومية واحدة يخفي تعدد أشكال الوعي وأنماط التفكير والسلوك الموجودة داخل كل ثقافة قومية حية. وتختلف رؤية الفئات للواقع وللعالم الخارجي وطريقة تحويلها للواقع المحسوس في الذهن وترجمتها له إلى أشكال ومنظومات عقلية أو رمزية حسب اختلاف المواقع الاجتماعية وتراتبيتها

---

[405]- أنظر:غليون، برهان. مجتمع النخبة. بيروت: معهد الإنماء العربي، 1986، ص259.
[406]- غليون، الوعي الذاتي، مصدر سبق ذكره، ص100.

وتعددها داخل كل جماعة تاريخية. ولهذا تختلف أيضا الوظائف الثقافية الجزئية داخل ثقافة الجماعة باختلاف المكانة التي يحتلها كل فريق اجتماعي، كما تختلف باختلاف رؤيته وتحديده لنفسه.[407]

وينشأ عن هذا التمايز والاختلاف في الرؤى والتصورات الثقافية التي تنطوي عليها كل ثقافة إلى التمييز بين عدة أنواع من التوتر أو الصراع الثقافي داخل الثقافة القومية ذاتها. ويشكل التوتر والصراع بين أنماط الوعي التقليدي وأنماط الوعي الحديث، وبين الأنماط الدينية والأنماط القومية، وبين الأنماط المدرسية والأنماط العائلية، وبين الأنماط السياسية والأنماط الأخلاقية...إلخ، محفز ومحرك داخلي لنمو ثقافة الجماعة. غير أن هذه التوترات التي تنجم عن اختلاف وصراع الأنماط الثقافية ليست على درجة واحدة من القوة والعمق والأهمية بالنسبة لاستمرارية النشاط الثقافي وتوازن النسق بشكل عام، فبينما يتم تجاوز بعضها بسهولة، يتحول الصراع في حالات أخرى إلى إنقسام في القيم العليا للمجتمع التي يفترض أن يكون عليها أجماع من قبل الثقافات الفئوية المتصارعة داخل الثقافة القومية للجماعة، كما هو الحال بالنسبة للساحة الثقافية العربية.[408]

تتميز كل ثقافة، كما يشير غليون، بوجود نمطين متوازيين من الثقافة، هما: نمط الثقافة الشعبية ونمط الثقافة العليا. وتتميز الثقافة الشعبية بقدرتها على رفع إمكانية الإنتماء والتماهي إلى حده الأمثل. فهي تمثل ساحة مفتوحة ومنظمة بأقل وأبسط ما يمكن من القواعد والعوائق بحيث لا تستبعد أحدا من أفراد الجماعة أو من الذين يتوجهون للاندماج فيها. وهي بالضرورة ثقافة يغلب عليها الطابع المجازي والرمزي والطقوسي والشعوري، وترتبط مباشرة بالحاجات الروحية واليومية للإنسان. وتحتمل نماذجها وأنماط تعبيرها تفسيرات وتأويلات مختلفة تساعد على امتصاص التمايزات والاختلافات الفردية والجماعية. ولا 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. فوظيفتها الأساسية هي إتاحة الفرصة للجميع، وبغض النظر عن الكفاءات والمهارات العلمية أو المهنية للتماهي مع الجميع.[409]

وعلى النقيض من الثقافة الشعبية، تتطلب الثقافة العليا التعلم المسبق لمهارات وتقنيات ومصطلحات ونظم وقواعد ومفاهيم خاصة ودقيقة، وإبراز القدرة على استخدامها والتحكم بها. ولا يشكل هذا التكوين شرطا رئيسيا للمشاركة الفعالة والمبدعة في النمط الثقافي العالي فقط، وإنما هو شرط حصول قدرة التذوق واستيعاب العلم والاستفادة منه. وتقتضي الثقافة العليا المرور بمدارس وجامعات وأكاديميات متخصصة، والخضوع لأشكال من التربية والضبط والمراقبة، كما تفترض الثقافة العليا درجة عالية من الكفاءة والمهارة والتجريد، وهذا بالضرورة يضيق من دائرة الأفراد القادرين على المشاركة فيها، والنفوذ إليها. وتعمل الثقافة العليا على تنظيم كل ما له علاقة بدائرة السلطة، سواء أكان في مجال المعارف والعلوم أو الإنتاج أو الإدارة أو الدولة أو التجديدات التكنولوجية، أو البنيات الرمزية –

---

[407]- أنظر: برهان غليون. العرب وتحولات العالم: من سقوط جدار برلين إلى سقوط بغداد. بيروت: المركز الثقافي العربي، ط2، 2005، 89-90.

[408]- المصدر السابق، ص90-91.

[409]- المصدر السابق، ص93-94.

الخيالية، وكل ما يتعلق عموما بمهام التنظيم والتنسيق والتصور الشامل لعملية تجديد المجتمع لوسائل وجوده وعمله.[410]

وتتنازع الأنماط الثقافية، كما يشير غليون، على احتلال موقع السيادة في المجتمع، ولذلك تسعى إلى نوع من التماهي مع الثقافة الشعبية أو مع الثقافة الرسمية العليا. وباعتبارها الثقافة الشعبية ثقافة مفتوحة ومجانية وموضوعة تحت تصرف الجميع بدون تمييز، وبوصفها إطار لتحقيق تماهي الأفراد والفئات الاجتماعية مع الجماعة ككل، تسعى مختلف الأنماط الثقافية والتيارات الفكرية للسيطرة عليها واحتكار تمثيلها، من خلال عرض قيمها الفرعية أو الخاصة على أنها تمثل التعبير الأمثل عن القيم الشعبية، ولعل حركات الاسلام السياسي الأصولية هي مثال ساطع في سعيها للتماهي مع الثقافة الشعبية منذ مطالع الثمانينيات من القرن الماضي. وكذلك الأمر بالنسبة للثقافة العليا، حيث تسعى مختلف الأنماط الثقافية إلى التماهي معها. وتعكس فكرة تماهي الأنماط الثقافية والتيارات الفكرية طموح الفئات المرتبطة بها في الظفر بالسلطة أو إحتلال موقع مؤثر داخل النخبة السائدة.[411]

كما وتعمل الفئة المسيطرة على فرض هيمنتها الثقافية التي تقدم لها الشرعية العقائدية اللازمة لترسيخ سلطتها السياسية وإعادة إنتاجها في الوعي، ومن ثم التزام بقية الفئات والطبقات الاجتماعية ببرنامجها. وبالرغم من نجاح النخبة الحاكمة في فرض هيمنتها الثقافية، يُفترض بها أن لا تعمل على نفي الأنماط الثقافية الأخرى أو الثقافات الفرعية لمختلف فئات المجتمع، التي قد ترفض مقابل ذلك، التماهي مع ثقافة النخبة القائدة، فتضطر الأخيرة إلى إستخدام العنف بدلا من فرض الهيمنة الثقافية الطبيعية للنخبة. وبذلك تعتمد طبيعة العلاقات القائمة بين النخبة الاجتماعية الحاكمة وبقية فئات المجتمع على نوعية ثقافة النخبة القائدة ودرجة ارتباطها بالثقافات الفرعية أو الأنماط الثقافية الأخرى.[412]

ويشير غليون، إلى أنه في حال نفي أو رفض ثقافة النخبة الاجتماعية القائدة للثقافة الشعبية أو الثقافات الفرعية الأخرى للمجتمع، ينشأ رد فعل سلبي تسعى من خلاله مختلف فئات المجتمع إلى طرد تلك الثقافة والفئة المرتبطة بها من موقع السلطة، فإذا أخفقت هذه المحاولة لسبب أو لآخر، كانت النتيجة الحتمية لذلك تحلل الثقافة القومية وتفكيك جميع النظم المعيارية والاعتقادية والقيم العليا الموحدة للمجتمع والقائمة على أساس وحدة المعاني والمضامين والقواعد والدلالات في المجتمع. فتتكفئ الفئات المختلفة للمجتمع عن الثقافة الموحدة إلى الثقافات الماقبل قومية، حيث تحاول كل فئة أن تجد لنفسها ميدان تواصلها الخاص وحقل تماهيها الذاتي، وبعث أسس تعرفها على نفسها ونيل الاعتراف لذاتها ومن ذاتها، بما ينسجم مع أصولها الإثنية ومصالحها وعقيدتها الأساسية. عندئذ يبدأ المجتمع بفقدان هويته الجماعية – القومية الشمولية، وتنزع الجماعات الصغرى إلى الانغلاق المتزايد على النفس ورفضها لأي نوع من أنواع التبادل الروحي مع الجماعات الأخرى المحيطة بها. وفي المحصلة يفقد المجتمع وحدته الثقافية الجامعة، وتفقد الثقافة القومية وظائفها السياسية والعقلية والإبداعية لصالح الثقافات الفرعية والإثنية والمذهبية. وفي

410- المصدر السابق، ص92-93.
411- المصدر السابق، ص95-96.
412- المصدر السابق، ص96.

ظل ذلك المستوى من التدهور الثقافي والإجتماعي يسعى أفراد المجتمع من خلال الجماعات الجزئية إلى تحقيق الذات والحصول على الأمن والطمأنينة، والعمل بكل الوسائل للحفاظ على الهوية الطائفية أو المذهبية باعتبارها القوقعة الأخيرة التي يستطيع الفرد من خلالها أن يمارس وجوده الإنساني أو الاجتماعي على مستوى العواطف والمشاعر والأفكار والآمال والأحزان، والتضامن مع بقية أفراد الجماعة.[413]

وكلما أنكفأ المجتمع على الثقافات الفرعية، كما يعتقد غليون، زاد تمسك فئاته بهويتهم الخاصة، وزاد نفيهم ورفضهم للثقافة القومية كتنظيم أعلى يوحد وسائل التبادل والتواصل الروحي– والفكري بين مختلف فئات المجتمع. وتخفض الثقافة بذلك إلى مستوى الحفاظ على البقاء، و يقتصر دورها على آلية توحيد تعمل داخل الجماعات الأثنية والمذهبية بشكل منفرد في وجه السلطة المهيمنة ووسيلة للاستقلال عنها، عوضا أن تكون آلية للتطور الذاتي والتقدم التاريخي، ونظام وعي وتفكير وإبداع للجماعة في إطارها القومي الشامل. وعندما يتغلغل الانحلال الثقافي داخل نسيج المجتمع، تنجح الأقليات الاستعمارية في التحكم بمجتمعات كبرى بما فيها نخبتها القائدة من خلال التلاعب بتناقضاتها الذاتية بعد أن فقدت آلية توحيدها. ومن هنا تبرز أهمية الثقافة القومية التي تعمل كمقدمة لتوحيد الجماعة من خلال تجاوز تمايزات واختلافات الثقافات الفرعية، وتكوين هوية جديدة ومتجددة للجماعة، وإطلاق فعاليات الوعي والعمل الخلاق والمبادرة، فيتحقق الاستقلال السياسي والاقتصادي والاجتماعي، والتطور الذاتي والتقدم التاريخي.[414] تمت المراجعة

ويُفترض في كل كيان سياسي مستقر للدولة، كما يشير غليون، أن يكون قادرا على دمج ثقافات إثنية منفصلة أو مختلطة في إطار الثقافة القومية، بحيث تتفاعل مع بعضها البعض من خلال عملية تلاقح ثقافي مخصب، وتتمخض عن نسق ثقافي قومي قادر على أنتاج سياقات فكرية جديدة ومبدعة. ويُفترض أن النسق الثقافي القومي الجديد قادر على أن ينمي ثقافة سياسية مشتركة بين مختلف الاثنيات والطوائف، هي أكثر اتساعا وتطورا، وتتجاوز الخصوصيات الاثنية المتنوعة. وفي هذا الاطار الثقافي القومي الواسع تتحول الثقافة إلى معينا لا ينضب للحريات والفتوحات المادية والمعنوية. وتخلق الثقافية القومية بعكس الثقافة الإثنية في حياة الجماعة شكل أرقى من التماثل، قادر على تجاوز التماثل الاثني الذي يسحق الفرد ويلغي تفرده الذاتي من خلال عملية التماهي مع الجماعة الاثنية.[415]وغالبا ما تخفي النقاشات والاختلافات حول موضوع الهوية في المجال الثقافي، التنافس المستمر والمتزايد بين قوى اجتماعية وسياسية متصارعة، وتضارب البرامج الاجتماعية والسياسية، والتي تهدف إلى إحكام السيطرة على السلطة أو إعادة توزيعها. وكلما كان التناقض قويا بين تيارات الرأي العام المختلفة في مسألة تعيين طبيعة الهوية الوطنية، كان التناقض عنيفا أيضا في مسألة فهم وتحديد طبيعة الدولة الجديدة الناشئة في تلك المجتمعات.[416]

وفيما يتعلق بعلاقة الهويات الثقافية بالهوية الوطنية السياسية يؤكد غليون، أنه لا ينبغي الخلط بين الأمة بالمعنى الثقافي أو الديني، والأمة بالمعنى السياسي. فلا يمكن اشتقاق الواحدة من الأخرى تلقائيا، كما أن الأمة العربية

---

[413]- المصدر السابق، ص 96-97.
[414]- المصدر السابق، ص97-98.
[415]- غليون، الوعي الذاتي، مصدر سبق ذكره، ص93.
[416]- أنظر: برهان غليون. المحنة العربية: الدولة ضد الأمة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط3، 2003، ص112-113.

بالمفهوم السياسي، ليست معطى جاهزا بسبب وحدة اللغة والثقافة والدين، كما اعتقد رواد الحركة القومية العربية. بل هو مشروع بناء تاريخي يمكن أن ينجح كما يمكن أن يفشل، وهو لا يولد مباشرة من الشعب بالمعنى الإثني. فالأمة هي مسار سياسي حديث مستقل عن مسار الثقافة والجماعة الدينية أو الثقافية(الإثنية). وكما أنه لا توجد علاقة حتمية وضرورية بين الوحدة الثقافية والوحدة السياسية، كذلك لا توجد علاقة حتمية بين الوحدة الثقافية وتكوين دولة أو إتحاد، فأوروبا توحدت وهي أمم وثقافات مختلفة، والعرب تفرقوا، وهم على ثقافة ودين واحد.[417]

وفيما يتعلق بالبلاد العربية، تستحق أطروحة وجود ثقافة واحدة في الوقت الراهن نقاشا أوسع؛ فهي ليست صحيحة إلا في حدود المطابقة بين الثقافة والتراث. وهما أمران مختلفان تماما. إن التراث واحد دون أدنى شك، لكن الثقافة العربية تسير بشكل مطرد إلى تشكيل ثقافات لا رابط بينها، تتراوح ما بين أصولية وتغريبية وعلمانوية وعشائرية وطائفية ودينية وقومية ودينية وقوموية. ولا شك أن هذا التباين والتناقض الثقافي هو نتيجة لإخفاق العرب في تحقيق مفهوم الأمة السياسي أو مفهوم الدولة–الأمة. أما الدين المستعاد في الحاضر كمرجعية تعويضية، لملئ الفراغ الناتج عن إجهاض نشوء مرجعية حداثية في البلاد العربية، بعد أن تفككت المرجعية الإسلامية الكلاسيكية، فقد تحول عامل تفريق أكثر منه عامل توحيد، بقدر ما أصبح مرتعا للهويات الطائفية على حساب الهوية السياسية العربية الشاملة.[418]

جدلية الهوية بين الثقافة والنهضة

في تناوله لمسألة الثقافة كميدان لطرح مسألة النهضة العربية، يحذر غليون من إعتبار "أن النهضة الثقافية (أو الثورة الثقافية كما، يتردد اليوم، أو التحرر العقلي، أو كسب العقلانية) هي بالضرورة أساس النهضة الحضارية والمادية"[419]. بل المقصود من ذلك تحديد علاقة الثقافة بالنهضة، ودور ووظيفة الثقافة فيها. ويتجاوز الموضوع في حقيقته الطرح السطحي للنقاش الدائر منذ قرنين، حول مدى صلاحية أو عدم صلاحية الثقافة العربية في دعم أو إعاقة التغيير الفكري والعلمي والسياسي والتكنولوجي، إلى علاقة الوعي بالممارسة، وعلاقة الوعي العربي الحديث بالتغييرات الحاصلة على أرض الواقع وقدرته على استيعابها.[420] وقد تمركزت البحوث العربية، منذ بدايات القرن التاسع عشر، "حول دور الثقافة في النهضة لا على وظيفتها الاجتماعية. ولم تصبح قضية الثقافة مسألة متميّزة للبحث إلا مع تفجر مسألة الهوية. فأصبحت علاقة الثقافة بالنهضة حكرا على المتحدثين بالتغيير والثورة، وأصبحت علاقتها بالهوية حكرا على المنادين بالمحافظة والتمايز والاستقلال."[421]

---

[417]- أنظر: برهان غليون. "معوقات العمل الوحدوي العربي وسبل تجاوزها". المستقبل العربي، العدد 367، 9\2009، السنة 32، ص 137.

[418]- المصدر السابق، ص 137.

[419]- غليون، اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، مصدر سبق ذكره، ص19.

[420]- المصدر السابق، ص19-20.

[421]- المصدر السابق، ص20.

وقد تحولت المسألة الثقافية إلى إشكالية وميدان صراع وتناقض في الوقت ذاته بين الحداثة والتقليد أو المعاصرة والأصالة. وتحول الصراع بين أنصار الحداثة وأنصار الأصالة إلى محور التفكير العربي في العصر الحديث والمعاصر، ومنطلق حواراته الأساسية، كما تحول تاريخ الثقافة العربية الحديثة إلى تاريخ تطور الصراع وتبدل أشكاله. ويشير غليون إلى أن النقاش الثقافي بين أنصار الحداثة وأنصار الأصالة يكاد أن "يشق المثقفين العرب، بل المجتمع العربي، إلى معسكرين متخاصمين لكل منهما رؤيته الخاصة للماضي والحاضر، ونظرته ومفهومه للعقل والعقلانية، وأهدافه وشعاراته السياسية والإجتماعية. 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."[422]

وهكذا تحول الصراع الثقافي بين الأصالة والمعاصرة، والحداثة والتقليد إلى موضوع قادر على تفجير أزمة المجتمع في كل لحظة، وعاجز في الوقت ذاته، عن تقديم حلول ناجعة للخروج من أزمة المجتمع العربي. ويعكس الإنشطار الثقافي الحاصل، وجود موقفين أساسين يحددان بشكل عام تفكير وسلوك المجتمع العربي، وموقفه من ذاته ومن العالم، كما يشير الإنشطار إلى وجود اتجاهين في الوعي العربي، يعبران عن عمق التمزق والتوتر الذي يعيشه هذا الوعي، فكل التوليفات النظرية العربية منذ النهضة إلى اليوم، من إصلاحية دينية، إلى قومية عربية، لم تكن سوى محاولات للتقريب بين قطبي الأصالة والمعاصرة وتجاوزهما أو إعادة عرضهما بشكل جديد على ضوء المعطيات الخاصة بكل حقبة. وليس الإختلاف القائم داخل هذه الإيديولوجيات السياسية التوفيقية، إلا نتيجة لتغليب أحد لعناصر على الأخرى، "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."[423]

ويرى غليون أنه يمكن رد جميع النظريات والإيديولوجيات العربية حسب طريقة خروجها من التناقض الحاصل نتيجة إنشطار الوعي العربي إلى اتجاهين متناقضين، وإلى موقفين: ينطلق الأول من الإيمان بعالمية الحضارة، وخطية التاريخ ويرى أن سبب تأخر العرب يعود إلى عوامل ذاتية متعلقة ببنية المجتمع والثقافة العربية ونقائصها وقصورها عن تحقيق القفزات العلمية والتكنولوجية التي أنجزها الغرب. وأن القيم الثقافية والنظرية والفلسفية المتدينة، والقيم السياسية الاستبدادية، والقيم الإقتصادية والتجارية المنافية للروح الصناعية، السائدة في المجتمعات العربية هي المسؤولة عن أسباب تأخر العرب. فما يمنع العرب من الأخذ بسبل الحضارة الحديثة الفكرية والمادية ووسائلها، أو ما يعيق نموها، هو مقاومة البنى الاجتماعية والثقافية التقليدية من دين وأعراف وأساليب تفكير وممارسات ونظم اقتصادية وسياسية. ولا بد إذن من إزالة هذه العوائق وتغييرها، حتى يتاح للوعي العلمي الحديث وللنظام الحضاري أن يرى الوجود ويتطور. وتتراوح أساليب التغيير من وجهة نظر دعاة الحداثة بين نظرية الإصلاح العقلي أو الديني أو الاجتماعي وبين نظرية الثورة والانقلاب والتبديل بالقوة والعنف.[424]

---

[422]- المصدر السابق، ص20-21.
[423]- المصدر السابق، ص22.
[424]- المصدر السابق، ص23-24

وينطلق الموقف الثاني من الإيمان بأن الحضارة الراهنة هي حضارة غربية محضة، ولا يمكن استيعابها عربيا لانها تحمل في ذاتها مصادرة لأصالة الذات وثقافتها. ويرى الأصاليون أن تأخر العالم العربي يرجع إلى ما تعرض له وما زال من غزو أجنبي من قبل الآخر الغربي، سواء كان غزو فكري أو أخلاقي، أم كان غزوا سياسي واقتصادي. ويعتقد الأصاليون أن الثقافة العربية كانت قادرة لو لم تتعرض لهذا الغزو، أن تستوعب التجديدات التقنية الحديثة وتهضمها وتنسجم مع متطلبات الحضارة الحديثة كما هو الحال في اليابان، ودون أن تضطر إلى التخلي عن تقاليدها الثقافية وقيمها الروحية. ويرى دعاة الأصالة، أن التقدم والنهضة يقومان على إحياء الثقافة العربية–الإسلامية وتطهيرها من الشوائب والتشويهات التي طرأت عليها، والاستناد إليها لتدعيم المقاومة المحلية ضد الغزو الغربي على الصعيد الفكري والمادي. وهي السبيل الوحيد لاستيعاب الحضارة الحديثة لا باعتبارها تقليدا أعمى للنموذج الغربي، بل بانتزاعها من إطارها القيمي وتكييفها مع القيم العربية–الإسلامية. وبذلك يتسنى للمجتمع العربي أن يساير العصر ويحتفظ بهويته وأصالته في الوقت ذاته.[425]

إن موضوع النهضة، كما يرى غليون، يحمل في ثناياه موضوعا آخر هو موضوع الذات والهوية، "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."[426] ورغم وجود شبه اتفاق غير معلن بين دعاة الأصالة ودعاة الحداثة على أن العلم هو أساس التقدم وأن الدين أو الإسلام تخصيصا هو أساس الهوية، إلا أن هذا لم يمنع من تعدد مواقف الطرفين بين من يقلل من أهمية ودور الهوية، وآخر لا يرى في الحضارة والتقدم سوى أنها تمثل جاهلية القرن العشرين. وينزع فريق ثالث إلى التوفيق بين الهوية والحضارة، ويرون في تفسير الدين تفسيرا تقدميا هو ضرورة أساسية لربطه بالعلم، ولإدخاله في لغة وفكر وثقافة العرب، ونقطة إنطلاق لتدعيم الحضارة ودفع عجلة التغيير.

ويعتقد غليون أن إشكاليات الفكر العربي محدودة جدا وغالبا ما تنحصر في جدلية الصراع بين تراث الماضي وتراث الحاضر، وبين نموذج الديمقراطية ونموذج الاستبداد، ونموذج الدولة الحديثة والدولة الإمبراطورية القديمة. ولم يتمكن العرب من الدخول بقوة وبشكل نهائي في جدلية النقاش والصراع داخل الحداثة نفسها بين نماذجها المختلفة من حيث هي جدل الحاضر والحاضر، والحاضر والمستقبل، والمستقبل والمستقبل، كما لم يتمكن العرب من الولوج إلى التفكير الشمولي والفلسفي العميق وطويل المدى. إن فهم توجهات الفكر العربي المعاصر ونماذج إبداعه مرتبط بفهم الموقع الذي يحتله العالم العربي والثقافة العربية في المنظومة الدولية، والآثار الخاصة التي كانت من نصيبه جراء أزمة الحداثة وأزمة النظام الدولي. فالفكر العربي بما هو مشروط بشروط موضوعية ومحددات تاريخية، ينتمي إلى فكر نقد الحداثة من منطلقات تقليدية تستلهم التراث الديني وتستند اليه، فأزمة الحداثة أنتجت في الشرق الهامشي والمتأخر ما يسمى "فكر ما تحت الحداثة"، أي نقد الحداثة من معايير الماضي وقيمه لا من معايير المستقبل وقيمه. ويعتقد

---

[425]- المصدر السابق، ص24-25.
[426]- المصدر السابق، ص28.

غليون أنه كلما انخرط المثقفون في التفكير في الواقع المحلي من منطلقات كونية وإنسانية صار لديهم فرصة أكبر لكي يتميزوا ويثروا النقاشات العالمية بأفكار مشتركة نابعة من تجربتهم ومعاناتهم في النظام العالمي الواحد.[427]

وفي تعليقه على الأدبيات الغزيرة التي تعالج موضوع المشروع النهضوي العربي، يرى غليون أنها قد أصبحت قليلة الأثر، و" ذلك لأنها تستخدم مفهوم النهضة والنهوض كاستعادة لعصر أو استعادة لمسار، وبالتالي تبقي الفكر والوعي العربيين في إطار إشكالية عمومية متعلقة بالاختيار بين منظومات قيم حديثة وقديمة، وتمنعه من الدخول بعمق في فهم إشكالية التغيير ونقدها وتحديدها، وقبل ذلك تحليل أسباب إخفاق حركة التغيير. لقد أصبح المشروع النهضوي العربي شعارا عموميا يخفي الهرب من تحديد المشكلات الحقيقية للتحولات العربية، يستخدمه الحاكم والمحكوم،المتسلط والمستعبد، السارق والمسروق معا، لقطع الطريق على منطق التساؤلات وتحديد المسؤوليات."[428]

إن الفكر النهضوي العربي، كما يشير غليون، بات يوظف كجزء من ايديولوجيا النظم الراهنة والنخب الثقافية العربية عموما، وهو في موقعه هذا يستخدم لحرف الناس عن التفكير العقلاني والعلمي المنظم في أسباب الإخفاق الشامل الذي تعيشه البلاد العربية، وكغطاء للعجز عن استخدام التفكير النقدي الذي يحتاج إلى الخروج من الإشكاليات التعميمية الأيديولوجية نحو إشكاليات محددة يمكن معالجتها وضبطها بالبحث العلمي وبالمعرفة التراكمية. كما أن ايدولوجيا المشروع النهضوي العربي تستخدم من قبل النخب العربية كاجترار لحلم يغطي على الحاجة إلى بناء مشروع تغييري حقيقي على مستوى العالم العربي أو على مستوى أي قطر، وتوفير الأدوات العقلية والسياسية لمثل هذا البناء. فقد بقي المشروع ميدان اجترار للشعارات والمبادئ القديمة ذاتها ولم يستطع أن يكون منطلقا لتفكير عربي فلسفي جديد ولا لحركة سياسية أو مدنية جديدة.[429]

يعيش العالم العربي أزمة هوية جديدة إثر انهيار حلم الثورة العربية، وفشل الوحدة العربية والاستقلال والتنمية الاقتصادية والاجتماعية التي تبنتها الشعوب العربية في الخمسين سنة الماضية. وقد أصيبت الشعوب العربية بالشك في صلاح الصورة التي صنعتها لنفسها والتي وجهت ممارستها وبدأت تشعر بضرورة إعادة النظر فيها، وهذا هو بالضبط ما تعنيه أزمة الهوية. ويشير غليون أن موضوع الهوية ليس موضوع مصطنع، بل يدخل في صلب إعادة بناء العلاقات داخل المجموعات المختلفة الإثنية والقومية والمذهبية، بل ويتحكم موضوع الهوية في إعادة بناء الدول وتفككها وفي إعادة تشكيل الأقاليم وفي توزيع علاقات القوة في العالم وتكوين الفضاء الجيوسياسي العالمي، وبالتالي يتحول موضوع تحديد الهوية إلى موضوع صراع كبير داخل الدول نفسها وبين الجماعات المكونة لها وفي ما بين الدول والكتل الدولية.[430]

---

[427]- غليون، العرب وتحولات العالم: من سقوط جدار برلين إلى سقوط بغداد، مصدر سبق ذكره، ص261-264.
[428]- المصدر السابق، ص265.

[429]- المصدر السابق، ص265.
[430]- المصدر السابق، ص268-269.

ويرفض غليون الأطروحات الثقافوية لتفسير فشل النهضة العربية؛ ففي كتابه اغتيال العقل يرد غليون على مشروع الجابري (نقد العقل العربي) فيما يتعلق بالطبيعة الماهوية لتفسير استمرار التخلف العربي وفشل مشروعي النهضة والحداثة، ومحاولة تفسير الواقع الراهن كثمرة عقل بني في الماضي (في القرن الثالث الهجري) وبني بطريقة خاطئة بسبب سيطرة العناصر الأجنبية الهرمسية. فقد قدم الجابري من خلال مفهومه للعقل العربي الماهوي الذرائع اللازمة للنخب الحاكمة لكي تخفي ورائها مسؤولياتها وتقاعسها وعجزها. وقد أجّل هذا الفكر فتح النقاش الجدي حول الأسباب الحقيقية التاريخية والاجتماعية والفكرية لإخفاق التجربة العربية الحديثة وإجهاض العملية التحديثية. فمثل هذا الطرح يستبعد كل ما حققته العلوم الاجتماعية من مكاسب نظرية والتخلي عن التحليلات والدراسات التاريخية والجيوسياسية والسياسية والاقتصادية المعاصرة، ويلتف على الواقع التاريخي الراهن الذي يشكل الوضع العربي إحدى ثماره ونتائجه. فالثقافات لا تستمر كما هي في أي مكان وإنما هي تتجدد وتتفاعل وتتنوع، بالرغم مما يُضاف من طابع موحد إلا أنها في معظم الأحيان ليست في الواقع إلا عالما شديد التنوع والتفاوت، تتفاعل في ما بينها باستمرار وتتفاعل مع الخارج أيضا ولا شيء يظل ثابتا فيها.[431]

ويعتقد غليون، أن مسالة النهضة لا ترتبط بنشوء ثقافة نهضوية، بقدر ما تتعلق بتوفر شروط اقتصادية وسياسية وجيوسياسية واجتماعية، وبالتالي لا يجب توظيف كل مسألة الصراع من أجل النهضة في مسألة الثقافة، فللثقافة وظائف اخرى غير النهضة. وتتجاوز مهام الثقافة النهضة ذاتها إلى بناء ذاتية الجماعة التي يفترض بها أن تنهض بالمجتمع من خلال البناء والتأسيس الاقتصادي والسياسي والاجتماعي. كما أن الثقافة ليست ماهية ثابتة وقيما لا تتغير، وإنما هي ترجمة لعلاقات اجتماعية وقومية وحضارية، ولصراعات وتناقضات وتوترات موضوعية.[432]

يتناول الجابري المسألة الثقافية من منظور يختلف، فهو يرى أنه "من الجائز القول إن "المسألة الثقافية" بمعناها الواسع هي اليوم "المحرك" للتاريخ: التاريخ المعاصر، الراهن... . أن لِ"المسألة القافية" في التحركات الاجتماعية والسياسية في جلَ أقطار عالم اليوم دورا بارزا، بل هي تُقدّم نفسها، في بعض الأقطار، كفاعل وحيد."[433] فالمسألة الثقافية لم تعد في الظل في ظل معطيات العالم الرهن، كما أنها لم تعد تابع للأدوار الاجتماعية والسياسية، بل هي تطغى على سطح الأحداث، تزاحم وتضايق غيرها من المعطيات في تلك المساحة من السطح.[434] ويصنف الجابري المواقف من إشكالية الأصالة والمعاصرة، إلى ثلاثة أصناف رئيسية: مواقف "عصرانية" تدعو إلى تبني النموذج الغربي المعاصر بوصفه نموذجا لعصر كله، ومواقف "سلفية" تدعو إلى استعادة النموذج العربي الإسلامي كما كان قبل الانحراف والانحطاط، ومواقف انتقائية تدعو إلى الأخذ بأحسن ما في النموذجين معا والتوفيق بينهما في صيغة واحدة تتوافر لها الأصالة والمعاصرة معا.[435]

---

[431]- المصدر السابق، ص270-271.
[432]- غليون، حوارات من عصر الحرب الأهلية، مصدر سبق ذكره، ص82.
[433]- أنظر: محمد الجابري. المسألة الثقافية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1994، ص 13-14.
[434]- المصدر السابق، ص17.
[435]- المصدر السابق، ص51-52.

وتعاني الثقافة العربية، كما يرى الجابري، من ازدواجية لا اختيارية، فإلى جانب البنى الحديثة المنقولة إلينا من الغرب من خلال عملية تحديث كولونيالي قسري، والمغروسة غرسا في قطاعات معينة من الممارسات اليومية، بقيت هناك بنى قديمة وموروثة من ماضينا تحتفظ بوجودها، وفاعلة في قطاعات أخرى. ونتيجة لذلك تعاني المجتمعات العربية من "ازدواجية صميمية على مختلف المستويات العمرانية والاقتصادية والاجتماعية والإدارية والثقافية، ازدواجية تتمثل في وجود قطاعين، أو نمطين من الحياة الفكرية والمادية... .والقطاعان معا منفصلين أو متوازيين أو متداخلين بعض التداخل يتنافسان ويتصادمان في حياتنا اليومية، على صعيد واقعنا الاقتصادي والاجتماعي والسياسي كما على صعيد وعينا وفي فضاء تفكيرنا."[436] ويلاحظ الجابري، بحق، وجود ازدواجية في الموقف من ازدواجية نمط الحياة والممارسة اليومية والتفكير: المجتمعات العربية تتقبل تلك الازدواجية على الصعيد الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والتعليمي، وتبنى المخططات التنموية على أساس إبقاء واستمرار الواقع المزدوج البنية، وتتجاور القطاعات التقليدية إلى جانب القطاعات الحديثة. وترفض هذه الازدواجية على صعيد الحياة الروحية والفكرية، ويصبح الانقسام سيد الموقف بين قيم وأنماط فكرية معاصرة، وأخرى تتمسك بالموقف الفكري التقليدي، وفريق ثالث يحاول التوفيق بين الموقفين التناقضين عساه أن يخفف من وقع هذه الازدواجية.[437]

يتساءل الجابري: لماذا لم تنجح النهضة العربية الحديثة، في تحقيق التجاوز النهضوي للماضي؟ لماذا ظل التراث منذ بداية القرن الماضي إلى اليوم، يوضع بصورة أو بأخرى مقابل تحديات العصر؟ لماذا بقيت إشكالية الأصالة والمعاصرة منذ القرن التاسع عشر تمثل الإشكالية المحورية في الفكر العربي؟[438] يعتقد الجابري أن جميع النهضات قد عبّرت ايديولوجيا عن بداية انطلاقها بالدعوة إلى الانتظام في تراث، وبالضبط إلى العودة إلى الأصول(الماضي الأصل المؤسس لتاريخ الجماعة)، ولكن ليس بوصفها نهضة ماضية يجب بعثها من جديد، بل من أجل الارتكاز عليها في نقد الحاضر ونقد الماضي القريب الملتصق به والمنتج له، والقفز إلى المستقبل.[439] فعندما يبلغ الصراع بين القديم والجديد في مجتمع ما درجة معينة من التطور تلجأ قوى التجديد والتغيير إلى البحث في الماضي البعيد عن أصول تعيد قراءتها بالشكل الذي يجعل مضامينها تبدو وكأنها تؤسس الجديد الذي تناضل من اجله، وتجعل من الحاضر وما يحمله من قيم وأساليب التفكير والعمل يبدو وكأنه انحراف عن تلك الأصول، وخروج عنها، ويجب إدانته لا باسم الحاضر وحده بل باسم الماضي كذلك. ف"السؤال النهضوي، وهو السؤال الحالم المتجه إلى المستقبل بطبيعته، لا يتنكر للماضي ككل، بل العكس: إنه إذ ينطلق من نقد الحاضر والماضي القريب يحتمي بالماضي البعيد "الأصيل" ليوظفه لمصلحة النهضة، أي لمصلحة مشروعه المستقبلي."[440]

---

[436]- المصدر السابق، ص57-58.
[437]- المصدر السابق، ص58.
[438]- المصدر السابق، ص 69.
[439]- المصدر السابق، ص63.
[440]- المصدر السابق، ص 63-64.

غير أن ميكانزم الرجوع إلى الأصول أو إلى الماضي الأصل، كما يرى الجابري، المؤسس للجماعة بهدف تجاوز الحاضر والماضي القريب لا يمكن تحقيقه في ظل وجود التهديد الخارجي، وخصوصا عندما يكتسي شكل التحدي للذات المغلوبة، ولمقومات وجودها وشخصيتها، فيجعل هذه الأخيرة تحتمي بالماضي وتنتكص إلى الوراء وتتثبت في مواقع خلفية للدفاع عن نفسها. ويعتقد الجابري أن تعثر النهضة العربية الحديثة وعلى رأسها إشكالية الأصالة والمعاصرة، يرجع إلى الظروف الموضوعية التي حركت اليقظة العربية الحديثة قد جعلت من ميكانزم النهضة ميكانزم للدفاع أيضا. "فعملية الرجوع إلى الماضي والتمسك بالتراث للإحتماء بهما أمام التحديات الخارجية، فأصبح الماضي هنا مطلوبا ليس فقط من أجل الارتكاز عليه والقفز إلى المستقبل، بل ايضا، وبالدرجة الأولى، من أجل تدعيم الحاضر، من أجل تأكيد الوجود وإثبات الذات."[441]

فالنهضة العربية الحديثة، كما يعتقد الجابري، كانت أساسا ومنذ البداية وليدة الصدمة مع قوة خارجية ومهددة؛ قوة الغرب وتوسعه الرأسمالي الاستعماري، ومن الصعب جدا تفسير اليقظة العربية الحديثة بالعوامل الداخلية وحدها، سواء الاقتصادية أو الاجتماعية، أو صراع الجديد مع القديم، بل الأصح القول أن العوامل الداخلية لم تكن محركا اساسيا، بقدر ما كان لها دورا ثانويا. وقد تمخض عن الطبيعة المزدوجة للعامل الخارجي المتمثل في الغزو الأوروبي والتوسع الرأسمالي الاستعماري، أنه قد جعل موقف النهضة العربية من الماضي ومن المستقبل معا موقفا مزدوجا، فالتبس وتداخل فيها ميكانزم النهضة الذي قوامه الرجوع إلى الأصول للانطلاق منها إلى المستقبل، مع ميكانزم الدفاع الذي قوامه الاحتماء بالماضي والتثبت في مواقع خلفية. وتمثل إشكالية الأصالة والمعاصرة انعكاسا للطبيعة المزدوجة لتأثير العامل الخارجي الذي حفز في الوقت ذاته قوى الدفاع عن الذات من خلال التمترس وراء التراث والماضي، وقوى التجديد والتغيير إستجابة للتحديات الحضارية التي تطرحها التغييرات على المستوى العالمي. وقد أنعكس هذا التناقض في شكل التباس وتوتر في الوعي بسبب الفشل في تجاوز إشكالية العلاقة بين الماضي والمستقبل، بين التراث والمعاصرة، وبين الذات والآخر.[442]

يتناول عبد الإله بلقزيز المسألة الثقافية من حيث هي جزء من أزمة المجتمع العربي الحديث والمعاصر، مبينا دورها وتفاعلها مع أزمات أخرى في المجتمع العربي، على المستويات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. وهو يفرق بين الصراع الثقافي وبين الانقسام الثقافي، فالصراع الثقافي في كل المجتمعات ظاهرة طبيعية ومألوفة، فالثقافة هي مجال للتنوع والاختلاف في الفكر والقيم والرموز والمرجعيات المعرفية، وليس أمرا استثنائيا أن يتحول التنوع والاختلاف إلى صراع، كتعبير عن ذلك التنوع والاختلاف في الفكر والايديولوجيا، أو كتعبير عن تعارض في المصالح بين الجماعات الاجتماعية المختلفة(طبقات، نخب، جماعات اجتماعية فرعية،...). ويشير بلقزيز أنه لا بد من توفر إجماع على قيم ثقافية عليا لا تقبل الانقسام المجتمعي عليها، لكي يبقى الصراع الثقافي في دائرة الحراك الإيجابي.[443]ف" الثقافة – كما في السياسة – حينما لا يكون هناك إجماع على قيم ثقافية عليا مشتركة، تصبح

---

[441]- المصدر السابق، ص73.

[442]- المصدر السابق، ص73-76.

[443]- أنظر: عبد الإله بلقزيز. الدولة والمجتمع: جدليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2008، ص146-147.

المنافسة الثقافية منازعة وحربا، ويتحول الصراع الثقافي إلى انقسام ثقافي يولد انقسامات أخرى اجتماعية وسياسية."[444]

ولا يرى بلقزيز في الأفق القريب بوادر لتراجع أو لانصرام وشيك للانقسام الثقافي، بل تشير القرائن إلى مزيد من التفاقم والمتجه إلى انهيار متسارع لبقايا المشروع الثقافي الوطني، وإلى امتداد الانهيار للعلاقات الداخلية التي قامت عليها الجماعة الوطنية في الدولة العربية الحديثة منذ الاستقلال السياسي. ويتمظهر الإنقسام الثقافي في شكل صراعين طاحنين ينهكان نسيج الجسد الاجتماعي وتوازناته المكتسبة: صراع المرجعيات الثقافية والصراع المذهبي. ويتمثل صراع المرجعيات الثقافية في السجال الحاصل بين مرجعية عربية– إسلامية موروثة ومرجعية غربية حديثة ووافدة، والذي تحول إلى صراع تيارين وخطابين في الثقافة العربية: تيار الأصالة وتيار المعاصرة المرتبط بالثقافة الوافدة من الغرب الآخر. وقد أنتج الاحتكاك الأيديولوجي بين التيارين نمطية ذهنية سلبية تسم التيار الخصم؛ فالأصاليون، بنظر دعاة المعاصرة، هم منحدرون من القرون الوسطى، ودعاة المعاصرة هم متفرنجون ومتغربنون في نظر دعاة الأصالة. وكنتيجة لهذا الإدراك النمطي المتبادل استقرت العلاقة بين تيارين عند نقطة التقابل والتوازي بحيث يمتنع معها جدل أو حوار.[445]

إلا أن الثقافة العربية، كما يرى بلقزيز، في بعض لحظات تاريخها الحديث، أفلحت في الخروج من حالة التقاطب والتنابذ، وأسست جدليات جديدة اقل توترا من جدلية الأصالة والمعاصرة الحادة، وكانت كفيلة بإنهاء حالة الإنقسام الثقافي الذي ولّدته حالة التقاطب. وقد لعبت الإصلاحية الإسلامية في القرن التاسع عشر، الدور الأهم في إعادة تمثل إشكالية العلاقة بين الأصالة والحداثة على نحو نقدي ومنفتح، فهي لم تتمترس وراء المواقع الحصينة للثقافة الأصالية ولم تتماهى مع خطاب الحداثة متنكرة للتراث. ولعلها كانت اللحظة الفكرية ألتي أنجزت توازنا أستطاع أن يتجاوز حالة التقاطب من جهة، وحالة التوافق من جهة أخرى، بين الأصالة والمعاصرة، بل مثلت حالة من التلاقح الثقافي المبدع والخلاق. لكن، وبكل أسف، شكلت لحظة التلاقح الثقافي، لحظة انتقالية لجيلين فكريين بدئا بجيل رفاعة الطهطاوي، ومرورا بالتونسي والأفغاني وعبده وانتهائا بعبد الرحمن الكواكبي[446].

فبعد انهيار فكرة المصالحة الثقافية التي قادتها الإصلاحية الإسلامية، عادت الثقافة العربية في الربع الثاني من القرن العشرين إلى جدلية التقاطب والإنقسام الثقافي، من خلال الانقلاب الفكري الذي قاده محمد رشيد رضا على فكر الإصلاحية وفكرة الدولة الوطنية إلى فقه "السياسة الشرعية" وفكرة الخلافة. واكتملت فصول الانقلاب الفكري على يد الحملتان الثقافيتان على كتاب "في الشعر الجاهلي" لطه حسين، وكتاب "الإسلام وأصول الحكم" لعلي عبد الرازق، إيذانا بتلك العودة إلى جدل ما قبل الإصلاحية الإسلامية. وتكرّست جدلية التقاطب والانقسام الثقافي بميلاد جماعة "الإخوان المسلمين" عام 1928، والتي كان ميلادها ضربة قاصمة لفكرة الإصلاحية الإسلامية وأطروحاتها في مسائل السياسة والاجتماع والدين وفي جدلية العلاقة بالآخر (الغرب). ويرى بلقزيز أنه بصعود وهيمنة فكر

---

[444]- المصدر السابق، ص148.
[445]- المصدر السابق، ص149-150.
[446]- المصدر السابق، ص149-150.

جماعة "الاخوان المسلمين" قد "انتقلت الثقافة العربية من إشكالية الإصلاحيين والليبراليين العرب (كيف نتقدم؟) إلى إشكالية الإحيائيين(كيف نحافظ على الهوية وعلى الأصالة؟)."[447] وقد تحول الصراع الثقافي لاحقا منذ الأربعينيات وحتى السبعينيات بين الإحيائية الإسلامية والتيارت الحداثية القومية والماركسية، إلى صراع بين خطاب الهوية والانغلاق على الذات، والدولة الإسلامية وتطبيق الشريعة، وبين خطاب الانفتاح والمثاقفة والحوار بين الثقافات، والعلمانية والدولة الوطنية الحديثة والنظام المدني. وتحولت الثقافة إلى ميدان حرب بلا معايير أو ضوابط، وتحول المثقفون إلى مليشيات ثقافية، واستخدمت مفردات التكفير والتخوين والتأثيم، واغتيل العقل وحرية الفكر، وانقسمت الساحة الثقافية إلى مجتمعان ثقافيان متوازيان داخل المجتمع الواحد.[448] وقد أنجب الإنقسام الثقافي من رحمه جنينا يرث زبدة البشاعة، أسمه: الانقسام المذهبي.

يرى نصار أن الخطر الرئيسي المتولد من سيادة التناقض بين التراث والمعاصرة، في حال عدم تجاوزه، يمكن أن يؤدي إلى إلغاء الذات المريدة، المفكرة، الفاعلة، سواء أكانت ذاتا فردية أم جماعية.[449] كما أن استمرار التناقض يؤول إلى استقالة الفكر والإرادة والفعل والثبات في حالة التلقي والاضطراب واغتراب والشلل، ثم مزيد من العجز أما القوى الصانعة للعصر. وردا على تساؤل يطرحه نصار ويجيب عليه: هل يكون التوفيق هو المخرج من التناقض؟ فهو يرى أن سياسة التوفيق بين التراث والعاصرة، قد تخفف من حدة الأزمة، لكن دون أن يقود ذلك إلى لحظة خروج أو تجاوز، ف"طريق الخلاص من الأزمة هي طريق المواجهة والمجابهة، طريق التصدي والاقتحام، طريق تحمل المسؤولية التاريخية أمام المشكلات التي تطرحها الحياة علينا واختراع الحلول المناسبة لها بقوة عقولنا وسواعدنا. إنها الطريق التي تفترض أننا في الجدلية الاجتماعية التي نتشكل بها أفرادا وشعوبا، قوة من القوى الصانعة للعصر، قوة تتحرك من ذاتها، مستخدمة للتراث وفقا لحاجاتها ومشروعاته".[450]

فالذات الفردية والجماعية مطالبة أن تتحول إلى ذات مريدة، مفكرة، وفاعلة، وأن تخرج من علاقة الانسحاق والتبعية إلى علاقة التعامل الراشد والمسؤول، بما هو عملية نقد وغربلة للتراث، وعلاقة مواكبة ونقد ومشاركة مع متطلبات الحداثة، غير أن استحداث هذه العلاقة مع التراث والحداثة يتطلب قبل كل شي تغيير علاقة الذات بذاتها، لكي تستعيد الأخيرة ثقتها بذاتها، وسلطتها على ذاتها، ومسؤوليتها عن ذاتها.[451] كما أن التراث يجب أن يبقى في خدمة الحياة والأحياء، وليست الحياة في خدمة التراث. وبناء على ذلك، يتم صياغة الأسئلة: "ما هي المشكلات التي نلقاها في ميادين نشاطنا، والتي يتعين علينا أن نجعل منها قضايا حياتنا ووجودنا، في الحاضر الراهن وفي الحاضر المقبل؟"[452]والإجابة على هذا السؤال هي التي ينبغي لها أن تحدد موقفنا من التراث والمعاصرة. فجدلية التراث

---

[447]- المصدر السابق، ص151.
[448]- المصدر السابق، ص152.
[449]- أنظر: ناصيف نصار. باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل. بيروت: دار الطليعة، ط1، 2003، ص28.
[450]- المصدر السابق، ص28-29.
[451]- المصدر السابق، ص29.
[452]- المصدر السابق، ص29.

والمعاصرة يجب أن تستوعب على نحو وظائفي، بحيث تحرر الذات الفاعلة من التبعية لكليهما، وتكن قادرة في الوقت ذاته، استخدامهما في معالجة مشكلات الحاضر والمستقبل.[453]

ويطرح وجيه كوثراني، في مقال له حول علاقة الثقافة بكل من النهضة والوحدة، سؤالا مشروعا وبالغ الأهمية فيقول: "ما هي مقومات ثقافة عربية تسهم في النهوض وفي الوحدة، في عصر صعب تتجاذبه قوتان: قوة العولمة، وقوة التفكيك، في الوقت نفسه؟"؛ ويرى كوثراني أن تلك الثقافة العربية المنشودة، ما تزال مشروعا قيد البناء أو قيد التعثر أيضا، فليس في التاريخ ثقافة ناجزة وثابتة، لكن الشيء المؤكد أن المشروع الثقافي العربي لا يمكن أن يظل حبيس مفردات شاعت في الخطاب العربي ردحا من الزمن، حيث تختزل فيه الثقافة إلى معادلات ثنائية صدامية: تراث\حداثة، دين\علمانية، شريعة\مجتمع مدني...الخ؛ كما أن الثقافة العربية الجديدة التي بإمكانها أن تساهم في التوحيد العربي وعلى قاعدة التعددية، لا يمكن أن تكون إحياء لعصر ازدهار ثقافي قد مضى.[454]

أزمة الهوية العربية:

1- ولادة أزمة الهوية وتاريخها

تفجرت أزمة الهوية العربية التي عرفها الوطن العربي بشكل واضح على أثر تفكك الدولة العثمانية؛ ولفهم معنى أزمة الهوية، لا بد من التمييز بين الهوية من حيث هي واقع الجماعة المادي العملي، وبين تصور الجماعة لهذه الهوية. وبقدر تطابق التصور مع الواقع تتمظهر قوة الشخصية واتزانها واتساقها، بل وجودها كمقر لإرادة مستقلة وفاعلة. وبما ان الواقع نفسه، يتكون من عناصر متعددة ومن احتمالات واختيارات متعددة، وكل تسمية تعني إعطاء الأولوية لهذا العنصر أو ذاك، وكل اختيار لنوعية التركيبة الجديدة في الذهن يعني مراهنة على احتمالات تاريخية محددة، قد تنجح وقد تفشل، فإن تحديد الهوية ليس في جميع الأحول مسألة اعتراف بسيط بالواقع، بل هو إعادة تركيب هذا الواقع المعقد في الذهن، الذي نسميه الشخصية التاريخية. فالهوية التي يتم أنتاجها عن طريق التصور والتمثل في الوعي وبه، لا قيمة لها إلا بقدر ما تساهم من خلال القيم التي تركز عليها، والعلاقات التي تشجع على بنائها، والإيحاءات التي تثيرها في إعادة بناء وتفتح واستقرار الشخصية الفعلية المهددة بالزوال. كما أن إعادة بناء الهوية وترسيخها لا يمكن أن تتحقق من دون اندماجها ومشاركتها في الحركة التاريخية للزمن الراهن وحضارة العصر، لكي لا تتحول إلى وهم محبط، ولكي لا تدفع بالأمة والشعوب العربية سريعا نحو التخلي عنها، والتوجه نحو خيارات أخرى.[455]

---

[453]- المصدر السابق، ص30.

[454]- أنظر: وجيه كوثراني. "في مدى تأثير العوامل الدينية والثقافية في التوحيد القومي". المستقبل العربي، العدد367، السنة الثانية والثلاثون، أيلول\2009، ص164.

[455]- غليون، المحنة العربية: الدولة ضد الأمة، مصدر سبق ذكره، ص58-59.

وفي مداخلته لمسألة العروبة ومدى صلاحيتها لتشكيل قاعدة لإعادة بناء الهوية العربية، يستعرض غليون آراء الأوروبيين أو الغربيين وجزء كبير من العرب أنفسهم، الذين يشككون في معنى العروبة ووجودها وفي أهليتها كهوية عربية. فالأوروبيون والغربيون 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، كما تنزع قطاعات كبيرة من العرب نكران عروبتها او تجاهلها أو عدم إعطائها قيمة ومعنى، أحيانا لأسباب ايديولوجية، أو لأسباب سياسية. فقسم كبير من الاسلامويين، ينفر من العروبة لأنه يخشى أن تكون بديلا للانتماء الإسلامي، ويرى بعضهم فيها عصبية جاهلية. وكذلك الأمر بالنسبة إلى أصحاب الايديولوجيات القطرية المتمحورة حول الدولة، والحداثيين أو العلمانيين المتطرفين الذين ينظرون إلى العروبة على أنها ايديولوجية قومية وعنصرية ومرادفة للفكرة الاستبدادية.[456]

ويرى غليون أن مقاربة مسألة العروبة تستدعي التمييز بين العروبة من حيث هي واقع ثقافي موضوعي، لكنه معطى خام، لا دلالة له سوى توصيف العرب وتمييزهم عن غيرهم من الشعوب، وتأكيدا لأصولهم الاثنية ولاستمرارية الماضي ، وبين العروبة من حيث هي عقيدة أو فكرة أو ايديولوجية تشير إلى ما يطمح إليه العرب في تحويل تلك الفكرة إلى هوية سياسية وحضارية تتجاوز الاطار الثقافي. فالعروبة كفكرة تسعى إلى تجاوز تقرير الواقع وإلى توظيفه في خدمة رؤية فكرية أو ايديولوجية لتحقيق شيء آخر، أو لصوغ هذا الواقع في هيئة عقائدية أو سياسية. حيث تنطلق الأخيرة كواقعة موضوعية لتبني مشروعا عربيا ايديولوجيا أو سياسيا يتطابق مع معايير العصر السياسية في بناء الدولة القومية. وهي (العروبة) كاختيار ايديولوجي، مشروع يتوجه نحو المستقبل، وسعي لإعادة تشكيل الذات ومشروع للارتقاء بالعروبة من مجرد وصف للواقع إلى التجسيد الرمزي، فهي أذا، مشروع تغيير، وثورة على الماضي، وعلى العروبة الإثنية نفسها بوصفها التصاق بالدم والعرق والقرابة المادية والتقاليد البدوية. إن العروبة كهوية ليست مشروع يجب بنائه فحسب، بل هي 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.[457]

ويشير غليون إلى أن فكرة العروبة الأولى قد ولدت في القرن التاسع عشر تأثرا بنزعة إنسانية كونية قوية انطلقت من أوروبا لتجتاح بقية العالم. وارتبط نشوؤها بعصر النهضة العربية، وما رافقه من ازدهار في الآداب والفنون والعلوم وجميع أشكال التغير الايجابي والتقدم والإبداع. وكان جوهر العروبة هذه هو الانفصال بالعرب أو الابتعاد بهم عن عصر الثقافة القرسطوية وتقاليدها وتراثها، وإدراجهم في عصر الثقافة الحديثة، والعمل على استيعاب مفاهيمها وقيمها وتطلعاتها العقلية والإنسانوية. وفي هذا العهد سيرتبط مفهوم العروبة كفكرة قومية بالمفاهيم الجديدة الصاعدة مثل

---

[456]- أنظر: غليون، برهان. "العروبة والهوية العروبية في القرن الواحد والعشرين". الحوار المتمدن، العدد2775، 9\2009.
http://www.ahewar.org

[457]- المصدر السابق.

الحرية والوطنية والدستور والمواطنة، ويتطابق مع عملية البحث عن تأصيل الثقافة وتنمية العلوم العصرية المتميزة عن العلوم الدينية. لم 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 الامبرطورية العثمانية وانحلالها. وقد استثمرت العروبة هنا لتحقيق النهضة بالمعنى الحديث للكلمة، وتوجيه العرب نحو الفكرة الكونية والإنسانية بما تشتمل عليه من قيم ومعايير اجتماعية. فكانت أداة لتجديد التراث وإحياء القيم الزمنية المدفونة والعودة إلى العلوم العقلية وتجديد التراث العربي القديم نفسه عن طريق الاجتهاد العقلي والإصلاح الديني.[458]

وبالرغم من 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، إلا أن هذا التحول في استراتيجية الهوية، أو التماهي الذاتي، لم يكن على مستوى واحد عند جميع قطاعات الرأي العام والفئات الاجتماعية. ولا تزال العروبة كمحور هوية جمعية ممزوجة، إلى اليوم، وفي أوساط كثيرة، بذاكرة الهوية الملية أو الطائفية التي ميزت تاريخ العالم الإسلامي الطويل وتقاليده. ولم ينجح القوميون، أصحاب الفكرة القومية وفلاسفتها، في تحرير الشعور بالانتماء العربي كلياً من الانتماء الإسلامي رغم الجهد الكبير الذي بذلوه في سبيل ذلك.[459] وبالرغم من التغيرات التاريخية والتحولات الجغرافيا السياسية وتغلغل مفاهيم القومية والحرية والفردية الحداثية في الوعي والفكر العربيين، وتفكك الأسس التقليدية للهوية القديمة كالانتماء للجماعة الدينية والشعور بالولاء للسلطة الإمبراطورية، إلا أن الشعور القومي لم ينضج بعد بتلك الدرجة ليحل محل الإطار الإمبراطوري الجامع والموحد للوطن العربي او المولد لتصور الجماعة الواحدة، كما أن الشروط الذاتية والموضوعية لم تكن كافية أو مكتملة حتى تمكن الدول القطرية المستقلة حديثا من توليد المؤسسات الوطنية الجديدة القادرة على الحلول محل المؤسسة السياسية القديمة في عملية استقطاب الولاء الجماعي وبلورته وتوظيفه في بناء وطنية قطرية عميقة وصلبة.[460]

وقد أدى تفكك الدولة التقليدية إلى دمار نظام القيم السائد، وشبكات التضامن الجماعية والوطنية التي تعتمد على تلك القيم. كما أن تفكك وانهيار أسس العقيدة الاجتماعية القديمة ترك الشخصية الجماعية من دون اسم، وفجر أزمة هوية عامة، وأثار مشكلة المعايير المنظمة التي سيتم على أساسها التوجه الجماعي في التاريخ. وفي ظل غياب مثل هذا التصور، وعدم تبلور نظام قيمي وفكري جديد يحظى بالحد الأدنى من الاتساق والعمق، لم يكن من الممكن للجماعات العربية المحلية والقومية أن تموضع نفسها وتعين مواقعها الجديدة إلا استنادا إلى تلك الخبرات المحلية المتوفرة للوعي من التجارب الماقبل قومية، والتي لا يحتاج وجودها إلى اتفاق أو وعي تاريخ شامل والتي تتكون من عصبيات جزئية طبيعية وجهوية وطائفية متنافسة فيما بينها، وهي العوامل التي أحياها وشجع عليها الاستعمار.[461]

---

[458]- المصدر السابق.

[459]- أنظر: غليون، برهان. "شقاء الوعي العربي" . الحوار المتمدن، العدد 2583، 3 \2009. http://www.ahewar.org.

[460]- غليون، المحنة العربية: الدولة ضد الأمة، مصدر سبق ذكره، ص74.

[461]- المصدر السابق، ص74.

ففي ظل الحكم الإسلامي الإمبراطوري أو السلطاني، يرى غليون، أن الشخصية التقليدية ووعيها ووحدتها قد بنيت على تصور للهوية يحتل المرجع الإسلامي فيه المركز الأول في نظام القيم والعناصر التكوينية والمفاهيم الكبرى المنظمة للسلوك الفردي والجمعي. بينما تحتل الخصوصيات الإقليمية المعبرة عن التنوعات والتمايزات الثقافية والجغرافية والمذهبية، والتي تشارك في النظام الاجتماعي بوصفها مصدرا للتضامانات الجزئية والقيم الفلكلورية، المركز الثاني. وتحتل العروبة كنظام من الدلالات النسبية واللغوية والأدبية وبارتباطها بالمرجع الديني، واعتبارها تعبيرا عن الانتماء إلى لغة وثقافة نظرية تشكل وعاءا ضروريا للتداول الصحيح للقيم الإسلامية، المركز الثالث. وقد ضمن هذا النظام التراتبي للهوية التقليدية المتخيلة لمدة قرون عديدة تماسك بنيان الجماعة العربية واتساق تصورها لذاتها. وقد بدأ تفكك هذا التصور للهوية مع دخول البلاد العربية العصر الحديث وتفكك الإمبراطورية الإسلامية وتغلغل الاستعمار والأوروبي وما تمخض عنه من تفكيك وإعادة توزيع لفضاء الجغرافيا السياسية العربية والإسلامية. وما أن تم تنحية المرجع الإسلامي كعنصر الأكثر مركزية في تماسك الهوية التقليدية، برزت إلى السطح الخصوصيات الجزئية القبلية والمذهبية والطائفية والجهوية إلى السطح، وتحولت إلى بؤرة ارتكاز جديدة للهوية الجديدة قيد الإنشاء. وبسبب التناقض والتنافر الشديد الذي يجمع بين عناصر هذه الخصوصيات الجزئية(القبلية، المذهبية، الطائفية، الجهوية) فقد شكلت عائقا في إعادة بناء هوية سياسية فاعلة، وتشكيل مرجعية سياسية جامعة ومتماسكة تستجيب لحاجات بناء الدولة ومطالب تفعيل السلطة السياسية الحديثة.[462]

وبقدر ما ساهمت الحقبة الاستعمارية في إعاقة تطور وبلورة مفهوم الهوية القومية العربية وتناثر عناصرها الرئيسية في كل اتجاه، فشلت حقبة الاستقلال في حسم التناقض والصراع بين إعادة انتاج الخصوصيات الجزئية وتطوير وتعميق الانتماءات الشمولية كهوية قومية جامعة لتلك الخصوصيات الجزئية. مما أدى إلى انهيار التوازن بين العناصر المكونة للهوية وفتح المجال لكل العناصر التكوينية للنمو والفعل المتحرر خارج إطار جامع وموجه ومفاقما بشكل مستمر من أزمة الهوية. وبقدر ما تسبب الفشل في ترسيخ الانتماء الشمولي كهوية جامعة في تعميق التناقضات والصراعات الذاتية داخل الجماعة، كان هذا النمو المتحرر للعناصر التكوينية يضاعف من انعدام القدرة على السيطرة على المصير ويزيد من فرص تحكم الاستعمار بالجماعة الوطنية. وقد عمل الاستعمار على على تحويل سيطرته إلى مركز التوازن الاول وبشكل إجباري لمجموع النظام الاجتماعي مما قلل بدوره من قدرة الجماعات المشتتة على تجاوز تناقضاتها والتوصل إلى رؤية مشتركة ومتسقة تجمع بين عناصر الشخصية الجماعية داخل أطار جامع وجديد، بحيث يمثل نواة صلبة لبلورة هوية ووعي قوميين قادران على إتاحة المجال لجميع العناصر التكوينية بأن تنمو بتناسق وانسجام، وفي آن واحد، وفي نفس الاتجاه. وقد نجح الاستعمار من خلال إعاقته المتعمدة لبلورة وتطوير هوية عربية شاملة، في إفشال قيام حركة قومية ووطنية شاملة تنتشر وتعمل في مختلف الأقطار العربية في الوقت ذاته. وهذا بدوره اضعف من عمليات الكفاح ضد الاستعمار، فجاءت في معظم الاحيان على شكل رد فعل مشتت وموزع حسب المناطق والعشائر والطوائف.[463]

---

[462]- المصدر السابق، ص75.
[463]- المصدر السابق، ص76.

ويرى غليون أنه لم يكن من الممكن في إطار الموقع الذي كان يحتله الاستعمار والدور الذي كان يلعبه في تشكيل وصياغة التوازن العام من خلالا تحكمه في السلطة، أن تتوفر الشروط الملائمة لإعادة بناء الشخصية وتحقيق وحدة التصور الجماعي للهوية وإعادة توزيع وأنتاج مركز التوازن داخل العناصر التكوينية للهوية. ومن غير الممكن الخروج من هذه الحلقة المفرغة، وتجاوز أزمة الهوية المتولدة عن زوال الإمبراطورية وبالتالي تفكك الأطر الجماعية الكبرى إلا من خلال الكفاح المتواصل ضد الاستعمار والتحرر منه. وقد تحول الكفاح الوطني إلى إطار تاريخي جديد، ينصهر داخله مختلف عناصر الشخصية الوطنية، ومشكلا نموذجا للهوية الوطنية القطرية المتحررة من الاستعمار. وما زال نموذج الهوية الوطنية القطرية يفرض نفسه إلى اليوم وتستند إليه الشعوب العربية في توليد مشاعر الولاء والانتماء وتستلهم منه مبررات وجودها وبرامج عملها وتوجهاتها.[464]

وقد بدأت العروبة كحركة قومية انطلاقتها الفعلية عشية زوال النظام العثماني الإمبراطوري، وسيطرة قادة حزب الاتحاد والترقي على الحكم بعد انقلاب عام 1908، وقد أحيا النظام الانقلابي النزعة القومية التركية وشدد على الإعلاء من شأن العنصر التركي، وإتباع سياسة إدماجية قائمة على التتريك ومحو الهوية العربية. لقد مثل هذا التوجه الجديد التعبير الأكمل عن اختفاء السلطنة بمفهومها التاريخي السياسي كإمبراطورية، والديني كجماعة واحدة متساوية في الوقت نفسه. هذا وقد جاء الإلغاء الصوري للخلافة عام 1924 ليؤكد ما كان الانقلاب التركي قد شرع في تنفيذه من قبل، وليضع العرب لأول مرة أمام التحدي الكبير: كيف يعرفون ذاتهم؟ وفي أي إتجاه عليهم أن يعيدوا بناء هويتهم الشخصية؟. وللإجابة على هذه الأسئلة التاريخية، كان لا بد من عقيدة مرشدة ورؤية جديدة، وقد استمدوهما العرب من الفلسفة القومية التي كانت سائدة في عصرهم. و"هكذا أصبح التأكيد على الانتماء العربي نواة الفكرة التي تتصدى لمسألة قيادة العرب نحو تأسيس أمة حديثة، أو نحو توحيد الشخصية المبعثرة والممزقة. ومن هنا أيضا ارتبط التأكيد على الانتماء العربي بالقيم الوطنية الحديثة التي توجه الحركة الجماعية، وتحدد طبيعة المؤسسات السياسية والمدنية وآليات بناء الدولة وإعادة تنظيم الشؤون العامة، أي باختصار، تحديد المحتوى الجديد للشخصية العربية المنشود."[465] وقد دشنت الولادة الرسمية للعروبة كعقيدة سياسية حديثة، وليس كشعور الانتماء العام لجماعة عينية، في المؤتمر العربي الذي عقد في 18 حزيران عام 1913 في باريس.

ولم تكن الفكرة العربية التي طمحت أن تزود الشعوب الناطقة بالعربية عشية الحرب العالمية الثانية بوعي تاريخي ينطلق من وجود هوية واحدة إلا إحدى الخيارات المتعددة المطروحة للحلول محل الفكرة الإسلامية الحاملة للشعور الوطني آنذاك. وكما هو حال الفكرة الإسلامية الأصولية اليوم، لم تكن الفكرة العربية في ذاك الوقت تمثل واقعا واع لذاته، ولم تكن تمثل حركة ملموسة تجمع بين الحركات السياسية العربية جميعا وتنظم نشاطاتها على المستوى الوطني بقدر ما كانت فكرة أو مذهبا بين المذاهب الفكرية الأخرى التي تدعي القدرة على إعادة توحيد الشخصية وتنسيق عناصرها في إطار هوية قومية، وبقدر ما كانت دعوة سياسية في الوقت ذاته، تجاهد لملئ الفراغ في واقع عربي، بداء يفقد كل معالم هويته التاريخية واتجاهات العمل والممارسة.[466] كما لم تكن عقيدة القومية العربية في

---

[464]- المصدر السابق، ص76-77.
[465]- المصدر السابق، ص60-61.
[466]- المصدر السابق، ص60.

طورها الأول تحتوي على "رؤية واضحة للمستقبل العربي، وبرنامجا وطنيا مقبولا ومتسقا، وخيارات واحدة ومنسجمة لترميم الشخصية وإعادة بنائها، بقدر ما كانت راية احتشد وراءها، وبسبب غموضها، جمع متباين ومتناقض من القوى المستاءة من السياسية التركية أو المتضررة منها."[467]ويمكن القول أن الوظيفة الرئيسية للفكرة العربية في طبعتها الأولى، كانت تسهيل عملية الانفصال نفسيا وسياسيا عن السلطنة، وذلك من خلال تقديم نفسها كبديل مقبول للفكرة الإسلامية بنسختها العثمانية التي سيطرت لمدة أربعة قرون، والتخفيف أيضا من وطأة إخفاق المشروع الإصلاحي الذي كانت تجسده فكرة الجامعة الإسلامية.[468]

فقد دفعت الصراعات السياسية في نهاية عصر الإمبرطورية العثمانية وعلى أثر فشل الثورة الدستورية واغتيالها على يد السلطان عبد الحميد، وما ترتب على ذلك الفشل من تزايد للقمع والقهر في المناطق العربية، إلى تورط مفهوم العروبة ودخوله بشكل متزايد في الحقل السياسي. فلم يعد مفهوم العروبة يقتصر على المثقفون ورجال الدين الإصلاحيون الذين استخدموه لخدمة أهدافهم الإنسانية والتحديثية، بل تغلغل المفهوم إلى قاموس رجال السياسة إذانا ببدء فصل جديد من التاريخ في العالم العربي. وسوف تلقى فكرة العروبة كتجسيد للدعوة إلى استقلال العرب عن الأتراك وتكوين دولة عربية مستقلة ومتميزة، تأييد كبيرا وانتشارا سريعا في أوساط الرأي العام والطبقة الوسطى. وهذا ما حاولت أن تكرسه فكرة الثورة العربية الكبرى ومشروعها، في العشرينات من القرن العشرين، بصرف النظر عن مصير هذه الثورة ومستقبل مشروعها. ويتطابق مفهوم للعروبة في هذه الحقبة من التاريخ العربي مع الفكرة الوطنية الاستقلالية والدستورية الليبرالية التي شكلت محور كفاح العرب على المستويين السياسي والثقافي في النصف الأول من القرن العشرين.[469]

لكن فكرة العروبة سيعاد بناؤها بتردد وبطء في البداية منذ الأربعينات، لكن بقوة واضحة وتصميم في الخمسينات والستينات، وستتخذ شكل الحركة القومية العربية الشعبوية، والثورية الانقلابية التي ستتحول إلى محور نشاط وكفاح العرب بعد الاستقلال. ويعتقد غليون أن صعود وسيطرة هذا التوجه داخل الحركة القومية قد يعبر عن "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 بتطبق اتفاق سايكس بيكو سيء السمعة."[470]

وبالرغم من أن الهزيمة الكبيرة التي جسدها الاستعمار والي قادت إلى انهيار الحركة القومية العربية السياسية الأولى، إلا أن الاستعمار لم ينجح في القضاء على الفكرة العربية. وذلك لأن الأخيرة كانت تستجيب لحاجات حقيقة ومتطلبات تاريخية، واستطاعت أن تشكل المرشد الأكبر والأكثر اتساقا للخروج من الوضع الذي خلفه زوال الإمبراطورية العثمانية، والحيلولة دون انتشار واستفحال التمزق والفوضى الشاملة. ولذلك، استمرت الفكرة العربية

---

[467]- المصدر السابق، ص61.

[468]- المصدر السابق، ص62.

[469]- غليون، "العروبة والهوية العروبية في القرن الواحد والعشرين"، مصدر سبق ذكره.

[470]- المصدر السابق.

تعمل كحامل لوعي جديد، سيتم تكريسه في اللغة السياسية العربية الحديثة تحت اسم الوعي القومي، الذي يتميز عن الوعي الوطني القطري، الذي سيسود على مستوى النخب العربية الحاكمة في مختلف البلاد العربية.[471] وقد تبلور الوعي القومي العربي في مقابل الوعي الوطني القطري ليؤكد على أنه من غير الممكن لأي قطر الخروج من وضعية التبعية والتخلف التاريخي والحضاري الراهنة من دون ضم جهوده إلى الأقطار العربية الأخرى، وبالتالي "من دون التفكير ببناء جماعي نطلق عليه اسم المشروع القومي. فمن منظور هذا المشروع الجماعي وحده يمكن لنا، من منطلق هذا الوعي، بلورة رؤية متسقه وتعبئة مشاعر وطنية عميقة وشاملة، وتحديد أهداف تاريخية، وتأمين الوسائل الممكنة لإعادة بناء الشخصية العربية بما يتفق مع معطيات العصر ومعاييره وحاجات الرد على التحديات الكبرى التنموية والتقانية والعلمية."[472]

وفي المقابل، لم ينجح الفكر القومي العربي في القضاء على فكرة الدولة القطرية الوطنية ولا على فكرة الدولة الإسلامية التي استمرت في حالة كمون خلف النظم الوطنية الجديدة. هذا، وقد طرأ تحول كبير في محتوى الفكرة الإسلامية، فلم تعد فكرة جامعة للجماعة كما في السابق، بل تحولت إلى حركة اجتماعية وحزب سياسي، تضفي الشرعية على مصالح وتصورات جزء من الجماعة أو فريق منها، بعد أن كانت عقيدة جامعة للجماعة وللأمة. فالإسلام السياسي المعاصر يركز في أدبياته على نقد الدولة والحداثة والأفكار والقيم الغربية التي تشربها المجتمع، ويرى أن إصلاح المجتمع يمر عبر إصلاح الدولة، وهذا التوجه يتميز عن وجهة نظر تيار الإصلاحية الإسلامية الذي جعل من إصلاح المجتمع كدين وأخلاق ونظام قانوني وقضائي، محورا لاهتماماته. فبقدر ما ساهم الاخير في تجديد الفكر الإسلامي يطرح تيار الإسلام السياسي بصورة جذرية ومتفجرة، مسألة السلطة وتجديد مفهوم السياسية أو أسلمة السياسة، وذا يفسر سبب احتدام النقاش بين العلمانية والأصولية الإسلامية، فهو يحجب في ثناياه الصراع على السلطة.[473]

وقد تمحورت دعوة الطور الثاني من القومية العربية، كما يشير غليون، حول مسألة الوحدة العربية وحولتها إلى النواة المركزية في عقيدتها، وهي التي سوف تسيطر على الحركة الوطنية العربية في الخمسينات. ولم يتجاوز مفهوم العروبة حتى ذلك الوقت المفهوم العام الذي يختلط في مفهوم الهوية الثقافية والانتماء إلى دائرة حضارية تاريخية ودينية واحدة، ولم تكن قد اتخذت طابع العقيدة السياسية التي تسعى لاستلام السلطة وتأسيس الدولة، وبمعنى آخر لم يتطابق داخل مفهوم العروبة، كل من مفهوم الهوية الثقافية مع مفهوم الهوية السياسية. وهذا يفسر لماذا لم تشعر الحركات الوطنية التي كانت تجعل من العروبة مرجعا ثقافيا وقوميا بالحاجة الملحة إلى تكوين حركة عربية واحدة تتجاوز الواقع المجزأ للبلاد العربية وتتيح العمل على مستوى الوطن العربي بأكمل، وهو يفسر أيضا لماذا كان من الممكن الحديث عن أمة عربية واحدة ودول عربية متعددة دون أن يثير ذلك أية مطالب سياسية مباشرة تطالب بالتوحيد وتتجاوز التعددية الكيانية في ذلك الوقت.[474]

---

[471]- غليون، المحنة العربية: الدولة ضد الأمة، مصدر سبق ذكره، ص62-63.
[472]- المصدر السابق، ص63.
[473]- المصدر السابق، ص63-64.
[474]- المصدر السابق، ص69-70.

وقد ساهم ترسيخ الحدود السياسية والإدارية الذي كرسته السيطرة الاستعمارية في فرض التصور القطري كواقع يجب التعامل معه، وان هذه الحدود تبدو صعبة التجاوز في الحسابات السياسية الداخلية والخارجية. وقد أدى ترسيخ الكيانات إلى إعادة بناء القوى والتوازنات الاجتماعية داخل كل قطر على أساس إطار السلطة والدولة الجديدة، كما أدى إلى تغيير الأهداف والقيم والبرامج السياسية للحركات المختلفة داخل كل قطر، وأفرز عقائديات ومذاهب جديدة احتل فيها الدفاع عن القطر المرتبة الأولى في سلم الاهتمامات والتربية السياسية. وفي كثير من الأحيان استطاعت العقائد القطرية أن تستخدم العروبة لإعطاء نفسها الشرعية والظهور بمظهر الجزء التابع للكل والأداة الضرورية لتحقيق فكرة الوحدة.[475] وفي الواقع لم يكن هناك ما يمنع الدولة القطرية الناشئة من أن تتحول إلى جسور لتحقيق الفكرة القومية لو لم تقع في قبضة الإستعمار وتصبح من صنيعته وأداة له، وتتحول إلى نفي صريح للهوية الوطنية. وفي المحصلة لم تتاح الظروف لإعادة تركيب ناجحة للعناصر التكوينية التي تقوم عليها الهوية العربية والتي تشمل: الاسلام كمرجعية دينية وأخلاقية، العروبة كواقع اجتماعي وثقافي ولغوي، والخصوصيات الإقليمية المعبرة عن التنوعات والتمايزات الثقافية أو الجغرافية او المذهبية.[476]

وتطورت مفاهيم ومنطلقات العروبة لاحقا لتفترق عن مفاهيم الثورة الوطنية الاستقلالية الدستورية الليبرالية التي سيطرت على الحركة العربية داخل الأقطار المكافحة من اجل الاستقلال عن الاستعمار الأوروبي. فهي لم تعد كما كانت في الحقبة الاستعمارية، تجسد حلم الدولة العربية في الاستقلال وتكوين دول ذات سيادة ومستقلة تقوم على مبادئ الليبرالية ويحكمها القانون والدستور، وقابلة لأن تتوحد في المستقبل، بل تحولت إلى حركة شعبوية تجمع بين العداء للاستعمار الأوروبي والكفاح ضد النخب والطبقات الاجتماعية الارستقراطية التي اعتبرت الحليفة الرئيسية للغرب الاستعماري. وهكذا ابتعدت العروبة كفكرة وكحركة عن مفاهيم الثورة الوطنية الاستقلالية وعن مفاهيم الدستورية الليبرالية الذي تبنته في حقبة ما بين الحربين، في الصراع ضد الاستعمار الغربي ومن أجل الاستقلال وتكريس سيادة الدول، "لتتخذ شكل الثورة والانقلاب الاجتماعي والسياسي الذي يشكل مدخلا لاستكمال العمل من أجل الاستقلال غير الناجز والسيادة الناقصة".[477]

وهكذا إنبثقت الحركة القومية العربية من جديد كحركة انقلابية وثورية، تراهن على التعبئة الشعبية كبديل ثوري يسعى إلى تجاوز التفاهم المبرم بين أصحاب المصالح والنفوذ والحظوة من أبناء النخب الذين يسيطرون على الدولة و بين السلطة الاستعمارية صاحبة القرار الحقيقي في السياسة والاقتصاد، كما كانت تسعى إلى إحداث تغيير وترتيب جديد في توازنات السلطة وإعادة توزيع الثروة. وبذلك يكون التصور الجديد لمفهوم العروبة قد تحول ليعبر عن قيم التقدم الفكري والاجتماعي والتاريخي. وسيتركز نشاط الحركة على المسألة السياسية والاجتماعية، أي في تغيير توازنات السلطة وإعادة توزيع الثروة، على الرغم من استمرار الوحدة كمحور ايديولوجي للحركة القومية. بل إن هذا التغيير

---

[475]- المصدر السابق، ص70.
[476]- المصدر السابق، ص74.
[477]- غليون، "العروبة والهوية العروبية في القرن الواحد والعشرين"، مصدر سبق ذكره.

السياسي لصالح فئات وطبقات جديدة، هو الجانب الوحيد من التغيير الذي سيستمر ويبقى بعد انحلال الحركة وانحسارها.[478]

وهكذا بلورت الحركة القومية الثورية لحقبة ما بعد الاستعمار قيم جديدة تتمحور حول العداء للامبريالية بما تعنيه من سياسات الهيمنة الدولية عبر التكتل السياسي الغربي الليبرالي، العدالة الاجتماعية، الثورة على الماضي والتقاليد، تصفية مرتكزات الطبقة الارستقراطية، التوجهات التقدمية واليسارية، والتحرر الديني. وقد ارتبط نشاط الحركة القومية الثورية بفكرة الطليعة السياسية، والتي تركز بشكل اكبر على النخبة الثورية والمنظمة في تكوينات حزبية ذات تراتبية هرمية قوية، وتبتعد عن القيم الديمقراطية والتمثيلية القانونية والدستورية. وبالمثل، كما لم يعد للوحدة من وجهة نظر العروبة التقدمية والثورية قيمة مركزية، حيث أصبحت تعتمد بشكل أكبر في ضمان تقدمها واستقرارها على قوى الثورة العالمية والمعسكر الاشتراكي. ويعتقد غليون أن "هذه الطبعة الجديدة من العروبة قد طلقت تماما قيم العروبة السابقة في الاستقلال والوحدة والسيادة. المهم هنا التقدم والتغيير الاجتماعي. وبهذا المعنى تشكل عروبة الخمسينات والستينات نموذجا لما أطلقت عليه الأدبيات الماركسية اسم حركة التحرر الوطني كجزء من حركة التحرر العالمي من السيطرة الغربية والرأسمالية."[479]

2- أزمة الهوية العربية في الوقت الراهن

وفي الزمن الراهن تعاني الشعوب والمجتمعات العربية من قطيعة مزدوجة بين الجماعة والدولة، وبين الثقافة والسياسة، وهي ما يغذي الشعور العميق بخيبة الأمل التاريخية، وتشكل مصدراً لشقاء الوعي العربي حالياً. فقد استمرت القطيعة بين حدود الجماعة الثقافية وحدود الجماعة السياسية قائمة في القرن العشرين، رغم انحلال نظام السلطنة وظهور نموذج الدولة "الوطنية". 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 هوية عربية لم تنته إلى اليوم نجمت عن تصادم الوعي القومي العربي الصاعد، تمثلا للقيم القومية الحديثة نفسها، بواقع السيطرة الاستعمارية وتقسيمها للمنطقة العربية.[480]

وقد أدى إخفاق الحركة القومية في تحقيق الوحدة السياسية إلى مزيد من تأزم الهوية العربية ووضعها في طريق مسدود، وفتح الطريق لانتصار الخيار النقيض، والذي تمثل في خضوع البلاد العربية للهيمنة الخارجية وترسيخ التحالف بين النخب المحلية الحاكمة والقوى الغربية، مما زاد حدة التناقض بين منطق الجماعة الثقافية ومنطق الجماعة السياسية، ولم يعد مصدر الأزمة الشعور بالقطيعة المتزايد والمكرسة بين الانتماء الثقافي المتنامي، بفضل تقدم عملية التحديث والانفتاح على العالم، والانتماء السياسي المرتبط بدولة قطرية أو جزئية فحسب، وإنما أضيف

---

[478]- المصدر السابق.
[479]- المصدر السابق.
[480]- غليون، "شقاء الوعي العربي"، مصدر سبق ذكره.

إليه الشعور المتزايد بالقطيعة "بين الدولة القطرية المتحولة إلى إطار للتحالف بين النخب المحلية المفروضة بالقوة والسيطرة الأجنبية من جهة والشعب الذي يخضع لها ويعاني من اضطهادها وسياستها التمييزية الاجتماعية والثقافية من جهة ثانية. وهذه القطيعة المزدوجة بين الجماعة والدولة والثقافة والسياسة هي التي تغذي الشعور العميق بخيبة الأمل والخديعة والإحباط التاريخي، وتشكل المصدر الرئيسي لشقاء الوعي العربي والعروبي حالياً."[481]

لا يمكن الخروج من مأزق الهوية من دون الفهم العميق لجدلية العلاقات التي تتحكم في صياغة مضمون الهوية، فالأخيرة ليست صفة ثابتة وجامدة مرتبطة بخصائص جسدية وثقافية موروثة، كالأصل الإتني واللغة، وإنما هي علاقة بين الخصائص الموروثة ومشاريع المستقبل التي تتطلع إليها الشعوب عبر الأيديولوجيات التي تتبناها في حقبة ما. ولا يمكن الخروج من مأزق الهوية إلا بتحقيق النجاح في عمليتين مترابطتين: تحرير العروبة كمفهوم وصفي، أي كأصل وانتماء خام، من العروبة كما يجسدها هذا المشروع الأيديولوجي أو السياسي الذي أخفق أو فقد الأمل بالبقاء، وفي موازاة ذلك بلورة مشروع ثقافي سياسي جديد، يقدم للناس رؤية واضحة للمستقبل، وقيماً ومعايير أخلاقية فاعلة للتوجه الذاتي وبناء السلوك الإيجابي في المجتمع والعالم. وهذا ما لا يمكن فصله أيضاً عن طبيعة البيئة العالمية السائدة والخيارات الفكرية والسياسية والاستراتيجية التي تقدمها للشعوب والجماعات.[482]

فالعروبة ليست أمرا بديهيا في الماضي، وليست أمرا بديهيا في الحاضر، كما يرى غليون. كما أن الواقع الوصفي المتمثل بوجود شعب يتحدث لغة واحدة وينتسب لنفس الأصول، يشكل في حد ذاته بنية أولية يمكن تركيب مشاريع سياسية ايديولوجية وأخلاقية مختلفة، لتتوافق مع متطلبات البيئة العالمية السائدة والخيارات الفكرية والسياسية والإستراتيجية التي تراها الشعوب والجماعات كخيار امثل لها. إن عملية التحول من مشروع إلى آخر لا بد أن تمر عبر أزمة هوية عميقة، حيث تمر عملية التحول عبر فك إرتباط الشعور الأولي بالعروبة الوصفية عن الخيارات الفكرية والسياسية التي ترتبط بها في فترة التحول. وليس من الممكن تحرير العروبة كمفهوم وصفي من العروبة كما يجسدها هذا المشروع أو ذاك في حقبة من حقب التاريخ ما لم يتبلور مشروع جديد، ما لم ينجح المجتمع في بلورة مشروع سياسي إيديولوجي وأخلاقي يعبر عن رؤية واضحة للمستقبل.[483]

وقد أدى إفلاس إيديولوجية الحركة القومية العربية إلى نزع الصدقية عن العروبة كمرجعية لاختيارات ايديولوجية وثقافية وسياسية جديدة، وكرؤى تتجه نحو المستقبل. إن انحسار المرجعية العروبية، ممثلة بآخر تجسداتها في الحركة القومية، يترك العرب من دون مشروع ومن دون توجه وبالتالي من دون مستقبل، لأنه يحرمها من مرجعية فكرية وسياسية واضحة ومعروفة. ويسفر هذا الوضع، كما يرى غليون عن "أزمة الهوية التي تتجسد في الانفصال بين الواقع المادي الخام ورمزه، أي في فقدان الانتماء الطبيعي والموضوعي للعروبة دلالاته الأخلاقية والإيديولوجية والسياسية، أي الإنسانية. وهو من نوع فقدان المبنى (العروبة) للمعنى (مشروع المستقبل: التحديث أو الاستقلال او

---

[481]- المصدر السابق.
[482]- المصدر السابق.
[483]- غليون، "العروبة والهوية العروبية في القرن الواحد والعشرين"، مصدر سبق ذكره.

الاتحاد أو الثورة الاجتماعية والعدالة)، وبالتالي البحث عن المعنى في مبنى آخر، أو إعادة إضفاء دلالات جديدة وملهمة على المبنى بنفسه."[484]

وعادة ما يتوفر لكل أمة عدة خيارات محدودة يمكن للجماعة ان تستثمر إحداها فيما تعتقد أنه الأمثل والافضل والأكثر بقاء. وقد شكلت العروبة كمشروع سياسي وإيديولوجي وأخلاقي خيارا واعدا: بالانبعاث الفكري والروحي، أي الانساني والأخلاقي، بالنهضة، بالاستقلال، ببناء أمة كبيرة وقادرة، بتمكين الشعوب من المشاركة في حضارة العصر، بالحداثة، أو بدمج العرب في الحداثة، بالمواطنية، بالحرية والعدالة الاجتماعية والمساواة. مما زاد من رصيد العروبة كإستراتيجية هوية ووعي بالذات، ليمتد من عصر النهضة في بدايات القرن التاسع عشر وحتى سبعينات القرن العشرين. وتحولت العربة كمشروع سياسي ايديولوجي وحامل لرؤية مستقبلية إلى قوة جذب واستقطاب، وأصبح الجميع، بصرف النظر عن أصلهم الإثني، ينتمون إلى العروبة التي تحولت إلى هوية وإيديولوجية. فمن لم يكن عربيا أعتنق ايديولوجية العروبة ليتماهى مع هويتها، وينطبق هذا الوصف على كل من الأكراد والبربر والأرمن والشركس الذين اعتنقوا العروبة، في الخمسينات والستينات، كل على طريقته الخاصة، وانخرطوا في مشروع العروبة الإنساني ثم الدستوري ثم الاستقلالي ثم التحرري والاجتماعي، بصفتهم عربا. وقد تغير الحال بعد إخفاق العروبة كمشروع واعد للمستقبل، وفقدت العروبة القومية رصيدها. ونزع قسم كبير من العرب إلى التخلي عنها والتنكر لها واستبدالها، بخيارات ايديولوجية ومرجعيات أخرى.[485]

وتتنافس المحاولات اليوم وتتضارب للبحث عن تربة تكون أكثر قدرة على أن تنتج ما أخفقت الفكرة العروبية(فكرة القومية العربية) في إنتاجه. وقد أحتل الدين أو الاسلام أول مواقع الاستثمار الجديد وأهمها. وليست الإسلاموية إلا خيارا إيديولوجيا وثقافيا وسياسيا يسعى لأن يجعل من الإسلام مرجعية جديدة للعروبة الوصفية. فهي تطرح نفسها بديلا عن العروبة القومية في كل النواحي: كمشروع تأهيل أو إعادة تأهيل أخلاقي ومعنوي، وكمشروع توحيد جيوسياسي، ومشروع بناء لعلاقة اجتماعية وتضامن اجتماعي، يهدف إلى التحول إلى هوية ثقافية مميزة للعرب عن غيرهم من الامم والشعوب، وإلى هوية سياسية مؤسسة لسياسة ودولة فاعلة في النظام الدولي العالمي. من هنا "تحمل الإسلاموية في طياتها مشروع صراع وتنافس مع الفكرة القومية وتظهر كما لو كانت فكرة قومية بديلة، أي اعادة تأويل العروبة الموضوعية إسلاميا، وبناء الدولة العربية التي حلم بها القوميون، بوسائل أخرى، برمزية دينية."[486]

وتشكل الوطنية القطرية، والتي تعني العودة إلى الاستثمار في القطر ودولته، والاستثمار في الهويات القطرية المحلية (السورية واللبنانية والعراقية والمصرية إلخ)، والعمل على تزويدها بمعنى ودلالة إنسانية، إحدى المشاريع المطروحة أيضا على أنقاض الفكرة العروبية(فكرة القومية العربية). وتسعى الوطنية القطرية إلى التحول إلى مشروع مستقبلي قادر على تأسيس وبناء نموذج الأمة الحداثي القائم على مفهوم المواطنة، ومرجعيات حقوق الانسان والديمقراطية.

---

[484]- المصدر السابق.

[485]- المصدر السابق.

[486]- المصدر السابق.

ويشكل الخيار الديمقراطي في نظر الكثير من أصحاب الفكر القومي، وفي نظر الكثير من أنصار الديمقراطية أيضا، بديلا محتملا للخيار العربي. كما يخشى القوميون أن يتحول المشروع الديمقراطي في النهاية إلى أداة لترسيخ السياسات والمفاهيم القطرية المحدودة الأفق في زمن تنزع فيه الدول إلى التكتلات الاقتصادية والسياسية الكبرى، مما يحول الدول الوطنية القطرية إلى فريسة سهلة لفرض وتكريس نظام السيطرة الأجنبية عليها، ويسقط خيار الوحدة العربية.[487]

كما تشكل الفكرة الإثنية والتي تتجلى في نزعة التأكيد على الانفصال عن العرب والتميّز عنهم، إحدى الأفكار التي تسعى إلى ملء الفراغ الذي تركه انحسار فكرة القومية العربية وزوال الايمان بوعودها. هذا وقد تنامى في العقود الثلاث الأخيرة من القرن العشرين، الوعي الذاتي عند الأقليات القومية وأزداد حماسها لإعادة بناء ثقافتها الخاصة، كما تنامى الوعي عند الأكثرية بوجود الأقليات الإثنية وبمطالبات الأخيرة بحقوقها، مما أعاد مشكلة الأقليات إلى مقدمة المسرح الثقافي والقانوني والسياسي. هذا وقد غابت مسألة الأقليات عن الأنظار لفترة من الزمن حيث بسبب قوة ظهور الفكرة القومية وهيمنتها على المسرح السياسي في ذلك الوقت.[488]

وتعتبر الطائفية، سواء تمثلت في صعود الانقسامات المذهبية داخل الدين الواحد أو تنامي العصبيات الجماعية على أساس ديني بين أصحاب العقائد المختلفة، إحدى إفرازات انحسار وفشل الفكر القومي العربي، وقد نشأت في حضن أزمة الهوية العربية وكتعويض لها. ويشير غليون، في هذا الصدد، إلى أن الطائفية قد "تبدأ على شكل حزازات وانقسامات ونزاعات جزئية، ولا تلبث حتى تكتسب معاني ثقافية وسياسية، وتصبح مرجعية وهوية قائمة بذاتها يعرف الفرد نفسه من خلالها وبها. هكذا يعاد اكتشاف قيمة الاختلاف المذهبي والديني وتحويله إلى قاعدة تضامن مستقل بين الأفراد، أي إلى أساس رابطة مجتمعية، جمعية سياسية أو شبه سياسية."[489]وتسعى الطائفية من خلال التماهي المذهبي أو الديني إلى التعويض الجزئي أو الكلي عن غياب التضامن والترابط الاجتماعي في المجال العمومي. إن صعود الطائفية إلى مقدمة المسرح السياسي والثقافي لهو أبرز تعبير عن إخفاق السياسة القومية والوطنية في بناء أطر تضامنية فعلية تتجاوز الأطر الطائفية والإثنية.[490]

وكذلك، ينطبق أمر فشل وإخفاق السياسة القومية والوطنية في بناء أطر تضامنية فعلية على موضوع انبعاث وهيمنة الثقافة العشائرية في البلاد العربية حتى على مستوى الدولة. وفي معرض تناوله للهويات الطامحة للحلول محل الفكرة القومية العربية ووراثتها، بعد أفول نجمها وانحسار دورها وجاذبيتها، يشير غليون إلى تيار فكري أو أيديولوجي جديد يسميه بتيار العدمية القومية، الذي يعرض نفسه على أنه يمثل نزعة كونية وإنسانية وتنويرية يرفض الانتماء الجزئي وينادي بالاندماج في عالم الحداثة، التي ينظر إليها أصحاب هذا التيار كحداثة قياسية. وينظر مؤيدي هذا التيار إلى العلمانية بوصفها جوهر الحداثة وعقيدة أو خيارا يتجاوز الهوية القومية والدينية والطائفية والعشائرية والإثنية.[491]

---

[487]- المصدر السابق.
[488]- المصدر السابق.
[489]- المصدر السابق.
[490]- المصدر السابق.
[491]- المصدر السابق.

3- الآفاق والحلول المقترحة لأزمة الهوية

في مقال له بعنوان "العروبة والهوية العروبية في القرن الواحد والعشرين" يتساءل غليون: كيف ستتطور الهوية في البلاد العربية وما هي المخارج المحتملة لأزمة الهوية فيها، أي ما هي احتمالات التاريخ؟ يعتقد غليون أن العروبة الوصفية في حالتها الأولية لن تفقد قيمتها سواء تحققت الوحدة العربية بإحتمالتها المختلفة أم لم تتحقق، كما أن انحسار الفكر القومي العربي أو فشل الحركة القومية العربية، لن يضعف من العروبة من حيث هي شعور بالانتماء إلى جماعة أولية ومن حيث هي بقائها مشروع مركزي محتمل في المستقبل. وقد يكون لانحسار للقومية العربية فكرا وممارسة دورا إيجابيا في انحسار ذاكرة الإخفاق والإحباط والانحطاط السياسي والأخلاقي المرتبطة بفشل الحقبة القومية في تاريخ العروبة المعاصر.[492]

كما يعتقد غليون أنه لا آفاق للإسلاموية في المستقبل، رغم الموقع والحيّز الذي تشغلهما في الوقت الحاضر على حساب العروبة القومية، ورغم سعي الإسلام السياسي إلى الحلول محلها ووراثتها، فالإسلام السياسي أو الإسلاموية لا تملك آفاق ولا مرتكزات سياسية وثقافية عميقة، إذا انفصلت كليا عن العروبة. وفي نهاية الأمر سيتراجع الإسلامويون إلى مواقع العروبة وخنادقها، إذا ما قرروا أن ينخرطوا بشكل فعال في تحقيق السيادة والاستقلال السياسي والثقافي والفكري، والانخراط في إدارة الدولة وتسيير الاقتصاد. كما سيضطر الإسلاميون إلى إعادة بناء وإنتاج مرجعياتهم وعقائدهم الإسلامية بما يتوافق وينسجم مع الانتماء إلى العروبة، وذلك لقدرة الأخيرة إلى إدخال المجتمعات العربية الإسلامية إلى عصر الحداثة وإلى دائرة الحضارة من جديد، ومن دون التخلي عن الإسلام. فمن خلال العروبة يمكن للإسلاموية أن تجدد ايديولوجيتها، وأن تعتنق وتتمثل مبادئ حقوق الإنسان والحريات الشخصية وحرية المعتقد، والفكرة الدينية دائما هي بحاجة إلى وعاء قومي يحملها. فالعروبة ستبقى، كما يراها غليون هي "نقطة التراجع الأخيرة والحتمية للإسلاموية"[493]

وفيما يتعلق بالايديولوجية القطرية، يرى غليون أنه ليس لها أمل كبير في النمو لأنها لا ترتبط بأي ثقافة كونية وأخلاقية سياسية. فقد قطعت كل من 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 إستقلالها. وهذا ما يميز مسارها عن مسار تكون الثقافات والأمم في أوروبة اللاتينية. وبالرغم من مرور عقود طويلة على البلاد العربية، "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."[494] ويرى غليون أن الثقافة العربية الحديثة في البلاد العربية لا تزال تشكل ثقافة واحدة، ولا تزال قوة التواصل الثقافي والديني بين البلاد العربية أقوى تأثيرا في حركتها من التواصل داخل كل قطر على حدا. ولذلك ليس أمام البلاد العربية سوى الاختيار بين مرجعية العدمية القومية التي تعني اليوم خيار التغريب والذي يعنى مزيد من التبعية للغرب، أو العودة

---

[492]- المصدر السابق.
[493]- المصدر السابق.
[494]- المصدر السابق.

إلى الاستثمار في مفهوم العروبة التي تشكل وحدها منطلق لحداثة أصيلة عالمية ومرتبطة في الوقت نفسه بثقافة محلية عميقة وفاعلة.[495] ويعتقد غليون أن الوطنية القطرية أيضا لا يمكن أن تحيا من دون العروبة بوصفها رمزا لثقافة إنسانية كبرى، وبوصفها الجسر بين الهوية الثقافية الخاصة والحداثة الكونية. فالعروبة ستبقى الممر الإجباري للدولة الوطنية نحو التقدم والاندراج في العالمية.

ولا يشكل التغريب خيارا وطنيا بأي حال بالنسبة إلى غليون. ولا يمكن للتغريب أن يتحول إلى وسيلة للاندراج في الحداثة مهما كان نمطه وحماس دعاته. ولن يتجاوز جمهور دعاة التغريب سوى شرائح قليلة من السكان، حيث ستكون دعوتهم إلى التغريب غالبا ما ترتبط بالرغبة في ضمان مصالحهم، وهم مهددون بالانفصال وبشكل متزايد عن أغلبية المجتمع وأن يضعوا أنفسهم في مواجهة المجتمع إيديولوجيا واقتصاديا. ومن جهة فإن صدامهم ليس مع مجتمعاتهم المحلية فحسب، بل سيصطدم أصحاب هذا الخيار برفض الغرب الاعتراف بهم، وإصراره على معاملتهم كعرب أو كغرباء، وحينئذ سيضطرون إلى إعادة اكتشاف العروبة كمخرج وحيد من تبعيتهم المُذِلة ومن حالة التهميش التي أقحمو أنفسهم بها.[496]

ولا يعتقد غليون أن العروبة كانتماء رئيسي وغالب قد قالت كلمتها الأخيرة في المجتمعات العربية. فالبرغم مما هو ظاهر في الوقت الراهن أن رصيد الإسلاموية هو الاكبر، وهو ما زال يزداد بشكل سريع ومطرد، إلا أن هذا الوضع لن يستمر لفترة طويلة. فقوة الإسلاموية لا تنطلق من قدراتها على التجدد الذاتي أو على استيعاب الحداثة، بل على العكس من ذلك تماما، نابعة من انسداد أفق الحداثة العربية، نتيجة ظروف وعوامل دولية وإقليمية، منحت الأولوية لمهام المقاومة والممانعة وعرقلت في نفس الوقت مهام البناء والتقدم والتمدن. لكن ليس بالضرورة أن يستمر الحال على ما هو عليه طويلا أو إلى الأبد، بل على الأرجح أن تتبدل موازين القوى الجيوستراتيجية، وأن يتمكن العرب من تجاوز ظروف الفشل وتجربة الهزيمة أمام التحالف الإسرائيلي الغربي، وحينئذ ستتغير الاتجاهات وتستعيد العروبة موقعها وأرصدتها بشكل كبير وسريع من الإسلاموية، ومن الهويات الجزئية الأخرى التي حاولت أن ترث العروبة.[497] وينبغي للعروبة، كما يعتقد غليون، أن تقوم بخطوة إضافية حتى تنجح في استعادة مكانتها، فالتركيز على فكرة الوحدة القومية العربية كما هو الحال في الخمسينات والستينات، لم يعد كافيا، بل هي مضطرة لأن تطور أو تغير مضمونها ليشمل "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 الماضي القريب القومي أو الماضي البعيد التاريخي أو الديني."[498]

---

[495]- المصدر السابق.
[496]- المصدر السابق.
[497]- المصدر السابق.
[498]- المصدر السابق.

وفي نفس الوقت، يحذر غليون من التقاعس في إعادة صياغة وبناء العروبة قد يؤول في النهاية إلى غياب أو تلاشي العروبة، في المستقبل. وحينئذ لن يتسنى لما تبقى من ذاكرة العروبة في الوعي الجمعي والشعور أن يقاوم لزمن طويل، وستعاني الشعوب والمجتمعات العربية من أزمة هوية مدمرة، وستتحول العروبة إلى هوية ضائعة، أو ذكرى من الماضي البعيد. ولكي لا تتطور العروبة في هذا الاتجاه،، ينبغي للسلطات السياسية في الدول العربية أن تبذل جهدها بشكل منتظم ومتواصل لتحرير العروبة، واعتمادها نقطة ارتكاز أساسية في أي مشروع يسعى إلى إعادة بناء هوية جامعة للشعوب العربية، أو يهدف إلى تخليصها من فلسفة وإرث انحطاط العروبة القومية، والذي أدى إلى ما يسميه غليون، القومجية التي تخفي وراء شعارات العروبة قيما مناقضة للحداثة تتمحور حول الذات وتعاني من ضيق أفق قومي وترفض الأفق الإنساني الرحب.[499]

كما ينبغي تحرير العروبة من الذاكرة السلبية للعروبة الإثنية المتعالية، وإعادة بناء العروبة وترميزها خارج الفلسفة القومية للقرن التاسع عشر، وربطها بالقيم الإنسانية وجعلها وعاءا لنمو القيم الأخلاقية، لكي تتحول العروبة إلى جسر قادر على إدماج العرب في صناعة التاريخ وفي دورة الحضارة الكونية. فالعروبة التي ينبغي أن يسعى إليها العرب شعوبا وحكاما 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 الإمبراطورية. "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."[500]فحين تنصهر داخل العروبة قيم تحرير الإنسان كفرد، وقيم الحرية والديمقراطية والمساواة والعدالة الاجتماعية، سيُفسح المجال للعروبة أن تستمر بالفعل كفكرة حية وملهمة، تساعد العرب جماعة وأفرادا على تجاوز حالة الانحطاط الأخلاقي والسياسي والفكري التي يعيشونها اليوم، وستكون العروبة حينها قادرة على إبداع صورة إيجابية للعربي تتجاوز الصورة السلبية السائدة عنده وعند الآخرين عنه وعن تاريخه وثقافته وهويته اليوم، وقادرة على بعث روح الثقة والعمل والانجاز وتبني نمطا جديدا من الأخلاق الايجابية، وقادرة إلى ان تتحول إلى مشروع مستقبلي.[501]

ويعتقد غليون أن العوامل التي كانت قادرة على تكوين أمة في القرن التاسع عشر لم تعد كذلك في القرن العشرين. فتكوين الأمة يحتاج إلى إستراتيجيات جديدة تستجيب لحاجات لاندماج في حضارة العصر وتحل مسائل عديدة، وفي مقدمتها بناء النظم المجتمعية الفعالة والناجعة والشرعية، وتأمين النظم الدفاعية الوطنية لصيانة استقلال القرار الوطني والسيادة الشعبية، وتطوير نظم العلم والتقنية والإدارة والإنتاج الضرورية للرد على حاجات السكان من معايير العصر وللتفاعل الإيجابي مع المنظومة الدولية. فالوحدة لم تعد قائمة في التاريخ أو اللغة او الثقافة، وإنما هي ثمرة سياسات منظمة واستراتيجيات واعية نابعة من إرادة النخب الحاكمة بهدف تعظيم فرص التقدم عند شعوبها. ويرى

---

[499]- المصدر السابق.
[500]- المصدر السابق.
[501]- المصدر السابق.

غليون أنه يجب التمييز بدقة بين النظرية القومية والمسألة العربية، والسعي ما أمكن إلى عدم ربط مصير التعاون والتفاهم والاتحاد العربي بأيديولوجيا معينة. فما زال موضوع الوحدة أمرا ملحا وضروريا أكثر من أي وقت مضى لمواجهة تطورات العولمة وازدياد الحاجة إلى التكتلات الإقليمية في العالم كله. وتشير نهاية القومية العربية إلى إفلاس أسلوب معين من العمل السياسي القومي، وأسلوب العمل الشعبوي السلطوي غير الديمقراطي. ويتطلب تحقيق الوحدة بلورة حركات جديدة تعتمد أسلوبا ديمقراطيا للعمل الإقليمي، وفلسفة عقلانية جديدة قائمة على توسيع دائرة المصالح والمنافع المشتركة كأساس لتطوير العمل الاتحادي.[502]

ويرى غليون "أنه إذا كان إخفاق الناصرية قد أعلن انحسار الفكرة القومية، والعودة إلى السياسات القطرية الضيقة الأفق باسم القومية أم من دونها، فإن اجتياح العراق للكويت قد أعلن نهاية الدولة الوطنية القطرية العربية، معها جامعة الدول العربية التي كانت وظيفتها تكريس هذه الدولة والحفاظ عليها في مواجهة جميع الأخطار التي تهددها."[503] وبعد انهيار فكرة القومية العربية وما تبعها من انهار مصداقية نظام الدولة الوطنية، لم يعد هناك ما يقف حائلا أمام عودة الاستعمار، الذي يعيشه الوطن العربي اليوم سواء على شكل احتلال عسكري كما هو الحال في العراق أو على شكل عقود حماية كما في الخليج، أو على شكل تبعية مباشرة للدول الكبرى والإقليمية.[504]

يرى بلقزيز أن الهوية الوطنية للشعوب والمجتمعات لا تقوم بالضرورة على الوجود الجغرافي وحده، بل هي حقيقة اجتماعية–اقتصادية وسياسية. كما لا يمكن وصف المجموعات السكانية بأنها تؤلف شعوبا وأمما لمجرد أنها تقيم بينها علاقات القرابة والجوار، ما لم تتحول إلى كيانات اجتماعية ملتحمة بعلاقات الاجتماع السياسي أو الرابطة السياسية التي تتجاوز علاقات القرابة الأهلية. ولا يمكن للجماعات السكانية المتجاورة داخل الحيز الجغرافي الواحد أن تقوم بينها علاقات وروابط انصهارية تدمجهم في هوية اجتماعية مشتركة تتجاوز علاقات الانتماء الطبيعية العائلية والعشائرية والدينية والطائفية، إلا متى قامت بينها المصالح المادية التي تفرز نسيج اجتماعي مشترك وموحد[505]. ف"لا يتخلى المرء بيسر عن روابطه الطبيعية– الأسرية أو القبلية– إلا متى تولدت مصالح جديدة تربطه بأنساق اجتماعية أعلى من البنى الطبيعية وأبعد مدى من المصالح التي تنشا في كنف تلك الروابط والبنى الطبيعية."[506]

إن التأسيس لهوية وطنية ورابطة سياسية جامعة، هو من وظيفة الدولة وليس وظيفة حصرية للثقافة والقيم، كما يرى بلقزيز، فالدولة هي المسؤولة عن إنتاج شبكة جديدة من العلاقات تعيد توزيع الأفراد والجماعات توزيعا اجتماعيا جديدة ضمن روابط تتجاوز روابط النسب والدم والقرابة. كما لا يمكن بناء هوية وطنية بالاعتماد على الدور الايديولوجي للدولة، من حيث هو صناعة وعي جماعي ذو انتماء جديد تقطع به الجماعات مع روابطها الماقبل قومية. فصناعة الهوية تتجاوز البعد الايديولوجي لتشمل مكون وظيفي للدولة أكثر أهمية، يتمثل في دورها

---

[502]- غليون، العرب وتحولات العالم: من سقوط جدار برلين إلى سقوط بغداد، مصدر سبق ذكره، ص129-132.
[503]- المصدر السابق، ص151.
[504]- المصدر السابق، ص151.
[505]- بلقزيز، الدولة والمجتمع: جدليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر، مصدر سبق ذكره، ص123-124.
[506]- المصدر السابق، ص124.

الاجتماعي والسياسي في المقام الأول. ويتلخص هذا الدور الوظيفي للدولة في إنتاج مصالح عامة تبرر للإفراد والجماعات الارتباط ببعضهم من خلالها، وتؤسس للشعور الجماعي بالانتماء المشترك، وتخلق لديهم الحوافز الضرورية للدفاع عن أنفسهم بوصفهم جماعة واحدة. وبناء على ذلك إن دور المكون الايديولوجي الوظيفي للدولة لن يكون فاعلا وذو قيمة في صناعة هوية ووعي جمعي ما لم يستند إلى وجود مصلحة مادية جماعية تبرره.[507]

إن مفهوم الأمة ليس حقيقة قبلية قائمة بحد ذاتها ومن ذاتها ولذاتها، بل هو مفهوم يحتاج إلى بناء من خلال التوليد المستمر للمصالح المادية التي تنسج بين الناس علاقات وروابط اجتماعية جديدة تشكل نواة لتأسيس هوية جمعية. وهنا تكمن نقطة التلاقي بين الوظيفة الاجتماعية–الاقتصادية وبين الدور السياسي للدولة. ويرى بلقزيز، انه عندما تنفذ الدولة برنامج تنموي يمتلك بعد اجتماعي–اقتصادي، قادر على ربط الأرياف بالمدن، ونشر التعليم، وتوفير فرص العمل والعلاج الصحي، وحماية الأمن الاجتماعي والممتلكات، فهي تكون قد أنجزت في الوقت ذاته برنامجا سياسيا هو التوحيد الوطني وتكون قد صنعت هوية وطنية جامعة. وفي المقابل عندما تبني الدولة المؤسسات السياسية وتكرس الحريات العامة وتحمي حقوق الانسان، من خلال تنفيذ برنامج سياسي ديمقراطي، تكون قد أفسحت المجال أمام المزيد من مشاريع التنمية الاقتصادية والإندماج الاجتماعي. فصناعة الأمم والهويات الوطنية تحتاج لدور الدولة الفعال في كلا المجالين الاقتصادي–الاجتماعي والسياسي معا.[508]

ويرى بلقزيز أن التنمية والديمقراطية هي من أهم الديناميات وأقصر السبل لإنجاز عملية الاندماج الاجتماعي والتوحيد الوطني والقومي، وتكوين الأمة والهوية الوطنية. فتجارب التاريخ في الغرب تشير إلى أن قيام نظام ديمقراطي يفسح المجال ل"انتقال عملية الدمج والصهر من نطاقها الاقتصادي والاجتماعي، من طريق الرسملة والتحديث وتفكيك البنى الإنتاجية التقليدية أو قبل الرأسمالية، إلى نطاق سياسي تفككت فيه الروابط والأطر الانتمائية والتمثيلية التقليدية ونشأت في أعقابها علاقات المواطنة بما هي إعادة صوغ للبنى السياسية على قاعدة المساواة الكاملة في الحقوق المدنية والسياسية لأفراد المجتمع الوطني كافة الذين أطلقت الديمقراطية فرديتهم من عقال الجماعات التقليدية."[509]

وليس من الممكن تنمية الشعور بالانتماء إلى وطن وإلى أمة ما لم يقترن معنى الوطن ومعنى الأمة بالشعور بالكرامة الانسانية، التي تعنى فيما تعنيه، إشباع الحاجات الإنسانية الأساسية من خلال تأمين العمل الشريف، المأكل والملبس، السكن اللائق، الفرص المتساوية في التعليم المدرسي والجامعي، وفي العلاج والدواء، وأيضا في تنمية الدخل وتوفير الرعاية الاجتماعية. وفي الوقت ذاته، لا يكتمل معنى الكرامة الإنسانية ما لم تترجم إلى بُعدها ومضمونها السياسي من حرية في الرأي والتعبير، والحق في المشاركة السياسية من خلال المؤسسات السياسية الرسمية والأحزاب والجمعيات، والحق في المشاركة في صنع القرار وتقرير المصير من خلال الاقتراع النزيه

---

[507]- المصدر السابق، ص124.
[508]- المصدر السابق، ص124-125.
[509]- المصدر السابق، ص125.

والمشاركة في الرقابة والمحاسبة، والحق في تقلد المناصب الاجتماعية والمسؤوليات السياسية طبقا لمقتضيات الكفاية، وبتعبير أخر حقه في المواطنة الكاملة.[510]

وخلاصة القول لا يمكن انجاز التوحيد الوطني أو القومي وبناء هوية جامعة لمختلف الجماعات من خلال القوة والعنف حتى وإن كان هذا التوحيد هو في مصلحة مختلف الجماعات الماقبل قومية، ويختلف الأمر حين يتم التوحيد في سياق مشروع تنموي–ديمقراطي، يلبي حاجات ومتطلبات الجماعات المكونة للأمة وبمشاركتها. فالوحدة الكيانية داخل هوية وطنية أو قومية جامعة من المجتمع لا تتم فقط بحصول وعي فكري بالغايات السامية لتلك الوحدة، "فالمسألة هنا ليست فكرية أو ثقافية أو ايديولوجية إلا لدى فئة قليلة هي النخبة: التي تتوسل في احكامها بمقاييس نظرية، أما السواد الأعظم من المجتمع، فمعياره الأول للحكم على الأشياء– ومنها قضايا السياسة وأهدافها العليا– (هو) المصلحة، بل والمصلحة بمعناها المادي العياني. وما لم تتبين مصلحة في التوحيد الوطني أو فائدة مادية، فلن يجري وراء هدفه أحد. وهي تتبين مما يتحقق في جبهات الاقتصاد والاجتماع والحقوق السياسية من إنجازات ملموسة."[511]

يحذر عزمي بشارة، مستشهدا بالمفكر القومي نديم البيطار من مخاطر استخدام مفهوم الهوية وخطر بناء الوحدة العربية عليه. فقد اعتبر نديم البيطار مفهوم الهوية ميتافيزيقا، لأنه قد يصنع تصورات لا علاقة لها بالواقع، ثم يحولها(التصورات) إلى أساس يبني عليها علاقاته مع الواقع، ومن خلال تصور هوية موحدة يمكن التحايل على الواقع بدلا من أن توحيد ذلك الواقع.[512] وبالإضافة إلى كون مفهوم مصطلح الهوية مفهوما هلاميا أو رومانسيا بسبب ارتباطه بسلسلة اصطلاحات أوسع مثل الأصالة والداروينية الاجتماعية، مما يجعله قابلا للاستخدام والتوظيف من قبل الحركات الأصولية، يمكن لمصطلح الهوية أن يرتبط استخدامه وتوظيفه مع سياسات الهوية، التي تحيل إلى السياسات الرامية إلى تحويل كل صراع وخلاف بالفكر والمصالح إلى صراع بين انتماءات وممثيلها.[513] ويميز بشارة "بين الهوية كأشكال حديث من جهة، وسياسات الهوية كفعل أيديولوجي يعيد تشكيل الهوية كرأسمال اجتماعي سياسي تموضع "كنحن" يعتمد عليها كأداة بدل الرأي والحجة والفكرة والإقناع والمصلحة في التجييش السياسي، وتؤدي إلى تجزئة المجتمع إلى قطاعات وطوائف وعشائر وغيرها بدل تعدديته السياسية".[514]

إن الهوية كما يؤكد بشارة، هي بحد ذاتها مصنوعة ومتغيرة ومتشكلة في التاريخ، وغير مساوية لذاتها، فهي متعددة في داخلها وفي تاريخها وفي فهمها. وتعددية الهويات قائمة في جميع الدول القومية الحديثة، ولكن السؤال الأهم كما يطرحه بشارة: أي الهويات يصلح أساسا ثقافيا ثم سياسيا لتبرير حق المصير في دولة، أو أي منها تستند إليه الحركة القومية أيديولوجيا في سعيها للوحدة؟ هل هي الهوية القومية أم القبلية أو العشائرية؟.[515] يؤكد بشارة على أن

---

[510]- المصدر السابق، ص126-127.
[511]- المصدر السابق، ص126-127
[512]- أنظر: عزمي بشارة. في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي. رام الله: مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية.ط1، 2007، ص 206-207.
[513]- المصدر السابق، ص207.
[514]- المصدر السابق، ص207.
[515]- المصدر السابق، ص208.

المفكرين القومين الأوائل والمعاصرين، ظلوا بعيدين عن تسييس الهويات ما تحت القومية، بل أكدوا على أن القومية العربية هي الهوية الجماعية الوحيدة التي تستحق أن تُسيّس في مرحلة إقامة الدولة القومية. ويختلف الأمر لدى الأنظمة والنخب الحاكمة التي تتبنى القومية كأيديولوجيا، حيث لجأت الأخيرة إلى انتماءات ما قبل قومية كسند لها في الحكم.[516]

ويرى بشارة أنه بالرغم من أن القومية العربية الثقافية قد انتقلت إلى القومية السياسية العربية كحركة، لكن الأخيرة لم تتمكن من تحقيق ذاتها والتحول إلى دولة قومية ومن ثم الدولة–الأمة أو دولة المواطنة. فما زالت القومية العربية وهي أكبر قومية معاصرة محرومة من حقها في تقرير المصير وفي التحول إلى دولة قومية ودولة الأمة. وبسبب هذا الانسداد الحاصل في استكمال التحول وصولا إلى دولة الأمة، ارتدت القومية لتتراوح مكانها في المرحلة الثقافية كقومية حركية أيديولوجية تسعى لتحقيق القومية السياسية، وفي حالات أخرى تحولت القومية إلى أيديولوجيا حاكمة في دولة غير قومية. وقد أدى التمايز الحاصل "بين كثافة عنصر الأيديولوجيا وفقر الواقع القومي على مستوى المؤسسات القومية وأولها الدولة إلى ارتداد القومية لتسقط في مرحلتها الأولى الثقافية."[517]

يعرف بشارة القومية العربية بأنها "جماعة متخيلة واقعية حقيقية فعلية. وهذا التخيل جزء من الواقع."[518]ويحلل بشارة أدوات صناعة الهوية التي تتكون من: اللغة وكل الوسائل المستخدمة للتواصل من خلالها كوسائل الإعلام وبرامج التدريس ودور النشر والصحافة. ويشكل التاريخ العربي المشترك، سواء قبل أو بعد الإسلام عنصر آخر يدخل في صناعة الهوية. كما يؤدي كل من الشعور الواعي بالانتماء لقومية عربية متخيلة كأنها جماعة، وتخيل وجود سياسة عربية ينبغي لها أن تكون مشتركة وموحدة رغم أن الواقع ينفي ذلك، دور مهم في صناعة الهوية.[519]وإذ يشير بشارة إلى ضرورة تحول القومية الثقافية إلى قومية سياسية ومن ثم إلى دولة قومية، فإنه يؤكد على ضرورة تحول الدولة القومية ذاتها إلى مفهوم الدول–الأمة الديمقراطية والذي يشمل مجموع المواطنين في الدولة، وأن تصبح المواطنة، في نهاية الأمر، وليس القومية أساس العضوية فيها.

ويرى عزمي بشارة أن القومية كواقع ومفهوم، يمثلان تطور تاريخي حديث العهد عند العرب وعند غيرهم، ويتم إسقاط القومية بأثر رجعي على التاريخ القديم رغم حداثة عهدها. كما يعتقد بشارة إن العوامل التي تعيق تشكل القومية ككيان سياسي عربي، هي عينها التي تعيق تشكل أمم عربية ديمقراطية، و"إن الذي يعيق تشكل الأمة العربية هو نفسه ما يعيق تحول الأقطار العربية إلى دول ديمقراطية."[520] إن توحيد البلاد العربية تحت مظلة العروبة كهوية جامعة يجب أن يكون طوعيا وبمبادرة الدول العربية القطرية، لكن الأمر يتطلب أن تكون الدول العربية القطرية قد تحولت إلى دول ديمقراطية كشرط للوحدة العربية.

---

[516]- المصدر السابق، ص208.
[517]- المصدر السابق، ص210.
[518]- المصدر السابق، ص211.
[519]- المصدر السابق، ص212.
[520]المصدر السابق، ص214.

ويلخص بشارة حل المسألة العربية على مستوى الدولة القطرية وعلى مستوى توحيد البلاد العربية تحت سقف الهوية العروبية، هو التحول الديمقراطي على المستوى القطري بداية، فالعروبة كهوية وكإطار قومي جامع للأغلبية العربية وكطريق للوحدة العربية السياسية، يجب أن يتم التوصل إليها كمطلب ديمقراطي يعبر عن رغبة الأغلبية داخل الدول العربية القطرية. كما أن الديمقراطية بما تعنيه من تعددية داخل الدولة القطرية تحتاج إلى إطار وطني أو قومي مشترك وجامع للتعددية داخل الدولة القطرية، وإلا تحولت التعددية إلى تعددية تفتيتية. ويؤكد بشارة على جدلية العلاقة وتلازمها بين العروبة والديمقراطية على مستوى الدولة القطرية الوطنية وعلى مستوى الإطار القومي السياسي الموحد للدول القطرية العربية. فالعروبة كإطار وطني وقومي جامع يشكل ضرورة لاحتواء التعددية داخلها كإطار مشترك للجميع وتضمن الوحدة الضرورية للتعددية السياسية الديمقراطية، وإلا تحولت التعددية إلى جماعات جزئية(عشائرية، طائفية، مذهبية، أو عرقية) لا رابط مشترك بينها. وفي المقابل فإن الديمقراطية ضرورية لموطنة متساوية لمن يعرف نفسه كعربي أو غير عربي داخل الدولة القطرية أو القومية.[521]

ويشير بشارة إلى ضرورة تصحيح مسار العروبة كهوية وطنية وقومية العربية الذي انحرف في عصر انحطاطها وانغلاقها على ذاتها وتحولها إلى أيديولوجيا تقبل بالأفراد كرعايا لا كمواطنين، وتحولها إلى أيديولوجيا تبريرية للواقع العربي في الدول القطرية، وأحيانا إلى أيديولوجيا عدمية متطرف منتفضة على الواقع العربي الراهن. كما تعاني العروبة كهوية قومية من خلل آخر على أثر تحويل الإنتماء الثقافي والسياسي وعملية بناء الأمة الحديثة من عملية تاريخية هي عملية بناء المؤسسات الحديثة إلى عقيدة غيبية تستند أساسا إلى وجود هوية عربية ثابتة غير متغيرة. ومع أن الفكر القومي العربي يبدو كأنه مفرط الإهتمام بالسياسة والنظام السياسي، إلا أنه عانى فكريا من ضمور في السياسة وتضخم في فكرة القومية كهوية وكثقافة.[522]

يُعرّف الجابري الهوية بأنها كيان في حالة صيرورة وتطور مستمرين، ولا يجوز التعامل معها كمعطى جاهز ونهائي. وتطورها قد يسير في اتجاه الانكماش أو في اتجاه الانتشار، ويمكن لمضمونها أن يزداد عمقا وغنى ولعناصرها أن تزداد تنوعا بمقدار تجارب ومعاناة الشعوب والأمم، والانتصارات التي تحققها، والتطلعات والأهداف التي تسعى تلك الشعوب لإنجازها، وبمقدار احتكاكها مع الهويات الثقافية الأخرى التي تتفاعل معها فتؤثر فيها وتتأثر بها.[523]وتتحرك الهوية، كما يرى الجابري على ثلاث دوائر متداخلة ذات مركز واحد أو ثلاث مستويات: الهوية الفردية، والهوية الجمعية، والهوية الوطنية أو القومية، والعلاقة بين المستويات الثلاث ليست ثابتة بل هي في حالة مد وجزر دائمين متأثرة بالظرف التاريخي والصراع الاجتماعي والتضامنات التي تحركها المصالح الفردية والمجمعية والمصالح الوطنية

---

[521]- المصدر السابق، ص214.

[522]- المصدر السابق، ص216-217.

[523]- أنظر: محمد الجابري. العولمة وأزمة الليبرالية الجديدة: الكتاب الثاني، سلسلة فكر ونقد. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2009، ص28.

والقومية. ولكي تكتمل الهوية الثقافية وتصبح قادرة على التعبير عن خصوصيتها الحضارية، وقادرة على التفاعل عالميا، تحتاج لأن تجسد مرجعيتها داخل كيان يُشكل الوطن والأمة والدولة أبعاده الثلاث.[524]

يرى الجابري أن للعولمة تأثير سلبي ومدمر على الهوية في البلاد النامية والعربية، التي لم تكتمل ولم تنضج بعد عناصر بناء وتبلور هويتها القومية، فهو يرى في العولمة، بأنها "نظام يعمل على إفراغ الهوية الجماعية من كل محتوى ويدفع للتفتيت والتشتيت، ليربط الناس بعالم اللاوطن واللاأمة واللادولة، أو يغرقهم في أتون الحرب الأهلية."[525] فالعولمة كما يراها الجابري نظام يقفز فوق الدولة والأمة والوطن، ويسعى لرفع الحواجز وإزالة الحدود أمام الشبكات والمؤسسات والشركات المتعددة الجنسية، ويهدف إلى إذابة الدولة الوطنية وجعل دورها يقتصر على القيام بدور الدركي لشبكات الهيمنة العالمية. كما تسعى العولمة إلى خصخصة ونزع ملكية الدولة والأمة والوطن وبيعها أو نقلها إلى الشركات المتعددة الجنسيات داخل أو خارج الوطن، مما يختزل دور الدولة إلى جهاز لا يملك سلطة ولا يملك حق المراقبة والتوجيه. كما أن إضعاف جهاز الدولة سيقود في النهاية إلى إيقاظ أطر للانتماء سابقة على الهوية الوطنية أو القومية للأمة والدولة؛ من قبيل الهويات القبلية والطائفية والجهوية والمذهبية...إلخ، مما يدفع إلى تمزيق الهوية الوطنية أو القومية ويهيئ الأجواء لحروب أهلية[526]

وتعاني الثقافة العربية منذ قرنين، كما يرى الجابري من وضع توتر نتيجة لاحتكاكها ومواجهتها للثقافة الغربية التي تتفوق عليها بتقنياتها وعلومها وقيمها الحضارية وبانجازاتها الحضارية على المستوى العالمي والتي تجد في الحداثة والعولمة أوضح تعبيرا لها. وفي المقابل دخلت الثقافة العربية حالة من الجمود وانعزال تجتر ماضيها في حاضرها ومستقبلها، وفشلت في استيعاب قيم الحداثة، فانقسمت على نفسها لتعاني من ثنائية التقليد والمعاصرة على المستويين المادي والروحي. و"هي ثنائية تكرس الازدواجية والانشطار داخل الهوية الثقافية العربية بمستوياتها الثلاثة: الفردي والجموعي والوطني القومي: أحد طرفي هذه الثنائية يعكس الهوية الثقافية على صورة جمود على التقليد ضمن قوالب ومفاهيم وآليات دفاعية تستعصي على الاختراق وتقاوم الجديد. والآخر يجسم الاختراق الثقافي وقد اكتسح الساحة اكتساحا ليتحول إلى ثقافة الاختراق."[527] وضمن هذا الإطار تتحدد العلاقة بين العولمة والهوية الثقافية العربية، فالاختراق الثقافي الذي تمارسه العولمة يتجاوز تكريس الاستتباع الحضاري، ليكرس الثنائية والانشطار في الهوية الوطنية القومية. وتُمارس عمليات الاختراق الثقافي من خلال وسائل الإعلام السمعية والبصرية والمرئية واللامرئية التي تحمل هذا الاختراق وتكرسه. وتحتكر النخب الحاكمة المتعصرنة ملكية تلك الوسائل، كما تحتكر تعلم وممارسة اللغات الأجنبية التي تبث من خلال تلك الوسائل. وفي المحصلة ينقسم المجتمع إلى ثقافة عصرية تمارسها النخب السياسية والاقتصادية والاجتماعية وثقافة تقليدية يمارسها عامة الشعب، ويتم تكريس ثنائية التقليد والمعاصرة من خلال إستمرار إعادة أنتاج ثنائية الأصالة والمعاصرة ثقافيا وماديا.[528]

---

[524]- المصدر السابق، ص29.
[525]- المصدر السابق، ص34.
[526]- المصدر السابق، ص35.
[527]- المصدر السابق، ص36.
[528]- المصدر السابق، ص36.

يرفض الجابري الحلول والمواقف السهلة والمبتذلة لحل أزمة الثنائية الثقافية، فهو لا يرى في موقف الرفض المطلق وسياسات الانغلاق الكلي على الذات من جهة، وفي موقف التماهي التام مع العولمة وهيمنتها الثقافية والتبعية الحضارية لها، من جهة أخرى، حلولا ناجعة للأزمة . ويرى أن المخرج من ثنائية الانشطار الثقافي العربي يجب أن ينطلق من داخل الثقافة العربية نفسها، فلولا الضعف الداخلي لما استطاعت العوامل الخارجية من ممارسة تأثيرها وهيمنتها بالصورة التي باتت تهدد الهوية الوطنية والقومية كإطار جامع. وتكشف ثنائية الانشطار الثقافي في الواقع العربي حالة من الفشل في إعادة بناء الثقافة العربية لتستوعب قيم الحداثة ومتطلبات العولمة. فالقديم والجديد، والأصيل والوافد، يتزامنا داخل الثقافية العربية من دون تفاعل ولا انصهار. ولذا، لا يمكن للثقافة العربية أن تتجدد إلا من داخلها، من خلال إعادة بنائها وممارسة معطيات الحداثة من داخلها وعلى تراثها وتاريخها بحيث يتم ربط الحاضر بالماضي والمستقبل.[529] إن نجاح الشعوب والأمم في البلدان النامية في الحفاظ على الهوية والدفاع عن الخصوصية بات مشروط أكثر من أي وقت مضى بمدى وعمق الانخراط الواعي في عمليات التحديث داخل تلك البلدان.[530]

وفي الختام لا بد من الإشارة إلى دور الصهيونية التي تسعى إلى تفتيت الهوية العربية، وتفكيك الدولة الوطنية العربية إلى دويلات، وذلك لضمان القضاء على فكرة الوحدة العربية. وفي هذا السياق، يشير ساسين عساف، إلى أن فكرة إقامة الدويلات الدينية والعرقية فكرة إستراتيجية في التخطيط الصهيوني لمستقبل الوطن العربي، تهدف من ورائها إلى تجزئة الدول المحيطة بالكيان الصهيوني، إلى دويلات متناحرة كحل تاريخي وحيد وجذري لضمان أمن هذا الكيان، كما يضمن له السيطرة والتوسع، وتبعية الوطن العربي له. كما أن فكرة استقطاب الأقليات، وإدخالها في تحالف موضوعي يؤسس لإعادة النظر في الخارطة الجيوسياسية في منطقة الشرق الأوسط، بما يسمح بتفكيك الأقطار العربية وتجاوزها، مما يؤول في نهاية الأمر إلى القضاء على الهوية العربية التي ما زال الوعي العربي يتشكل بها.[531]

خاتمة

يرى الباحث أن غليون يحاول أن يختط لنفسه طريقا وسطا بين دعاة الأصالة ودعاة المعاصرة مبينا ضرورة وحدود كل منهما في الوقت نفسه. فالأصالة من دون حداثة تعبر عن اجترار ومراوحة في المكان، والحداثة من دون أصالة هي تبعية مادية واستلاب روحي وثقافي، وتنتج مجتمع مرتبط بالخارج ومعاد للمجتمع المحلي، وبهذا المعنى تتحول الحداثة إلى اغترابا تاريخيا وتراجعا وتحللا للذات العربية وذوبانا لها. ويرى غليون أن الإخفاق في تملك الحضارة وفي المشاركة الفعلية في مسارها هو الدافع إلى رفض ثقافتها وإنكار قيمتها، كما أن الإخفاق المتكرر والمستمر في استيعاب الحضارة هو الحافز الأساسي لاستمرار الحديث عن الصراع والتناقض بين الهوية والمعاصرة. وليس هناك

---

[529]- المصدر السابق، ص38.
[530]- المصدر السابق، ص39.
[531]- أنظر: ساسين عساف. "الوحدة العربية في مواجهة المشروع الصهيوني". المستقبل العربي، العدد372، السنة الثانية والثلاثون، شباط\2010، ص24-25.

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.[532]

ويرى غليون أن الثقافة العربية تعيش محنة عسيرة هي محنة الذات العربية نفسها، من حيث هي ممزقة بين تمسكها بذاتها وانشداها إلى نرجسيتها، وبين اعترافها بالآخر أو رفضها له. فهي محنة تعبر عن وعي شقي تتراوح في الذات بين قبول ذاتها أو رفضها وبين قبول الآخر أو رفضه. ومن هذا المنطلق فقد أنصب جهد غليون، في اتجاه البحث عن طريق رابع بين ما يسميه الحداثة المُضيِّعة وبين السلفية المفقرة والتوفيقية السحرية، محاولا أن يختط طريق نقدي جذري، يفسح المجال للابداع ولاكتشاف الذات من دون الذوبان في الغرب أو تقليده، وفي نفس الوقت من دون التقوقع في الماضي والانغلاق على الذات، أو السير في توفيقية ساذجة.[533]

فغليون يرى أنه ليس أمام العرب إلا الانخراط في نهضة تكون بمثابة مشروع لتحقيق الذات العربية بما هي هوية حضارية، فالنهضة هي الإبداع عينه، والإبداع هو مجال تحقق الذات العربية. كما أن التمسك بالهوية والاندفاع وراء الحضارة هما حركتان أصيلتان تكمل إحداهما الأخرى. فالسعي وراء الحضارة يصون الجماعة من التحول إلى ركام تاريخي، وتأكيد الهوية يصون الجماعة من الانحلال والاندماج في الآخر ومن الاندثار كجماعة مستقلة ومتميزة.[534]

كما تتميز محاولات غليون بتخطي المقاربات الفكرية الفوقية لتلامس الاليات التاريخية والاجتماعية، فهو يجتهد في محاولة تحليل الآليات والسيرورات التي تتحكم في الثقافة العربية تجعلها متوترة وممزقة بين قطبين متعارضين. وفي الوقت الذي يكاد فيه غليون أن يفلح في إبراز هذه الآليات والحتميات ينساق من جديد وراء الحديث عن الاختيارات والإرادات ودعوات النخبة المثقفة، ويرتد بذلك لمعالجة الثقافة العربية وكأنها مسالة اختيارات فكرية ومواقف سياسية. كما ينزلق غليون في بعض معالجاته إلى مقاربة الثقافة نفسها كخيارات فردية أكثر مما هي بناء اجتماعي، وتعبر عن وظائف اجتماعية. ومن هذا المنطلق يلمس القارئ لمقاربات غليون أنها تتراوح طوال الوقت بين فكر يحيل أحيانا إلى حتمية تاريخية صارمة لا سبيل من الفكاك منها، وأحيانا أخرى تختزل رؤية غليون للثقافة إلى مسألة اقتناعات واختيارات فكرية وثقافية، وحيث يتم من خلالها اختزال الصراع الحضاري إلى مجرد صراع ثقافي، موحيا أن التاريخ يصنعه المثقفون، وتحكمه الاقتناعات الأيديولوجية، كما يتوقف مسار التاريخ على آراء القيادات والنخب. وبهذا يشعر القارئ أن معالجات غليون للثقافة تنزلق أحيانا إلى حتميات مادية فجة، وأحيانا إلى اقتناعات وخيارات مثالية.[535]

بالرغم من أن غليون، قد اجتهد ليبدع موقفا نقديا مستقلا لنفسه للخروج من الأزمة الحضارية، من خلال تأكيده أن الخروج من الأزمة الحضارية العربية لا يكمن في إلغاء الذات ولا في التنازل عن الحضارة، أو في محاولة التوفيق بينهما، وإنما في الإبقاء على التوتر التراجيدي المبدع بينهما، وعلى الجدل التاريخي والتناقض الحي بين قطبي

---

[532]- أنظر: محمد سابيلا. مدارات الحداثة. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2009، ص178.
[533]- المصدر السابق، ص179.
[534]- المصدر السابق، ص179.
[535]- المصدر السابق، ص185-186.

الأصالة والحداثة، ومحاولته أن يختط طريقا رابعا لتجاوز محاولات التوفيق بين القطبين، إلا أنه لم ينجح حسب العديد من القراءات، فقد وقع في توفيقية جديدة أو مجددة.[536]

الخلاصة

يرى الباحث أن المشروع الفكري لبرهان غليون، يمثل واحد من أهم المشاريع الفكرية والسياسية التي أنتجها الفكر العربي المعاصر خلال العقود الأربعة الأخيرة من القرن العشرين، التي حاول من خلالها غليون الإجابة على سؤال النهضة الذي تم طرحه منذ أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، والذي بدأه كل من الطهطاوي، والأفغاني، ومحمد عبده، والكواكبي وآخرين. ورغم الإختلاف والتباين العميق بين المنطلقات المرجعية والإيديولوجيات

[536]- المصدر السابق، ص188.

المختلفة التي انطلقت منها مشاريع الإصلاح الفكري والسياسي، إلا أن هناك خيطا متصلا يخترق تلك المشاريع المختلفة ويتمثل في البحث الدؤوب عن المقومات التي تجعل العرب قادرين على إنجاز مشروع النهضة أسوة بباقي الشعوب والحضارات.

ولا يمكن للمرء إلا أن يلاحظ أن إشكالية الوعي العربية الحديث منذ القرن التاسع عشر، هي عينها إشكالية الوعي العربي في لحظته المعاصرة. وقد تكون صيغ إشكالية النهضة قد تغيرت في الستين عام الأخيرة، وأدرج في نطاقها مسائل جديدة لم تطرح على مثقفي القرن التاسع عشر، لكن بالرغم من ذلك، ظلت الإشكاليات هي نفسها تطل على وعيهم بأسئلة مختلفة. فسؤال التقدم والترقي الذي طرحه الطهطاوي والتونسي والشدياق واليازجي وأديب إسحاق وفرح أنطون وعبده والكواكبي، قبل أكثر من قرن، هو عينه ما يطرحه المثقفون العرب المعاصرون، من أمثال أنور عبد الملك، وياسين الحافظ، وعلي أومليل، ومحمد عابد الجابري، ومحمد أركون، وعبدالله العروي، وناصيف نصار، وعبد الإله بلقزيز، ومحمد جابر الأنصاري، وحسن حنفي، وهشام جعيط. وبناء على ذلك فإن ثمة وحدة في الإشكاليات تجمع ما بين الأجيال المختلفة والمتعاقبة من المثقفين منذ القرن التاسع تشر وحتى اليوم. وهذا ما دفع الباحث لتقديم عرض موجز لتاريخ الفكر العربي الحديث والمعاصر في الفصل الأول من الرسالة، تناول من خلاله التيارات الفكرية والسياسية التي عاشتها المجتمعات العربية والمفاهيم الأساسية للحداثة (العقلانية، الدولة، العلمانية، الليبرالية) التي حاول المفكرون العرب توطينها في المجتمعات العربية بعد تطويعها للظروف والعوامل الثقافية والسياسية التي تمليها التطورات التاريخية للوطن العربي.

ويندرج غليون ضمن تلك السلسلة الطويلة من المفكرين العرب المعاصرين الذين أرقتهم إشكاليات النهضة والحداثة، وتصدوا لتحليل أسباب الفشل والتراجع التي شهدتها وما زالت تشهدها الشعوب العربية ومجتمعاتها، كما أجتهد غليون أسوة بالمفكرين العرب الذين سبقوه، كل حسب نزوعه الفكري ومنطلقه الأيديولوجي، في البحث عن مخرج من الأزمات السياسية والاقتصادية والثقافية التي ما زالت تتفاقم في مجتمعات البلاد العربية. ومن هذا المنطلق يرى غليون من خلال مراجعته النقدية لفشل مشاريع النهضة العربية في الإصلاح والتغيير، أن الخروج من أزمة الحداثة العربية العميقة لا يمكن أن تتحقق من خلال الهروب إلى الماضي والانكفاء على التراث، ولا في افتعال معارك ضد التراث، كما لا يمكن الخروج من تلك الأزمة عن طريق تعظيم وسائل القهر المادي والمعنوي، وفرض الوصاية الرسمية على الدين والضمير، فأزمة الحداثة التي يعيشها المجتمع العربي هي ليست أزمة دينية بالأساس، وإنما هي أزمة عميقة وشاملة تمس أساس البناء الاجتماعي وأصول التعامل بين الأفراد والجماعات؛ وتتبع من انهيار التوازن وانقطاع العلاقة بين التراث المحلي وتراث الحضارة العالمية المعاصرة، كما تتبع الأزمة من انعدام القدرة على بناء إجماع عام حول نموذج هذا التركيب الجديد الضروري بين التراث والحداثة. إن فشل الاندماج في الحضارة المعاصرة، حسب غليون، يولد فصام في الوعي وشلل في الإرادة، واستقطاب عنيف بين أنصار المعاصرة وأنصار الحداثة، كما لو أن وجود أحدهما يلغي بالضرورة وجود الأخر.

وفي تحليله لأزمة الحداثة العربية، يوجه غليون نقد ثلاثي الأبعاد في سبيل إعادة انطلاق الحداثة عربيا؛ فهو ينقد مفهوم الحداثة كما تمت بلورته وتم اعتماده منذ عصر النهضة، كشيء جاهز ومنسق ومنسجم مع ذاته، في حين أن الحداثة بالأساس هي معركة فكرية طويلة الأمد، وهي معركة اختيار قيم، ومعركة خيارات سياسية. كما يوجه نقده الثاني للسياسات التي اتبعتها النظم العربية المتعاقبة منذ بداية النهضة، وهي السياسات التي حولت الحداثة ومجمل عمليات التحديث إلى أداة لحفظ مواقع النخبة وتكريسها، وذلك عبر وصل مصالح هذه النخب بسياسات ومصالح الدولة الغربية الكبرى المسيطرة للحفاظ على مواقعها واستمراريتها في الحكم. أما النقد الثالث فيوجهه غليون لمجال العلاقات الدولية المتحكمة في عملية التحديث، ويطالب بإعادة النظر في الإطار الجيوستراتيجي لممارسة التحديث، حيث أصبح من المستحيل في ظل المتغيرات العالمية التي تعبر عنها ظاهرة العولمة، التفكير في أي تحول اجتماعي واقتصادي وسياسي حقيقي، من دون وعي ومعرفة مسبقين، وأن ذلك لن يتم بدون معركة دولية طاحنة وقاسية، وهي معارك ضرورية لأن المجتمعات العربية لا يمكن لها أن تنجح في بناء مشروع حداثتها ما لم توسع أفاق مبادرتها وسيادتها على الصعيد الدولي.

وفي الفصل الثاني تناول الباحث رؤية غليون لإشكالية الدول العربية التحديثية وما تمخض عن فشل تلك الدولة من صعود لحركات الإسلام السياسي، والحركات الطائفية، والاصوليات الدينية وتراجع كل من ثقافة العلمانية والثقافة السياسية الديمقراطية، حيث يرى غليون أن الإشكال الأساسي في السياسات الوطنية في البلاد العربية ناجم عن أن الدولة كتنظيم للسلطة وإدارة لها، تحتكر العملية السياسية كليا، بدل أن تمثل المركز الرئيسي لإنضاج القرارات وتجميعها وإعادة نشرها وتوزيعها على مجموع القوى الاجتماعية الفاعلة. فقد تحولت الدولة العربية إلى طرف في النزاع الاجتماعي بدل أن تقوم بدور العامل الرئيسي في ضبط وتجاوز التناقضات الاجتماعية. كما أنها تشكل دولة تابعة تفتقر إلى الاستقلالية الدنيا التي تسمح لها أن تؤثر بصورة ايجابية في الحياة السياسية والاجتماعية. فضعف الدولة العربية الحديثة ناجم عن ضعفها السياسي أولا، بسبب توظيفها كالدولة–الأداة عوضا عن أن تكون الدولة – الأمة تجسد إرادة المواطن والمجتمع الحر، وبسبب ضعفها السيادي، ثانيا، على الساحة الدولية، وافتقارها للعب دور مؤثر وفاعل، يزيد من شروط وفرص التقدم والنمو واستيعاب المكتسبات الحضارية. كما أن انعدام الطابع الوطني أو القومي للدولة وعجزها عن الاستجابة للحاجات والمطالب الاجتماعية الوطنية يشكل أحد الأسباب الأساسية لضعفها الأخلاقي والسياسي. وبسبب حالة الضعف هذه، تلجأ الدولة إلى تطوير القوة المسلحة العسكرية وتوظيفها في اللعبة السياسية، لبقاء الدولة وضمان الحد الأدنى من الاستقرار والاستمرارية كتعويض لافتقارها لقاعدة اجتماعية عريضة وثابتة وتاريخية.

وفي تناوله لموضوع الإسلام السياسي، يرى برهان غليون أن الحركات الإسلامية لا تملك مشروعا اجتماعيا ينسجم مع معطيات العصر ويمكن بالفعل أن يلبي حاجات الواقع. وبالرغم من أن تلك الحركات تمثل مشاريع مقاومة واحتجاج واعتراض، لكنها تفتقر إلى أي معطيات نظرية أو إستراتيجية واقعية لبناء الدولة، وهي تخلط بين العقيدة والإدارة، وتقود لا محالة إلى التمييز المخل بالقانون وبالعدالة وبالسياسة معا بين فئات المواطنين. كما يرى غليون أنه

مهما جرى من تعديل على الصيغة الأساسية للأيديولوجية الاسلاموية، لن يكون من الممكن تحويل الاسلام، وهو رابطة دينية واعتقادية أصلا، إلى أساس لرابطة سياسية تجمع بين المسلم والمسيحي والبوذي وغير المؤمن.

وفيما يتعلق بالتوترات الطائفية في العالم العربي، يرى غليون أنه ليست ناجمة عن التنوع المذهبي والتعددي في العالم العربي، أو لأن المجتمعات العربية مجتمعات فسيفسائية كما يقول المستشرقون، بل بسبب الاستخدام الأداتي للطائفية، لأهداف غير دينية وغير مذهبية، بهدف الحفاظ على السلطة أو انتزاعها من النخب المتمسكة بها من دون شرعية ديمقراطية، فالمشكلة ليست بالعمق مشكلة تعددية مذهبية وإنما مشكلة نظام سياسي واجتماعي. وبعكس ما يؤكد عليه القوميون سابقا وفي الوقت الراهن، ليست التعددية الدينية هي المسؤولة عما حصل، لا في البلاد العربية ولا في غيرها من البلدان التي ما تزال تعيش الظاهرة نفسها، وإنما قصور الحركة الوطنية والقومية وعدم اكتمال الدولة أو ضعف مفهومها عند النخب والرأي العام معا، وانعدام الثقافة السياسية. كما أن الخلط النظري الذي نشأ من الربط، داخل الأدبيات القومية في البلاد العربية بين التعددية الدينية والعرقية القائمة على مستوى المجتمع المدني، والتي هي ظاهرة طبيعية، حتى لو لم تكن مرتبطة بمفاهيم حديثة أو بممارسات مدنية سليمة، من جهة، وبين استخدام الولاءات الجزئية من قبل النخب الحاكمة داخل الدولة في سبيل ضمان السيطرة غير المشروعة عليها من جهة أخرى، قد أساء كثيرا إلى إدراك حقيقة الظاهرة ووضع اليد على الآثار الخطيرة المرتبطة بها.

وفي الفصل الثالث ناقش الباحث رؤية غليون لأحدى السبل الرئيسية للخروج من أزمة الدولة التحديثية وآفاتها المزمنة، والتي تتمثل في ضرورة بناء النظام السياسي الديمقراطي، بما يتضمنه من قواعد ثابتة وواضحة لتداول السلطة وتوزيعها وممارستها بطريقة سليمة. ويخلص غليون إلى ان الديمقراطية هي معركة تاريخية مستمرة يستدعي النجاح فيها العمل معا على أربع جبهات مترابطة: يشكل تحييد النفوذ الخارجي، أول الجبهات التي تتطلب من الدول العربية الدخول في تحالفات إقليمية فيما بينها من أجل توسيع هامش مبادرة البلدان العربية تجاه العالم الخارجي. وتشكل جبهة إصلاح الدولة كمؤسسة عامة، ثاني الجبهات التي يتطلب تدعيمها الإجماع والالتزام بعدد من القوانين والإجراءات والتنظيمات القانونية والدستورية تُكسب الدولة هامش من الاستقلالية ويحولها إلى مؤسسة لسلطة وطنية حقيقية في عملها وتصوراتها وأهدافها، قادرة على التقريب بين المصالح وتحقيق التسويات وإنضاج السياسات والقرارات المتعلقة بالمصلحة العامة، ويحد في نفس الوقت من سيطرة الفئات البيروقراطية والاجتماعية الأخرى التي تحول مؤسسة الدولة إلى أداة لخدمة مصالحها الخاصة. وتشكل مسألة التنمية الاقتصادية والاجتماعية، ثالث الجبهات، والتي تتطلب رفع معدلات التنمية وتحسين المستوى المعاشي للسكان والتخفيف من التفاوت الحاد في توزيع الثروة الوطنية. أما الجبهة الرابعة، فتتكون من النضال الفكري والعملي ضد النظم والقوى والأفكار والقيم السياسية القمعية والاستبدادية المسيطرة على ثقافة العالم العربي.

وفي الفصل الرابع، ناقش الباحث مقاربة غليون للهوية، حيث يشير الاخير إلى أن الشعوب العربية لا زالت تعيش أزمة هوية حادة؛ مما أصابها بالشك في صلاح الصورة التي صنعتها لنفسها والتي وجهت ممارستها وبدأت تشعر بضرورة إعادة النظر فيها. فموضوع الهوية ليس موضوع مصطنع، بل يدخل في صلب إعادة بناء العلاقات داخل

المجموعات المختلفة الإثنية والقومية والمذهبية، بل ويتحكم موضوع الهوية في إعادة بناء الدول وتفككها وفي إعادة تشكيل الأقاليم وفي توزيع علاقات القوة في العالم وتكوين الفضاء الجيوسياسي العالمي، وبالتالي يتحول موضوع تحديد الهوية إلى موضوع صراع كبير داخل الدول نفسها وبين الجماعات المكونة لها وفي ما بين الدول والكتل الدولية.

إن إخفاق الحركة القومية العربية في تحقيق حلم الدولة القومية أو الدولة الأمة التي تتطابق حدودها الثقافية مع حدودها السياسية، قد ادى إلى زيادة تفاقم أزمة الهوية العربية لحقبة ما بعد الثورة القومية داخل الدول العربية الوطنية نفسها، وفتح الطريق لانتصار الخيار النقيض، والذي تمثل في خضوع البلاد العربية للهيمنة الخارجية وترسيخ التحالف بين النخب المحلية الحاكمة والقوى الغربية، مما زاد حدة التناقض بين منطق الجماعة الثقافية ومنطق الجماعة السياسية. وبذلك لم يعد مصدر الأزمة الشعور بالقطيعة المتزايد والمكرسة بين الانتماء الثقافي القومي والانتماء السياسي المرتبط بدولة قطرية أو جزئية فحسب، وإنما أضيف إليه الشعور المتزايد بالقطيعة بين الدولة القطرية المتحولة إلى إطار للتحالف بين النخب المحلية المفروضة بالقوة والسيطرة الأجنبية من جهة والشعب الذي يخضع لها ويعاني من اضطهادها وسياستها التمييزية الاجتماعية والثقافية من جهة ثانية. وهذه القطيعة المزدوجة بين الجماعة والدولة والثقافة والسياسة هي التي تغذي الشعور العميق بخيبة الأمل والخديعة والإحباط التاريخي، وتشكل المصدر الرئيسي لشقاء الوعي العربي والعروبي حالياً.

لا يمكن الخروج من مأزق الهوية، كما يرى غليون، من دون الفهم العميق لجدلية العلاقات التي تتحكم في صياغة مضمون الهوية، فالأخيرة ليست صفة ثابتة وجامدة مرتبطة بخصائص جسدية وثقافية موروثة، كالأصل الإتني واللغة، وإنما هي علاقة بين الخصائص الموروثة ومشاريع المستقبل التي تتطلع إليها الشعوب عبر الأيديولوجيات التي تتبناها في حقبة ما. ولا يمكن الخروج من مأزق الهوية إلا بتحقيق النجاح في عمليتين مترابطتين: تحرير العروبة كمفهوم وصفي، أي كأصل وانتماء خام، من العروبة كما يجسدها هذا المشروع الأيديولوجي أو السياسي الذي أخفق أو فقد الأمل بالبقاء، وفي موازاة ذلك بلورة مشروع ثقافي سياسي جديد، يقدم للناس رؤية واضحة للمستقبل، وقيماً ومعايير أخلاقية فاعلة للتوجه الذاتي وبناء السلوك الإيجابي في المجتمع والعالم، وعلى إن يترافق ذلك مع مشروعين آخرين هما: التنمية والديمقراطية؛ فالتنمية والديمقراطية هي من أهم الديناميات وأقصر السبل لإنجاز عملية الاندماج الاجتماعي والتوحيد الوطني والقومي، وتكوين الأمة والهوية الوطنية.

يرى الباحث، أن رفض غليون للمنهج التاريخي الأنثروبولوجي في دراسة وتحليل وفهم الظواهر الاجتماعية والسياسية في المجتمع العربي والمعاصر واعتماده على منهج الصيرورة وما يرتبط بها من مفهوم التحول والتغيير، قد أوقع غليون في مفارقة أو تناقض، فهو يفترض وجود علاقة تنافي وتعارض وقطيعة بن البعد التاريخي الأنثروبولوجي للظواهر الاجتماعية والسياسية التي هي موضوع الدراسة، وبين البعد الحديث والمعاصر لها، وهو لا يرى أن تاريخ وأنثروبولوجيا الشعوب عموما والشعوب العربية الإسلامية خصوصا (تراثها، بنية عقلها السياسي، مخيالها الاجتماعي..)، يشكل شرطا ضروريا في تفسير واقعها المعاصر بمؤسساته ونظمه ومعاييره وقيمه، وقد شكل رفضه في التعامل مع البعد التاريخي والانثروبولوجي للمجتمعات العربية كعوامل مؤثرة في الحاضر، نقطة انطلاق في نقده

الشديد للرؤية المنهجية لكل من محمد جابر الأنصاري، وحسن حنفي، ومحمد عبد الجابري، وهشام جعيط، ومحمد أركون، وعبد الله العروي.

ومن ضمن المفارقات التي أنزلق إليها غليون، تلك الاستنتاجات التي يستخلص فيه أن المجتمعات العربية لم تعد مجتمعات تقليدية كما كانت، لكنها في نفس الوقت لم تتحول إلى مجتمعات حديثة بالفعل، فهو يقر بذلك صراحة أو ضمنا استمرار البنية التقليدية كمكون أساسي في النظام الاجتماعي والسياسي العربي. وهذا ما يجرد نقده لكل من حنفي وأركون وجعيط والعروي والأنصاري وغيرهم من أية قيمة حقيقة. كما ويطرح بدوره تساؤل: هل يمكن لمنطق الصيرورة المتحول والمتغير أن يكون خارج التاريخ وبعيدا عنه؟ ألا يمكن الدمج بين منظور منهجي يجمع بشكل مبدع بين ما هو تاريخي متحول وما هو بنيوي ثابت؟ وهل ثبات بنية الظواهر والمؤسسات ينفي تاريخيتها وحركيتها؟. و يرى الباحث أن دراسة العمق التاريخي والأنثروبولوجي للمجتمعات العربية، ينطوي على قيمة بالغة الأهمية في فهم حاضر تلك الدول والاتجاهات الممكنة لتطورها في المستقبل.

وفيما يتعلق بإشكالية الديمقراطية في البلاد العربية، يرى الباحث أن غليون قد استطاع أن يقارب الديمقراطية من خلال رؤية تتميز بأصالتها وصدق تناوله لها؛ فغليون لا يتناول موضوعاته بشكل عام، وعلى وجه الخصوص، إشكالية الديمقراطية، من منطلق علمي أكاديمي فحسب، بل يقاربها من منطلق الإلتزام السياسي والقومي، وانطلاقا من إيمانه ودعوته للمصالحة السياسية بين مختلف المكونات السياسية والاجتماعية العربية دون إقصاء لأي طرف من أطراف الجماعة الكلية أو لأي مكون من مكونات المجتمع. وهذا ما دفع التيار العلماني الإقصائي في إبداء تحفظه وأحيانا رفضه لموقف غليون المبدئي من الظاهرة الإسلامية وطريقة معالجته لها.

ورغم رؤية غليون الأصيلة لإشكالية الديمقراطية وموضوعيتها وعمقها إلا أنها تنزلق أحيانا إلى نزعة تعميمية تشاؤمية شبه عدمية، وهو في كثير من الأحيان يساوي بين مختلف التجارب الديمقراطية العربية دون أي تمييز. ولعل تلك النزعة التعميمية وما يتبعها من حكم بالسلب على مختلف التجارب الديمقراطية العربية ناتجة عن هيمنة المقاربة النظرية في تناول غليون لإشكالية الديمقراطية، ومن غياب المعالجة التطبيقية من خلال دراسة تجارب سياسية ديمقراطية بعينها في سياق شروط تطورها الذاتي والموضوعي. لكن مما لا شك فيه، هو أن ما يميز مقاربة غليون لإشكالية الديمقراطية هي قوتها النظرية في الطرح والبحث عما هو عام ومشترك في التجربة الديمقراطية العربية، وإن كان ذلك على حساب المعالجة التطبيقية، ومع ذلك فإن عناصر القوة تطغى على عناصر الضعف.

أما فيما يتعلق برؤية غليون لإشكالية الهوية، فقد سعى لكي يختط لنفسه طريقا وسطا بين دعاة الأصالة ودعاة المعاصرة مبينا ضرورة وحدود كل منهما في الوقت نفسه. فالأصالة من دون حداثة تعبر عن اجترار ومراوحة في المكان، والحداثة من دون أصالة هي تبعية مادية واستلاب روحي وثقافي، وتنتج مجتمع مرتبط بالخارج ومعاد للمجتمع المحلي، وبهذا المعنى تتحول الحداثة إلى اغترابا تاريخيا وتراجعا وتحللا للذات العربية وذوبانا لها. ويرى غليون أن الإخفاق في تملك الحضارة وفي المشاركة الفعلية في مسارها هو الدافع إلى رفض ثقافتها وإنكار قيمتها،

كما أن 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.

وقد استطاع غليون في الكثير من الاحيان تحليل الآليات والسيرورات التي تتحكم في الثقافة العربية، والتي تجعلها متوترة وممزقة بين قطبين متعارضين. ولكن في الوقت الذي يكاد فيه أن يكون غليون، قد أفلح في إبراز هذه الآليات والحتميات ينساق من جديد وراء الحديث عن الاختيارات والإرادات ودعوات النخبة المثقفة، ويرتد بذلك لمعالجة الثقافة العربية وكأنها مسالة اختيارات فكرية ومواقف سياسية. كما ينزلق غليون في بعض معالجاته إلى مقاربة الثقافة نفسها كخيارات فردية أكثر مما هي بناء اجتماعي، وتعبر عن وظائف اجتماعية. ومن هذا المنطلق يلمس القارئ لمقاربات غليون أنها تتراوح طوال الوقت بين فكر يحيل أحيانا إلى حتمية تاريخية صارمة لا سبيل من الفكاك منها، وأحيانا أخرى تختزل رؤية غليون للثقافة إلى مسألة اقتناعات واختيارات فكرية وثقافية، وحيث يتم من خلالها اختزال الصراع الحضاري إلى مجرد صراع ثقافي، موحيا أن التاريخ يصنعه المثقفون، وتحكمه الاقتناعات الأيديولوجية، كما يتوقف مسار التاريخ على آراء القيادات والنخب. وبهذا يشعر القارئ أن معالجات غليون للثقافة تنزلق أحيانا إلى حتميات مادية فجة، وأحيانا إلى اقتناعات وخيارات مثالية.

بالرغم من أن غليون، قد اجتهد ليبدع موقفا نقديا مستقلا لنفسه للخروج من الأزمة الحضارية، من خلال تأكيده أن الخروج من الأزمة الحضارية العربية لا يكمن في إلغاء الذات ولا في التنازل عن الحضارة، أو في محاولة التوفيق بينهما، وإنما في الإبقاء على التوتر التراجيدي المبدع بينهما، وعلى الجدل التاريخي والتناقض الحي بين قطبي الأصالة والحداثة، ومحاولته أن يختط طريقا رابعا لتجاوز محاولات التوفيق بين القطبين، إلا أنه لم ينجح حسب العديد من القراءات، فقد وقع في توفيقية جديدة أو مجددة.

ويخلص الباحث إلى أنه بالرغم من لجوء غليون، في الكثير من تحليلاته إلى التعميم وما يترتب على ذلك من تجاوز إجحاف في بناء المواقف وإصدار الأحكام، ورغم نزعته التشاؤمية الواضحة في مقارنه الشأن السياسي العربي، إضافة إلى أسلوبه الاستطرادي وما يترتب عليه أحيانا من تشوش واضطراب وتناقض غير مقصود ولا واع في أغلب الأحيان، إلا أن مشروعه الفكري يقع في صدارة المشاريع الفكرية العربية المعاصرة التي تتميز بقدر كبير من الأصالة والجدة والموضوعية.

فقد أجتهد الرجل في صياغة توجهات كبرى لفهم ما يحدث في الواقع العربي والعالم من حوله، كما استطاع أن يقدم من خلال مؤلفاته العديدة، ومن خلال تحليلاته واجتهاداته وتصوراته، مداخل كبرى ورئيسية لمعالجة إشكاليات التحديث السياسي في العالم العربي، وما يتصل بها من مواضيع حول الحداثة والتراث والدولة والأمة والديمقراطية والعلمانية والمشروع الحضاري العربي، كما حاول تقديم أفكار عملية لمواجهة الظرفية السياسية العربية الراهنة وما يواجهها من تحديات كونية متعددة، وهذا ما يجعل مجموع إنتاجه النظري حصيلة هامة نوعية في باب التفكير في

مشروع النهوض العربي، وهو بذلك يلتقي مع جهود من سبقه من المفكرين العرب، كما يلتقي مع جهود مفكرين عرب معاصرين له مازالت جهودهم تتبلور بجانب جهوده لتكملها وتآزرها، ولتبلور معا مساهمات تأصيلية ونقدية تتوخى جميعها الخروج من واقع التخلف والنكوص الحضاري العربي.

وفي الختام يمكن القول أن غليون، رغم التكرار الواضح للعديد من الأفكار. كباحث ومفكر يتمتع بشجاعة وجرأة نادرتين، وبدقة البحث وعمقه وأمانته العلمية، وبالتزام فكري واضح. ويؤمن بتعدد وتعقد ابعاد الحقيقة الإجتماعية، ولذلك فهو لا يلجئ إلى التفسيرات الأحادية النمطية سواء كانت في الحقل الاقتصادي أو السياسي أو الثقافي. كما يعطي غليون أهمية للأبعاد الثقافية والرمزية والأخلاقية والروحية، التي لا تقل في الأهمية، عن المكانة التي يوليها للعوامل الاقتصادية والجيوستراتيجية؛ وهو فيما يتصل بالبحث العلمي، لا يؤمن بوجود عامل ثابت ومحدد ودائم ومطلق. ويتميز غليون بسعيه لتخطي المعالجات الفكرية الفوقية وسعيه إلى ملامسة الآليات التاريخية والاجتماعية، كما يتميز غليون بقدرته اللافتة على سبر أغوار الظواهر واكتناه أسرارها، وقدرة استثنائية على التنظير والخروج بتصورات وصياغات وتشخيصات موضوعية عامة ونافذة في أغلب الأحيان. ويتسم بناؤه الفكري بطبيعة توليدية وتراكمية قوية، فهو شديد العودة إلى طرح وإعادة صياغة ومقاربة إشكالياته وتساؤلاته، ولا يكلُّ من مراجعتها وتمحيصها وبلورتها بهدف تعميقها أو تجاوزها. كما يتحلى غليون بجرأة نادرة على كشف الحقيقة عارية دونما مواربة أو نفاق، ورفض التخندق الإيديولوجي. وهو ويؤمن بالديمقراطية وحرية الرأي وحق الاختلاف إلى أبعد مدى، كما يؤمن بحق الجميع في المواطنة والمشاركة في السلطة والإدلاء بالرأي في ما يخص المصير المشترك، وفي المشاركة في بناء مشروع النهضة.

الملاحق

الملحق 1 : النظم السياسية العربية بين مطرقة الثورات وسنديان التحولات الديمقراطية

شهدت الأشهر الخمسة الأخيرة موجة من الثورات والانتفاضات والإضرابات في عدد كبير من الأقطار العربية، تهدف إلى تحقيق الديمقراطية بمضامينها الاساسية، حيث انطلقت في تونس أولى الثورات السلمية غير العنيفة، ثم امتدت نيران الثورة إلى مصر التي دشنت هي الأخرى ثورة سلمية غير عنيفة، وكانت النتيجة أن سقطت الأنظمة الاستبدادية الشمولية في كل منهما على التوالي، وهما تخطوان خطوات مهمة من أجل استكمال مقومات الثورة وإقامة نظام جديد

فيهما، رغم بعض المخاوف التي ما تزال موجودة. ثم انتقلت هذه الانتفاضة السلمية إلى اليمن، التي بدأت بمطلب تحقيق إصلاح جذري لم يستبعد المفاوضات مع النظام في البداية كوسيلة لتحقيق أهدافها، لكن الأمر تطور بعد استخدام السلطة للعنف في مواجهة الانتفاضة، وتحول بذلك مطلب الأخيرة إلى إسقاط النظام القائم، ورُفض على أثر ذلك العرض المتأخر الذي تقدم به النظام. وتُظهر الأحداث الأخيرة الجارية في اليمن أن الانتفاضة على وشك أن تتحول إلى ثورة، لكن لا بد من التريث حتى نهاية الأحداث قبل الحكم عليها. وفي عُمان، استطاع النظام الحاكم تطويق المظاهرات من خلال الاستجابة للمطالب الرئيسية التي طرحتها، وقد تم احتوائها حتى الآن.

أما في ليبيا فقد تحولت الانتفاضة التي كانت سلمية في البداية إلى مواجهات مسلحة مع النظام، وذلك بسبب دموية نظام القذافي الذي استخدم نيران كتائب النظام المسلحة في القضاء على الانتفاضة الليبية. وللأسف، فأنه من المتوقع أن يستمر حمام الدم الحالي لبعض الوقت، وأن يستمر العقيد القذافي في تدمير المدن التي يسيطر عليها الثوار، وقد يسقط النظام الليبي بعد دفع ثمن باهظ على المستويين الإنساني والمادي، رغم تطبيق الحظر الجوي من قبل تحالف النيتو.

كما شهدت الأسابيع الماضية انتفاضة سلمية في البحرين، تشكل وقودها الأساسي من فئات الشعب المهضومة الحقوق التي مثلت غالبية شعب البحرين، وتبنى الفصيل الأكبر فيها(الوفاق) مطالب أدخال تعديلات جذرية في النظام وتحويله إلى ملكية دستورية، وقد قوبلت تلك المطالب بعرض من قبل النظام للحوار ورافقها في ذات الوقت إجراءات قمعية دفعت فئات أخرى من المعارضة إلى رفع شعار إسقاط النظام، لتتطور الأحداث بعد ذلك إلى طلب النظام الدعم العسكري من السعودية والإمارات، وهو ما تم، حيث أعلنت حالة الطوارئ والأحكام العرفية، وتم استعمال العنف المفرط من قبل النظام من خلال جيش هجين في غالبيته، مع تأييد بدون تحفظ من قبل نظام مجلس التعاون الخليجي للنظام الحاكم في البحرين. كما شهدت كل من السعودية والكويت مظاهرات واعتصامات محدودة، والتي تم تطويقها من خلال تقديم إغراءات مادية، والتي ساعدت على الأرجح في التئام الجرح مؤقتا.

كما امتدت المظاهرات لتشمل الأردن، رغم محدوديتها حتى الآن، وتباينت مطالب المتظاهرين بين "ملكية دستورية" و "ملكية برلمانية" ومطالب ب"إسقاط النظام"، ولكن النظام يحاول تطويقها باستخدام سياسة العصا والجزرة، فتارة من خلال تشكيل لجنة حوار لمعالجة المطالب المشروعة لها، وتارة من خلال استخدام العنف المفرط من قبل الأجهزة الأمنية والتي أدت إلى سقوط شهداء في المواجهات الأخيرة قبل عدة أيام. ولم تسلم سوريا من نيران الثورات، فقد شهدت القيادة السورية عدة مظاهرات في مدن سورية مختلفة، معظمها عبّر عن مطالب تدعو إلى تبني الديمقراطية كنظام سياسي في البلاد، لكنها لم تخلو من عدد من المطالب الاجتماعية والاقتصادية. وقد أسفرت المواجهات مع قوى الأمن السورية عن سقوط عدد من من القتلى في عدة مدن، لكن العدد الأكبر كان في درعا. وقد أصدرت القيادة السورية بوم 24\3\2011 عددا من القرارات الاقتصادية والسياسية لتهدئة الأوضاع، ولاحقا قدمت الحكومة السورية استقالتها، وهي خطوة لجأت إليها القيادة السورية لإظهار جدية القرارات السورية وتأكيدها على المباشرة في تنفيذ وعودها السياسية، وعلى الأرجح أن مصير التظاهرات في سوريا سيعتمد على مدى وسرعة استجابة النظام السوري

للمطالب الشعبية في الإصلاح والديمقراطية. أما العراق فقد شهدت بعض مدنه المختلفة العربية والكردية عدة مظاهرات شارك فيها معظم مكوناته الطائفية والمذهبية، وقد هيمن عليها مطالب ذات طابع خدماتي، رغم أن بعضها لم يخلو من بعض المطالب السياسية.

أما في بلدان المغرب، فقد استبق ملك المغرب المظاهرات بتشكيل لجنة لإعادة النظر في الدستور لزيادة صلاحيات رئيس الحكومة ومجلس الوزراء وأمور أخرى تهدف إلى تخفيف طبيعة "الملكية المطلقة" وتحويلها إلى "ملكية دستورية"، وبالرغم من مبادرة ملك المغرب، اندلعت مظاهرات عارمة في يوم 21\3\2011 في الكثير من المدن المغربية للمطالبة بإصلاحات سياسية واقتصادية شارك فيها عشرات الآلاف من المغاربة وتهدف إلى تحقيق "ملكية دستورية"، التي تم التعبير عنها بصيغ مختلفة. أما في الجزائر، فقد حصلت فيها بعض المظاهرات التي تم قمعها باستخدام العنف والقوة المفرطة. وتتميز الجزائر بتحكم الجيش في الدولة، فهي اقرب ما تكون إلى جيش له دولة، يمارس السلطة بشكل مباشر أحيانا، ومن خلف الستار في أحيان أخرى. وتحاول القيادة الحالية للجزائر استباق الأحداث، واتخاذ إجراءات سياسية واقتصادية لاحتواء المطالب المحتملة، وذلك بإلغاء حالة الطوارئ، مع بعض الإجراءات الاقتصادية والاجتماعية الأخرى.

إن من أهم ما حدث الآن هو الثورة في مصر، بسبب ثقلها ودورها الإقليمي العربي الذي غاب لفترة طويلة، لكن مع الاعتراف الكامل بدور تونس وتسجيل براءة الاختراع باسمها، في المبادرة إلى الثورة وفي كسر حاجز الخوف. فلقد شكل غياب دور مصر عاملا مهما في تدهور النظام الإقليمي العربي. وإذا كان من المفهوم والمقبول مؤقتا أن لا تطرح الثورة في مصر بعدها العربي حتى لا تثير خصوما في مرحلة هي أشد ما تكون حاجة إلى تحييد الخصوم، وأن تعلن تمسكها بالاتفاقات الدولية (التي تشمل ضمنا اتفاقية كامب ديفيد)، إلا أنها بحاجة إلى توجيه رسائل تطمينية للعرب حول رؤيتها العربية دون أن تجر على نفسها مشاكل دولية جديدة. ومن ضمن هذه الرسائل المطلوبة هي فتح معبر رفح بين مصر وغزة بشكل دائم للأشخاص وللسلع معا. كما أن الرسالة الثانية المطلوبة هي إيقاف ضخ الغاز المصري إلى إسرائيل أيا كان المخرج الذي ستتبناه لذلك، علما بأن الاتفاق بين مصر والشركة الإسرائيلية لا يقع ضمن الاتفاقات الدولية. ورسالة أخرى تُطالب بها مصر، هي تصفية المشروع المشترك للإنتاج الصناعي بين مصر وإسرائيل المقام على الأراضي المصرية والذي يطلق عله "الكويز"، الذي يشكل نوعا من التطبيع وهو غير ملزم لمصر ولا يدخل ضمن اتفاقية كامب ديفيد.

ويمكن القول اعتمادا على ما جرى حتى الآن وعلى مراقبة الأحداث التي ما زالت تجري، أن دور التيارات الإسلامية في هذه الأحداث، عدا البحرين، لم يكن أساسيا، لكن بدون التقليل من دورهم ومشاركتهم حيثما وجدوا. لذلك لم يعد من الممكن أن تتذرع تلك الأنظمة والقوى الدولية لداعمة لها من مخاوف سيطرة الإسلاميين على هذه الأنظمة. وتظهر الأحداث الأخيرة أن دور المسجد في تجييش المظاهرات قد ضعف كثيرا لحساب وسائل التواصل الاجتماعي كالفيسبوك وتويتر واليوتيوب والمدونات الشخصية وما شابههم. كما يمكن القول أن الثورات والانتفاضات الجارية قد أضعفت من دور وبريق تنظيم القاعدة في العالم العربي.

يبالغ البعض في دور وسائل الإعلام والتواصل الاجتماعي في تحقيق الثورات والانتفاضات والمظاهرات. صحيح أن هذه الوسائل (إنترنت، فيسبوك، تويتر، يوتيوب وغيرها) ساعدت في البداية على إشعال فتيل الأحداث، إلا أن تلك الثورات والانتفاضات ما كانت لتحدث وتضم فئات اجتماعية مختلفة لولا تراكم الوعي بضرورة الإصلاحات الجذرية والتي ساهمت فيها جهات مختلفة فكرية وسياسية على مدى الأربعين سنة الماضية. كما أن التاريخ كان دائما حافلا بالثورات في وقت لم تتوفر فيه وسائل التواصل الاجتماعي الحالية، وحتى في التاريخ المعاصر فإن كل من ثورتي إيران وأندونيسيا حدثتا في غياب وسائل التواصل الاجتماعي

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن إسقاط النظام أسهل كثيرا ونسبيا من بناء نظام جديد، كما تشير إلى ذلك تجربتي مصر وتونس. فالاتفاق بين قوى المعارضة على إسقاط نظام مستبد أسهل كثيرا من الاتفاق على طبيعة النظام الجديد وخريطة الطريق للوصول إليه، بل إن إقامة نظام جديد معرض لمخاطر ومخاوف الاختلافات بين أطراف الثورة وإعطاء الفرصة لقوى الثورة المضادة للنشاط وعرقلة إقامة النظام البديل. وبالرغم من أن ثورتا مصر وتونس استطاعتا تخطي كثير من العقبات حتى الآن، ونجحتا في فرض جدول زمني لإجراء انتخابات برلمانية ورئاسية وتشريع دستور جديد في كل منهما، إلا أنه ما تزال أمامهما عقبات ومخاطر تحتاجان إلى تجاوزها لضمان نجاح الثورة وسيرها باتجاه لا رجعة فيه. فإضافة إلى خطر إفساح المجال لنشاط الثورة المضادة إذا لم يتحقق ما هو منتظر من الثورة، يوجد هناك أيضا خطر من أن تتمخض الانتخابات البرلمانية الجديدة عن غياب أغلبية منسجمة ومتفقة على برنامج مرحلي، وأن تتمخض هذه الانتخابات عن قيام كتل برلمانية صغيرة تجعل من الصعب على هذه البرلمانات المنتخبة تحقيق ما هو متوقع منها من تغيرات جذرية.

كما أن تحقيق الأهداف الاجتماعية والاقتصادية للثورات التي تحققت حتى الآن وما يتوقع استكماله في اليمن وليبيا، من تحقيق للعدالة الاجتماعية وتحقيق لتنمية حقيقية تعالج مشاكل البطالة فيها لا يمكن تحقيقها جمعيا من خلال إقامة نظام ديمقراطي فقط. فالديمقراطية هي شرط ضرورة وليست شرط كفاية، وهي ضرورية لتحقيق الأهداف الاقتصادية والاجتماعية لكل ثورة، ولكنها لا تكفي وحدها. ولا يمكن تحقيق هذه الأهداف للثورة من دون تنمية اقتصادية واجتماعية مستدامة مع عدالة اجتماعية أي أن يرافق زيادة الإنتاج عدالة في التوزيع، وبالطبع، هي مسألة أكثر تعقيدا وصعوبة من إسقاط نظام مستبد وفاسد.

وفيما يتعلق بالتوقعات المستقبلية لمصير الثورات والانتفاضات العربية، فيتوقع أن يستكمل الربيع الديمقراطي في مصر وتونس مسيرته بنجاح، وأن تستكمل الانتفاضة في اليمن ثورتها بسقوط نظام الرئيس علي عبد الله صالح. ومن المؤسف، أنه من المتوقع أن يستمر حمام الدم في ليبيا لبعض الوقت. أما في البحرين فلعل الحكمة ستسود في النهاية وينتقل النظام فيها إلى الحوار مع المعارضة مما قد يؤدي إلى تحقيق ملكية دستورية. أما في المغرب فمن المتوقع أن تسير الأمور في اتجاه ملكية دستورية قد تغني الشعب المغربي عن الحاجة إلى الثورة. وفي الجزائر، تشير مبادرة النظام إلى رفع حالة الطوارئ إلى إدراكه مدى خطورة الوضع في الشارع الجزائري، لكن النظام يبقى

مطالبا بتحقيق الحد الأدنى من الخطوات الديمقراطية الحقيقية، وإلا سيجتاح تسونامي الثورات الجزائر عاجلا أم آجلا. وفيما يتعلق بالأردن، فمن المتأمل أن يعود النظام إلى رشده وأن يتصرف بعقلانية تمكنه من تحقيق إصلاحات حقيقية على درب الملكية الدستورية. أما سورية فيختلف وضعها إلى حد كبير عن الأنظمة العربية الأخرى، بسبب الموقف الأمريكي منها وبسبب سياساتها الفلسطينية، ولذلك فهي مضطرة إلى إدخال إصلاحات سياسية واقتصادية جدّية ومكافحة الفساد المستشري فيها، وفي حال أنها لم تستوعب الدرس قبل فوات الأوان، فمن المؤكد أن نيران الثورة ستلتهم النظام السوري. وفيما يتعلق بالسعودية فمن المشكوك فيه أن تسعفها طبيعة نظامها وعقلية حكامها في تحقيق قدر من الإصلاحات يجعلها قادرة على تخطي مسار الثورة.

تشير الأحداث الجارية في العالم العربي من ثورات وانتفاضات ومظاهرات، إلى بوادر وبشائر نهضة عربية شاملة، وإلى وحدة وتفاعل كبير في الوعي العربي، وإلا فلماذا لم ينتقل ما حدث عربية إلى بعض البلدان الأفريقية جنوب الصحراء، التي يعاني بعضها ما يعانيه الكثير من شعوب الأقطار العربية من استبداد وفقر وفساد؟ وأيا كان قدر وصعوبة استكمال نجاح ما تم حتى الان، فإن ما تحقق حتى الآن هو بالطبع كثير، ومن الصعب العودة إلى الوراء، فالنهضة العربية الجديدة تدق أبواب الأنظمة العربية جميعا، والخيارات هي أما مبادرة الأنظمة نفسها لتحقيق انتقال تدريجي سلمي ومنظم إلى مسار الديمقراطية، أو تغيير ثوري تفرضه الشعوب التي عانت وما زالت تعاني من نير الاستبداد والفساد والظلم الاجتماعي.

ومن المتوقع في ظل التحولات الايجابية الجارية حاليا في عدد من الدول العربية أن يحدث توازن بين دور كل من المجتمع المدني والدولة، وتتبلور علاقة سليمة وفاعلة بين المجتمع المدني والدولة وفق المبادئ والآليات التالية: أولا؛ أن الدولة ستشكل الإطار السياسي والقانوني للمجتمع المدني، بينما ستقوم مؤسسات وقوى المجتمع المدني بدورا مهما في تشكيل الإطار السياسي من خلال ترسيخها لأنماط معينة من المؤسسات والعلاقات السياسية المستندة إلى بنى اجتماعية وتكوينات ثقافية قائمة في المجتمع. ثانيا؛ كما يتوقع أن تكون الدولة مؤسسة محايدة إزاء مختلف قوى المجتمع المدني وتكويناته، وأن تضع الإطار القانوني لإدارة وحل الصراعات الاجتماعية، وأن لا تكون أداة في يد فئة أو حزب يحتكرها لضمان استمرار السيطرة والهيمنة على المجتمع، وإنما تكون تعبيرا عن مختلف قوى المجتمع المدني وفئاته، وتوفر لها القنوات لتوصيل مطالبها وللتعبير عن تصوراته، ومن خلال دورها هذا تستطيع الدولة أن تعمق شرعيتها وتجذر ولاء الشعب والمجتمع لها. وأن يستند احتكار الدول لحق الاستخدام الشرعي للقوة إزاء المجتمع في إطار القانون الذي يضع الحد الفاصل بين ممارسة الدولة لوظائفها أو اختصاصاتها التقليدية من ناحية، وتعسفها في ممارسة هذه الوظائف والاختصاصات من ناحية أخرى.

إن قيام علاقة سوية بين الدولة والمجتمع سيقود إلى قدر أكبر من المشاركة السياسية للمواطنين وتنظيماتهم غير الحكومية في اتخاذ القرارات. وبقدر ما تكون الدولة تعبيرا أمينا عن مجتمعها، تزداد المشاركة السلمية المنتظمة لأفراد

المجتمع في الشؤون العامة من خلال مؤسسات المجتمع المدني. وبالطبع سيكون طابع التكاملية الوظيفية إحدى النتائج المهمة للتفاعل بين المجتمع السياسي والمجتمع المدني، حيث تتولى مؤسسات المجتمع المدني عملية التعبير عن المصالح وبلورتها وتقديمها إلى المؤسسات الحكومية التي تتولى عملية تحويلها وإنتاجها بصيغة قرارات وسياسات عامة.

ويتوقع في ظل التحولات الديمقراطية الحاصلة في النظم السياسية العربية الحالية أن يحصل تراجع في لجوء بعض القوى الاجتماعية والسياسية إلى العنف، فالعنف يحصل عندما تكون المؤسسات السياسية في مجتمع معين غير فاعلة في إرضاء رغبات الشعب وآماله، الأمر الذي يؤدي إلى حالة من النفور السياسي. ففي حال حصول تحول حقيقي في أنظمة الحكم العربية، وترسخت أسس الديمقراطية كأسلوب في الممارسة السياسية من قبل الأنظمة العربية، سيقود ذلك على الأرجح، إلى تحقيق الاستقرار السياسي وإلى نشؤ مؤسسات سياسية ومؤسسات مجتمع مدني تنظم المشاركة السياسية وتمنع انتشار العنف والفساد، وتشجع على المساهمة الشعبية في وضع السياسات العامة وفي اختيار الأشخاص المناسبين للمناصب الرسمية، وفي توفير آليات المشاركة السليمة للانخراط في النظام السياسي وفي معالجة الأزمات والانقسامات والتوترات في المجتمع. كما سيكون بمقدور كل من الدولة والمجتمع المدني الاستجابة بشكل أكثر نجاعة للمطالب الشعبية، وفي تطبيق سياسات تنطوي على قدر أكبر من العدالة والمساواة الاجتماعية نسبيا في ظل استقرار وتنامي التحولات الديمقراطية داخل أنظمة الحكم. ولا شك أنه في ظل ترسخ وتنامي التحولات الديمقراطية داخل الأنظمة السياسية العربية سوف ينمو بالتوازي معها مجموعات متنوعة من هياكل وبنى وقوى ومؤسسات المجتمع المدني، كالجمعيات والنقابات والأحزاب السياسية والأندية والاتحادات والتعاونيات ومراكز البحث والجامعات، فالديمقراطية توفر الظروف الملائمة وتعزز من مشاركة الشعوب وانخراطها في إدارة شؤونها على المستوى الاجتماعي والسياسي والاقتصادي من خلال منظمات الدولة ومنظمات المجتمع المدني.

وفي ظل التحولات الديمقراطية المتوقعة في النظم السياسية العربية، يتوقع أن تكون الأحزاب السياسية العربية أول المتأثرين بشكل إيجابي وأول المستفيدين من المناخ الديمقراطي وأول من سيطرأ عليه تغيير في البنية والأداء كجزء من متطلبات نمو المسيرة الديمقراطية. فالأحزاب السياسية تُعدُ من بين المنظمات الرئيسية لتنمية الرأي العام والتعبير عنه في القضايا الرئيسية، ومن ثم لا ديمقراطية من دون أحزاب سياسية، ولا حرية سياسية من دون أحزاب، ولا يمكن الحديث عن ديمقراطية حقيقية وفاعلة بغياب الأحزاب السياسية التي تقوم بدور التكوينات الجماعية الوسيطة بين الفرد والدولة، والتي تقوم بواجبات لا يمكن الاستغناء عنها في عصر السياسة الجماهيرية.
فمن دون وجود الأحزاب السياسية فإن عملية الديمقراطية البرلمانية لا يمكن التفكير فيها، فهي من يجعل النظام الديمقراطي ممكنا، من خلال دمج الجماعات ذات المصالح المختلفة في نظام دستوري مشروع. كما أن وجود الأحزاب ضروري لتنظيم دور المعارضة السياسية ولتنظيم إمكانية التعاقب السلمي على السلطة، كما تعد الأحزاب إحدى المؤسسات الرئيسية لتحقيق حقوق الانسان وحرياته السياسية من تنظيم مشاركة فاعلة لأفراد المجتمع في الحياة السياسية.

ويتوقع من الأحزاب السياسية في حال حصول التحولات الديمقراطية عربيا أن تكتسب مزيد من الطاقة الفاعلة في تعبئة الجماهير وأن تلعب دورا متزايدا في توجيه المطالب الاجتماعية وفي التعبير عنها، وفي عملية إرساء القواعد المؤسسية للمشاركة السياسية ولعمليات الانتخاب وعمليات التحويل الاجتماعي. وعلى الصعيد التنظيم الحزبي الداخلي، يتوقع أن تتحول العلاقات التي تحكم الحزب داخليا إلى روابط تقوم على أسس تنظيمية صرفة، وأن تتجاوز الأحزاب العربية ظواهر هيمنة الولاءات القبلية أو الطائفية أو الإثنية أو الشخصية داخل الحزب. كما يتوقع من الأحزاب السياسية العربية، كما هو شأن المؤسسات الدستورية الأخرى، أن تتحول إلى جزء لا يتجزأ من البنيات الاجتماعي والسياسي القادر على امتصاص الاحتكاكات والتشنجات والتناقضات بين المصالح المختلفة في المجتمع، ومن ثم تفادي الاصطدام العنيف بين القوى الاجتماعية–السياسية التي تمثلها. كما من المتوقع أن تلعب دورا متزايدا في ترسيخ معنى المواطنة وفي تنظيم المشاركة العامة في القرارات السياسية بشكل أكثر فعالية.

وفي ظل تنامي التحولات الديمقراطية المنتظرة داخل النظم السياسية العربية، فمن المتوقع أن ينعكس ذلك بشكل إيجابي على حجم ودور النقابات والاتحادات العمالية ومنظمات حقوق الانسان والجامعات ومراكز البحوث، والتي هي بدورها ستدعم وتزيد من عمق وتسارع التحولات الديمقراطية على المستويين الاجتماعي والسياسي بأثر رجعي وتبادلي (positive feedback). ويمثل التنظيم النقابي أكبر حركة مؤطرة تعبر عن مجمل القوى الوطنية أو الشعبية أكثر من أي إطار أو تنظيم آخر، وذلك لأن الأساس الوحيد لعضويتها هو اكتساب نوع محدد من مزاولة الوظيفة من دون أي اعتبار للانتماء العرقي أو الديني أو اللغوي أو الإقليمي لمن يرغب في عضويتها، مما يؤهلها لأن تصبح أحد الأطر الاساسية لتقوية الإحساس بالمواطنة وللحفاظ على الوحدة الوطنية في مواجهة محاولات التفتيت الطائفي والديني والعرقي والقومي والإثني، كما يمكن للنقابات والاتحادات المهنية أن تلعب دور حاسم في تعزيز ودفع أنظمة الحكم السياسية لإجراء مزيد من الإصلاحات الديمقراطية في حال تردد أو تقاعس النظم السياسية في تنفيذ الإصلاحات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية اللازمة، أو في حيال تراجع أو غياب الدور الفاعل للأحزاب السياسية. ولا شك أنه في ظل المناخ الديمقراطي يتوقع حدوث تحسن ملحوظ في مستوى التنمية الاقتصادية ونموا للهياكل الاقتصادية المختلفة للبلاد العربية، وبالتالي توسعا في القاعدة الاجتماعية المرتبطة بالنقابات والاتحادات العمالية، مما سيزيد من حجم ودور تلك النقابات ومن قدرة تأثيرها على النظم السياسية العربية الحاكمة ومن تحولها إلى قوة مؤثرة وضاغطة لأجراء مزيد من التحولات الاقتصادية والاجتماعية.

ويتوقع أن تشهد البلاد العربية في ظل التحولات الديمقراطية المنتظرة، مزيدا من النمو الكمي والكيفي لمنظمات حقوق الانسان، وأن تتجاوز الأخيرة تلك التحفظات والقيود التي كانت مفروضة عليها من قبل أنظمة الاستبداد الشمولية العربية السابقة، وأن تتغلب على المستوى المتدني في أدائها الناتج من كون تلك المنظمات قد نشأت في بيئة تفتقر إلى ثقافة حقوق الانسان وتعاني من هشاشة العمل الأهلي المستقل، ومن الضعف العام لمؤسسات المجتمع المدني ومن تدني في قيمة الديمقراطية في الثقافة السياسية السائدة، والتي تخضع في نفس الوقت إلى ضغوط التسييس التي حولت جزأ من منظمات حقوق الانسان إلى أداة للمواءمة بين برنامج حقوق الانسان وتوجهات بعض التيارات السياسية المهيمنة على تلك المنظمات، مما أضر بصدقية منظمات حقوق الإنسان وباستقلاليتها، وتحويل الأخيرة إلى

ساحة للصراعات والاستقطابات الحزبية الحادة. وفي حال تجاوز منظمات حقوق الانسان التراكمات السلبية المشار إليها أعلاه في ظل المناخ السياسي الديمقراطي الجديد، فيتوقع أن تلعب تلك المنظمات دورا مهما ومتزايدا في تأمين الحقوق اللازمة للأفراد والجماعات في إطار تكوين تنظيماتهم وهيئاتهم الاجتماعية والثقافية المدنية، وفي طرح وجهات نظرهم والدفاع عن حقوقهم تجاه الدولة، وتجاه التشكيلات الاجتماعية والثقافية والمهنية الأخرى، وان تساهم بشكل أكثر نجاعة في نشر ثقافة حقوق الانسان داخل المجتمعات العربية، حيث تعاني الأخيرة من غموض في مفاهيم حقوق الإنسان على مستوى مواطنيها، كما ينتظر من منظمات حقوق الإنسان أن تلعب دورا أكبر في حل التناقضات بين عالمية حقوق الانسان والخصوصيات الثقافية والحضارية للمجتمعات العربية. ويتوقع أن تلعب منظمات حقوق الانسان دورا متزايدا في سعيها إلى مراقبة وتحقيق وتنفيذ المساواة النسبية في المجالات الاساسية: الحقوق المدنية للمواطنة، والحقوق الاساسية في المشاركة في الشؤون العامة، والحقوق الاجتماعية؛ حيث تشكل هذه المجالات الثلاث ركنا أساسيا من أركان المجتمع المدني.

وفي ظل التحولات الديمقراطية المنتظرة في البلاد العربية، يتوقع من وسائل الإعلام التقليدية(الخاصة–السلطة الرابعة) والبديلة(الانترنت ووسائل الإعلام الاجتماعي كالفيسبوك وما شابهها، والمدونات الشخصية–السلطة الخامسة)، أن تقوم بدور تنويري ومساند للسلطة القضائية، حتى لو مورست ضدها مختلف أشكال الدكتاتورية، حيث ينتظر منها أن تمارس ضغطا إعلاميا على السلطتين التشريعية والتنفيذية وكشف عيوبهما للرأي العام، وأن تنشط في ممارسة دورا تنويريا وتوعويا (في التوعية) بحقوق وواجبات كل سلطة من السلطات العامة في ممارسة صلاحياتها حيال المجتمع، كما من المتوقع أن ينشط الإعلام في طرح معالجات القضايا العامة ومحاولة تقريب وجهات النظر بين الفرقاء (السلطة والمجتمع). ومن جانب آخر يتوقع من الإعلام باعتباره مؤسسة للخدمة العمومية، في ظل تنامي المناخ الديمقراطي في العالم العربي، أن تطور نشاط ومفاهيم الإعلام الإذاعي بنوعيه المسموع والمرئي، وأن تنشط في ظل مناخ من الحيادية والاستقلالية في بث المعلومة وفي ممارسة نشاطها الإعلامي، وفي تغطيتها لجميع نشاطات الحكومة والحملات الانتخابية ومناقشات البرلمان ونشاط الأحزاب السياسية والجمعيات والنقابات، كما يتوقع من الإعلام أن يلعب دورا فعالا ومتزايدا ومؤثرا في تغطية البرامج الثقافية والتنويرية والمعرفية والتواصلية التي تخدم المصلحة الوطنية والتنمية الاقتصادية والاجتماعية وتعزز القواعد والقيم الأخلاقية والروحية وتعمق الوحدة الوطنية، وأن تساهم في تكريس حق المواطنين في المعرفة وحرية التفكير، وتسهيل حصولهم على المعلومات المرتبطة بحياة المجتمع، كما يتوقع أن يتزايد دور وفعالية الإعلام التقليدي والبديل في تنمية قيم العمل والعلم والمعرفة، وفي تشجيع الطاقات الإبداعية والاهتمام بالبحث العلمي بما يلبي احتياجات التنمية الوطنية الشاملة.

ويمكن القول أنه يتوقع من مؤسسات وقوى المجتمع المدني في ظل التحولات الديمقراطية المتوقعة مستقبلا في العالم العربي، أن تقوم بدور فاعل يساهم في استيعاب مطالب الفئات الاجتماعية المختلفة في المشاركة في حياة المجتمع السياسية والثقافية والمهنية بصورة فعّالة وديمقراطية، وفي توسيع إطار دائرة مشاركة الفرد والمجتمع في تطوير بنية الدولة وتنظيمها ومأسستها، وفي فسح المجال أمام الفرد والمجتمع للتحاور بشفافية في إطار الثقة بإمكانيات قوة

الحرية كضرورة أخلاقية واجتماعية وسياسية. كما يتوقع من مؤسسات المجتمع المدني أن تلعب دورا متزايدا في إدارة واستيعاب التناقضات التي يفرزها المجتمع أو العلاقات والمصالح الاجتماعية المتنافرة وحتى المتعارضة سلميا، شرط أن ترتبط هذه الجمعيات بمجتمعاتها خطابا وفعلا وثقافة، في إطار من الانسجام بين حركة المجتمع وحركة القيم.

ا

الملحق 2: الملامح الاساسية لتحولات الوعي الجمعي العربي

- **وجود أهداف مشتركة للثورات العربية:** الإطاحة بنظام الاستبداد، إطلاق الحريات العامة، بناء دولة القانون، محاربة الفساد، السعي لإطلاق التنمية الاقتصادية والاجتماعية، السعي لاستعادة التضامن العربي المُغيب والتأكيد على وحدة المصير المشترك.

- **شمولية الثورة لمعظم فئات المجتمع ومطالبهم:** وامتداد مكوناتها أفقيا لتشمل كافة المناطق، وعموديا لتشمل كافة الطبقات، ربما باستثناء نخبة النظام أو من في قمته، فبالإضافة إلى الفئات الاجتماعية المسحوقة والتي كانت معنية بالثورة أكثر من غيرها، شارك فيها بعض رجال الأعمال والتجار المتوسطين. كما تميزت الثورة بشمولية مطالبها التي استوعبت مطالب مختلف الفئات في المجال السياسي والاقتصادي والثقافي والاجتماعي.

- **المطالبة بالقطيعة الحاسمة مع حالة الانحطاط التي كانت سائدة ما قبل الثورة:** كان توجه وتصميم المشاركين فيها إحداث وإنجاز قطيعة مع كل ما فات، فلم تكن مطالبهم إصلاحية، ولم ترضى بحلول وسط، بل أصر الثوار على تحقيق وانجاز الحد الأعلى من المطالب إن لم يكن جميعها.

- **السرعة والحسم في عملية إسقاط النظام في تونس ومصر:** إن سرعة وحسم عملية إسقاط النظام تثير الدهشة والإعجاب، فقد أسقط التونسيون، وهم المالكون لحق براءة اختراع ثورة عربية بنموذج جديد عالميا، نظام الحكم الاستبدادي في ثمانية وعشرين يوما، أما مصر، وقد استفادت من تجارب الثورة التونسية ومن المناخ الثوري الذي سيطر على الوعي العربي على امتداده الجغرافي والثقافي على أثر نجاح الثورة التونسية الشعبية المظفر في إسقاط أول قلعة مع قلاع الاستبداد للنظام السياسي العربي، فقد حطمت رقم قياسي جديد لم تسبقها ثورة قبلها

إليه، حيث أسقطت أضخم وأهم قلاع الاستبداد للنظام السياسي العربي في سبعة عشر يوما، لقد كانت قلعة النظام المصري بمثابة العمود الفقري للنظام السياسي العربي ونموذجه الأقوى والأكثر سطوة فيما يتعلق بقدرة الجهاز الأمني بشقيه المخابراتي والبوليسي، على البطش واستخدام العنف ضد الشعب.

- **ثورة متعددة الأهداف والمهام (ذات طابع معيشي واجتماعي وسياسي وفكري):** فبالإضافة إلى مهامها وأهدافها السياسية والاجتماعية، مثلت الثورة تعبيرا مدويا عن الحاجات الحياة اليومية الملحة والتي تتمثل في: ارتفاع أسعار الغذاء، اتساع مساحة الفقر وزيادة درجاته بين جزء كبير من الفئات الاجتماعية، تفاقم المشكلات ذات الطابع التنموي والاجتماعي والاقتصادي، مما زاد في ارتفاع معدلات البطالة. وقد تجاوز تأثير البطالة الجانب الاقتصادي والاجتماعي، والمتمثل في تعطيل جزء كبير من القوة البشرية الشابة التي تملك إمكانيات وطاقات هائلة لانجاز مهام التنمية الاقتصادية، وتحولت تلك الطاقات إلى وقود للثورات الاجتماعية والسياسية. فالقوة الرئيسية المحركة للثورة في كل من تونس ومصر كانت الفئات الشبابية وخريجي الجامعات العاطلين عن العمل، مما يؤكد على دور الإحساس بالظلم الاجتماعي والفساد في اشتعال الثورات العربية.
- **التلقائية والعفوية:** فتحت الثورات العربية الباب لإعادة النظر في دور القيادة والنخب التقليدية مقابل الدور التلقائي للجماهير والشارع، وفي دور الإرادة المتفائلة للجماهير مقابل يأس العقل النظري للنخب المثقفة وترددها وشكها وخوفها وتقاعسها. لقد استطاعت الجماهير أن تتجاوز دور قيادات المعارضة التقليدية بكل اقتدار، بل وفرضت على المعارضة التقليدية الركض ورائها، حيث سعت الأخيرة بكل جهدها اللحاق بالجماهير خوفا من ذهاب الأخيرة لأقصى مطالبها، وفقدان المعارضة لأي مبرر لوجودها.

- **مجاوزة الجماهير من خلال الثورة لمأزق الخيارات السياسية التي تراوحت بين مطرقة نظام الحكم الاستبدادي وسندان الحركات الإسلامية الأصولية،** والعودة إلى السعي لإنجاز مهما الثورة الديمقراطية. فقد أنهت الثورة العربية تلك المواجهات والصدامات بين أنظمة الحكم الاستبدادية والإسلام السياسي المستقوي بالثورة الإيرانية، والتي استنزفت الكثير من طاقات الشعوب العربية وقادت إلى حروب أهلية في أكثر من بلد، وعرقلة الشعوب العربية عن التوجه نحو إنجاز المهام المركزية والملحة التي كان ينبغي التصدي في وقت سابق.

- **التمييز بين تغيير فوري وجذري لا يمكن إنجازه إلا بالنزول إلى الشارع وميادين التحرير، وبين آخر لا يحدث إلا من خلال التراكم الطويل بعد حدوث وإتمام التغير الجذري الفوري:** فلا ينفع هنا استعجال نتائج الثورة، ولكن لا بد من المراقبة، والمتابعة والضغط أحيانا، لكي لا تحييد الثورة عن مسارها وأهدافها بفعل المتربصين بها أو الذي يخافون على مواقعهم في حال استمرت الثورة في المضي إلى أقصى أهدافها، فتراهم يسعون إلى إيقافها في منتصف الطريق.

- **يشكل نزول الجماهير إلى الشارع السلاح الاكثر فعالية:** بل هو السلاح الأول والأخير الذي لا يمكن انتزاعه من أيدي الشعوب، فحينما تتمادى السلطة في ممارسة هيمنتها واستبدادها، وحينما تتحول السلطة إلى دولة البوليس والمخابرات وتمارس الرقابة الشاملة، وتجرد الشعب من كل الوسائل الديمقراطية الممكنة للتأثير على

النظام السياسي والاجتماعي، لا يمكن للشعوب أن تخرج من مأزقها السياسي والاجتماعي إلا بالنزول إلى الشارع، وبذلك تعود السلطة السياسية إلى أيدي الجماعة مرة أخرى، وتسحب تلك الشرعية التي كانت ممنوحة للنظام في وقت سابق، حيث هي صاحبة الكلمة الأولى والأخيرة.

- **إن عملية التغيير الجذري للنظام السياسي تحتاج إلى تحرك جمعي موحد ومشترك للجماعة أو الشعب:** والذي من خلاله يصبحون قادرين على فرض إرادتهم وإحداث التغيير المطلوب بمجرد استمرار ضغطهم المتواصل، عن طريق نزولهم إلى وبقائهم في الشارع لمدة زمنية تتحدد باستجابة النظام لمطالبهم. وفي نفس الوقت ليس بالضرورة أن تلجأ الجماهير أو الشعوب إلى العنف أو إلى استخدام السلاح، فقد يكفي النزول السلمي إلى الشوارع كجماعة واحدة ومتحدة، دون الحاجة إلى اللجوء إلى العنف.

- **سقوط الفكر المنادي بأن الاحتجاج الاجتماعي لم يعد محرك للتاريخ، أو صراع الطبقات قد انتهى، وأن قوى السوق ستجد حلولا لمشاكل الفقر والتنمية:** هذا ما انفكت النيوليبرالية تحاول أن تبشرنا به جهرا، في الوقت التي تستمر فيه في نسج أسسها النيوكولونيالية المستترة والمعلنة لتمكنها من إخضاع دول وثروات الوطن العربي لهيمنة الشركات الغربية العابرة للحدود عبر وكلائها المحليين من النخب السياسية الحاكمة. لقد اجتهدت النيوليبرالية جاهدة عبر مراكز البحث الغربية طرد شبح الثورة السياسية والاجتماعية والاحتجاجات الاجتماعية واعتبرتهما عملين سياسيا وفكريا منبوذين، فجاءت كل من الثورتين التونسية والمصرية لتزيل تلك الأساطير المضللة للشعوب التي ترزح تحت نير الاستغلال الاقتصادي والاستبداد السياسي واللاعدالة الاجتماعية، ولتعلن نهاية الخضوع والإذعان في صفوف المواطنين العرب المضطهدين الذي تمردوا في النهاية على خوفهم وتجاوزوا خنوعهم، عندما تهيأت الظروف لذلك، والذي امتد لعقود من الزمن وانتفضوا لمواجهة حكامهم ونخبهم السياسية التي تحكم من خلال أجهزة الغرب والبوليس ودعم الغرب وتواطئه. لقد جاء الانفجار المتزامن للثورات والانتفاضات والتظاهرات في مختلف أنحاء العالم العربي ليعبر عن احتجاجا وحراكا اجتماعية وسياسيا جديدين من حيث نوعية وشمولية المطالب وأساليب ممارسة الاحتجاج وحجم المشاركة فيها. فقد عبرت الاحتجاجات عن غضب عفوي ضد الفجور التي تمارسه أنظمة الاستبداد العربية.

- **غياب أو إنتفاء الطابع الايديولوجي للثورات العربية:** وهذا أحد أهم السمات الجوهرية التي تفردت بها الثورات العربية، فهي لم تكن مؤطرة من قبل الحركات والاحزاب الايديولوجية التقليدية: الماركسية أو الإسلامية أو القومية، حيث غابت هذه الحركات والاحزاب عن قيادة تحرك جماهير الثورة قبل وأثناء وما بعد الثورة. لقد اتسمت الثورات العربية بطابع شبابي وشعبي ومدني، وغاب عنها الطابع الإسلامي أو اليساري أو العسكري الانقلابي، رغم التحاق ومشاركة الإسلاميين واليساريين وفئات من الجيش في الثورات والانتفاضات العربية. لقد أفرزت الثورات العربية اللا–إيديولوجية الراهنة جيل "ما بعد الايديولوجيا"، فقد يكون المتظاهرون مسلمون ولكنهم لا يرون في الاسلام ايديولوجيا سياسية، لقد دحضت الثورات العربية الفكرة التي تقوم على أفضلية وتفوق أيديولوجيا الاسلام السياسي أو الماركسي أو ايديولوجيا أخرى. فالإيديولوجيا، مهما كان مصدرها، تحمل دعوات مبطنة إلى اقصاء الأخر بحجة تفوقها المقدس أو الانساني او الفكري. الدرس هو أن التغيير يستدعي حشد

طاقات الأمة وتنظيمها خارج أي غطاء أيديولوجي لكي لا يتم اقصاء أي فئة من فئات الشعب. لقد أنجزت الثورات العربية اللا–إيديولوجية الراهنة في أيام ما لم تستطع الحركات اليسارية والماركسية والإسلامية إنجازه في عقود.

- **سقوط مقولات العجز العربي المتأصلة في البنية العقلية العربية:** واستعصاء الذهنية العربية المزمن على إحداث التغيير والإصلاح والديمقراطية. لقد برهنت الثورات العربية، أن العجز والاستعصاء العربيين لم يتجاوزا كونهما مرحلة تاريخية اجتماعية عابرة، أفرزتها ظروف وأسباب داخلية وخارجية، وقد بدأت للتو الشعوب العربية بالتغلب عليها وتجاوزها. ولا يخفى على أحد أنه بالرغم من هيمنة مظاهر العجز والسكون على السطح، لم يتوقف الحراك الاجتماعي منذ بداية القرن التاسع عشر وحتى اليوم في صيغ وأشكال مختلفة. إن استمرار الحراك الاجتماعي لأكثر من قرنين وإن كان بوتيرة متغيرة وأحيانا غير ظاهرة أو لا مرئية، إلا أن نيران الثورات العربية الحالية كانت تتراكم ببطء وتحتجب خلف رماد الحراك الاجتماعي الذي استمر لأكثر من قرنين. لقد طفى على السطح صوت الهزائم العربية مدويا طيلة قرنين من الزمن، وغلفتها طبقات من العجز العربي على إحداث تغيير أو تقدم ول بسيط، لكنها في نفس الوقت كانت تحتجب حيوية ودينامية حراك اجتماعي عميق توارى خلف السطح. لقد حطمت الثورات العربية تلك المقولات والافكار التي تم صناعتها والترويج لها في الغرب من قبل مراكز الأبحاث فيما يتعلق تأصل العجز العربي واستعصائه الكامن في بنية العقل العربي.

- **إخفاق أنظمة الريع العربية في تسويق نفسها كبديل لحاجة الشعوب والدول العربية إلى التحول الديمقراطي:** تمثل الدولة المصرية نموذجا لدولة ريعية غير نفطية، تراكم ثروتها من عائدات قناة السويس، والسياحة والمغتربين المصرين والمساعدات الأمريكية. وتحتكر الدولة والنظام الحاكم توزيع الريع الذي يضمن لهما اليد العليا اقتصاديا وسياسيا تمارس سياسة الإعانات الغذائية للفئات المسحوقة، وتمنع في نفس الوقت من ظهور شرائح اجتماعية قادرة على ممارسة الاقتصاد المنتج، وتتمتع بهامش مستقل نسبيا عن سلطة الدولة، وتكون قادرة على مساءلة السلطة. فقد جاءت الثورة لتعلن رفضها وإسقاطها وتجاوزها لنموذج نظام الدولة الريعية.

- سقوط هيبة وفعالية إستراتيجية الخوف التي كرستها الدول العربية التسلطية كأداة ناجعة في حكم الشعوب.

دروس وعبر الثورات العربية:

- الثورة سلاح ذو إمكانية كامنة تحت تصرف الشعوب، ممكن إخراجها من حالة الكمون إلى حالة الفعل، كلما استدعت الضرورة ذلك في ظل ظروف معينة.
- هشاشة أنظمة الاستبداد والدكتاتوريات أكثر مما يخيل للقابعين تحت مطرقتها. فبقدر ما تبدو صلبة في ظل الاستقرار والهدوء النسبي للحراك الإجتماعي، تبدو هشة للغاية وتؤول إلى سقوط سريع ومفاجئ ومهين في في آن، في ظل الثورة الجماهيرية.

- لا بد لأي تحرك جماعي موحد، أن يتسم بالتنظيم الدقيق الذي يستند إلى أفكار ووسائل عصرية، وعزيمة تسيرها روح الإلتزام والتصميم الجماعي.
- ضرورة المحافظة على "سلاح" وقدرة الجماهير على النزول إلى الشارع جاهزا، كلما استدعت الظروف السياسية والاجتماعية لذلك.

المراجع

الكتب

- إبراهيم، سعد الدين (محرر). المجتمع والدولة في الوطن العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط3، 2005.
- أركون، محمد. قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الاسلام اليوم؟، ترجمة وتعليق هاشم صالح. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ط3، 2004.
- الجابري، محمد. المسألة الثقافية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1994.
- الجابري، محمد. المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية. بيروت: مركز دراسات الوحدة، ط1، 1996.
- الجابري، محمد. العولمة وأزمة الليبرالية الجديدة: الكتاب الثاني، سلسلة فكر ونقد. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2009.
- الجابري، محمد. في نقد الحاجة إلى الإصلاح. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2005.
- الحافظ، ياسين. الأعمال الكاملة لياسين الحافظ. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005.
- الحبيّب، سُهيل. خطاب النقد الثقافي في الفكر العربي المعاصر: معالم في مشروع آخر. بيروت: دار الطليعة، ط1، 2008.
- الجيوسي، سلمى الخضراء(محرر) وآخرون. حقوق الإنسان في الفكر العربي: دراسات في النصوص. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2002.
- الخطيب، معتز(محرر) وآخرون. مأزق الدولة: بين الإسلاميين والليبراليين. القاهرة: مكتبة مدبولي، ط1، 2010.
- الدوري، عبد العزيز وآخرون. نحو مشروع حضاري نهضوي عربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. ط1، 2001.
- الشريف، ماهر. رهانات النهضة في الفكر العربي. دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، ط1، 2000.
- العروي، عبدالله. الايديولوجيا العربية المعاصرة. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط3، 2006.
- العروي، عبد الله. مفهوم الحرية. بيروت: المركز الثقافي العربي، ط5، 1993.

- العروي، عبدالله. مفهوم الدولة. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1988.
- الكواري، على خليفة وآخرون. المسألة الديمقراطية في الوطن العربية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 2002
- المحافظة، علي(محرر) وآخرون. المتغيرات الدولية والأدوار الإقليمية الجديدة. عمان: مؤسسة عبد الحميد شومان، 2005.
- بشارة، عزمي. طروحات النهضة المعاقة. رام الله: مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ط1، 2003.
- بشارة، عزمي. في المسالة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي. رام الله: مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية.ط1، 2007.
- بلقزيز، عبد الإله. العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2007.
- بلقزيز، عبد الإله. العرب والحداثة2: من النهضة إلى الحداثة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2009.
- بلقزيز، عبد الإله. الدولة والمجتمع: جدليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2008.
- جقمان، جورج وغليون برهان وآخرون. حول الخيار الديمقراطي: دراسات نقدية. رام الله: مواطن–المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ط1، 1993.
- دراج، فيصل. الحداثة المتقهقرة: طه حسين وأدونيس. رام الله: مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، 2005.
- سابيلا، محمد. مدارات الحداثة. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2009.
- شرابي، هشام. المثقفون العرب والغرب. السويد: دار نلسون، ط5، 1999.
- طويل، عبد السلام. الدولة في مهب الريح: دراسة في الفكر السياسي عند برهان غليون. القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الانسان، ط1، 2006.
- عبد اللطيف، كمال. أسئلة الحداثة في الفكر العربي: من إدراك الفارق إلى وعي الذات. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2009.
- غزال، خالد. المجتمعات العربية المأزومة وإعاقات الحداثة المركّبة. بيروت: دار الطليعة، ط1، 2009.
- عبد الحي، وليد(محرر) وآخرون. العرب والعالم. عمان: مؤسسة عبد الحميد شومان،ط1، 2001.
- غليون برهان. بيان من أجل الديمقراطية. بيروت: المركز الثقافي العربي، ط5، 2006.
- غليون، برهان. حوارات من عصر الحرب الأهلية. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1995.

- غليون، برهان. العرب وتحولات العالم: من سقوط جدار برلين إلى سقوط بغداد. بيروت: المركز الثقافي العربي، ط2، 2005.
- غليون، برهان. المحنة العربية: الدولة ضد الأمة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط3، 2003.
- غليون، برهان. المسالة الطائفية ومشكلة الأقليات. بيروت: دار الطليعة، 1979.
- غليون، برهان. مجتمع النخبة. بيروت: معهد الإنماء العربي، 1986.
- غليون، برهان. الوعي الذاتي. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 1992، ص93.
- غليون، برهان. اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية. بيروت: المركز الثقافي العربي، ط4، 2006.
- غليون، برهان. نقد السياسة: الدولة والدين، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط3، 2004.
- غليون وأمين، برهان وسمير. حوار الدولة والدين. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1996.
- غليون، برهان وآخرون. العرب وتحديات القرن الواحد والعشرين: حوار مع الدكتور برهان غليون. عمان: منتدى عبد الحميد شومان،ط1، 1998.
- غليون: برهان. ما بعد الخليج أو عصر المواجهات الكبرى. القاهرة: مكتبة مدبولي، ط1، 1992.
- غليون، برهان وسليم العوا. النظام السياسي في الاسلام. دمشق: دار الفكر المعاصر،ط1، 2004.
- غليون، برهان. نظام الطائفية: من الدولة إلى القبيلة. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1990.
- غليون، برهان وآخرون. حقوق الإنسان: الرؤى العالمية والإسلامية والعربية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2005.
- غليون، برهان. حقوق الانسان العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1999.
- غليون، برهان. حوار من أجل الديمقراطية: مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية. بيروت: دار الطليعة، 1996.
- غليون، برهان وآخرون. حول الخيار الديمقراطي: دراسات نقدية. رام الله: مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، 1993.

- غليون برهان، وآخرون. ثقافة العولمة وعولمة الثقافة. دمشق: دار الفكر، ط1، 1999.
- غليون، برهان. جدلية الدولة والمجتمع في المغرب. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 1994.
- غليون، برهان. "مصير التسوية العربية–الإسرائيلية بعد أربعين عاما على حرب 1967". مجلة الدراسات الفلسطينية، العدد 70، 2007، ص5–16.
- غليون، برهان. العرب ومعركة السلام. بيروت: المركز الثقافي العربي، ط1، 1999.
- غليون، برهان. العرب وعالم ما بعد 11 سبتمبر. دمشق: دار الفكر، ط1، 2005.
- ماضي، أحمد. نماذج من العلمانية في الفكر العربي الحديث والمعاصر. عمان: دار الشروق للنشر، ط1، 2005.
- نوح، علي وآخرون. قراءات في الفكر العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2003.
- نصار، ناصيف. باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل. بيروت: دار الطليعة، ط1، 2003.
- نصار، ناصيف. منطق السلطة: مدخل على فلسفة الأمر. بيروت: دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع. ط1، 1995.

المجلات الدورية

- الكواري وماضي، علي خليفة وعبد الفتاح. "مفهوم الكتلة التاريخية على قاعدة الديمقراطية". المستقبل العربي، العدد 373، السنة الثانية والثلاثون، آذار\ 2010.
- بلقزيز، عبد الإله. "من أجل مراجعة فكرية وسياسية لمفهوم الوحدة العربية". المستقبل العربي، العدد 367، السنة الثانية والثلاثون، أيلول\ 2009.
- غليون، برهان. "معوقات العمل الوحدوي وسبل تجاوزها". المستقبل العربي، العدد 367، السنة الثانية والثلاثون، أيلول\ 2009.
- كوثراني، وجيه. "في مدى تأثير العوامل الدينية والثقافية في التوحيد القومي". المستقبل العربي، العدد367، السنة الثانية والثلاثون، أيلول\2009.
- عساف، ساسين. "الوحدة العربية في مواجهة المشروع الصهيوني". المستقبل العربي، العدد372، السنة الثانية والثلاثون، شباط\ 2010.

المواقع الالكترونية

- غليون، برهان. "تجاوز الطائفية شرط لتحرير الدولة من المافيوية". الحوار المتمدن، العدد 2118، 12\2007. http://www.ahewar.org.

- غليون، برهان. "في أصل الخوف العربي من التغيير". الحوار المتمدن، العدد 2117، 12\2007. http://www.ahewar.org.
- غليون: برهان. "في جذور الثقافة السلبية". الحوار المتمدن، العدد 2204، 27\2\2008. http://www.ahewar.org.
- غليون، برهان. "العروبة والهوية العروبية في القرن الواحد والعشرين". الحوار المتمدن، العدد2775. 9\2009. http://www.ahewar.org.
- غليون، برهان. "شقاء الوعي العربي" . الحوار المتمدن، العدد 2583، 3 \2009. http://www.ahewar.org.
- غليون، برهان. "لعنة الطائفية في المجتمعات العربية"، الحوار المتمدن، العدد 1315، 19\2\2005. http://www.ahewar.org.
- غليون، برهان. "في مديح التعددية الإثنية والدينية". الحوار المتمدن، العدد2410، 20\9\2008. http://www.ahewar.org.
- غليون، برهان. "من العلمانية إلى العلمنة". الحوار المتمدن، العدد 2068، 14\10\2007. http://www.ahewar.org.
- غليون، برهان. "الدين والسياسية في مواجهة تحديات العصر". الحوار المتمدن، العدد 2086، \11\2007 . http://www.ahewar.org
- غليون، برهان. "الجماعة والجماعة السياسية والمواطنة". الحوار المتمدن، العدد 2153، 7\1\2008. http://www.ahewar.org.

- غليون، برهان. "الديمقراطية والعلمانية"، الحوار المتمدن، العدد 1938، 6\6\2007. http://www.ahewar.org.
- غليون، برهان. "الديمقراطية والليبرالية والعولمة". الحوار المتمدن، العدد 1803، 22\1\2007. http://www.ahewar.org.
- برهان، غليون. "الأزمة العربية بين الهوية والتحول". الحوار المتمدن، العدد 3163، 23\10\2010. http://www.ahewar.org.
- غليون، برهان. "دفاعا عن الديمقراطية والديمقراطيين العرب". الحوار المتمدن، العدد 2087، 2\12\2007. http://www.ahewar.org.
- غليون، برهان. "مشكلتا العرب: الديمقراطية والاتحاد". الحوار المتمدن، العدد 2251، 14\4\2008. http://www.ahewar.org.
- غليون، برهان. "معركة الحرية". الحوار المتمدن، العدد 2095، 10\11\2007. http://www.ahewar.org.

- غليون، برهان: "في معنى المعارضة السياسية ووظيفتها". الحوار المتمدن، العدد 2276، 9\5\2008. http://www.ahewar.org.
- غليون، برهان. "في مخاطر الاستهتار بحق المعارضة وهدر القانون"، الحوار المتمدن، العدد 2193، 16\2\2008. http://www.ahewar.org.
- غليون، برهان. "في اصل حروب التدمير الذاتي العربية". الحوار المتمدن، العدد 2023، 30\8\2007. http://www.ahewar.org.
- غليون، برهان. "د. برهان غليون في حوار مفتوح مع القارئات والقراء حول: أزمة المجتمعات العربية والموقف من الحداثة والديمقراطية والاسلام". الحوار المتمدن، العدد3143، 3\10\2010. http://www.ahewar.org.
- أنظر غليون، برهان. "الليبرالية وتجديد ثقافة العرب الليبرالية". الحوار المتمدن، العدد 2159، 13\1\2008. http://www.ahewar.org.
- غليون، برهان. "طريق السياسة المسدود". الحوار المتمدن، العدد 2898، 25\1\201. http://www.ahewar.org.