الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
جامعة منتوري قسنطينة

مشكلة الدولة : الديمقراطية والمجتمع المدني
في فكر برهان غليون

رسالة لنيل شهادة الماجستير

إعداد الطالب:
بن سماعين موسى

إشراف:
ا.د : إسماعيل زروخي

لجنة المناقشة:

1- ا.د : فريدة غيوة	رئيسا	جامعة قسنطينة
2- ا.د : إسماعيل زروخ	مشرفا	جامعة قسنطينة
3- د : بوساحة عمر	عضوا	جامعة الجزائر
4- د : جمال مفرج	عضوا	جامعة قسنطينة

نوقشت يوم: 13 فيفري 2006 .

المقدمـــــة

المقدمة :

إن البحث في الفكر السياسي إجمالا – وفي الفكر السياسي العربي خاصة – مهم بصورة بالغة ، إذ يمكن أن ندرك بوضوح دوره الحيوي في الكشف عن الواقع الاجتماعي والسياسي لأية جماعة بشرية، ويهيئ معرفة اليقين بهذا الواقع ،بل ويساعد في كشف لحظات القوة والضعف لهذا المجتمع أو ذاك في الدورة الحضارية الإنسانية .

إن الأهمية ستكون ابل، إذا تعلق الأمر بالواقع السياسي العربي فالعرب أمة بلغ امتدادها الثقافي والجغرافي توسعا ،كبيرا، خاصة حينما ارتبط تاريخها بالإسلام، وكما يقول غليون:« امتدت الإمبراطورية العربية في عصر الخلافة الأموية من أسبانيا إلى القوقاز، وضمت إلى ممتلكاتها معظم الإرث الجغرافي و الحضاري الذي خلقته من قبل الدولتين الفارسية والبيزنطية » *

هؤلاء العرب الذي كان لهم هذا الصيت في الانتشار والتوسع، تراجع تأثيرهم لصالح الشعوب الأخرى من الدولة الإسلامية ، ثم تراجع تأثير المسلمين بعد ذلك، إذ لم يدخل القرن السابع عشر حتى « عم الانحطاط السياسي والاقتصادي بعد التراجع العسكري، عالم الإسلام بأجمعه ».(1)

عادت الأمة العربية إلى الانبعاث من جديد من خلال جهود مفكري النهضة العربية الإسلامية « الذين تناولوا موضع الاجتماع السياسي والدولة وما يتعلق بهما من تنظيم لحياة اجتماعية وسياسية ».(2)

إن هذا التنوع في صيرورة الاجتماع السياسي العربي، أدى إلى مفارقات من القوة والضعف، من الموت والحياة، تدفعنا إلى التساؤل كيف يمكن لأمة أن تبلغ ما بلغت، أن تنهار وتتراجع وهي اليوم تبحث لنفسها عن مكان ما في عالم الحضارة الإنسانية و من الطبيعي أن يؤدي بحث السؤال إلى أراء متعددة ومختلفة بل ومتضاربة * ولكنها متفقة على أن بلوغ الهدف مقيد بإصلاح الدولة، من خلال تأمين تنمية ثقافية وسياسية واجتماعية. في هذا الاتجاه تصب جهود

(*) برهان غليون : المحنة العربية ، الدولة ضد الأمة، مركز دراسات الوحدة العربية لبنان ،ط2 –1994 ص 41
(1)المصدر نفسه ص 43.
(2) اسما عيل زروخي : الدولة في الفكر العربي الحديث،.ص 07

المفكر برهان غليون[†] من خلال دعوته إلى ضرورة التغيير في بنية الأنظمة السياسية العربية وما يقتضيه هذا التغيير هو الغوص في تحليل مشكلات الواقع العربي ، وما يقترحه من حلول تبدأ من الديمقراطية وما يستتبعها من حديث عن المجتمع المدني، وأركان الدولة الحديثة .

غير أن الاهتمام بفكر برهان غليون لا يعني أنه الوحيد الذي بحث الموضوع وتحدث عن الديموقراطية والمجتمع المدني، فهذا موضوع الساعة في الفكر العربي بكل أطيافه، لكن الملفت للانتباه في فكر غليون عدم اكتفائه بالتنظير أو البحث الأكاديمي ، بل دعوته العملية و نضاله من أجل التغير، مستفيدا من مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية، ناقدا التقليد والمحاكاة التي وقعت فيهما الثقافة العربية للأصالة أو الحداثة على حد سواء.

ومبدأ التعبير العام في كل تغيير منتظر هو الدولة، لذا ستكون إشكالية بحثنا مركزة على هذا الموضوع، الذي نطرح من خلاله التساؤلات التالية : بأي معنى يتحدث غليون عن الدولة ؟ هل يتحدث عن دولة عربية واحدة أم دولا عربية ؟ بلغة أخرى هل مشكلة الدولة واحدة في المجتمع العربي أم لكل دولة كوحدة سياسية لها مشكلاتها ؟ ثم هل مشكلة الدولة إجمالا هي مشكلة أشخاص وأفراد ونخب على رأسها أم هي مشكلة مؤسسات وهيئات في حاجة إلى تطوير ؟ ما هو مقياس وأنموذج التحول السياسي ؟ هل هو ما يقدمه الغرب الحديث أم أن هنالك أنموذجا خاصا بمفكرينا؟ بصيغة أوضح ما هي الديموقراطية التي ينشدها غليون ؟ وما هي مواصفات المجتمع المدني الذي يتطلبه التحول؟ وإجمالا كيف تكون آفاق التحول في المجتمع العربي؟

به من المراجع التي تتعلق بالموضوع لبعض المفكرين مثل أعمال : عبد الله العروي، محمد عابد الجابري، ناصيف نصار، سمير أمين، محمد جابر الأنصاري، محمد أركون .....إلخ

[†]- برهان غليون: مفكر سوري (1945-) درس الفلسفة وعلم الاجتماع في دمشق ثم انتقل إلى فرنسا عام 1970 لمتابعة دراسته العليا في جامعة السربون حيث حصل على دكتوراه دولة في العلوم الإنسانية، كما حصل على دكتوراه في علم الاجتماع السياسي، درس في جامعة الجزائر في السبعينات .

عمل في العديد من مراكز البحث الدولية قبل أن يعين عام 1990 أستاذا لعلم الاجتماع السياسي، ومدير مركز دراسات الشرق المعاصر في السربون .

وضع العديد من المؤلفات بالعربية والفرنسية ترجم بعضها إلى الإسبانية والإيطالية نذكر منها :بيان من أجل الديمقراطية، اغتيال العقل، المحنة العربية .....إلخ ،زيادة على كتب جماعية نخص بالذكر حوار الدولة والدين مع سمير أمين وكتاب النظام السياسي في الإسلام، إضافة للكثير من الدراسات والمقالات المنشورة في المجلات المتخصصة .

وحاولنا لكي نجيب على هذه التساؤلات اتبعنا منهجا قائما على التحليل لمضامين فكر برهان غليون مستعينين بالمقارنة ما استطعنا لنبين نقاط التلاقي والاختلاف بينه وبين المفكرين الذين يشاطرونه الانشغال.

واعتمدنا في بحثنا هذا على مجموعة من مصادر برهان غليون ،ونخص بالذكر المصادر الأساسية من كتاباته، مثل : اغتيال العقل، المحنة العربية، نقد السياسة .... إلخ، دون إهمال المقالات والدراسات المنشورة، سواء من خلال الكتب الجماعية أو من المجلات المتخصصة. فمن الكتب الجماعية نذكر على سبيل المثال : حوار الدولة والدين مع سمير أمين، المسألة الديموقراطية في الوطن العربي، أما المقالات فنذكر النظام الطائفي في مجلة منبر الحوار والهوية والثقافة والسياسة في البلدان التابعة التي نشرت في مجلة الفكر العربي المعاصر..... إلخ، كما استعنا بعدد لا بأس الاستفادة قدر الطاقة من المعاجم والموسوعات المتخصصة مثل : المعجم النقدي لعلم الاجتماع، وعلى ضوء إشكالية البحث وما توفر لدينا من مصادر ومراجع اتبعنا الخطة التالية: مقدمة وأربعة فصول وخاتمة .

المقدمة: وفيها حاولنا أن أبين دوافع البحث والمشكلة التي يتمحور حولها هذا العمل.

الفصل الأول: خصصناه لمشكلة مفهوم الدولة عامة وعند غليون خاصة

الفصل الثاني: تناولنا فيه مسألة الديموقراطية من خلال محاولة ضبط مفهومها بصفة عامة ومع غليون بصفة خاصة، والتعرض للعوائق التي تواجهها في المجتمع العربي ثم الأطر الثقافية والسياسية والاقتصادية الملائمة لتحققها.

الفصل الثالث: فقد تناولنا فيه مشكلة المجتمع المدني مفهوما وعلاقة بالديمقراطية، والأطر والوظائف المنتظرة من المجتمع المدني.

الفصل الرابع: يتناولنا فيه السياسة التي ينبغي أن تتبع لكي يحدث التحول في العالم العربي في المجالات الثلاث الثقافية والسياسية والاقتصادية.

الخاتمة: ضمت حصيلة من الاستنتاجات التي انتهى إليها هذا البحث.

تجدر الإشارة إلى جملة من الصعوبات التي واجهتني أثناء إنجاز هذا العمل،أذكر منها ضيق الوقت، ونقص التوثيق،و الصعوبة الأكبر غياب الدراسات وانعدامها حول فكر برهان غليون، رغم أن الدارسين يتخذونه مرجعا في دراساتهم حول الديموقراطية والمجتمع المدني، غير

أن العون الذي تلقيته من قبل الأستاذ المشرف قلل من تأثير هذه الصعوبات وتم بعون الله إنجاز هذا البحث، الذي قد يجد فيه المتتبع الأخطاء والعثرات، وحسبي إن أخطأت أن الكمال لله.

الفصل الأول
مشكلة الدولة في المجتمع العربي

المبحث الأول:مفهوم الدولة

المطلب الأول: في اللغة والاصطلاح

المطلب الثاني: عند برهان غليون

المبحث الثاني: هوية الدولة العربية

المطلب الأول:نشأة الدولة العربية

المطلب الثاني:الدولة العربية بين الحداثة والتحديث

المبحث الثالث: مظاهر إخفاق الدولة التحديثية

المطلب الأول:المظهر الثقافي

المطلب الثاني: المظهر السياسي

المطلب الثالث:المظهر الاقتصادي

احتلت الدولة مكانة هامة في الفكر الإنساني قديما وحديثا، مما يعني حضورها القوي في الحياة الإنسانية الذي تجسده جملة من المفارقات، فهي تبدو كما لو كانت تعبيرا عن حاجة طبيعية في الإنسان «يعبر الحكماء عن هذا بقولهم الإنسان مدني بالطبع»[1] وتبدو من جهة أخرى كيانا مصطنعا ومجرد وسيلة لغاية أعلى منها« تعددت في التاريخ أشكال هذه المقالة من الرواقيين إلى أنصار القانون الطبيعي، ومن أغسطين إلى فقهاء الإسلام»[2]، كما تبدو الدولة أعظم إبداع إنساني تتجلى من خلاله القدرة على التنظيم العقلاني والقصدي والإرادي لحياة الإنسانية لتصبح عنوانا للحرية، وهي من جهة أخرى مقيتة إذ تقضي على جميع مظاهر الحياة الإنسانية الفردية تحول الفرد إلى آلة أو عبد يتصرف بمقتضى قوانين لا دخل له فيها حتى قيل:« إن الاغتراب البشري الأصلي هو اغتراب سياسي»[3]، كما تظهر الدولة أحيانا أمرا واضحا ومعطى مباشرا نقبلها إلى حد البداهة«كما نقبل خلقتنا وحاجتنا إلى الأكل والنوم»[4]، وتظهر أحيانا أخرى ملتبسة، غامضة، معقدة، متداخلة حتى أن تعريفها يغدو «مهمة شبه مستحيلة»[5]، تظهر الدولة كما لو كان حضورها يتغلغل إلى أخص خصوصياتنا بل ويمتد ليشمل كل مجالات الحياة حتى غدت«شبيهة بدائرة باسكال التي يكون مركزها في كل مكان وإطارها غير محدد»[6]كل هذه المفارقات تجعل بحث الدولة أمرا ملحا ويزداد الإلحاح أكثر اليوم بازدياد سلطتها وسطوتها «إذ لم تشهد الإنسانية في أي حقبة من تاريخها تراكما للسلطة ونموا لنضم العنف والاستبداد السياسي كما تشهده منذ مطلع العصور الحديثة،وفي مطلع القرن العشرين بالذات».[7]

ونعتقد أن ازدياد الاهتمام بها مرده أيضا تطور الدراسات في العلوم الإنسانية وتسليط مزيد من الضوء على هذه الظاهرة، لم يكن الفكر العربي بمنأى عن الاهتمام بالدولة فهو حافل بالتأمل السياسي لسببين:

(1) ابن خلدون : المقدمة، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، لبنان ص 41

(2) عبد الله العروي: مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي لبنان /المغرب، ط6- 1968ص 13

(3) بيار كلاستر: مجتمع اللادولة :ترجمة حسين دكروب المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع لبنان ط1 1981 ص 05

(4) عبد الله العروي: مفهوم الدولة ص 05

(5)رايمون بودون و فرونسيس بوريكو:المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة سليم حداد، ديوان المطبوعات الجامعية ط1 1986 ص 301

(6) جاك دو نيديو فابر : الدولة، ترجمة سموحي فوق العادة، منشورات عويدات، لبنان ط1 1970 ص 13

(7) برهان غليون : المحنة العربية ، مصدر سابق ،ص 07

الأول: ما تضمنه القرآن الكريم من دعوة إلى الوحدة، والتنظيم، والحكم بالعدل «إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون»[1] وقوله عز وجل:« و أمرهم شورى بينهم» [2] وقوله كذلك «وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل» [3]فالحكم في الآية الأخيرة حكم بالعدل شامل بين الناس جميعا «والأمة المسلمة قيمة على الحكم بين الناس بالعدل» [4]

الثاني: احتكاك المسلمين بغيرهم من الشعوب وإطلاعهم على ثقافاتهم وتأثرهم على وجه الخصوص بالفلسفة اليونانية، يظهر ذلك على وجه الخصوص عند الفلاسفة المسلمين كالفارابي. وزاد الاهتمام أكثر اليوم بالنظم السياسية في العالم العربي-ومن خلالها الدولة-فأصبحت الشغل الشاغل لمفكرين خاصة وأن صورة التناقض أصبحت بادية بين ما تقدمه الدولة في الغرب وما تمارسه النظم السياسية في البلاد العربية.

كل هذه المفارقات تلزمنا بطرح جملة من الأسئلة التي نتوخى الإجابة عنها من ذلك: ماذا يقصد بالدولة في اللغة والاصطلاح؟ وماذا تعني أساسا عند غليون؟ كيف بحثها؟ وما الذي يميز بحثه ؟ كيف هو أمر الدولة في العالم العربي؟ هل الدولة فيه واحد أم متعددة؟ هل نجحت الدولة في الوطن العربي في تحقيق ما وعدت به من تقدم وازدهار ورخاء أم أنها أخفقت؟ ما هي مظاهر النجاح والفشل فيها؟

المبحث الأول: مفهوم الدولة:

المطلب الأول: في اللغة والاصطلاح:

في اللغة جاء في اللغة العربية أن كلمة دولة، اشتقاق من الفعل دال، يدول بمعنى تعاقب وتغلب وتبدل، حيث يقول ابن منظور:« الدَّوْلَةُ والدُّوَلَةُ: العقبة في المال والحرب سواء فيها دول ودول»[5] ويقول الدَّوْلَةُ بالفتح في الحرب، أن تدال إحدى الفئتين على الأخرى، ويقال كانت لنا عليهم الدَّوْلَةُ، وبالضم في المال، يقال صار الفيء دُوَلَةٌ بينهم يتداولونه مرة لهذا ومرة لهذا»[6] وقد ورد في القرآن الكريم قوله عز وجل:«ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى و اليتامى و المساكين وابن السبيل كي لا تكون

(1) سورة الأنبياء الآية 92

(2) سورة الشورى الآية 38

(3)سورة النساء الآية 58

(4)سيد قطب : في ضلال القرآن، المجلد الثاني ،دار الشروق ط15 1988 ص689

(5) ابن منظور: لسان العرب، أعداد وتصنيف يوسف الخياط، دار لسان العرب، بيروت، لبنان، المجلد الأول،(د ت) ص 1043

(6) المرجع نفسه الصفحة نفسها

دولة بين الأغنياء منكم و ما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا و اتقوا الله إن الله شديد العقاب »[1].كما ورد قوله عز وجل : « تلك الأيام نداولها بين الناس» .[2]

و ما يفهم من العرض أن الدولة في اللغة تعني التعاقب و التناوب والغلبة فقد فسر ابن كثير قوله تعالى : « كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم » بقوله : « أي جعلنا هذه المصارف لمال الفيء كيلا يبقى مأكلة يتغلب عليها الأغنياء ويتصرفون فيها بمحض الشهوات و الأراء »[3] أما تفسير « و تلك الأيام نداولها بين الناس » « أي نديل عليكم الأعداء تارة »[4] .و نعتقد أن لهذا المعنى أثر في تصور مفكري الإسلام للدولة فنظرية ابن خلدون في الدولة إنما قائمة على ما يصيبها من تبدل و تغير ، بفعل الغلبة. مع أن برهان غليون يرفض أن تفسر الدولة العربية بناء على الاشتقاق اللغوي إذ يقول « و هكذا حاول أن يفسر البعض مشاكل الدولة العربية الحديثة وضعف بنيتها المؤسسية من خلال إرجاع مفردة الدولة إلى مصدرها المعجمي و هو دال أي تغير »[5].

أما إذا عدنا إلى اللغة الأجنبية فكلمة دولة يقابلها في اللغة الفرنسية Etatالمشتقة من الأصل اللاتيني Statuts [6] فهي تعني :« كيان سياســـي مؤلف من إقليـــم مـــحدد و شعب و سلـــطة مؤسسة » [7].

المقارنة بين المعنى المترتب عن اللغة العربية و ما يقابله من معنى في اللغة الأجنبية هو التباين الواضح ففي اللغة العربية تعبر كلمة الدولة عن حالة من الصيرورة والتبدل و التغير، بينما في اللغة الأجنبية تدل على الثبات يقول مارسيل بريلو: « إن تعبير Status مأخوذا بحد ذاته يعني ببساطة موقفا أو وضعا قائما » [8] ثم أن مفهوم الدولة في اللغة العربية يبدو تقليديا قياسا بمفهومها في اللغة الأجنبية الذي يبدو حديثا .

في الاصطلاح : إذا وجهنا السؤال الذي طرحناه سابقا ما المقصود بالدولة؟ لأهل الاختصاص من فلاسفة و علماء، لم ولن نعثر على تعريف دقيق، متفق بشأنه حول الدولة ومن الأسباب التي تحول

(1) سورة الحشر ، الآية7.

(2) سورة آل عمران ، الآية140.

(3) ابن كثير : تفسير القرآن العظيم، الجزء السادس، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الجزائر ،ط1 –1990 ،ص355.

(4) المرجع نفسه الجزء الثاني ،ص175.

(5)برهان غليون: المحنة العربية، مصدر سابق ، ص117.

(6) أندري لالاند : موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، لبنان، باريس، ط1-1996، مج1، ص368.

(7) le petit la rousse , grand format , imprime en Belgique , ed ,2001 p 402.

(8) مارسيل بريلو : علم السياسة، ترجمة محمد برجاوي ، منشورات عويدات ، بيروت باريس، ط3 –1983 ،ص9.

دون بلوغ هذا الهدف ، الامتداد التاريخي للدولة فهل ما يصدق على دولة المدينة عند اليونان ، هو ما يصدق على الدولة الحديثة؟ ليس من جهة عدد الأفراد الذين تشملهم بل من ناحية الوظيفة التي تؤديها و تقوم بها الدولة من حيث هي تنظيم اجتماعي ،زد على ذلك تعدد مجالات دراسة الدولة ، فالتناول الفلسفي النظري للدولة يختلف عن التناول العلمي الواقعي الموضوعي و الاثنان يختلفان على نظرة القانون للدولة ، فرق كبير بين أن نبحث ما يجب أن يكون و بين بحث ما هو كائن ، هذا عدا الاختلافات الكبيرة داخل كل نظرة باختلاف المنطلقات و المناهج ، كل ذلك ينعكس تعددا واختلافا في الآراء حول الدولة .

ينظر الفيلسوف إلى الدولة نظرة مجردة كلية شاملة لا يتقيد فيها بدولة معينة ، بل يتأملها كتنظيم ضروري بصورة مطلقة بغض النظر عن أصل هذه الضرورة ، فالفيلسوف بحكم تأملاته هو : « من يتساءل عن هدف الدولة و يسبح في المطلقات و يصرف نظره عن الظروف الزمنية و المكانية ينظر و يتفلسف » [1]، فطرح السؤال هل الدولة غاية لا تكتمل إنسانية الإنسان إلا بها أم هي مجرد وسيلة لتحقيق غايات أسمى ؟ سؤال فلسفي في جوهره ، لا تهم الدولة التي يتحدث عنها الفيلسوف في هذا السؤال ، كما تتميز النظرة الفلسفية بالطابع العقلاني إذ نقصد بالطابع العقلاني أن يكون العقل هو أداة التأمل، فهو يبدأ من منطلقات عقلية، و يسلك بصورة تأملية و يستنتج بالنظر العقلي و هي بهذا تختلف عن النظرة العلمية والدينية فمثلا : أصحاب الاتجاه الديني « ينطلقون من الحقيقة الدينية » [2] بينما أصحاب الاتجاه الأول « يعتمدون في مجهوداتهم على المعطيات العقلية » [3] .

إن الغاية من تأملات الفلاسفة إجمالا هي الوصول إلى مجتمع إنساني مثالي متميز عن الحيوان بمستوى التنظيم « إن الهدف العام من البحث و التفكير الذي كان يريد الفلاسفة المسلمون تحقيقه هو الوصول إلى المجتمع السياسي الفاضل الممثل في الدولة و لعل ذلك كان هو أيضا هدف الفلاسفة اليونانيين » [4] و يمكن أن نزيد على ذلك حتى بفلاسفة العصر الحديث فلو أخذنا على سبيل المثال اسبينوزا spinoza [1632ـــ1677] الذي يعتقد أن « الدولة الأمثل هي تلك التي يمضي فيها الناس حياتهم في وئام (...) بوساطة العقل المعبر عن القيمة الحقيقية و الحياة الحقيقية للروح» [5]

(1) عبد الله العروي : مفهوم الدولة ،ص7.

(2) إسماعيل زروخي: الدولة في الفكر العربي الحديث ،دار الفجر للنشر والتوزيع ، مصر ،ط1 ،1999 ،ص20.

(3) المرجع نفسه ،ص56.

(4) المرجع نفسه،ص59.

(1) اسبينوزا: رسالة في السياسة، ترجمة وتقديم عمر مهيبل، موفم للنشر ، الجزائر-1995، ص69.

إن اسبينوزا يدرك ـــ شأنه شأن أي فيلسوف ـــ أن الدولة الأمثل تقع في مقابل الدولة الناقصة تلك التي يسود فيها الظلم و عدم الاستقرار ، و هي ليست ناجمة عن نقص في العقل بل «أن ضروب العصيان و الحروب و اللامبالاة المنظمة والمخالفات المتعلقة بالقوانين ، إنما تعزى إلى النقائص التي تشوب دولة معطاة أكثر مما تعزى إلى خبث الناس » [1].

الصورة التي تمثلها النظرة الفلسفية أكثر وضوحا مع هيجل hegel [1770ـ 1831] في تأملاته السياسية ، و نقف عنده بالذات لأنه يمثل نقطة تمفصل في الفكر السياسي« فعنده تتوحد كل الجداول القديمة ، ومنه تتفرع المذاهب العصرية ، هو نقطة الوصل بين الفلسفة الكلاسيكية و الفلسفة العصرية » [2].

يقول هيجل :« الدولة هي واقعية المعنى الخلقي الموضوعي فعلا ، الروح الخلقية بصفتها إرادة جوهرية متجلية بينة لذاتها ، و التي تعرف ذاتها و تفكر بها ، و تنجز ما تعرف و لأنها تعرف » [3].هو نفس التعريف الذي يورده العروي بالصيغة التالية : « الدولة هي الفكرة الأخلاقية الموضوعية إذ تتحقق ، هي الروح الأخلاقية بصفتها إرادة جوهرية تتجلى واضحة لذاتها ،تعرف ذاتها وتفكر بذاتها و تنجز ما تعرف لأنها تعرفه » [4]

نفهم من تعريف هيجل على تعقيده بأنه لا ينفصل عن جوهر فلسفته المثالية، التي تسعى في عمومها إلى جعل الواقع معقولا ، و المعقول واقعا ، ووصف فلسفة هيجل بالمثالية مبعثه القول بالفكرة الكلية التي تتحقق في الواقع عبر التاريخ، ومن هذه الزاوية لا تكون الدولة سوى التحقق و التجسيد الفعلي للروح الكلية،وهي التجسد الثالث بعد الأسرة بوصفها الوسط الطبيعي للحياة الاجتماعية، وهي تمثل الأخلاقية والموضوعية الأولى طبقا لما تقوم به من تربية للأبناء، وبعدها المجتمع المدني بوصفه الأخلاقية والموضوعية الثانية بوصفه الإطار الذي يجتمع فيه الناس ويتعاونون وفقا لمصالحهم النفعية والاقتصادية، ثم تأتي الدولة التي تشكل التحقق الثالث للروح الكلية ، وهي التحقق الأعلى، إذ تعلم الأفراد تأدية واجباتهم، والعيش ضمن الكلي، إنها تحرر الأفراد من طبيعتهم الحيوانية وتدمجهم في نظام

(2)المرجع نفسه ،ص68.

(3) عبد الله العروي: مفهوم الدولة ،ص20.

(4) هيجل : مبادىء فلسفة الحق، ترجمة تسيير شيخ الأرض، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، 1974، ص271.

(5)عبد الله العروي: مفهوم الدولة، ص25.

أخلاقي أعلى يتقدم باتجاه ما هو كلي «وعلى هذا النحو يكون لهذه الغاية النهائية حق أسمى تجاه الأفراد ، الذين أسمى واجباتهم أن يكونوا أعضاء في الدولة » [1].

إن ما يعنينا من تصور هيجل هو أنه يمثل النظرة الفلسفية للدولة بما هي فكرة كلية مطلقة، و بما هي عقلية ، و بما هي غاية في ذاتها تتحقق في ظلها إنسانية الإنسان وحريته.

بغض النظر عن الانتقادات التي توجه إلى الاتجاه المثالي تظل الدولة في ظل هذا التصور أعلى شكل من أشكال التنظيم التي أبدعها العقل الإنساني، والتي تعبر عن إنسانيته.

إن خصائص التصور الفلسفي للدولة تظل قائمة حتى في الفلسفات الواقعية تلك التي تتخذ من التجربة ومن الواقع منطلقا لتحليلها ولو مثلنا بفلسفة كارل ماركس k.marx [1818 ــ 1883] لأمكننا أن نلاحظ أن ماركس قبل من هيجل منهجه الجدلي ولكنه عاب عليه قلب الأمور فبدل أن يكون الفاعل والموجه هو الإنسان جعل هيجل الفكرة هي الفاعل و لذا يقول ماركس ناقدا هيجل: « لقد اختلطت على هيجل الدولة، بصفتها مجموع مظاهر حياة الشعب والدولة السياسية » [2]. وكأن الدولة دولتان، دولة الحاجة تلك التي تعين على الإنتاج وتنظم حياة الناس و الثانية هي الدولة السياسية، الشكل و الإطار الذي عناه هيجل « الدولة السياسية هي الفكرة المجردة المستوحاة من ذلك المجتمع » [3]. إن أساس الدولة هو المجتمع في نظر ماركس و هي تعبير دائم عن المصالح الطبقية هذا ما نستخلصه من قراءته للتاريخ قراءة مادية .

وما نصل إليه أخيرا هو أن التصور الفلسفي للدولة، لا يشخص الظاهرة و لا يتناولها كما لو كانت محددة في الزمان و المكان بل يعنيه منها طبيعتها و اصلها غاياتها.

ازداد الاهتمام بظاهرة الدولة وحينما ظهرت العلوم السياسية[*] حديثا بعد مخاض عسير شأنها شأن أي علم من العلوم الإنسانية. إذ كانت الدولة الموضوع الأساسي، لعلم السياسة حتى أن علماء السياسية يسمونها بحق « مؤسسة المؤسسات » [4].

---

(1)هيدجل: مبادئ فلسفة الحق، مرجع سابق، ص272.

(2) نقلا عن عبد الله العروي: مفهوم الدولة، ص41.

(3) المرجع نفسه، ص42.

(*) العلوم السياسية: هي جملة العلوم التي تختص بدراسة الظواهر السياسية الناجمة عن العلاقات السياسية، وتشمل النظريات السياسية، المؤسسات السياسية، الأحزاب والكتل، العلاقات الدولية، راجع: مارسيل بريلو، علم السياسة، ص ص 100-101.

(4) مارسيل بريلو : علم السياسة، ص126.

من هنا ستكون الدولة من منظور هذا العلم : « الهيئة التي تملك ، فوق إقليم معين ، حق احتكار ، استخدام القوة الشرعية » [1]. ودون الدخول في التفاصيل يرتكز علم السياسة في اهتمامه بالدولة أولا بالنظر إليها كموضوع واقعي، كجسم قابل للوصف وليس مجرد فكرة أو معنى.

إن الحديث عن الدولة كهيئة أو مؤسسة، يتناولها باعتبارها تمارس سلطة حتى أن بعض العلماء من أمثال الأمريكي توماس كوك يجعل من السلطة «هي الموضوع الخاص بعلم السياسة» [2]. هذا يحيلنا رأسا إلى أعمال ماكس ويبر max weber [1864 ــ 1920] الذي يقول : « لا يمكن تعريف الدولة في مفهومها الحديث إلا بالاستناد إلى الأداة التي هي من أخص خصائصها شأنها في ذلك شأن أي مجموعة سياسية أخرى و نقصد بها العنف المادي» [3].

يظهر الآن أن الاهتمام العلمي بالدولة يتناولها كظاهرة قائمة، قابلة للملاحظة و الوصف ، فعالم الاجتماع أو السياسة ينظر للدولة كهيئة موجودة فعلا موضوعية ، يرصد عملها و يعرف آلية اشتغالها في زمان معين و مكان معين ، ومنه فالدولة جهاز منظم بيروقراطي(**) عقلاني(***) موجه للحياة الاجتماعية بفعل سلطة يمتلكها.

رغم محاولة التمييز بين نظرة فلسفية تأملية للدولة و بين نظرة علمية لها ، إلا أن ذلك لا يعني الانفصال، لأن التفسير العلمي مهما كان نوعه يستند إلى رؤية فلسفية مثلما أن التفسير الفلسفي قد ينتهي إلى تطبيقات علمية موضوعية، لذا يقول العروي بأن :« تعريف الدولة مر بالمرحلة النظرية عند هيجل و المرحلة النقدية عند ماركس و المرحلة الوضعية عند فيبر » [4]

إن ما قدمناه من تصورات حول الدولة ينطبق بلا شك على الدولة الغربية الحديثة فهل تنطبق هذه التصورات على الدولة العربية ؟ هذا ما سنحاول بحثه مع برهان غليون .

---

(1) ريمون بودون وفرانسيس بوريكو: المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة: سليم حداد، ديوان المطبوعات الجامعية، ط1، 1986،ص308.

(2) مارسيل بريلو : علم السياسة، ،ص73.

(3)نقلا عن أنا أفكر، مجموعة نصوص، المركز البيداغوجي القومي، تونس، ص321.

(**) البيرقراطية : تعني في معناها العام سلطة الجهز الإداري، يرجع الفضل لماكس فيبر في إدخالها لعلم الاجتماع، راجع المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ص108.

(***) عقلاني مشتق من العقلانية، صفة يطلقها ماكس فيبر على الدولة الحديثة تعني أن مصدر القوانين هو العقل ، ويختلف العقل عند فيبر عن العقل عند هيجل فالأول وضعي والثاني ميتا فيزيقي، راجع عبد الله العروي مفهوم الدولة ص74.

(4)عبد الله العروي مفهوم الدولة ،ص86.

المطلب الثاني : مفهوم الدولة عند برهان غليون :

ينطلق غليون من الإقرار بأن التفكير في الدولة يحتل موقع الصدارة بالنظر إلى التناقض البادي في الممارسة السياسية، التي يطغى عليها نظام العسف و التسلط من جهة و الموقع الاستثنائي الذي تحتله الدولة في الخطاب السياسي من جهة أخرى ، «هذه الملاحظات تستحث التفكير في النظريات السائدة حول الدولة و الواقع السياسي الوطني و العالمي و بالتالي أن تدفع إلى إعادة النظر في الطروحات التي تداولتها العلوم الاجتماعية » [1] .نفهم من النص:

أولا: أن الدولة واحدة من الموضوعات التي تستحق الدرس و التفكير و البحث.

ثانيا: ينبغي البدء أولا في تأمل النظريات السائدة التي تناولت الدولة و لم تستطيع تبرير الاستبداد و التعسف و التسلط السائدة فيها .

و قد عنى غليون من هذه النظريات النظرية الليبرالية[*]، «تتجاهل النظرية الليبرالية العوامل والقوى الاجتماعية الحية و الخاصة الكامنة وراء كل سلطة » [2]والقصد من ذلك إلغاء الفاعل الاجتماعي في الحياة السياسية لصالح النزعة الفردية .

كما انتقد النظرية الماركسية [**]التي « تتجاهل الاستقلالية الذاتي الذي تتمتع به الدولة » [3]مما يعني رهن الدولة و جعلها أداة في يد الطبقة ، فيلزم على لك إلغاء السياسة .

النتيجة اللازمة عن هذا النقد هو أن النظريتين جانبتا الدراسة الموضوعية للدولة و بالتالي العز عن فهم مشكلات الدولة الحديثة و أخطرها مشكلة الاستبداد كما سنبين لاحقا.

إن البديل الذي يقترحه غليون هو ذلك الذي سيحضر ما يسميه الاجتماعيات التاريخية و المقصود بذلك أن فهم الدولة و التعرف إليها كظاهرة، لا يكون علميا إلا من خلال تحليل بناها الأساسية :اقتصادية و اجتماعية و ثقافية، مرتبطة بسياق تاريخي ، ويستحيل معرفة الدولة و« فهم تناقضاتها و مشاريعها و برامجها ، نجاحها و إخفائها من دون معرفة القوى الاجتماعية التي تحركها في

(1)برهان غليون : المحنة العربية ، مصدر سابق ، ص9.

(*) الليبرالية : هي النظرية التي تترجم الإيديولوجيا التي تحكم على نوعية التنظيم الاجتماعي بواسطة اتساع الدائرة التي يعترف بها للمبادرة والاستقلال الذاتي للأفراد. ترجع أصولها إلى جون لوك، مونتسكيو، أليكس دو توكوفيل ...إلخ، راجع المعجم النقدي لعلم الاجتماع ،ص466إلى469.

(2) برهان غليون: المحنة العربية،ص9.

(**)الماركسية : نسبة إلى ماركس وهي الإيديولوجية المعارضة لليبيرالية والتي تؤكد على الطابع الاجتماعي للدولة.

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

هذه الحقبة أو تلك » [1] ، وهو ما عناه محمد عبد الباقي الهرماسي في كتابة الموسوم المجتمع و الدولة في المغرب العربي حينما قال :« أحاول دائما استحضار المجال التاريخي للظواهر الاجتماعية ووضعها في سياقها الوطني و العالمي » [2].

و في هذا السياق ستكون الدولة بتعبير غليون :« بنية أساسية عقلانية بيروقراطية قانونية و عقائدية (...) تعبر أو تجسد مشاريع قوى اجتماعية حية تختلف في مصالحها وتصوراتها ودرجة وعيها وقدراتها وبرامجها وأهدافها» [3] ، إذا أردنا أن نفكك عناصر التعريف وجدنا أن الدولة:

أولا : بنية و القصد منها نظام له ترتيب معين إنه نموذج له خصائص معينة تختلف عن النظام السياسي ،« الدولة مفهوم أوسع من النظام السياسي ، يشير بالأساس إلى تبلور سلطة عمومية مركزية على رقعة محددة من الأرض » [4] إنها كيان سياسي يضم الشعب و الأرض و النظام السياسي الذي تجسده الهيئات و الأجهزة و الأدوات التي تنظم حياة الناس .

ثانيا : عقلانية : فكرة مستعارة من ماكس فيبر ، و هي ميزة للدولة الحديثة و التي يصفها غليون بقوله : « هي التي يتحقق فيها ولاء الأفراد للسلطة القائمة و خضوعهم الطوعي ، من خلال خضوع الجميع بما فيهم الزعيم نفسه ،لقواعد و قوانين واضحة و دقيقة » [5]

ثالثا : بيروقراطية ، قانونية ، عقائدية : هذه العناصر تكون ثلاث مستويات في « تكوين الحقيقية التجريبية التي نسميها الدولة » [6].

المستوى التقني: ويمثله التنظيم البيروقراطي وهو المستوى الذي يمثل الجانب المادي و العيني من الدولة و يشمل مختلف الأجهزة الإدارية و الأمنية ، و التعليمية ...إلخ التي تؤلف جسم الدولة .

المستوى السياسي : يمثله بشكل ما الجانب القانوني الذي تظهر فيه الدولة « بوصفها التعبير المباشر عن الطريقة التي ينظم فيها المجتمع نفسه » [7].

---

(1) المصدر نفسه، ص10.

(2) محمد عبد الباقي الهرماسي: المجتمع والدولة في المغرب العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان،ط3 –1999، ص8.

(3) برهان غليون: المحنة العربية، ص10 مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط2 –1994، ص 27.

(4)برهان غليون : النظام السياسي في الإسلام، سلسلة حوارات لقرن جديد، دار الفكر، سوريا لبنان، ط1 –2004، ص16.

(5) برها غليون: نظرية الشرعية وأزمة السياسة العربية، الفكر العربي المعاصر ،عدد72، 73 –1990 ،مركز الإنماء القومي، لبنان، ص63.

(6) برهان غليون: المحنة العربية ،ص29.

(7) المصدر نفسه، ص32.

المستوى العقائدي : و هو يمثل الجانب الباطني و المعنوي، اللامرئي من الدولة و فيه تتجلى الدولة «كقيمة عليا ووعيا حضاريا »[1] و هذا المستوى يتعلق بالغايات و الأهداف التي تسعى الدولة إلى تجسيدها .

تمثل هذه المستويات مقاييس موضوعية لتمييز الدولة الحديثة عن غيرها ، فالدولة الحديثة تتميز بمستوى من التنظيم العقلاني، وتحكمها قوانين يخضع لها الجميع وتهدف إلى تحقيق إنسانية الإنسان .

هنا نصل إلى نتيجة هي أن تعريف الدولة الذي يقصده غليون هي الدولة الحديثة وتحديدا الدولة التي فكرها وأنتجتها العقل الغربي .كما أن غليون يعرف الدولة باعتبارها حقيقية تجريبية و ليست مجرد فكرة فلسفية إنه يقدم لنا نظرة علم الاجتماع السياسي إلى الدولة .

و لكن ما هي العلاقة بين هذه المستويات للدولة ؟

يؤكد غليون بأنها تعمل بمثابة الديناميات المتظافرة لإعطاء معنى إنساني للاجتماع السياسي الذي تجسده الدولة و هكذا فالدولة في معناها العام « ثمرة لصيرورة تاريخية تتبلور هويتها الخاصة ، تتجسد حقيقتها من تظافر الديناميات الثلاث »[2].

نعتقد أن القصد من الإشارة إلى هذه الديناميات (المحركات) الثلاث، لفت الانتباه إلى وجود أبعاد مختلفة للدولة ،ولكنها أيضا متضامنة ومتضافرة ،ففرق بين أن ننظر للدولة في بعدها الإداري البيروقراطي، وبين أن ننظر إليها في بعدها القانوني أو العقائدي الأيديولوجي، الذي يضبط غاياتها، ومع ذلك فكل بعد من هذه الأبعاد يعين الأبعاد الأخرى، فتحديد الغايات يساهم في تحديد القوانين المنظمة ومن ثمة تحديد الآليات الإدارية المنفذة لهذه القوانين ،كل ذلك يعني بأن الدولة أعمق من أن تختزل في بعد واحد.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المصدر نفسه، ص37.

المبحث الثاني : هوية الدولة العربية :

التصور الذي قدمه غليون للدولة ينطبق على الدولة الحديثة التي أنتجها الفكر الغربي فالعقلانية في التنظيم وما يلزمها من قوى اجتماعية تحركها وما تهدف إليه من غايات و قيم إنسانية ، أسماها الحرية ، هي ميزات للحداثة الغربية ، لكن السؤال الذي يطرح هنا هو ما موقع الدولة العربية في تصور غليون؟ هل الدولة العربية دولة حديثة؟ أم أنها دون ذلك ؟ باختصار ما هي هوية الدولة العربية ؟

المطلب الأول : نشأة الدولة العربية :

يكاد يكون الاتفاق عاما(*) على أن نشأة الدولة العربية الحالية مقترن أساسا بحركة الإصلاح و النهضة ، و بلغة أخرى يرتبط انبعاث العرب بعاملين .

الأول ذاتي : يتمثل فيما يتوفر عليه المجتمع ذاته من إمكانيات ثقافية وروحية تسمح بالنهضة . و يجسدها أساسا الدين الإسلامي بقيمة السمحاء .

الثاني موضوعي : يتمثل في المحيط الدولي الذي زامن النهضة العربية .

يعبر غليون على ذلك بقوله :« يرجع الفضل الأكبر في معجزة البعث التاريخي للأمة العربية إلى التفاعل البطيء و الثابت لعاملين أساسيين مكملين أحدهما للآخر (...)العامل الأول هو الدين الإسلامي(**) الذي مثل الملجأ الأخير للغة و الثقافة العربية (...)أما العامل الثاني فيتجسد في الخميرة العقلانية الحديثة التي هزت الفكر الإسلامي بقوة منذ القرن التاسع عشر »[1] ، يعنينا من هذا النص ما يلي :

أن النهضة العربية ، حديثة ظهرت في القرن التاسع عشر، وهي التي شكلت المناخ الملائم لقيام الدولة العربية الحالية، يصف عبد الإله بلقزيز ذلك بقوله :« نشأت فكرة الدولة في الفكر السياسي الحديث في رحم فكرة الإصلاح، وكانت ثمرتها النظرية، و لم تنطرح في وعي الإصلاحيين بوصفها مسألة فكرية مستقلة بل حمل على التفكير فيها، و التفكير في مجمل الأسباب التي أدت بالمجتمعات العربية الإسلامية على حال مكن التأخر المزدوج : تأخر عن العصر، و تأخر عن الماضي المرجعي »[2]

(*) هنالك من يعتقد أن الدولة العربية الحالية (القطرية) دول قديمة أصلا إذ يقول إيليا حريق :"نظرة سريعة إلى تاريخ الدول العربية القائمة تدل بوضوح على أنها دول قديمة إضافة إلى كونها مجتمعات قديمة ..." لمزيد من الإطلاع راجع :إيليا حريق: نشوء نظام الدولة في الوطن العربي، في غسان سلامة [وأخ] : الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية لبنان طبعة1 –1989 ،ص28 ومايليها.

(**) يحرص غليون على ضبط مفهوم الإسلام على ثلاث مستويات – المستوى الأول: هو مستوى الإيمان بالنص- المستوى الثاني:هو مستوى فهم النص وما يجري فيه من اجتهادات وما يقتضيه من تأويل- المستوى الثالث هو المستوى العملي أو الممارسة التاريخية للمسلمين من حيث هم بشر . وكأن غليون بهذا الضبط يريد القول أن الممارسة السياسية في الإسلام ترتبط بهذا المستوى الأخير. راجع برهان غليون: النظام السياسي في الإسلام، ص33 وما يليها.

(1) برهان غليون: المحنة العربية ، مصدر سابق ،ص44.

(2)عبد الإله بلقزيز: الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان،ط1 –2002 ، ص19.

معنى ذلك أن بدايات حركة الإصلاح تمثل ثورة على الانحطاط و التخلف فالوهابية(*) و السنوسية(**) و المهدية(***) حملت في دعوتها، العودة إلى منابع الإسلام الصحيح، و تخليص العقيدة مما شابها من تحريف وتزييف ، وهاهو ذا الإسلام الذي كان سببا في ظهور العرب على مسرح التاريخ، و هو الذي ساهم في انبعاث الأمة، ذاك ما يؤكده الدوري بقوله :« إن خطى الحيوية والحركة في التاريخ كانا في نطاق الإسلام و في إطار العربية،و في هذين الاتجاهين كان التوثب باتجاه الإصلاح والنهضة » [1].

ومن الناحية السياسية أي في إطار الدولة، وكان الإسلام منبعثا للإصلاح من جهة أن الوهابية استهدفت تحويل الخلافة من الأتراك إلى العرب،« ليتحول في المستقبل القريب إلى مطلب جامع، أي الدعوة إلى إعادة الخلافة إلى العرب كشرط لا بد منه لنجاح الإصلاح » [2].

قد يصدق هذا الوصف على الحركة الوهابية و لكن لا نعتقد أنه يصدق على كل الحركات الإصلاحية فهي لم تكن سياسية لأنها أرادت الخلافة للعرب، بل هذه الحركات كانت سياسية لأنها قاومت الاستعمار و كانت مناوئة له فحركة محمد بن أحمد بن عبد الله المهدي [1844 ــ 1898] كانت مقاومة للاستعمار البريطاني حتى قضي عليه[3] .

لكن تأثير الثقافة الإسلامية في إصلاح الدولة سيظهر لاحقا و بشكل بارز مع رواد حركة الإصلاح الذين أدركوا أن مصيبة المجتمع الإسلامي « هي مصيبة سياسية أكثر منها معرفية (...)فكانت كل توجهاتهم تتجه إلى الإصلاح، و بعث الوعي السياسي في مجتمعهم» [4].هذا عن العامل الأول ممثلا في الإسلام، أما العامل الثاني فيتجسد حسب غليون في الخميرة العقلانية الحديثة التي هزت الفكر الإسلامي بقوة منذ القرن التاسع عشر، يعني ذلك أن الحركة الإصلاحية و ما حملته من تغيير كان نتيجة لاحتكاك واطلاع العرب على منجزات الحضارة الغربية.

اتخذ هذا الاحتكاك شكلين متضادين ولكن مكملين لبعضهما البعض:

(*) حركة إصلاحية تنسب إلى محمد بن عبد الوهاب (1703-1792) تدعو إلى العودة إلى المنابع الأصلية للدين وترجع بجذورها إلى الإمام بن تيمية .

(**) حركة قادها محمد بن علي السنوسي في ليبيا قومت التغلغل الأوروبي حتى العام 1931.

(***) تعود إلى محمد بن أحمد بن عبد الله (1844-1898) أعلن نفسه المهدي المنتظر، قاوم الاستعمار البريطاني حتى قضي عليه، راجع برهان غليون :المحنة العربية، ص44 وما يليها.

(1) عبد العزيز الدوري: التكوين التاريخي للأمة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1 –1984 ،ص ص140-141.

(2) برهان غليون: المحنة العربية، ص46.

(3) المصدر نفسه، ص47.

(4) اسماعيل زروخي: الدولة في الفكر العربي الحديث، ص146.

الشكل الأول: هو الإعجاب بما بلغه الغرب من رقي و عبر على ذلك الطهطاوي [1801ــ 1873] في كتابه تخليص الإبريز في تلخيص باريز، الذي أبدى خلاله إعجابا بمستوى التنظيم السياسي و الاجتماعي الذي بلغه الغرب، « و قد اكتسب هذه المعاني خصوصا مما لاحظه أثناء تواجده في فرنسا في الفترة التي قضاها فيها، و بروز في ذلك الوقت في أروبا ما أصبح يسمى بالدولة الوطنية التي صنعتها الأمم الأوروبية »[1].

هي نفس الفكرة التي يؤكدها خير الدين التونسي [1810 ــ 1879] الذي وعى أن « الدول القوية التي تمثل التمدن و التحضير هي الدول الأوروبية »[2]، وما أثار إعجاب خير الدين بما بلغه الأوروبيون من التقدم « التنظيمات المؤسسة على العدل السياسي و تسهيل طرق الثروة و استخراج كنوز الأرض بعلم الزراعة و التجارة »[3]، غير أن هذا الإعجاب لا يعني التنصل من القيم الإسلامية رغم أن فهمي جدعان يرى في خير الدين التونسي وابن أبي الضياف [1804 ــ 1876] « قد لمسا جانبا جوهريا من المشكلة لكن الواضح أن رؤيتهما كل الداء في هذا الجانب بالذات ترجع بالدرجة الأولى إلى أثر المؤسسات الغربية في حياتهما الفكرية و السياسية »[4].

الشكل الثاني: من أشكال التماس مع الغرب هو الذي أخذ شكل المواجهة و الثورة ضد الغرب و ضد المعجبين بالغرب، وذاك ما عبر عنه الأفغاني [1838ــ1897] الذي وعى واقعة الانحطاط .ورأى سببها الخارجي بتربص الآخر بالمسلمين و حضارتهم « أخطرها حروب الصليب و غارات التتر و زحف الأمم الغربية بأسرها على ديار المسلمين »[5]

ما نفهمه أن التمدن الغربي لا يعد مثلا و نموذجا يثير الإعجاب و يدفع إلى الإقتداء به كما أسلفنا مع الطهطاوي أو خير الدين التونسي، بل التمدن الغربي الذي يرتكز على القوة المادية لم يجلب إلا الدمار و الاستعمار في نظر جمال الدين الأفغاني .

نعتقد بأن هناك شبه إجماع على أن انبعاث الأمة العربية الإسلامية و ما رافقها من تأسيس لبناء الدولة إنما كان نتيجة تفاعل عوامل ذاتية خاصة و أخرى خارجية موضوعية « ليس الإهتجاس الفكري مسألة الدولة منذ تلخيص الإبريز في تلخيص باريز في مطلع الربع الثاني من القرن التاسع

(1) المرجع نفسه، ص ص146-147.
(2) المرجع نفسه ،ص154.
(3) فهمي جدعان : أسس التقدم عند مفكر الإسلام، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،ط2-1981، ص130.
(4) المرجع نفسه،ص149.
(5) المرجع نفسه، ص158.

عشر إلى الخلافة أو الإمامة العظمى لرشيد رضا في نهاية الربع الأول من القرن العشرين إلا البيان المادي لذلك »، [(1)]فإذا كان تلخيص الإبريز يمثل لحظة الإعجاب و الافتتان بمنجزات الحضارة الغربيون فإن الخلافة أو الإمامة العظمى يمثل أثر المرجعية الإسلامية في تصور الدولة .

إن تأثير هذه العوامل في انبعاث الأمة العربية و بناء الدولة لا نفهم منه أن الدولة العربية قد نشأت سليمة و معافاة ، دولة قائمة على أسس صحيحة تحقق غايات الاجتماع السياسي من حيث هو فعل « يجعل من حشد عام من الناس تجمعا ذا معنى » [(2)] تحكمه روح الأخوة المستلهمة من الدين ، أو تأسيس الاجتماع المدني على قاعدة المواطنة و الوطنية المستوحاة منن الفكر الغربي ،إن الدولة العربية الناشئة لم تكن دولة الخلافة التي حلم بها بعض رواد الإصلاح من أمثال رشيد رضا الذي يقول« الأمور بمقاصدها و مقاصد الناس في الخلافة مختلفة و قلما يقصد أحد منهم إقامة الخلافة الصحيحة الشرعية » [(3)] و لم تكن دولة المواطنة و الحرية كما تمنها المعجبون بالحضارة الغربية أولئك الذين رأوا أن التقدم و التطور هو الغرب و التخلف هو الشرق و تراثه ومن ابرز مفكري هذا التيار"شبلي شميل [1850 -1917] و فرح أنطوان [1847 -1922] [(4)]، مثلما أن الدولة في العالم العربي لم تكن دولة واحدة بل كانت دول قطرية و يظل الإشكال عالقا في الفكر السياسي العربي الحديث هو : هل الدولة القطرية ظاهرة تاريخية أم مستهدفة ؟ هل هي أمر تاريخي أم صنيعة الاستعمار ؟

تتنازع المسألة نظرتان: الأولى تعتقد أن الدولة القطرية تقليدية قديمة و يدافع على هذا الرأي إيليا حريق الذي يذهب إلى :« أن منهما ما هو عالق في تاريخه و نشأته تعود إلى اكثر من ألف سنة خلت ، وكانت أنظمة تلك الدول ذات شرعية تشتقها من ذاتية مجتمعها في معظم الحالات و لا يغير تجاهل البعض لهذا الأمر الحقائق. » [(5)].

(1) عبد الاله بلقزيز:الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر،(مرجع سابق)،ص ص 22 23

(2)برهان غليون: نقد السياسة الدولة والدين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، ط1 –1991، ص487.

(3)رشيد رضا: الخلافة، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر-1992 ،ص108.

(4)مصطفى ماضي: مقدمة لكتاب سلامة موسى: ما هي النهضة، موفم للنشر- 1987 ،ص14.

(5)إيليا حريق: نشوء نظام الدولة في الوطن العربي، في غسان سلامة [وآخ] : الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي، ج1، ص28.

أصحاب هذا الطرح لا يرون فيلا فكرة الدولة الواحدة سوى نظرة شمولية «تدفع المواطن بعيدا عن كيان البلد والدولة» ((6))بل و الأخطر أنها تشوش الوعي و تؤدي إلى انفصام في شخصية المواطن الذي يجد نفسه مقسما بين الانتماء إلى الدولة القطرية أو إلى دولة الأمة الواحدة.

الثانية: تعتقد أن الدولة القطرية ظاهرة مصطنعة أحدثها الغرب يدافع عن هذه القضية بهجت قرني الذي يقول يمكن القول: «يمكن القول باقتضاب تام و تلخيص مركز، أن المنظومة الحاضرة القائمة على الدولة القطرية في الوطن العربي هي جزء من عملية دولية، أو من توسع في المجتمع الدولي أو من تصدع عالمي» [1] . إن الدولة العربية القطرية صدى للدولة الوطنية لأوروبا، والتي عمل الاستعمار الأوروبي على تأكيدها من خلال نظام الانتداب، أو الاستعمار المباشر.

إن الإشارة إلى هذه المشكلة يندرج ضمن فهم نشأة الدولة العربية التي تأكد ارتباطها بحركة النهضة العربية وتأثرها بعوامل داخلية وخارجية أما مسألة الدولة القطرية فقد أصبحت حقيقية موضوعية وجب التعامل معها حتى ولو أن نظرة غليون أقرب إلى الموقف الثاني من أن الدولة القطرية ظاهرة مصطنعة، غير أن تبريرها لا يعود إلى التدخل الأجنبي فحسب بل يعود أيضا إلى عامل داخلي يتمثل في ضعف الحركة القومية على مواجهة الدويلات التي كانت قائمة كأسافين في جسم الجماعة العربية، فهذا الأمر في نظره يعود إلى «تركيب هذه الحركة النظري وفقر عقائديتها القومية التي اكتفت بالشعار و الفكرة الرومانطقية» [2] .

نعتقد أن المشكلة متصلة بالأحكام المطلقة فإذا كانت لبعض الدول امتدادات تاريخية مثل اليمن وعمان والمغرب[3] فهذا لا يصدق على كل الدول العربية، وحتى ولو سلمنا بأن لها امتداد ا تاريخيا فبينتها الحالة وآليات اشتغالها تختلف عما كانت عليه تاريخيا، كما أن الحكم بأن الدولة القطرية صنيعه الاستعمار مثلما يصدق في الهلال الخصيب سوريا والأردن ولبنان وفلسطين[4] لا يصدق على كل الدول العربية .

(6)المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(1) بهجت قربي: وافدة، متغربة، ولكنها باقية، تناقضات الدولة العربية القطرية، في غسان سلامة [وآخ]: الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي، مرجع سابق، ص56.

(2) برهان غليون: نقد السياسة (الدولة والدين)، مصدر سابق، ص179.

(3) راجع إليا حريق: نشوء الدولة في الوطن العربي، مرجع سابق، ص30.

(4) المرجع نفسه، ص31.

خلاصة الحديث أن الدولة العربية القائمة نشأت وترعرعت في أحضان النهضة العربية بمكوناتها الداخلية الذاتية وأقواها الرصيد الروحي للأمة الذي يجسده الإسلام و بتأثيرات الحضارة الغربية بما أثرته من إعجاب بها أو مواجهة لها.

المطلب الثاني: الدولة العربية بين الحداثة والتحديث :

مهما كانت طبيعة الاختلاف في نشأة الدولة العربية، فالثابت أن المجتمع الغرب يعيش اليوم واقعا سياسيا تمثله الدولة القطرية، لكن الإشكال الذي يواجهنا هو: ما طبيعة الدولة العربية هل هي دولة حديثة أم دولة تحديثية؟ لكي نجيب على السؤال لا بد من التمييز بين الصفتين: الدولة الحديثة(*) في عرف برهان غليون تتسم بثلاث سمات أساسية:

-أنها قائمة على التنظيم العقلاني.

-أنها دولة التقدم.

-أنها دولة المجتمع والشعب.

إن المقصود بعقلانية التنظيم، إقامة النظام على أساس جديد قوامه التدقيق الضبط والإشراف والمراقبة بصورة موضوعية بمعنى :« تبني أنظمة قانونية وقضائية قائمة على قواعد واضحة و ثابتة و معروفة و مطبقة بشكل واحد لا يتبدل في كل مكان و على جميع الناس» (1).

إن الطابع العقلاني للدولة ميزة للحداثة الغربية التي تقع ضد النظام التقليدي اللاعقلاني الذي يخضع فيه النظام لأهواء الحاكم ، يوضح العروي هذه الخاصية من أن «الدولة منذ بداية التاريخ تحمل معها قدرا من العقلانية إن قليلا أو كثيرا (...) أما الدولة الأوروبية الحديثة فإن عقلانيتها شاملة وقارة تتقدم و تنتشر باستمرار» (2). وفي هذا السياق يبدو من حيث الشكل أن الدولة العربية سارت باتجاه الحداثة وعقلنة التنظيم الاجتماعي والسياسي ويرصد عبد الإله بلقزيز هذه العقلانية من خلال جهود محمد علي في مصر وتجربة «التنظيمات» التي أقدمت عليها الدولة العثمانية في القرن التاسع عشر «سعيا

(*) الدولة الحديثة: تقع في مقابل الدولة القديمة التقليدية وهي واحدة من نتائج الحداثة، إذ الحداثة ظاهرة غربية انطلقت من أوروبا مع الثورة الفرنسية 1789م وعنت التغيير في النظام السياسي من النظام الملكي إلى الديمقراطي الذي قوم على سلطة الشعب ... راجع برهان غليون: النظام السياسي في الإسلام، مصدر سابق، ص302.

(1) برهان غليون: المحنة العربية، مصدر سابق، ص136.

(2) عبد الله العروي: مفهوم الدولة، ص96.

وراء إدخال إصلاحات سياسية وإدارية وعسكرية على النظام والجيش و هي تجربة كانت لها ردائف في تونس والمغرب» [1].

الخاصية الثانية للدولة الحديثة أنها دولة تقدم ويعني ذلك أن الدولة لم تعد مجرد أداة تحفظ النظام باعتباره نظاما قادرا ثابتا بل« أصبحت ترى نفسها أداة من أدوات هذا التاريخ المتغير الذي فرض عليها هي نفسها تغيير صورتها » [2]، والقصد أن مهام الدولة تحقيق التقدم، إذ تأخذ على عاتقها إحداث التغيير الضروري بما يسمح بالاندراج ضمن الحضارة الإنسانية، «إن المقصود بالتقدم هنا، وكما تبلور منذ النهضة، اكتساب قدرات العصر وتقنياته ووتائر نموه ومظاهره» [3].

والخاصية الثالثة للدولة الحديثة تعبر عن التحول الذي شهدته الدولة الحديثة في إشكالية العلاقة بين الدولة والمجتمع، إذ أصبحت الدولة أداة لخدمة المجتمع وليس العكس يقول غليون: «أدخل الوعي التاريخي مفهوما ثالثا لا يقل خطورة عن المفهومين السابقين في تبديل تطور نظرية الدولة والسلطة، هو المجتمع نفسه كمصدر لقوى التغيير والمبادرة وكهدف للسياسة ذاتها » [4]. لكي نعرف ميزة الدولة الحديثة في هذا الجانب يمكن المقارنة بين الدولة التقليدية و الدولة الحديثة الدولة التقليدية، كما يصفها العروي هي الدولة السلطانية التي يكون فيها «الجيش هو يد السلطان (...) والضرائب غرامة تقدر بما يحتاج إليه الأمير لا بما تستطيع تحمله الرعية (...) لا يوجد ارتباط بين دولة السلطان و المصالح الجماعية » [5]. بينما الدولة الحديثة هي دولة المجتمع وهي بهذا تفترض قيما سياسية معينة كالتداول على السلطة واحترام الإرادة العامة وما إلى ذلك.

يمكن أن نلاحظ ببساطة أن غليون يقدم نموذجا للدولة الحديثة هو النموذج الذي أنتجه الفكر الغربي وهو النموذج الذي سيكون مقياسا للدولة العربية، فهل استطاعت أن تكون الدولة العربية دولة حديثة؟ عن هذا السؤال يجيب غليون بأن الدولة العربية دولة تحديثية[*] وهي ليست حديثة، فما هي خصائص الدولة التحديثية ؟

---

(3)عبد الإله بلقزيز: الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص27.

(1) برهان غليون: المحنة العربية، ص139.

(2) المصدر نفسه، ص141.

(3) المصدر نفسه، ص145.

(4) عبد الله العروي: مفهوم الدولة، مرجع سابق، ص129.

(*)التحديثية: مشتقة من التحديث modarnisation يطلق هذا المصطلح على مجموعة من التغيرات المعقدة جدا التي تؤثر على المجتمعات الإنسانية، كما ينحصر استعماله على المجتمعات التي تسمى نامية، وما نفهمه أن التحديث هو تشبه بالحداثة التي تعد في الأصل غربية. راجع رايمون بودون. وف.بوريكو: المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ص148

يحدد غليون الدولة التحديثية من كونها تقع في مقابل الجدولة الحديثة فهي «الدولة التي تأخذ على عاتقها مهام التقدم، ومن مفهومها ذاته تنبع جميع التناقضات التي ينطوي عليها عملها» [1]، نفهم من ذلك أن الدولة التحديثية تقدم وعود الدولة الحديثة لكن ممارستها تتناقض مع مقتضيات الدولة الحديثة، فهي «شبيهة بنموذج الدولة الحديثة القائمة في أوروبا في حين ظلت في مضمونها بقايا البنى المجتمعية ما قبل الحديثة » [2]. هذا ما ينطبق علة الدولة العربية يوضح العروي هذه المفارقة في الدولة العربية التحديثية التي خاضت تجربة الإصلاح (التحديث) الذي مس الجيش والإدارة وتنمية موارد الخزينة ولكن الغاية هي«تقوية سلطة السلطان في الداخل والخارج» [3]، في مرحلة أولى و في مرحلة ثانية قام المستعمرون بمهمة التحديث مستهدفين تشجيع الاستيطان الأوروبي.

إن الدولة التحديثية هي دولة السلطان عبد الحميد الثاني وهي دولة محمد علي باشا في مصر التي «سيقود فشلها إلى انهيار مصر الحديثة وسقوطها في التبعية» [4]، ومن مميزات الدولة التحديثية أنها دولة المركزية الشديدة والسلطة المطلقة لأنها تطمح إلى وضع حد للأوضاع الاجتماعية السائدة، طالما أنها تسعى إلى تدارك التأخر، يقول غليون:« نشأت الدولة التحديثية كدولة مطلقة من الحاجة إلى كسر التوازنات وقلب الأوضاع الاجتماعية والتقنية السائدة» [5] وحتى تقوم بهذه المهمة على أكمل وجه وجب تحرير إرادة الدولة كليا من الضغط الداخلي، ومن ثم سيكون التحديث من نصيب الجاهز العسكري والبيروقراطي بالدرجة الأولى فيكسب الدولة سلطة مطلقة، ولعل ذلك ما نجده عند نديم البيطار الذي يجد في تركيز السلطة وتوسعها في أوقات الأزمة والنكبة أمرا ضروريا إذ يقول:« إن اتساع سلطة الدولة بشكل مستمر ومتزايد يعود أساسا إلى أزمات داخلية وخارجية»[6]، مما يجعلها دولة استبدادية.

(5) برهان غليون: المحنة العربية، ص15.

(1) فارس أبي صعب: العرب وحتمية الحداثة، قضايا فكرية، ع19-20، أكتوبر 1999، لبنان، ص51.

(2) عبد الله العروي: مفهوم الدولة، ص133.

(3) برهان غليون: المحنة العربية، ص16.

(4) المصدر نفسه الصفحة نفسها.

(5) نديم البيطار: الفعالية الثورية في النكبة، دار الطليعة بيروت لبنان، ط2 –1973 ، ص145.

إن الدولة التحديثية هي دولة تقليدية في جوهرها تريد أن تكون حديثة فمن وجهة نظر غليون تقبل هذه الدولة أن تحافظ على أطرها التقليدية «لم تنشأ الدولة التحديثية في أي مكان ضد التقاليد أو الإطاحة بها و لكنها ولدت بالعكس من الخوف على الهوية و الثقافة ».[1]

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

المبحث الثالث: مظاهر إخفاق الدولة التحديثية

اتجه رواد النهضة العربية إلى محاولة نقل المجتمع من حالة الجمود والركود والتخلف، إلى حالة من التقدم والازدهار، وتجسد ذلك بشك واضح في الدعوة إلى بناء الدولة العربية الحديثة التي تغذت من حركة الإصلاح، المشبعة بقيم الإسلام كما مثلته الحركة الوهابية في شبه الجزيرة،وبتأثيرات العقلانية الغربية من جهة أخرى، أي أن الإصلاح تأثر بعاملين أحدهما خاص ذاتي والثاني موضوعي خارجي ومس الإصلاح الثقافة والسياسة والاقتصاد، فمن الناحية الثقافية بدا من الضروري تخليص الدين من ما علق به من شوائب الخرافة وما مسه من انحراف عقائدي، زيادة على الاهتمام بمنجزات الغرب الحديث، أما من الناحية السياسية فقد شهدت تحولات عميقة من الدولة السلطانية التقليدية إلى الدولة الحديثة مثلت ذلك محاولة محمد علي في مصر ودولة التنظيمات في تركيا ومن الناحية الاقتصادية بدأ التحول نحو الرأس مالية، فكان «التاريخ القومي للعرب هو التاريخ الفكري لنشوء الوعي الدهري والعلماني لدى نخبة مثقفة والتاريخ السياسي لتكون نخبة سياسية عبرت عن نفسها بالجمعيات المختلفة التي ظهرت هنا وهناك، والتاريخ الاقتصادي لنمو طبقة رأس مالية حديثة متعارضة مع الأرستقراطية العثمانية » [2]، ومع ذلك لم تؤتي النهضة أكلها و لم يتحقق للمجتمع ما كان يرجوه رواد الإصلاح والنهضة من تقدم وازدهار،« لا يظهر التاريخ إذا منذ قرنين على الأقل خطا متصلا لتكوين الأمة العربية: الوحدة الثقافية، والوحدة السياسية، والوحدة الاقتصادية، ولكن يعبر بالعكس عن

(6) برهان غليون: المحنة العربية، ص17.

(1) برهان غليون : بيان من أجل الديمقراطية ، ص55.

التفكك الثقافي والسياسي والاقتصادي» [1]، هذا ما نعبر عنه بالإخفاق، فكيف كان هذا الإخفاق؟ وماهي مظاهره الثقافية والسياسية والاقتصادية؟

المطلب الأول: المظهر الثقافي

بداية يمكننا الإشارة إلى أن الثقافة لم تنل حظها من الدراسة في الفكر العربي إلا في السنين الأخيرة، ويعلق مالك بن نبي على ذلك : «إن الكلمة لم تكتسب بعد في العربية قوة التحديد التي ينبغي أن تتوافر لكل علم على مفهوم»[3].

وبعيدا عن الغوص في التحليل اللغوي[1] للثقافة، فإن الاهتمام الاجتماعي بالثقافة بدأ مع القرن التاسع عشر وتطور ليصل إلى تأسيس ما يسمى علم اجتماع الثقافة، وغليون واحد من المهتمين بالجانب الاجتماعي للثقافة ومن ثمة لم يخل من نظرة نقدية فهو يعيب على الفكر العربي-المتأثر طبعا بنظرة المدارس الغربية للثقافة-إما نظرته الجزئية للثقافة، بحيث لا يرى الثقافة سوى عاملا من عوامل التحول والتغير الاجتماعي، وإما نظرة كلية جوهرانية مطلقة لا ترى في الثقافة سوى جوهرا ثابتا لا يتحول.

يقول غليون «البحث في الثقافة انطلاقا من النظرة الأولى يجعلها في أحسن الأحوال رديفا لتبدل الوعي الإيديولوجي»[2] ويضيف «والبحث في الثقافة انطلاقا من النظرة الثانية يضفي عليها طابعا ماهويا جوهريا يمنع الباحث من إدراك تحولاتها»[3]هذا الوضع يصفه سمير أمين بالتشوه الثقافوي «إن التشوه الثقافوي للإيديولوجيا السائدة قد اخترع خرافة الغرب الأبدي، بصيغة المفرد، الأمر الذي اقترفه اختراع مضاد تكميلي، خرافي هو الآخر ، هو اختراع الشرق الأبدي...»[4].

ومن ثمة فالإطار الأليق لدراسة الثقافة والتعريف الصحيح لها، هو الذي ينظر إليها في إطار اجتماعي ، أي ذلك التعريف الذي يجيب على السؤال ما هي الشروط التي تضمن في نطاق جماعة ما، ظهور نظام قيم معين ينظم ممارسة الجماعة ؟.

(2) المصدر نفسه، ص58.

(3) مالك بن نبي: مشكلة الثقافة ، دار الفكر، سوريا، ط4-1984 ، ص24.

1 يمكن العودة إلى نفس المرجع بدءا من ص 24 وما يليها للكشف أكثر عن المعنى اللغوي .

2 برهان غليون : اغتيال العقل (مصدر سابق) ، ص 87.

3 المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

4سمير أمين : التمركز الأوروبي نحو نظرية للثقافة-سلسلة صاد، موفم الجزائر، 1992، ص100

وعليه فكل فهم سيئ يعبر عن إخفاق ثقافي للدولة التحديثية ومن صور الفهم السيئ الأكثر وضوحا الجدل الذي قام وما زال قائما بين تقليديين كلاسيكيين أنصار الأصل و الأصالة، وحداثيين معجبين بثقافة الغرب حول النهضة وشروطها، فالتقليديون لا يرون في النهضة سوى عودة للأصول والثقافة بهذا المعنى هي التراث الذي يشكل هوية الأمة، وحداثيين لا يرون في النهضة سوى نبذ للماضي وقيمه والأخذ بمنجزات الحضارة. غير أن هذا الجدل لا يمس جوهر الموضوع بل يتخذ في أغلب الأحيان كغطاء إيديولوجي لصراع فردي أو اجتماعي وهو ما يسميه غليون بالمنهج السجالي* الذي لا يطمح إلى المعرفة العلمية الموضوعية بل يشوه المعرفة ويعتمد الخلط والتعمية، ومن ثم فالمنهج السجالي بتعبير غليون : « يعتمد على منطق خاص به قائم على إعادة توظيف المفاهيم والقيم والرموز والدلالات العلمية وغير العلمية وتنظيمها بما يفيد في تحسين موقع المتكلم السياسي أو الاجتماعي أو الفكري والدفاع عنه»[1]،فالحداثيون يحملون مسؤولية الإخفاق للتراثيين، الذين تغنوا بأمجاد الآباء والأسلاف فنسو الواقع وكانت تلك خيلاء ترتب عليها إخفاق خطير تجسد في فقدان جزء من الوطن هو فلسطين يقول واحد من اليساريين:« لقد باتت فلسطين ترمز إلى إخفاق القومية العربية (...) التي عاشت على خيلاء التراث، هذه الخيلاء بدت مفلسة»[2]، بينما التراثيون لا يرون في الموقف الحداثي سوى الترويج لوهم حضاري « ومن أولى هذه الأفكار المضللة اعتبار تجربة الغرب الذاتية (...) تجربة موضوعية مطلقة عالمية التطبيق وعلى كل الناس احتذاءها وتقليدها لحل مشاكلهم القومية »[3] .

وعلى كل فمظاهر الأزمة من الناحية النظرية يترجمها التصور الحداثي للثقافة في مقابل التصور التقليدي وهذا التناول يعبر عن توجه إيديولوجي يكرس باستمرار الطابع السجالي الذي يعمق الأزمة فيبرز التفكك الثقافي، وصراع القيم فتثار الشكوك حول قدرة اللغة وإمكانياتها في التعبير أو في ضعف الإسلام ورجعيته وتخلفه «وأكثر ما يوضح ذلك ما يتعرض له التعريب واستخدام العربية كلغة رسمية وعلمية من هجوم عنيف في العديد من الأقطار العربية وبشكل خاص المغاربية »[4]. قد يقول قائل ما

*- السجالي: مصطلح يوظفه غليون للدلالة على منطق الخطاب الذي لا يستهدف المعرفة وكشف الحقيقة وإنما ذلك الذي يوظف جميع القيم والرموز والمعارف لتحسين موقع المتكلم سياسيا واجتماعيا وفي تقديره فهذا المنهج متبع في الثقافة العربية الإسلامية ويجسده الصراع القائم بين أنصار الأصالة والحداثة، لمزيد من الاطلاع راجع برهان غليون اغتيال العقل، ص44 وما يليها.

1- برهان غليون : اغتيال العقل ، ص .44

2 طارق إسماعيل : اليسار العربي، ترجمة محمود فلاحة دار النبراس دمشق، بيروت ، ص 23 .

3عون الشريف قاسم: الدين في حياتنا ، دار القلم ، لبنان ، ط1 ، 1980 ، ص86 .

4 برهان غليون وآخرون : مستقبل الثقافة العربية ، سلسلة أبحاث المؤتمرات 02، المجلس الأعلى للثقافة، مصر،1997، ص 373.

علاقة التفكك الثقافي وتشظي الوعي، والصراع الإيديولوجي بمشكلة الدولة ؟، يجيب غليون:« وهكذا ظهرت السلطة الجديدة، سلطة المتفرنجين ضد المحافظين، والمحدثين ضد التقليديين وسلطة الأبناء المتعلمين ضد الأباء الأميين، وسلطة المدن ضد الأرياف...»[5].

إن الصراع الذي يتحدث عنه غليون متأت من انطواء كل اتجاه على مكتسباته ،لتكون بذلك الأزمة ثلاثية الأبعاد في نظر العروي ،الأزمة التاريخية للمجتمع وتتمثل في انحلال البنى القائمة نتيجة الاحتكاك بالحضارة الغربية ،عدم قدرة المثقف على الالتزام بمنطق الحداثة ،الوضعية الإشكالية لعلاقة المثقف بالمجتمع وبهذا «تكون الأزمة ثلاثية »[6] .

لقد عبر محمد علي الكبسي على هذا الصراع، الذي يترجم المأزق الثقافي ومن ورائه الإخفاق السياسي إذ يقول : «لهذا سيكون الرواد مكلفين بتشخيص الدواء، وما دام الأمر يتعلق بالشرعية، وما دامت الشرعية مزدوجة ومتصارعة (الخلافة/أوربا) فإن الرواد لم يسلموا من الانقسام إلى فريقين، يدافع كل واحد على نوع من الشرعية» [1].

وعموما يمكن إجمال المظهر الثقافي لإخفاق الدولة العربية التحديثية في ظاهرة الانقسام والصراع والتخندق الذي طبع الثقافة وحجب الحقيقة والمعرفة.

المطلب الثاني: المظهر السياسي للإخفاق

إذا كان رواد النهضة قد ترجموا المظهر الثقافي للإخفاق، وأهم سمة له حالة الانشطار التي عاشها الوعي العربي، فإن ظهور الدولة القومية قد ترجم وجها آخر للإخفاق، يتجلى في المظهر السياسي، فماذا يقصد بذلك؟ وفيما يتجلى هذا المظهر؟.

نعتقد أن المقصود بالإخفاق السياسي أن النخب السياسية، لم تحقق ما كانت تعد به من تحقيق لآمال الشعوب العربية في الوحدة والحرية والأمن والاستقرار وبغض النظر عن الأسباب إن كانت داخلية أو خارجية فإن الواقع يبين أن العالم العربي يعاني إخفاقا سياسيا و أوفى صورة يظهر من خلالها الإخفاق السياسي غياب الوحدة بين الأقطار العربية، بل ما يلاحظ في كثير من الأحيان حالة التشنج

5 برهان غليون : بيان من أجل الديمقراطية، ، ص85.

6 -Abedellah Laroui :Islam et Modernité ,Ed Bouchene Alger 1999 P 95 .

1)- محمد علي الكبسي :في النهضة والحداثة،(مرجع سابق) ، ص 176.

(*)- نذكر من قوانين الوحدة التي يوردها البيطار 1-دور الإقليم، 2دور المخاطر الخارجية،- دور شخصنة السلطة، وينتهي إلى كل مقومات الوحدة في العالم العربي قائمة، اللهم إلا بعض التفاوتات بين الدول العربية من حيث الثروة، ومع ذلك لم تقم الوحدة، راجع نديم البيطار: من التجزئة إلى الوحدة، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان ،ط1-1979 ،ص369 وما يليها.

في العلاقات بين الدول العربية ذاتها، الجزائر المغرب، سوريا العراق، العراق الكويت ....إلخ، ويبرر نديم البيطار هذا الإخفاق بتخلف العقل الوحدوي وارتباطه بتفكير خرافي ميتافيزيقي لم يحقق قوانين الوحدة[*] زيادة على الهوة السحيقة بين الحاكم والمحكوم مما يعني تحول السياسة إلى تلاعب بآمال الشعوب فيتولد عن ذلك اليأس والإحباط، وهذا الانفصام في العلاقة بين السلطة والشعب ناجم عن انتماءات و ولاءات قبلية وطائفية تعد امتدادا لنمط حياة إجتماعية واقتصادية تقليدية، يقول غليون:«ولم يكن التركيز على الفروق والتمايزات الطائفية وتقوية مواقع الأقليات الاجتماعية، أي أيضا خلق هذه الأقليات سياسيا، إلا وسيلة لعزل الأغلبية الشعبية»[(2)].

ومع أن طموح الدولة التحديثية ومن ورائها العلمانيون هو تحقيق الديمقراطية لكنها لم تحقق سوى دولة غريبة عن الشعب، إذ يقول:«كما كانت تدعي الفكرة العلمانية لرجال مثل فرح أنطوان وأديب إسحاق وشبلي شميل وفارس الشدياق(...) فاستبدلت الدولة المطلقة الدينية بدولة مطلقة استعمارية...»[(1)].

وما كانت الديمقراطية سوى :«ديمقراطية حاملي الألقاب من وجهاء وزعماء وأصحاب رساميل...»[(2)]،لقد عبر الجابري على هذا الإخفاق السياسي بقوله : «والثغرة الخطيرة التي تعانيها النخبة العصرية في كثير من البلدان العربية، إذا لم يكن في كلها هي غياب العلاقة العضوية بينها وبين جماهير الشعب في الميادين السياسية والاجتماعية كافة»[(3)].

وفي هذا الإطار يقول أحد الباحثين العرب «ولعل النقل الشكلي للديمقراطية إلى بلدان العالم الثالث وتوظيفها لتكريس مصالح الحكام وترسيخ التبعية بكل أبعادها، يفسر الاحباطات الكثيرة التي يشهدها الوطن العربي»[(4)].

يمكننا الآن أن نحصر الإخفاق السياسي للدولة العربية التحديثية في نقطتين أساسيتين :

الأولى: تفكك الصف العربي وانفراط عقده وسيطرة النزاعات العربية- عربية، يقول غليون «سياسيا وعلى محور الحداثة تم بناء الدولة الحديثة بدءا من القرن **19** لبعض الدول (تركيا ومصر وفي

(2)برهان غليون : بيان من أجل الديمقراطية ، ص79.

1')المرجع نفسه ، ص78.

(2)نفس المرجع، الصفحة نفسها .

(3)محمد عابد الجابري : الديمقراطية وحقوق الإنسان، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2- 1997، ص31

(4)علي خليفة الكواري : مفهوم المواطنة في الدولة الديمقراطية ، (المستقبل العربي، العدد 264، سنة 2001، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان)، ص 105.

القرن العشرين لأغلبية الدول الأخرى في مقابل الدولة الإمبراطورية التقليدية»[5]. وهو ما يصفه: «بتشتت الصف العربي»[6]وما يستتبع ذلك من ضعف الموقف السياسي العربي عالميا في مقابل إسرائيل مثلا.

الثانية: طغيان سياسة الاستبداد ومصادرة الحريات والتبشير بديمقراطية عرجاء معطوبة تراقب الدولة من خلالها الشعب وليس العكس.

المطلب الثالث: المظهر الاقتصادي

إذا كان الإخفاق الثقافي سيقود إلى تسوية غير متكافئة بين القديم والجديد، بين التراث والحداثة، بين الدين والعلم؛ صيانة القديم لغة ودينا، والتركيز على الجديد، صيانة الشكل ونقل الجوهر [العلم]، وإذا كان الإخفاق السياسي قد انتهي إلى ديمقراطية معاقة لا تتجاوز حدود المجتمع الضيق لأصحاب النفوذ. فقد تبعها إخفاق اقتصادي، فكيف كان ذلك؟.

إن الدولة التي أخذت على عاتقها خوض غمار التنمية الاقتصادية لتحقيق التقدم التاريخي – رغم اختلاف السياسات الاقتصادية- وخلال عقود من الزمن «تم توظيف واستثمار طاقات بشرية ومادية في مشاريع اقتصادية، بقيت تعتمد إلى وقت طويل على دعم الدولة ورعايتها»[1]

ولكن هذه السياسات انتهت إلى الفشل والإخفاق، ويولي غليون أهمية لتحليل السياسة الاقتصادية التي أدت إلى الفشل، فإذا كانت السياسة الليبرالية تفسر في نطاق نظرية «القلب والتخوم أو المركز والأطراف»[2]، بمعنى أن التنمية المرجوة لن تحدث وفقا لقانون عدم نضج رأسمالية الأطراف قياسا إلى رأسمالية المركز، وهو ما تترجمه بصورة فعلية دولة الانفتاح التي سبق الحديث عنها، والتي ترفع شعار تسريع التنمية وتحديث الحياة، غير أنها تنتهي إلى تبعية اقتصادية: «لكن التخلي عن حلم التنمية الذاتية أو تحويل الوطن العربي إلى مركز إضافي للإنتاج الحديث والعودة إلى سياسة التبعية والتجزئة »[3]

إن الأمر ليس أقل سوءا في السياسات التي كانت تسمي نفسها اشتراكية «لم تكن الاشتراكية العربية، إذن إلا محاولة لتوسيع قاعدة الإنتاج الرأسمالي كإنتاج للثروة»[4].

---

(5) Burhan Ghalion : Islam et politique , la modernité trahie , casbah, ed Alger, 1997, p93.

(6)برهان غليون : نقد السياسة العملية ، المركز الثقافي العربي ، المغرب ، لبنان ، ط1 ،1999، ص 07.

(1)برهان غليون : المحنة العربية ، ص 178.

(2)يستعمل إسماعيل صبري عبد الله مصطلح القلب والتخوم بينما يستعمل سمير أمين مصطلح المركز والأطراف راجع إسماعيل صبري عبد الله : التنمية المستقلة من منظور المشروع الحضاري المستقبل العربي العدد 269 جويلية 2001 مركز دراسات الوحدة العربية لبنان ص 149 وما يليها

(3)برهان غليون :المحنة العربية ،ص184

(4)برهان غليون : بيان من أجل الديمقراطية، ، ص02.

من ثمة لا ينبغي أن ننخدع بالإيديولوجيا حينما نسمع كلمة اشتراكية إذ هي تعبير عن ممارسات غير عادلة ولا تضمن التنمية والتقدم لأنها أدت إلى تركيز الثروة في يد فئة قليلة سماها غليون «كمبرادوريين* أصلا ء ، وإقطاعيين، وتجار من شتى الأصناف، وزعماء بدو، ومشايخ متنفذين»[5].

وهذا يعني أن السياسة الاقتصادية للدولة العربية التحديثية سياسة فاشلة سواء كان التوجه ليبراليا أو اشتراكيا رغم كل الجهود، ويخص غليون الحوار شمال جنوب الذي انتهى هو الآخر إلى الفشل يقول واحد من المهتمين بمسار الحوار شمال جنوب وضع الإخفاق بقوله:«وفي الحقيقة بات واضحا أن عقد السبعينات قد خلص إلى كآبة عامة-حتى ولو اختلفت جذورها، باختلاف المواقف- وهي كآبة تتناقض بشدة مع الأمل الذي بذرته مبادرة حوار شمال جنوب في النصف الأول من السبعينات»[1]. والحاصل أن الإخفاق الاقتصادي يعبر عن نفسه على مستويين :

الأول خارجي : تبعية اقتصاد الدول العربية لاقتصاد الدول الصناعية بكل ما تعنيه من ضعف وعدم القدرة على المشاركة في الإنتاج « رغم الرساميل التي ليس لنا أي يد في تكوينها» [2]مع ما ترتب على ذلك من نهب متعدد الأشكال، يقول إسماعيل صبري عبد الله «فجماع النهب الاستعماري، بعد النهب المباشر للمواد الأولية، يتم بأشكال وبآليات متعددة على حساب المصالح الداخلية للمجتمع»[3].

الثاني داخلي : تحول الدولة من راعية للتنمية إلى التحرر من كل تنمية فكان أن تدهورت تلبية الحاجات الأساسية للأغلبية في مقابل التطور السريع لنموذج استهلاك الأقلية، وما يطبعه من تبذير وتعلق بمنتجات الوجاهة والأبهة.

وأخيرا ترتب على هذا الإخفاق العجز عن تلبية حاجات الناس إذ أصبحوا ضحايا الفقـــر في الوقت الذي يلاحظ زيادة في الفائض والدخل الذي يعطي للطبقة السائدة السلطة المطلقة.

---

* كمبرادورية : لفظ برتغالي الأصل شاع في الصين ،لأن كثيرا من أثرياء البرتغال كانوا يأنفون العيش في أقصى الأرض ومن ثمة كانوا يستأجرون تاجرا طيبا يدير أعمالهم، لمزيد من الإطلاع راجع : إسماعيل صبري عبد الله : م س، ص152.

(5) برهان غليون : بيان من أجل الديمقراطية ، ص87.

(1)عبد القادر سيد أحمد : المفاوضات بين الشمال والجنوب (الرهانات) ، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1983، ص15.

(2) برهان غليون : بيان من أجل الديموقراطيه (مرجع سابق) ، ص 87.

(3)إسماعيل صبري عبد الله : التنمية المستقلة من منظور المشروع الحضاري (مرجع سابق) ، ص153.

نكتشف من التحليل السابق أن الدولة العربية التحديثية رغم مجهوداتها في الوصول إلى درجة الدولة الحديثة ثقافيا وسياسيا واقتصاديا إلا أن مآلها كان الفشل والإخفاق وهذا ما سميناه مشكلة الدولة العربية.

إن الوصول إلى هذه النتيجة ،لا يحجب تركيز غليون على الجانب العملي للدولة ،أي أن انشغال غليون كان منصبا على بيان الآليات التي أفضت بالدولة العربية لتكون دولة استبدادية ،وهذا لا يعني إهمال الجانب النظري لها بل بالعكس ،فمستويات الدولة تكشف تداخل هذا الجانب بذاك فالمستوى التقني البيروقراطي من الدولة يعكس الدولة كواقعة وكجسم حاضر يتحرك في الواقع لكن مستوى أخلاقية الدولة يترجم جانبا نظريا ،غائيا ،مثاليا، لا مرئيا من الدولة .

الفصـــل الثانـــي

مشكلة الديمقراطية في الوطن العربي

المبحث الأول : في مفهوم الديمقراطية

المطلب الأول : لغة واصطلاحا

المطلب الثاني : عند برهان غليون

المبحث الثاني : عوائق التحول الديمقراطي

المطلب الأول : العائق الثقافي

المطلب الثاني : العائق السياسي

المطلب الثالث : العائق الاقتصادي

المبحث الثالث : أطر التحول الديمقراطي

المطلب الأول : الإطار الثقافي

المطلب الثاني : الإطار السياسي

المطلب الثالث : الإطار الاقتصادي

نعتقد أن رفض الاستبداد من لدن رواد النهضة ما هو في الحقيقة إلا رفضا للاستبداد يظهر ذلك على الأقل في إشارات رفاعة رافع الطهطاوي إلى إعجابه بالنظام السياسي الذي يستند إلى القانون والدستور،و لما كانت الدولة العربية، دولة تحديثية وليست حديثة كما رأينا مع غليون فهي تواجه وتعاني الإخفاق على جميع الأصعدة، وهو ما مر بنا عبر الفصل السابق، لكن إقرار واقعة الإخفاق والتراجع والتردي الذي تحياه الدولة العربية ومن خلالها المجتمع العربي، لم تثن العزم على تصور الحلول الملائمة لتجاوز الإخفاق، بل تكاد تكون النقطة المركزية للفكر العربي هي كيف يمكن تجاوز هذا الإخفاق؟ وكما قيل عن المفكرين العرب أنهم «كانوا يهدفون، كل واحد على مستواه إلى تأسيس فلسفة خاصة به محاولا بها تجاوز الأوضاع القائمة»[1].

ومن الطروحات القوية لتجاوز الإخفاق، وحل الأزمة، وتدارك الفوات، الطرح الديمقراطي الذي يقول عنه غليون :«ومن هنا أفضى التحليل التاريخي للأزمة العربية إلى مناقشة مسألة الديمقراطية وطرحها »[2] ولا نعجب أن تعقد الندوات وتخص بالمحاضرات وخاصة في العقدين الأخيرين من القرن العشرين * حتى غدت « شعارا يرفع على نطاق واسع»[3]بل هي : «البديل العملي الوحيد للاستبداد غير المقيد»[4].

وإذا كنا لا نجادل في الموقع الذي تحتله الديمقراطية في أدبيات النهضة العربية من البداية إلى اليوم، فهذا لا يعفينا من طرح بعض التساؤلات؛ ماذا يقصد بالديمقراطية أصلا ؟ هل هناك ديمقراطية واحدة أم ديمقراطيات ؟ وإذا كان هنالك ديمقراطيات فما هو المعنى الذي تأخذه مع غليون؟ وما هي العوائق التي تعترض التحول الديمقراطي؟ وما طبيعتها ؟ والأهم ما هي الأطر الضرورية لتحقيق تحول ديمقراطي حقيقي وسليم؟.

المبحث الأول :في مفهوم الديمقراطية

(1) إسماعيل زروخي : دراسات في الفكر العربي المعاصر، دار الهدى، الجزائر، ط1- 2002، ص05.

(2) برهان غليون : بيان من أجل الديمقراطية، ، ص26.

* في العام 1983 توسع اهتمام مركز دراسات الوحدة العربية بموضوع الديمقراطية إلى حد تخصيص ندواته بعنوان «أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، لمزيد من الإطلاع راجع على خليفة الكواري [وأخ] : مقدمة كتاب المسألة الديمقراطية في الوطن العربي مركز دراسات الوحدة العربية ،ص7 وما يليها.

(3) على خليفة الكواري [و آخ] : المسألة الديمقراطية في الوطن العربي ،(مرجع سابق)، ص11.

(4) سعيد زيداني : إطلالة على الديمقراطية الليبرالية في على خليفة الكواري [و آخ] : المسألة الديمقراطية في الوطن العربي ،ص57.

الديمقراطية كلمة شائعة جدا في عصرنا بل هي كما قيل «من أكثر مفردات الفكر السياسي العالمي قدما بأصولها اليونانية»[1] لكن ذلك لا يعني وضوحها وسهولة الإمساك بها وتعريفها، فامتدادها التاريخي والتحولات التي شهدتها أفرز تعددا في الديمقراطيات حتى لا نقول تعددا في التعاريف، كل ذلك صعب من إمكانية «اختزالها نظريا في حدود تعريف قادر على القبض على مجموع دلالاتها»[2].وعليه يبدو بديهيا طرح السؤال التالي : ماذا يقصد بالديمقراطية عموما ؟ وبأي معنى وظفها برهان غليون ؟.

المطلب الأول :الديمقراطية في اللغة والاصطلاح

أ-لغـــة* : الديمقراطية كلمة يونانية تعني «سلطة الشعب أو حكمه»[3].وهو معنى لا يبتعد عما عناه لالاند في موسوعته فتحت مادة Démocratie التي ترتد إلى الجذر العالمي Demokrati تعني «حالة سياسية تكون فيها السيادة للمواطنين كافة»[4].

وتعود الكلمة تاريخيا إلى نهاية القرن السادس وبداية القرن الخامس قبل الميلاد[5].

ومهما يكن من أمر فالمعنى الذي يثيره التحليل اللغوي نظري مثالي يقول فيه روسو : «إذا أخذنا عبارة الديمقراطية بكل معناها الدقيق نجد أن الديمقراطية الحقيقية لم توجد أبدا ولن توجد أبدا»[6]. وهو ما يصفه الجابري بقوله «أعتقد أن الذي استعملها أول مرة كان يقصد منها التعبير عن فكرة مثالية أكثر منها التعبير عن واقع حي»[7].

ويستقي على خليفة الكواري المعنى نفسه من روسو حينما يقول :«يجمع الدارسون للديمقراطية كافة على أنها لم تتحقق في الماضي وليست متحققة في وقتنا الحاضر ومن غير المنتظر

(1) عبد الرزاق عبد ومحمد عبد الجبار : الديمقراطية بين العلمانية والإسلام،(مرجع سابق)، ص11.

(2) المرجع نفسه والصفحة نفسها .

* ينفرد أحد الباحثين بالقول أن الديمقراطية نسب إلى ديمقريطس الحكيم اليوناني الذي عاش في القرن الخامس قبل الميلاد [470 ق.م-361ق.م] لمزيد من الإطلاع راجع محمد بن عبد الكريم الجزائري : الديمقراطية والعلمانية في ميزان الإسلام، مطبعة زاعياش، الجزائر، ص05 ومايليها.

(3) م . روزنتال ، ب. يودين : الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة، ط5، لبنان، 1985، ص210.

(4) أندريه لالاند : موسوعة لالاند الفلسفية، (مرجع سابق)، ص259.

(5) بيار شونو : الأسس التاريخية الديمقراطية في فلوران أفتاليون : المثقفون والديمقراطية ترجمة : خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1980، ص134.

(6)جان جاك روسو: في العقد الاجتماعي، ترجمة : ذوقان قرقوط، دار القلم ، بيروت، لبنان، ص118.

(7) محمد عابد الجابري : الديمقراطية وحقوق الإنسان، (مرجع سابق) ، ص14.

تحقيقها في المستقبل المنظور»[1] ،والقصد من كل ذلك أن الديمقراطية التي تعني حكم الشعب نفسه بنفسه لم تتحقق يوما، ولن تتحقق، لأنه لا يوجد في التاريخ أن حكم شعب نفسه بنفسه.

ب - اصطلاحا :

أفادنا التحليل اللغوي للديمقراطية بأنها فكرة مثالية لم تتحقق بصورة تامة غير أن النظر إليها من ناحية اصطلاحية يقود إلى تعدد وتنوع في التعاريف حتى أن رايمون بودون يصنف المصطلح ضمن ما سماه بـــ«المصطلح الإيديولوجي»[2].

ونعتقد أن تعدد التعاريف مبرر أكثر من مرة ؛ فالمصطلح يتسم بالطابع التاريخي من جهة ومتأثر باللون الإيديولوجي الذي يصبغه من جهة ثانية، ومع ذلك يمكن التمييز بين ديمقراطيتين: ديمقراطية أثينا المباشرة، الديمقراطية التمثلية، ويوضح بودون بأن «السؤال الأول هو معرفة ما إذا كنا نأخذ الكلمة في نفس المعنى عندما نقول: إن أثينا القرن الخامس كانت ديمقراطية وعندما نتكلم اليوم على الديمقراطيات الغربية الكبرى»[3].

وإذا كان المجال لا يسعنا لإحصاء مفاهيم الديمقراطية أو تعقبها في التاريخ -رغم أهميته- وإذا كنا لا نبغي التماس المقارنة بين ديمقراطية أثينا والديمقراطيات الغربية فإننا سنقتصر على النظر في الديمقراطية الحديثة من خلال إثارة بعض خصائصها العامة.

أولا : لا وجود لديمقراطية حديثة واحدة بل توجد ديمقراطيات وهنا تتعدد التمييزات إذ « يمكننا إضفاء صفة الليبرالية على المفهوم الذي يدافع عنه بانجمان كونستان (B.constant) والذي يستند إلى النموذجين الإنجليزي والأمريكي، في حين نضفي صفة الراديكالية على المفهوم الذي نسبه إلى روسو»[4]، ونفهم من ذلك أننا أمام ديمقراطيتين على الأقل في نطاق الديمقراطية الغربية الحديثة، إضافة إلى ما يسمى بالديمقراطية الاجتماعية التي روّج لها الفكر الماركسي.

ثانيا: ترتكز الديمقراطية الغربية على الحرية كأساس لها وهي بذلك امتداد وانعكاس لليبرالية الاقتصادية الرأسمالية، يقول فلوران أفتاليون « يمكن أن نلاحظ أن أسس الإيديولوجيا الليبرالية كانت جاهزة في مطلع القرن التاسع عشر»[5] وتأتي النزعة الليبرالية في محاولة للتقليل

(1) على خليفة الكواري [و آخ] : المسألة الديمقراطية في الوطن العربي، (مرجع سابق) ، ص15.

(2) ريمون بودون وفرنسيس بوريكو : المعجم النقدي لعلم الاجتماع، (مرجع سابق)، ص310.

(3) المرجع نفسه والصفحة نفسها .

(4) المرجع السابق، ص311.

(5) فلوران أفتاليون [و آخ] : المثقفون والديمقراطية، (مرجع سابق)، ص18.

من تدخل الدولة الذي يحد من الحرية وعليه تكون الليبرالية في مواجهة الدولانية "Etatisme". بينما الديمقراطية الراديكالية، ديمقراطية جون جاك روسو، فإنها كما يقول بودون « غضت من شأن الحرية بسبب أصولها الأرستقراطية»[1].

ثالثـــا : ركزت الديمقراطية الحديثة على مبدأ المواطنة * واحترام الجميع للقانون في هذا يقول سبينوزا **Spinoza** «يمكن لكل السكان من أبناء المواطنين ،وكل أولئك الذين ولدوا فوق التراب الوطني ،وكل الذين قاموا بتقديم خدمة للدولة ،أو سيقومون بها لسبب أو للآخر الاستفادة من حق المواطنة في النظام الديمقراطي »[2]وفي نفس الإطار عبر ،برتراند دي جوفنيل عن مفهوم المواطنة بقوله: « إن شكل المجتمع الأوحد الذي يعتبره روسو مشروعا هو ذاك الذي يتخذ فيه المجتمعون اسم الشعب بالتعاون ويسمون بالتحديد مواطنين بمعنى أنهم يشتركون في ممارسة السلطة السيدة ويعتبرون رعايا بمعنى أنهم يخضعون لأحكام وقوانين الدولة»[3].

رابعـــا : سمة الديمقراطية الغربية الحديثة هي المشاركة السياسية، هذه الخاصية هي التي تعطي الشرعية للنظام السياسي، يقول بيورن فيتروك : «ففي المجال السياسي تتضمن المؤسسات الجديدة مفهوما عن النظام السياسي باعتباره نظاما يتأسس ويكتسب الشرعية لا من مجرد التسامح الصامت بل من القبول الفعال والمشاركة الفعالة»[4].

خامسا : «ظهرت الديمقراطية عندما تأسس العقل بوصفه أداة المعرفة»[5] أي أن الديمقراطية نتيجة طبيعية للعقلانية، وهي بذلك تعطي ركيزة جديدة للدولة بعدما هدمت كيانها الأول المرتبط بالشرعية الدينية، فهي ترجمة لقيم الحداثة وعقلانية عصر الأنوار.

---

[1] ريمون بودون وفرنسيس بوريكو : المعجم النقدي لعلم الاجتماع، (مرجع سابق)، ص 311.

* المواطنة علاقة بين فرد ودولة كما يحددها قانون تلك الدولة، بما تتضمنه تلك العلاقة من حقوق و واجبات...إلخ لمزيد من الإطلاع يمكن العودة إلى على خليفة الكواري :مفهوم المواطنة في الدولة العربية (المستقبل العربي، عدد 264 ، فيفري 2001 ، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان)، ص 120 وما يليها.

[2] سبينوزا : رسالة في السياسة ترجمة عمر مهيبل ،موفم للنشر الجزائر- 1995 ص 175

[3] برتراند دي جوفنيل: روسو في موريس كرانستون : أعلام الفكر السياسي، النسخة العربية، دار النهار للنشر، لبنان، ط1- 81، ص74

[4] بيورن فيتروك : حداثة أم لا حداثة أم حداثات عدة ترجمة: محمد يونس، (الثقافة العالمية، العدد 104 يناير وفبراير 2001 المجلس الوطني االثقافة والفنون والآداب وص88 .

(5)فتحي التركي، رشيدة تريكي، مركز اللإنماء القومي، لبنان –1998، ص68.

وعلى كل فالديمقراطية الغربية الحديثة القائمة على الحرية والمواطنة والمساواة ترجمتها ثورات القرن الثامن عشر* ومن ثمة اكتسبت هذه الثورات مكانة كبيرة في الفكر السياسي الحديث، ويمكننا أن نستنتج من الخصائص السابقة أن الديمقراطية السياسية الغربية شكل سياسي حديث رغم جذوره التاريخية اليونانية، قائم على الحرية والمشاركة السياسية، يترجم قيم وعقلانية عصر الأنوار.

ورغم اكتساح الديمقراطية لأوربا الغربية على الأقل إلا أنها كانت عرضة لانتقادات كثيرة عبر عنها أحد المفكرين بالقول : « إذا كانت الأشكال التجديدية والناجعة للفكر السياسي، قد عاشت في القرن الثامن عشر وفي التاسع عشر تحت راية الإيديولوجية الديمقراطية، فإننا نرى على الأرجح أن هذه الأشكال في القرن العشرين تتخذ وجهة معاكسة ؛ وجهة انتقاد للديمقراطية، من الناحية السياسية والاجتماعية في آن واحد »[1].

فالنقد من الناحية السياسية قديم بل ومعاصر للثورة الفرنسية ذاتها يجسده أدموند بورك "E.Burk" (1729-1797) الذي أدان الثورة الفرنسية من خلال كتابه « تأملات في الثورة الفرنسية» باعتبارها مخربة ودامية[2]، ثم مع شارل موراس "C.Maurras" (1868-1952) الذي رفض الديمقراطية تأييدا للملكية، إن الملكية في نظره مثل العلم واقعية، بينما الديمقراطية ليست إلا كذبا[3].

أما حديثا فالانتقادات الموجهة للديمقراطية السياسية كثيرة يذكر منها توم بوتمور البطء الشديد في تقدمها ومناقضتها لمبدأ المساواة وتكريس التمييز الجنسي والعرقي[4] فحق التصويت العام لم يتحقق في ألمانيا إلا سنة **1919**، السويد **1920**، فرنسا **1945**، بريطانيا **1948**.

أما من الناحية الاجتماعية فأهم انتقاد للديمقراطية فقد حملته الماركسية التي تراها وهما وخداعا، لقد رأى أنجلز بأنه طالما لم تلغ الطبقات يكون الكلام عن الحرية والمساواة على

*ثورات القرن الثامن عشر : إشارة إلى الثورة الإنجليزية 1690، الثورة الأمريكية 1776، والثورة الفرنسية 1780، لمزيد من الإطلاع راجع فتحي التريكي ورشيدة التريكي : فلسفة الحداثة، ، ص62، إضافة إلى عبد الوهاب الكيالي: موسوعة السياسة، (مرجع سابق)، ص871.

(1) غايتا بيكون [و آخ]: أفاق الفكر المعاصر ترجمة لجنة من الأساتذة، منشورات عويدات، لبنان، 1965، ص381.

(2) ج.م كاميرون : بورك في موريس كرانستون : أعلام الفكر السياسي،(مرجع سابق)، ص84 وما يليها.

(3) ج.بنروبي : مصادر و تيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ترجمة:ع/الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، 1980، ج 1 ، ص240.

(4) توم بوتمور : علم الاجتماع السياسي، ترجمة : وميض نظمي، دار الطليعة، لبنان، ط1، 1986، ص 27.

العموم خداع للنفس وخداع للعمال، وهي لا تمثل سوى الحارس الأمين لمصالح الطبقة البورجوازية يقول لنين ساخرا :«الديمقراطية الخالصة (**Démocratie pure**) ليست سوى جملة كاذبة لليبرالية التي تبحث عن خداع العمال»[1] . ويردد جورج بليخانوف : «القول بأن الديمقراطية تلغي السيطرة الطبقية تلفيق صرف (...) فالديمقراطية تترك هذه السيطرة قائمة في المضمار الذي يرجع إليه مفهوم الطبقة بالذات »[2]. وهذا لا يعني رفض الديمقراطية فالشيوعيون يؤكدون بأن«التجربة الاشتراكية تدفع بالديمقراطية إلى أبعد حد ،باتجاه أن تكون السلطة في يد الشعب»[3] وعلى كل فالبديل المقترح هو الديمقراطية الاجتماعية التي تنشد العدالة الاجتماعية من خلال إعادة النظر في الملكية وتحقيق التوزيع العادل للخيرات المادية، والديمقراطية الاجتماعية لا تتحقق إلا في ظل الدولة الاشتراكية « الدولة التي يشكلها مجتمع اشتراكي، وهي الجزء السياسي من البناء الفوقي»[4] وهذه الدولة لا تنمو إلا على قاعدة اقتصادية اشتراكية، قوامها الملكية العامة لوسائل الإنتاج، والتخطيط العقلاني العلمي والأهم ضمان العدالة الاجتماعية التي تحرص على ترجمتها ثلاث مبادئ : منع الاستغلال بإلغاء الملكية الخاصة وتكافؤ الفرص أمام الجميع، التوزيع العادل للخيرات المادية وهذه بالتحديد هي الديمقراطية الاجتماعية، يقول واحد من المتشبعين بالفكر الاشتراكي «اشتراكية ديمقراطية، قوامها ثلاثة أركان التسيير الذاتي، الملكية الاجتماعية لوسائل الإنتاج والتبادل والتخطيط الديمقراطي »[5].

إن الذي يسهر على تحقيق الديمقراطية الاجتماعية في البدء «مرحلة الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية»[6] هي ديكتاتورية البروليتاريا وفي مرحلة لاحقة حينما «تتحول دولة الديكتاتورية البروليتارية إلى دولة كل الشعب»[7].

غير أن الماركسية ومن خلال المفاهيم التي تدور حولها الاشتراكية والشيوعية والديمقراطية الشعبية أو الاجتماعية كانت هي الأخرى عرضة لانتقادات كثيرة أشهرها

---

[1] Linine :La révolution Prolétarienne et le Renigua Koutsky ,traduit par J.D.Selche Ed U.G.dedition Fr 1972 P 48 .

[2]- جورج بليخانوف: المادية والمثالية في الفلسفة، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة لبنان،ط1 –1982 ،ص103.

[3] -Jean Faber ,François Hinker ,Lucien Seve :Les communistes et l'état Ed ,sociales ,Fr ,1977 P217.

[4] - م . روزنتال، ب. يودين: الموسوعة الفلسفية، مرجع سلبق، ص202.

[5]- هنري أرفون: الديمقراطية والتسيير الذاتي، في فلوران أفتاليون: المثقفون والديمقراطية(مرجع سابق)،ص41.

[6]- م . روزنتال، ب. يودين: الموسوعة الفلسفية، مرجع سلبق، ص202.

[7]- المرجع نفسه الصفحة نفسها.

انتقادات رايمون آرون الذي قيل عنه «إن هذا الانتقاد النموذجي هو بلا شك انتقاد رايمون آرون»[1]،ويتلخص انتقاده في الغاية الوهمية المنشودة، حكم الشعب بالشعب وتحرر البروليتاريا وإلغاء الطبقات[2].

بهذا التحليل يمكن أن نستخلص باختصار :

أولا : مهما كانت الديمقراطية سياسية أو اجتماعية فهي تعبر عن نزعة عقلانية وقدرة إنسانية على الإبداع.

ثانيا: تعبر الديمقراطية عن تطلع الإنسان إلى حياة اجتماعية إنسانية قوامها الحرية والعدل.

ثالثا: مهما كانت الديمقراطية فهي عرضة لانتقادات لاذعة وكما قيل «دعوة الفلسفة السياسية تملك جوهريا التساؤل حول الديمقراطية الليبرالية وتكشف اليوم أكثر من ذي قبل انتصارها الهش»[3] .

لقد كانت الديمقراطية حصيلة للعقلانية الأوروبية الحديثة في مواجهة النظام الإمبراطوري الاستبدادي، الذي ساد في العصور الوسطى، ولهذا السبب نعتقد أن الفكر العربي الحديث والمعاصر كان معجبا بالنظام الديمقراطي لتصبح الديمقراطية مطلبا سياسيا للمثقفين العرب ومنهم برهان غليون.

المطلب الثاني :مفهوم الديمقراطية عند غليون

لم يكن العالم العربي الإسلامي بمنأى عن المد الديمقراطي، بل واكب الحديث عنها النهضة ذاتها ولكنه زاد في العقود الأخيرة اختراقا للفكر العربي حتى قيل : «إن الديمقراطية في الوطن العربي رهان قديم لم يستنفذ من جدول أعمال المجتمعات العربية»[4].

يأتي غليون كواحد من المتحمسين للرهان الديمقراطي وهو ما يدفعنا إلى التساؤل كيف فكر غليون الديمقراطية ؟ وبصيغة أخرى ما معنى الديمقراطية عنده؟.

---

[1]- غايتا بيكون : آفاق الفكر المعاصر، (مرجع سابق)، ، ص416.

[2]- المرجع نفسه ،ص417..

3- . Philippe de Lara : la démocratie libérale doit mieux se comprendre elle même, magazin littéraire : N° 380 octobre 1999, p25

(4) أحمد جزولي:دولة الحق والقانون في الوطن العربي، في على خليفة الكواري [وآخ] : المسألة الديمقراطية في الوطن العربي، (مرجع سابق)، ص173.

إذا كان من الصعب أن نجد تعريفا جاهزا للديمقراطية بصفة عامة فالأمر أصعب عند غليون، فكل كتاباته محورها الديمقراطية دون أن نجد ضبطا دقيقا لها ولكن يبدو أن غليون يرفض النظر إلى الديمقراطية كما لو كانت نموذجا لنظام جاهز وناجز ينبغي تطبيقه، إذ يقول: « بيد أن الحديث عن تبلور مفهوم تاريخي للديمقراطية ينبغي ألا يدفع إلى النظر إلى الديمقراطية كما لو كانت نموذجا نظريا جاهزا، لا يحتاج إلا إلى تطبيقه»(1).

وهو بذلك ينتقد أصحاب النزعة الثقافوية*، أولئك الذين يقيسون الديمقراطية بالنظر إلى المؤسسات القائمة، أو بالنظر إلى ذيوع الديمقراطية «في جميع الأحوال ينظر إلى الديمقراطية هنا، كنظام جاهز، وينتظر منه أن ينزل من صلب الثقافة والمجتمع المدني العربي، كما تنزل البيضة من الدجاجة»(2)، وهي فكرة يصدقها فهمي هويدي حينما يقول : « العبرة في نجاح أي تجربة ديمقراطية ليست بإقامة الهياكل الديمقراطية من مجالس نيابية وأحزاب وغير ذلك، فقد تابعنا في تجارب عدة دول عربية بوجه أخص، كيف أقيمت تلك الهياكل و لم يقم للديمقراطية قائمة»(3).

إن العبرة في دراسة الديمقراطية عند غليون ليست الدراسة النظرية -وهذا ما يصعب مهمة التعريف- وهو لا يطمح إلى تأسيس وبناء نظرية في الديمقراطية يوضح ذلك بقوله: «إن هذه الدراسة ليست من النوع النظري، وهي لا تقصد إلى بناء نظرية جديدة في الديمقراطية»(4).

إن عزوف غليون المؤقت عن دراسة الديمقراطية من الناحية النظرية أصبح دعوة إلى «تجاوز الكتب من حين إلى آخر والتوجه نحو محاورة الأحياء»(5). وهنا يتضح المنحى الاجتماعي السياسي في تناول الديمقراطية وهو توجه بدأ يستحوذ على الدراسات السياسية ويجد له أنصارا ذلك ما يؤكده محمد جابر الأنصاري بقوله : «غاية هذه الأطروحات أن تكون

(1) برهان غليون: منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية، في على خليفة الكواري [وآخ]: المسألة الديمقراطية في الوطن العربي، ص238.

*- النزعة الثقافوية: يقصد بها النزعة التي ترد الظواهر الاجتماعية والسياسية إلى ما هو ثقافي، ووفقا لهذه النزعة فالديمقراطية ثقافة يكفي تمثلها وتبنيها حتى تصبح حقيقة فعلية، بينما الديمقراطية ممارسة تتحقق تدريجيا وعبر التاريخ، راجع برهان غليون: منهج داسة مستقبل الديمقراطية، مرجع سابق.

(2) المرجع نفسه ،ص 242.

(3) فهمي هويدي : الديمقراطية من منظور المشروع الحضاري، (المستقبل العربي، عدد 2001/269)، ص132.

(4) برهان غليون : منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية ، ص238.

(5) المرجع نفسه، ص239.

جسرا لتأسيس ثقافة سياسية عربية جديدة تدخل الوعي العربي العام ولا تنحصر في الدوائر البحثية الأكاديمية وحدها »[1].

يلزم من بحث الديمقراطية من الناحية الواقعية، أو بتعبير أدق، يلزم عن اختيار البحث الواقعي للديمقراطية الوصول إلى قناعة بأن : «الديمقراطية مسيرة تحول طويلة ومستمرة وليست نظاما يولد منذ البداية كاملا ناجزا»[2].

تسمح هذه القناعة بتجاوز المفاهيم الدوغمائية القطعية الجاهزة بما يلي :

أولا : قياس حجم التحول الديمقراطي ومعرفة مراحله.

ثانيا : التوصل إلى حقيقة هامة مفادها لا توجد ديمقراطية واحدة بل ديمقراطيات، وبموجب ذلك يمكننا التمييز بين ديمقراطية السادة ضد العبيد والديمقراطية الاثينية»[3] وبين ديمقراطية يشترك فيها الجميع تؤسس للمواطنة، وفرق بين ديمقراطية تتحسس العدالة الاجتماعية وديمقراطية تشجع التمايز والتراكم الخاص للثروة وهو منطق الليبرالية.

خلاصة القول أن الديمقراطية من منظور غليون ديمقراطيتين :

- **ديمقراطية شكلية** : وهي ديمقراطية زائفة تأتي مجاراة للوضع الدولي، وتمويها وتغطية وتغييبا للمشكلات الحقيقية للمجتمع، إنها الديمقراطية التي تترجم سياسة الهروب إلى الأمام «ديمقراطية شكلية جدا مطابقة في معظم الأحيان لليبرالية اقتصادية»[4]. وهذه تعبر أساسا عن ضعف الدولة وتخلف المجتمع.

- **ديمقراطية حقيقية** : وهي تلك التي يأملها غليون ويدعو لها وهي تعني «النظام الذي يترافق فيه التمثيل بما يشمله من انتخابات حرة أي التعددية الحزبية مع الممارسة الفعلية للحرية، مع المشاركة في اتخاذ القرارات من جهة ومع التكافؤ العملي في الفرص»[5].

إن الديمقراطية التي يطمح إليها غليون عمل ونضال يومي إنها «حركة يومية تقوم على إعادة بناء هياكلها السياسية والاجتماعية»[6].

(1) محمد جابر الأنصاري : العرب والسياسة أين الخلل ؟، دار الساقي، لبنان ، ط2- 2000، ص49.
(2) برهان غليون : منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية ، ص240.
(3) المرجع نفسه ، ص240.
(4) برهان غليون : المحنة العربية، ص267.
(5) برهان غليون : منهج دراسة مستقل الديمقراطية في البلدان العربية ، ص239.
(6) سمير أمين وبرهان غليون : حوار الدولة والدين، (مرجع سابق)، ص189.

والأهم أن الديمقراطية لا يشترط أن ترتبط بعقيدة بعينها اشتراكية أو ليبرالية أو قومية أو إسلامية، «إن النظام الديمقراطي هو ذلك الذي يتيح للرأي العام وللقيم السائدة أن تعبر عن نفسها من دون القضاء على قاعدة اللعب الأساسية»[1] . لنتذكر أن الديمقراطية عند غليون مجال يسمح بالتعبير عن منظومة القيم التي توجه حياة الناس ويبقى السؤال ما هي قاعدة اللعب هذه ؟، إن قاعدة اللعب المقصودة هي مبادئ الديمقراطية التي يقول عنها في موقع آخر «الاصطلاح البسيط للديمقراطية هو الذي يتضمن المبادئ الثلاثة (...) التي لا غنى عنها من أجل قيام أي نظام سياسي يتسم بسمة الديمقراطية»[2]. وهذه المبادئ هي :

1-التعددية التنظيمية والفكرية.

2-الاعتراف بالحريات الأساسية.

3-التداول السلمي على السلطة عن طريق الانتخابات العامة.

نستفيد من التحليل السابق أربع نتائج :

أولا : الديمقراطية ليست نظاما جاهزا يتحول تلقائيا بل تمثل وعمل مستمر وهذا بمثابة الرد على أولئك الذين يعتقدون أن الديمقراطية قرار سياسي يتحول بموجبه المجتمع من الديكتاتورية إلى الديمقراطية.

ثانيا : لا توجد ديمقراطية واحدة بل ديمقراطيات وهذا يدل على الجهد الإنساني واجتهاده في بلورة مفهوم للديمقراطية، ومعناه أن الديمقراطية لا تتعارض مع قيم الدين الإسلامي كما يزعم اللائكيون أو الأصوليون على حد سواء.

ثالثا : من الضروري التمييز في عالمنا العربي بين ديمقراطية شكلية وأخرى حقيقية.

رابعا : الديمقراطية بما تتضمنه من مواطنة وحرية ومشاركة « سمات للحضارة الإنسانية»[3].

(1) المرجع نفسه والصفحة نفسها .

(2) برهان غليون : منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية ، ص239.

(3) سمير أمين وبرهان غليون : حوار الدولة والدين، ص189.

المبحث الثاني :عوائق التحول الديمقراطي

يشدد غليون على ضرورة التحول الديمقراطي «الخيار الديمقراطي لم يعد اليوم موضوع المناقشة، أو ليس هو موضوع المناقشة، ذلك أنه قد أصبح الآن ولأسباب داخلية ودولية معا، الخيار الوحيد المتاح»[1].

لكن المسألة التي تستحق الطرح على حد تعبير غليون هي : «إشكالية الانتقال العربي نحو الديمقراطية»[2].

والحقيقة أن جميع من تناول مسألة الديمقراطية في الوطن العربي تناولها من جهة الانتقال، كيف يكون انتقال المجتمع العربي نحو الديمقراطية؟ هل هو خيار أم حتمية سينتهي إليها المجتمع العربي لا محالة؟ ثم هل الانتقال يكون مثلما رأى الجابري بصورة متدرجة أم بسلوك طريق آخر؟ [3] وهو تقريبا نفس السؤال الذي يطرحه عبد الإله بلقزيز قائلا : «من في وسعه أن ينفي أن إنجاز هدف الديمقراطية هو بجميع المقاييس ثورة، حتى ولو كانت بيضاء لا تجري في أنهرها الدماء؟» [4] هذه الإشكالية برمتها وما تثيره من أسئلة تعبر بشكل أو بآخر على أن هنالك عوائق تحد من التحول الديمقراطي نقول هذا لأنه لو كانت الظروف مواتية لكان الانتقال والتحول سهلا لا يثير هذه الأسئلة المخيفة أحيانا، وإذا أردنا أن نتبين إجابة غليون عن هذه التساؤلات نضيف سؤالا آخر لا يقل أهمية ما هي العوائق أصلا التي تواجه التحول الديمقراطي؟ ما طبيعتها هل يمكن التغلب عليها؟ وكيف؟.

في الحقيقة تتحدد إجابة غليون بشكل واضح من خلال بحثه للمسألة بالصورة التالية:«كيفية تحويل هذا التوجه الديمقراطي الظرفي أو المفروض (...) إلى اختيار واع قائم على بلورة خيارات اقتصادية وسياسية واجتماعية قوية ومتماسكة»[5].

ويعترض الخيار الديمقراطي عند غليون جملة من العوائق نستعرضها بالتفصيل في المطالب التالية.

---

(1) برهان غليون : مقدمة كتاب مستقبل الديمقراطية في الجزائر،في إسماعيل قيرة [وآخ] مستقبل الديمقراطية في الجزائر مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1- 2002، ص20.

(2) برهان غليون : المحنة العربية ، ص268.

(3) محمد عابد الجابري : الديمقراطية وحقوق الإنسان ، مركز دراسات الوحدة العربية ، لبنان، ط2- 1997، ص83.

(4) عبد الإله بلقزيز : الانتقال الديمقراطي في الوطن العربي ، العوائق والممكنات، في علي خليفة الكواري [وآخ]: المسألة الديمقراطية في الوطن االعربي ، ص136.

(5) برهان غليون : المحنة العربية ، ص 268.

المطلب الأول :العائق الثقافي

من المعلوم تاريخيا أن الديمقراطية الحديثة على الأقل ذات منبت أوربي، فهي وليدة عقلانية تؤمن بالحرية وقيم الحداثة التي تدين لفلسفة الأنوار، تلك التي يصفها هشام جعيط بقوله: « تعد فلسفة الأنوار ظاهرة ثقافية أوروبية، واسعة الحركة (...) نمت جوهريا كنقد مزدوج للدين وللسياسة»[1] ،فهي نقد للدين إذ قوضت جذور الإيمان وأحلت محله العقل، وهي نقد للسياسة إذ تمثل ثورة على خضوع السلطة للكنيسة، وهو ما أصبح يعرف بالعلمانية، وكأن الديمقراطية تفترض ثقافة علمانية عقلانية مما يضعنا وجها لوجه أمام التساؤل التالي هل يلزم من هذه المقدمة أن الثقافة العربية الإسلامية تشكل عائقا أمام التحول الديمقراطي ينبغي إزاحته؟ أم أن مسألة العلمانية تلزم المسيحية فقط؟ وإذا لم تكن الثقافة الإسلامية العربية عائقا، فبأي معنى تكون الثقافة عائقا أمام التحول الديمقراطي ؟.

تتحدد إجابة غليون على التساؤل السابق بداية من رصده لمفهوم الثقافة فهي تتحدد ضمن ما يسمى « علم اجتماع الثقافة»[2] أي باعتبارها نظام أو بنية خاصة من المفاهيم والقيم التي تسمح بتحقيق التكيف وحل المشكلات المطروحة بمعنى آخر تنجح الثقافة كلما وفقت في إيجاد حلول للصراع القائم والتوتر الحاد بين الوعي والواقع أو بين الذات والموضوع أو بين الماضي والحاضر[3]...الخ وتعجز حينما تتحجر أو تنتصر لظرف على حساب الآخر فيؤدي ذلك إلى ما يسميه غليون بالتشتت الثقافي إذ يؤدي هذا الأخير إلى «خلق مجتمعات عصبوية مكونة من جماعات مغلقة (...) ومن الطبيعي ألا يسمح هذا المناخ الثقافي بنشوء ثقافة سياسية تتماشى مع متطلبات الديمقراطية...» [4].

وإذا كنا نعلم أن التشتت الثقافي يغذيه العقل السجالي* الذي مر الحديث عليه فإن مظاهر التشتت الثقافي كثيرة نذكر منها صورة القطيعة بين الحديث والقديم، « إن القطيعة المتزايدة بين الحديث والقديم لا تؤدي فقط إلى زوال الوحدة الثقافية أو الثقافة القومية

(1) هشام جعيط : فلسفة الأنوار والفكر العربي الإسلامي، ترجمة : بخيت بن عودة، (التبيين، العدد 14، سنة 1999، مطبعة الجاحظية، الجزائر) ص87.

(2) برهان غليون : اغتيال العقل، ص87.

(3) المصدر نفسه، ص.ص 88-89.

(4) برهان غليون : منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية ، ص246.

*- سبق التعريف به.

وتفكيكها ولكنها تدفع أيضا إلى انحطاط كلا النمطين الثقافيين ... فتصبح الثقافة في ذاتها منبعا إضافيا للنزاع الاجتماعي والحرب »[1].

والواقع أن هذا الوضع الثقافي لا يساعد على تحول ديمقراطي سليم إذ «لا يستطيع أحد أن ينكر أن تلك السمة الغالبة اليوم على النزاعات الاجتماعية في البلاد العربية والعالم الثالث»[2]ذات طابع ثقافي بالأساس.

وإذا أردنا أن نترجم هذا الصراع الثقافي نكتشفه من خلال التيار العلماني الذي يمثل تطفل الفكر السياسي العربي على المصادر الغربية للديمقراطية، دون مراعاة للخصوصية الثقافية إذ يمثل هذا التيار حالة الانبهار التي عاشها الفكر العربي الحديث والمعاصر إزاء منجزات الحضارة الغربية بما فيها الديمقراطية وفي هذا يقول برهان غليون :«ليس من الصعب أن يدرك الملاحظ إلى أي حد لا تزال الأدبيات السياسية العربية عالة على المصادر الغربية في كل شيء يتعلق بالديمقراطية»[3].

يعبر أحد الباحثين على هذا التيار بقوله :«فإذا كانت الديمقراطية تمثل ساحة الممارسة السياسية للحرية، فإنه وفقا لأولويات الفلسفة السياسية الليبرالية (...) لابد أن تكون العلمانية هي ساحة الممارسة العقلية للحرية، حيث الفصل بين السلطة السياسية والسلطة الدينية»[4]

وكأن الباحث يريد القول أن الثقافة العربية الإسلامية التقليدية، الدينية القائمة على المطلق والمتعالي والداعية إلى قيم خالدة أساسها إيماني لا تصلح تربة للديمقراطية بل لا تنمو إلا في نطاق ثقافة حداثية عقلانية، ناسوتية أي تكوين ما يسميه ناصيف نصار المجتمع العلماني العلمي[5].

«وعلى هذا الواقع ترد العلمانية، وهذا هو جوهرها، بنظرية الفصل بين الدين والدولة، وتنظر إلى هذا الفصل على أنه شرط للقضاء على الاستبداد»[6].

وبناءا على ذلك بدا للبعض أن الموقف العلماني يستبعد الدين وهذا ما تقتضيه الديمقراطية كدعوة محمد الشرفي إلى سلطة رابعة كحل لمشكلة الدين حيث يقول : «قد يكون

(1) برهان غليون : اغتيال العقل ، ص116.

(2) المصدر نفسه ،الصفحة نفسها .

(3) برهان غليون : منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية ، ص247.

(4) عبد الرزاق عيد، محمد عبد الجبار : الديمقراطية بين العلمانية والإسلام(مرجع سابق)، ص34.

(5) ناصيف نصار : نمو مجتمع جديد، دار الطليعة ، بيروت، ط5- 1995، ص184.

(6) برهان غليون : نقد السياسة الدولة والدين ، ص278.

حل هذا المشكل، بإحداث سلطة دينية، على غرار السلطة القضائية تكون مستقلة عن السلط الأخرى»[1].

هذا الموقف العلماني وإن نجح في «حسم مشكلة ازدواج السلطة في الغرب المسيحي، وأعطى لها مصداقية كبيرة في العقود الماضية وربط بينها وبين الديمقراطية والتسامح والتعددية الفكرية...» [2] إلا أن «تزايد التفاعل بين الدين والسياسة وبروز الحاجة إلى إضفاء طابع أكثر أخلاقية على الممارسة السياسية بدأت تظهر العديد من الانتقادات»[3].

وكان رد الفعل العنيف على الديمقراطية التي حملتها العلمانية من أنها كفر وجاهلية وتبعية وتقليد أعمى كما يفهم من تصريح أحد الباحثين قائلا : «إن الديمقراطية ليست عدالة وحرية ومساواة كما يظن الكثيرون، إنما هي نظام حكم سياسي، هي فكر تبنته العقيدة الرأسمالية الكافرة...» [4]. ولما كانت الديمقراطية «تستند في أسسها إلى علمانية فصل الدين عن الدولة (...) لا يصلح تطبيقها كنظام حكم في بلاد المسلمين، حيث لا فصل بين الدين والدولة عندنا»[5].

يعبر أحد الباحثين عن هذا التقليد الأعمى للديمقراطية الغربية«وما يندى له الجبين وتدمع له العين أن جل حكام العرب المحسوبين على الإسلام قد مكنوا الإفرنج من التسلط على أفكارهم (...) ثم قلدوهم في سلوكهم وانحرافاتهم الشيطانية بدون تحفظ وذلك كله باسم الديمقراطية»[6].وفي نفس السياق يعتقد أن النظام الديمقراطي وهم إذ «تصور لنا وكأنه الحل النهائي المطلق لمشكلة الحكم في مثل بلادنا ،وقد تبين لنا الآن كما تبين للكثيرين غيرنا في بلدان العالم الثالث سطحية هذه الدعوى »[7]

(1) محمد الشرفي : الإسلام والحرية ، الالتباس التاريخي(مرجع سابق)، ص188.

(2) برهان غليون : نقد السياسة ، ص282.

(3) المصدر نفسه ،الصفحة نفسها .

(4) غازي عناية : جاهلية الديمقراطية ، دار زهران للنشر، الأردن، ط1، 1999، المقدمة، ص: ج.

(5) المرجع نفسه ، ص45.

(6) محمد بن عبد الكريم الجزائري : الديمقراطية والعلمانية في ميزان الإسلام(مرجع سابق)، ص94.

(7) عون الشريف قاسم :الدين في حياتنا (مرجع سابق)،ص 87 .

وتتجه نظريات الإسلام السياسي هذه الوجهة فالمودودي يرفض تأسيس الدولة على أساس من الديمقراطية إذ يتساءل «كيف يمكن أن تكون دولة قومية مؤسسة على طراز الديمقراطية عونا لنا ؟»[1].

هذه عينة لشكل الصراع في الثقافة العربية والتي يعتقد غليون أنها لا توفر الجو الملائم لقيام ديمقراطية والأخطر في هذا الانقسام« المواجهة العقائدية المستمرة بين من يطلقون على أنفسهم العلمانيين ومن يسمون الإسلاميين»[2].والحقيقة أن المستفيد الأكبر من هذا الوضع الثقافي المعيق للديمقراطية هو النظم السياسية اللاديمقراطية إذ يقول غليون: «النظم الراهنة في سعيها إلى البقاء في الحكم سعت إلى القضاء على العناصر الفكرية والسياسية الجديدة (...) لتحل محلها النمط التقليدي للتوازن بين العصبيات»[3]، وهذا ما جعل وجيه كوثراني يقول عن هذا الصراع «وهذا المنطق السجالي سيزيد الثقافة العربية ترديا واستلابا، وبالتالي بعدا عن الواقع»[4].

هذا وجه من أزمة الثقافة العربية والصراع الذي يجعلها تتآكل وتتحجر وتعجز عن احتضان الديمقراطية بل تكون عائقا لها والنتيجة اللازمة عن ذلك نوجزها في نقطتين.

الأولى : استغلال النظم الاستبدادية لهذا الوضع وممارسة مزيد من القهر بدعوى الحفاظ على الوحدة الوطنية.

والثانية : وهي الأهم حجب إمكانيات التحول الديمقراطي لأن وضعا ثقافيا كهذا يعمل على تنمية ثقافة العشائرية والجهوية والقبلية والطائفية وما وجد من ديمقراطية يظل شكليا بل غطاء وعزلا للنخبة عن الجمهور مما يعني أن العائق ليس ثقافيا فقط بل وسياسي أيضا.

(1) أبو الأعلى المودودي : منهاج الانقلاب الإسلامي، الدار السعودية للنشر والتوزيع، ط1- 1984، ص ص31-32.

(2) برهان غليون : الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي ، في برهان غليون [وآخ] : حقوق الإنسان العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1- نوفمبر 1999، ص26.

(3)المصدر نفسه، ص21.

(4) وجيه كوثراني : النهوض العربي أزمنته وأزماته في معن بشور [وآخ] : الواقع العربي وتحديات قرن جديد، مؤسسة عبد الحميد شومان، االأردن، ط1- 1999، ص230.

المطلب الثاني :العائق السياسي

لم يتأثر التحول الديمقراطي بالعائق الثقافي فحسب بل تأثر أكثر بالوضع السياسي ويقصد بالوضع السياسي عموما الحالة السياسية للمجتمع العربي من حيث بنيته وعلاقته بالدول الأوروبية الاستعمارية، والذي أعاق التحول الديمقراطي ورغم أن هذا التأثير كان متفاوتا على الدول العربية إلا أن «ثمة عنوان عام لتلك العوائق هو :أزمة أنماط الشرعية التي تقوم عليها سلطة النخب الحاكمة في مجموع البلاد العربية»[1] فهل العائق السياسي للديمقراطية هو أزمة الشرعية أم أن هذه الأزمة ما هي إلا مظهرا لهشاشة الدولة؟ وبصورة إجمالية كيف قدر غليون العائق السياسي للتحول الديمقراطي ؟.

يربط غليون الحديث عن العائق السياسي بهشاشة الدولة العربية التحديثية ويقصد بهشاشة الدولة، الضعف والعجز والقزمية وعدم القدرة على مواجهة الضغوط حيث يقول : «تعيش هذه الدول مع شعور عميق ودائم بالهشاشة وانعدام الأمن والقزمية»[2].

وتعود هشاشة الدولة رأسا وبشكل جوهري إلى تخلي الدولة العربية عن حلم الوحدة الذي رفعته في اللحظة التحديثية الثانية وهذا الإخفاق السياسي هو الذي أنجب الدولة القطرية الضعيفة التي تشبه «الشخص الذي يحتل موقعا أكبر من إمكانياته»[3].

فكانت النتيجة والحالة هذه التشدد والانغلاق والتبعية ومن ثمة «فالدولة المستعبدة لا تستطيع أن تكون دولة الحريات، ولا أن تنتج الحريات»[4]،يعلق أحد المختصين «الحريات الفردية أصبحت مهددة بصفة خاصة من الإرهاب الأعمى أو من أنظمة الحكم الرافضة لأي معارضة.»[5]

(1) عبد الإله بلقزيز : الانتقال الديمقراطي في الوطن العربي، (العوائق والممكنات، في على خليفة الكواري) [وآخ]: المسألة الديمقراطية في الوطن العربي، ص142.

(2) برهان غليون : الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، في برهان غليون [وآخ]: حقوق الإنسان العربي، م.س ، ص18.

(3) المصدر نفسه ،الصفحة نفسها .

(4) المصدر نفسه، ص20.

(5)Djamel Ben Staali :L islam et loxident face à la crise mondial ,Ed ,E.NA.L ,Alger et Ed E.T.C Fr 1984 P50 .

ويعتني غليون بتحليل هشاشة الدولة سياسيا وشرح نتائجها من تشدد وانغلاق وتبعية، انطلاقا من الهاجس الأمني فيتولد« توجسا وخوفا متزايدين على الأمن الذاتي، لدى كل دولة تجاه الدول الأخرى»[1].

فيؤدي هذا الهاجس الأمني إلى التبعية التي تظهر من خلال الاعتماد على الحماية الأجنبية، مما يجعل السلطة القائمة منشغلة بأمر خارج الشرعية وبصيغة أوضح كلما كانت «زيادة الاعتماد على الخارج في الوجود تجعلها تتجاهل مسألة شرعية السلطة»[2].

وفي نفس السياق يذهب أحد الباحثين إلى أن هشاشة الدولة هي تحديدا «هشاشة القاعدة المؤسسية للشرعية في الوطن العربي»[3].

نكتشف أن معضلة الديمقراطية وإن كانت مرتبطة بهشاشة الدولة من الناحية السياسية فهي أيضا معضلة الشرعية والتي لا تعني شيئا أكثر من «تلك السلطة التي تملك الحق في استعمال القوة والإكراه في مقابل السلطة غير الشرعية التي لا تستطيع أن تحول الإكراه إلى حق ولا الطاعة إلى واجب أخلاقي»[4].

وإذا كان لا يسعنا أن نبحث في فلسفة الشرعية فسنكتفي بهذه النظرة الروسوية-نسبة إلى روسو- الذي يقول إن «الأقوى لا يبقى أبدا على جانب كاف من القوة ليكون دائما هو السيد إن لم يحول قوته إلى حق والطاعة إلى واجب»[5]. لنرى أن أكبر حائل يواجه التحول الديمقراطي في الوطن العربي حسب الكثير من المفكرين هو غياب الشرعية السياسية بالمعنى الديمقراطي.

إن الحاكم العربي يستمد مشروعية سلطته من مصادر أخرى غير الشرعية السياسية الديمقراطية فهو يستمد شرعيته من الانتماء القبلي والعشائري والطائفي «فهي سندان ثمانية نظم على الأقل وهي قوام الحياة السياسية في اثنتي عشر دولة! » [6]. أو يستمدها من الوطنية

(1) المصدر السابق ، ص19.

(2) المصدر السابق ،الصفحة نفسها .

(3) محمد عبد الباقي الهرماسي : المدخل الثقافي الاجتماعي إلى دراسة الدولة في غسان سلامة [وآخ]: الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي ، ص78.

(4) سعيد زيداني : إطلالة على الديمقراطية الليبرالية في على خليفة الكواري [وآخ]، المسألة الديمقراطية في الوطن العربي ، ص58.

(5) جان جاك روسو : في العقد الاجتماعي ، ص39.

(6) عبد الاله بلقزيز : الانتقال الديمقراطي في الوطن العربي ، ص143.

والقومية لتأسيس ما يسميه الجابري"دولة الثورة" أو "دولة العسكر" التي اتخذت من «مواجهة الاستعمار والإمبريالية العالمية، والتنمية السريعة»[1] مصدرا لشرعيتها.

وتحت غطاء التحديث والتنمية والتقدم وبناء الدولة الحديثة تلجأ الأنظمة إلى إملاء قانونها ومنطقها «وتحوله إلى قمع أعمى وسياسات تعسفية»[2].

فكيف يتم التحول الديمقراطي في ظل أنظمة لا تستمد سلطتها من إرادة شعبية عامة وتصنع شرعيتها من خارج الشعب وبهذا نفهم لماذا كانت الديمقراطيات السائدة هي ديمقراطية «حاملي الألقاب من وجهاء وزعماء وأصحاب رساميل»[3].

إن ما يعمق من مشكلة الشرعية ويجعلها تستمد من خارج الإرادة العامة الشعبية هي مسألة الولاء والانتماء، لقد بحث غسان سلامة هذه المسألة من خلال بحث مفهوم القوة والضعف في الدولة العربية و من ضمن ما وصل إليه أن «ضعف الدولة العربية مرتبط إلى حد بعيد بالتحدي الذي عليها مواجهته من قبل تلك الانتماءات»[4]، معنى ذلك أن السمة التي تميز انتماء العربي وولائه قبلي عشائري أي أن «قيمة الولاءات التحتية (دون الدولة) تكون أحيانا من القوة بحيث تتنافس مع الولاء للدولة»[5] «إذ لا تزال الأسرة النووية هي الكيان الأساسي الذي يستمد منه المواطن العربي معظم قيمه وتعاليمه، وهي مركز اهتمامه ومحور نشاطه»[6]. وبالجملة نكتشف أن بنية الدولة العربية من حيث تركيبتها ووضعها تؤكد نزوعها إلى الاستبداد وقلة فرص النمو الديمقراطي»[7] وأن «النظم التي تقوم السلطة فيها على أساس العصبية القبلية والطائفية أصعب على التحول الديمقراطي»[8].

(1) محمد عابد الجابري : إشكالية الديمقراطية والمجتمع المدني في على خليفة الكواري [وآخ] : المسألة الديمقراطية في الوطن العربي ، ص187.

(2) برهان غليون : المحنة العربية ، ص230.

(3) برهان غليون : بيان من أجل الديمقراطية ، ص79.

(4) غسان سلامة : قوة الدولة وضعفها، بحث في الثقافة السياسية العربية في غسان سلامة [وآخ]: الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي، ص216.

(5) علي الدين هلال ونيفين مسعد : النظم السياسية العربية مركز دراسات الوحدة العربية لبنان ، ص126.

(6) الرجع نفسه، ص127.

(7) برهان غليون : منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية ، ص245.

(8) الرجع نفسه ،الصفحة نفسها .

إن المعنى الذي يأخذه العائق السياسي هو تحديدا أزمة الشرعية ومشكلة ولاء تدلان على هشاشة الدولة وضعفها ومن ثمة فمسألة التحول الديمقراطي تتأثر إلى أبعد حد بهذا الإخفاق السياسي الذي ارتبط بمرحلة الدولة القومية.

المطلب الثالث :العائق الاقتصادي

المراهنة على بناء الدولة الحديثة وما لازمه من إخفاق ثقافي قوامه الصراع والتفتيت الثقافي والذي أصبح عائقا أمام التحول الديمقراطي مضاف إليه إخفاق الدولة القطرية باعتبارها دولة هشة تفتقر إلى الشرعية بالمعنى الديمقراطي وضعف الولاء مما جعلها عقبة أمام تحول ديمقراطي سليم، غير أن غليون يضيف عائقا لا ينفصل عن الاثنين ذاك هو العائق الاقتصادي فما المقصود بالعائق الاقتصادي؟ كيف يحد من التحول الديمقراطي؟.

لا ينبغي أن نفهم من العائق الاقتصادي الضعف الاقتصادي وما يتبعه من مشاكل اجتماعية تحد وتعيق التحول الديمقراطي، بل تكشف التجربة التاريخية أن الديمقراطية كانت مغيبة أو غائبة على طول خط تطور الدولة العربية التحديثية عبر كل لحظاتها، فمحاولة «محمد علي التصنيعية والتوحيدية في منتصف القرن الماضي»[1] رغم أخذها بالجانب الاقتصادي واهتمامها به إلا أنها كانت «حركة عسكرية بيروقراطية وفوقية»[2] لم ولن تستوعب الديمقراطية، فمقتضيات تحديث الدولة لا تستدعي الاهتمام بالديمقراطية والحرية الاجتماعية.

لكن التأجيل الحقيقي للديمقراطية باسم التنمية الاقتصادية كان مع الدولة الوطنية التي أخذت على عاتقها هذه المهمة إذ « انتقل العرب من مفهوم النهضة والطموح الذي ينطوي لا شك على الكثير من الادعاء إلى مفهوم التنمية الاقتصادية القطرية»[3]، وباسم هذه التنمية تعطلت الديمقراطية، وقد أحسن الجابري التعبير عن هذه المرحلة حينما قال : « لقد أجلت الديمقراطية مرتين، مرة أثناء كفاح الأقطار العربية من أجل استقلالها، أما في المرة الثانية فقد كان تأجيلها بدافع إعطاء الأولوية لبناء الاستقلال وتحقيق التنمية»[4].

(1) برهان غليون : اغتيال العقل ، ص05.

(2) المصدر نفسه ،الصفحة نفسها .

(3) برهان غليون : المحنة العربية ، ص179.

(4) محمد عابد الجابري : الديمقراطية وحقوق الإنسان العربي ، ص93.

قد يبدو من المقبول أن يضحى بالديمقراطية السياسية في سبيل الاستقلال وفي سبيل التنمية خاصة إذا كانت النظرية الاشتراكية تجد صداها في المجتمع العربي، لكن وقع الخيبة كان شديدا مع دولة الانفتاح التي تخلت عما التزمت به من تنمية « إن نظام الانفتاح لن يكون في الواقع شيئا آخر، من الناحية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية سوى نظام تعميق الأزمة العامة»[1].

هذه المرحلة من تطور الدولة العربية، هي التي حازت اهتمام الباحثين خاصة مع فشل التجربة الاشتراكية بسقوط الاتحاد السوفياتي وازدياد الضغط على الخيار الديمقراطي.

هنا بدا أكثر من أي وقت مضى تأثر التحول الديمقراطي بالعائق الاقتصادي فغليون يعتقد أن «التهميش الفكري والسياسي، ليس إلا الشرط الأول والضروري للتكديح »[2].وهذا التكديح لا يعني شيئا سوى «تركيز الثروة»[3] في يد فئة من جهة و«رديفه الإفقار العام والنهب المباشر»[4] من جهة أخرى وكأن غليون يريد التأكيد على أن العائق الثقافي التهميش الفكري والعائق السياسي فقدان السلطة للشرعية مع هشاشة الدولة ما هما إلا شرطين للعائق الثالث الاقتصادي الاجتماعي، ففي اعتقاده «عندما يسود اقتصاد التوزيع سواء كان نفطي الموارد أم لا، واقتصاد المضاربة والنهب والسلب والزبائنية والقرابة والمحسوبية يصبح من الصعب تصور استقلالية نسبية»[5].

ويضيف غليون «ويفقد نظام الديمقراطية محركه العميق، ليتحول إلى تقنية سياسية تفتقر إلى الحماسة والحماية الشعبية»[6].بسبب من التفاوت الاجتماعي الرهيب الذي يعد حقيقة واقعية ،ووضع كهذا عائق جوهري أمام أي تحول ديمقراطي فانقسام المجتمع إلى أغنياء مالكين وفقراء كادحين يحجب الديمقراطية ،وإن وجدت فهي غطاء يحمي مصالح النخب الحاكمة والمالكة .

(1) برهان غليون : المحنة العربية ، ص184.
(2) برهان غليون : بيان من أجل الديمقراطية ، ص87.
(3) المصدر نفسه ،الصفحة نفسها .
(4) المصدر السابق ،الصفحة نفسها .
(5) برهان غليون : منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية ،(مرجع سابق) ،ص 248 .
(6) المرجع نفسه ،الصفحة نفسها .

وبعيدا عن النظريات الاقتصادية التي اهتمت بظاهرة التخلف الاقتصادي في دول العالم الثالث بما فيها الدول العربية إلا أن الميزة التي تطبع اقتصاديات الدول العربية هي أنّ بعضها يعتمد على العائدات النفطية والتي مهما كان حجمها إلاّ أنّها توجّه التنمية إلى «قطاعات لا علاقة لها بتأمين الحاجات الضرورية للمنتجين وإنّما تنطلق من تأمين فائض أكبر من العملات الأجنبية أو من النّاتج القابل للتصدير أو لإرضاء الكماليات»[1].

ويضيف أحد الباحثين واصفا الاقتصاد المعتمد على العائد النفطي «إنّ الدول النفطية دول تعتمد على الرّيع الخارج من باطن الأرض وهو لا يخضع لقانون الإنتاج بتاتا، إن إنتاج النفط عبارة غير صحيحة فهو يستخرج وباستخراجه يتم جمع الريع وتكديسه»[2].

أما البعض الآخر غير النفطي فهي تعاني اختلالات في بنية اقتصادها فكان أن وقعت فريسة ضغوط كثيرة أخطرها «ضغط صندوق النقد الدولي، وما تتطلبه من ضرورة تقليص النفقات»[3]، مما يزيد من عجز الدولة في حرمان الفئات العريضة من المجتمع من حاجاتها الأساسية، وهذا بدوره يؤدي إلى ضغط ثان « ضغط الشارع الذي يعيش تحت وطأة الأزمة الاقتصادية الطاحنة»[4].

وفي جميع الأحوال سيؤدي هذا الوضع الاقتصادي إلى تعطيل التحول الديمقراطي الحقيقي بآليتين :

الأولى : «الاستخدام الاستهلاكي لشعار الديمقراطية»[5] وهو أكثر ما يخشاه غليون لأنه سيؤدي إلى «تثبيت الفكرة الخاطئة لدى الرأي السياسي والعام بأن الديمقراطية وصفة سحرية»[6] وهو ما سيؤدي لاحقا إلى عدم الإيمان بها وبذلك يتعمق الانفصال بين الدولة والمجتمع، بل ويسود التشكيك بها وبصلاحيتها كنظام سياسي.

(1) برهان غليون : بيان من أجل الديمقراطية ، ص105.

(2) غسان سلامة : قوة الدولة وضعفها في الثقافة السياسية العربية، في غسان سلامة [وآخ] : الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي ، ص224.

(3) برهان غليون : الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي ، ص23.

(4) المصدر نفسه ،الصفحة نفسها.

(5) برهان غليون: بيان من أجل الديمقراطية ، ص35.

(6) المصدر نفسه ،الصفحة نفسها.

الثانية : اندفاع الدولة إلى ممارسة مزيد من الضغط، فتدرك الأنظمة «أن الحفاظ على النظام العام يستدعي الاحتفاظ بقدرة قانونية وسياسية وعسكرية كبيرة وجاهزة للتدخل السريع ضد الانتفاضات...» [1] بلغة أكثر وضوحا كلما عجزت الدولة عن بلورة سياسة تنمية جدية وفاعلة وهو ما لن يحصل في ظل وضع اقتصادي متردي «فإنها تميل إلى اتباع سياسة قمعية»[2] وفي كل الأحوال غياب الديمقراطية، و يغدو صحيحا ما قاله الباحث التركي على كزانجيل Ali Kazangil «المؤكد أن الصعوبة الدائمة لزرع الديمقراطية في مجموع الدول النامية يرتبط بعوامل منها الميراث الاستعماري والتبعية الاقتصادية وضعف التنمية»[3].

نعتقد أن الصراع الثقافي الذي يغذيه التعصب الأعمى، والذي لا يطمح إلى فهم الواقع وكشف الحقيقة، لا يساعد على نمو الديمقراطية كما أن الممارسة السياسية التي تستند إلى اعتبارات عشائرية وقبلية وتفتقر إلى شرعية حقيقية لا تسمح بتحول ديمقراطي فعال، وسيكون الأمر أسوء إذا شحت الموارد الاقتصادية وزادها التوزيع الغير العادل للثروة. وللأسف يبدو أن الواقع العربي مريض ثقافيا وسياسيا واقتصاديا مما يجعل التحول نحو الديمقراطية صعبا ومواجهة هذه الصعوبات والعوائق تحتاج إلى إرادة قوية ونضال أقوى.

(1) برهان غليون : الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي ، ص23.

(2)المصدر نفسه ،الصفحة نفسها .

(3) Ali Kazanagil : la démocratisation de sociétés musulmanes, NAQD, ru vue d'études et de critique social n° 02 mai 1992 Ed, par S.E.A.S.C, Alger, p32.

المبحث الثالث :أطـر التحول الديمقراطـي

يظهر من التحليل السابق للعوائق التي تحد من التحول الديمقراطي في الوطن العربي حجم المشكلة التي يطرحها الفكر السياسي العربي والصعوبات التي تقيد هذا التحول رغم أن كل المؤشرات تدل أن المستقبل سيكون لصالح الديمقراطية بالنظر إلى « المكانة المتعاظمة التي تأخذها في مجتمعاته وفي جميع الأوساط، مطالب الديمقراطية وقضاياها»[1].

والحقيقة أن الديمقراطية ليست مشكلة لأن هناك تناقضا بين كونها مطلبا وبين كونها محاصرة بعوائق تخنقها، بل وتهدد وجودها، وستكون مشكلة أخطر بسبب الانحرافات والتشوهات التي طالتها وتطالها، وكان غليون على وعي بهذه الديمقراطية الشكلية حينما قال : « لا يزال التوجه الديمقراطي في الوطن العربي هشا»[2].

وبناء على ذلك دأب غليون كغيره من المفكرين على بحث شروط وكيفيات التحول الديمقراطي السليم ومن ثمة فالإشكال الذي ننتهي إليه ما هي الأطر التي تساعد على تحول ديمقراطي حقيقي؟ وبتعبير غليون «كيفية تحويل هذا التوجه الديمقراطي الظرفي...إلى اختيار واع»[3]. يمكننا أن نؤسس هذه الأطر تبعا للعوائق، ذلك أن تحديد العائق يقود في النهاية إلى تصور الإطار الذي يساعد على تجاوز العائق ومن ثمة سنحافظ في ترتيب الأطر على نفس ترتيب العوائق.

المطلب الأول :الإطار الثقافي للتحول الديمقراطي

بالنظر إلى خصوصيات المجتمع العربي حرص غليون على تحديد الإطار الثقافي الذي يسهل عملية التحول الديمقراطي، ذلك أن الديمقراطية ليست مؤسسات وهياكل تنجز بل هي بالأساس ثقافة فما الذي يميز الإطار الثقافي للتحول الديمقراطي؟.

ينبغي أن لا نبتعد عن المفهوم الذي يريده غليون من الثقافة بأنها نظام وبنية من القيم والمعارف التي تضمن وتحقق التكيف لأفراد المجتمع، ولما كانت الديمقراطية مطلبا سياسيا فهي تقتضي بالضرورة إطارا ثقافيا ملائما، فالديمقراطية «نبتة قائمة بذاتها لا تتطور إلا بقدر ما يعمل

(1) برهان غليون : المحنة العربية ، الدولة ضد الأمة ، ص266.

(2)المصدر نفسه ، ص267.

(3) نفس المصدر، ص268.

المجتمع وأطرافه على تنميتها»[1] إننا لا نستطيع أن نتصور الإطار الثقافي الملائم للديمقراطية إلا إذا وضعنا في الاعتبار رفض غليون للديمقراطية الغربية الحديثة الجاهزة، لأنها تتعلق ببيئة ثقافية خاصة، أما إذا نظرنا إلى الواقع العربي فإن المظهر الثقافي الطاغي هو الصراع بين تيار علماني حداثي وآخر إسلامي تقليدي وكل يقدم إطارا للمسألة السياسية ولمشكلات المجتمع العربي. ولكن الحل لا يكون في نطاق النزعة التحديثية لأنها «تقدم حلا وهميا لمطلب الحضارة والاندماج الفعال في العصر»[2] ولن يكون في نطاق الأصولية التي « تقدم حلا وهميا لمطلب الذاتية والشعور الراسخ بالهوية والاستمرارية»[3] ولن يكون بنزعة توفيقية لأنها «تقدم حلا وهميا لتجاوز التناقض القائم»[4] بل الحل في تقدير غليون أو بصيغة أخرى الإطار الثقافي الملائم هو ذلك القائم على السعي إلى « تجاوز فجوة التأخر الحضاري وأصبح يشكل بذاته مصدر إبداعات حضارية»[5].

أي أن الإطار الثقافي الملائم للديمقراطية هو إطار الثقافة الحية ولا تكون الثقافة حية إلا إذا كانت قادرة على إبداع وتنمية «قيم الحرية والانفتاح والحوار والعدالة، ذلك أن هذه القيم هي التي تجعل ثقافة ما أكثر جاذبية من غيرها»[6]، ذاك ما يشرحه أحد الباحثين بقوله «إنها تنطوي على مجموعة من القيم والمعتقدات والعواطف السياسية المسيطرة في أمة وفي وقت معين (...) فهي إذا عنصر كبير في العمل السياسي»[7].

إن تجنب الفوات الحضاري والالتحاق بالركب لا يكون إلا في ظل الديمقراطية ولا تحقق الديمقراطية إلا في ظل ثقافة تبعد عنها الطابع الأداتي أي لا تكون الديمقراطية أداة ومطية لأغراض تتناقض وأهداف الديمقراطية وهذا أيضا لن يكون إلا إذا عدلت « النخب الاجتماعية والقوى اللائكية من نظرتها وتقلل من خوفها من الإسلاميين»[8]. وإذا كان غليون يريد بذلك

(1) برهان غليون : منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية ، ص255.

(2) برهان غليون : اغتيال العقل ، ص371.

(3) المصدر نفسه ،الصفحة نفسها .

(4) نفس المصدر ،نفس الصفحة .

(5) نفس المصدر ، ص372.

(6) برهان غليون : الهوية والثقافة والسياسات الثقافية في البلدان التابعة،(الفكر العربي المعاصر، العدد:17 ،كانون الأول ديسمبر 1981، كانون الثاني- جانفي 1981، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان)، ص28.

(7) أحمد شكر الصبيحي : مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، أكتوبر 2000، ص225.

(8) Burhan Ghalioun : Islam et politique (Op.cit), p249.

التحذير من الاغتراب فإن العروي يحذر في المقابل من الاعتراب «علينا أن نقرر أن الاعتراب أسوأ وأحط نوع من أنواع الاستلاب»[1]. لأن الاثنين يفتقر إلى النظرة التاريخانية في نظر هذا الأخير.

إن الإطار الثقافي الملائم لتحول ديمقراطي جاد هو ذلك الذي يقضي على علاقة الحرب والنزاع والرفض المتبادل، بل الفضاء الثقافي المناسب هو ذاك الذي يقوم على «الاعتراف المتبادل والحوار والجدل العقليين الذي يقود إلى الانفتاح المتبادل وتطور المنطق الموضوعي لدى جميع الأطراف»[2].

وهذه ليست كيفية سحرية يعلن بموجبها عن إيقاف التطاحن والتخندق والتضحية بالحقيقة في سبيل الإيديولوجيا بل يكون في ظل «سياسة ثقافية تقوم على تقديس عقل الفرد وحريته وكرامته»[3].

إن هذه النتيجة هي التي ينتهي إليها الجابري في كتابه العقل السياسي فإذا كانت كل كتابة في السياسة متحيزة فهو يعلن تحيزه للديمقراطية غير أن هذه الديمقراطية في حاجة إلى إطار ثقافي قوامه « الوعي بضرورة الديمقراطية الذي يجب أن يمر عبر الوعي بأصول الاستبداد ومرتكزاته»[4] وبموجب هذا الوعي «يجب فسح المجال لحرية التفكير، لحرية المغايرة والاختلاف»[5].

يمكننا أن نجمل الإطار الثقافي للتحول الديمقراطي في نقطتين:

الأولى : إطار ثقافي قوامه الحرية والتفتح والحوار.

الثانية : إطار ثقافي تحترم فيه الخصوصية ويشجع على الإبداع.

المطلب الثاني الإطار السياسي

بقدر ما تحتاج الديمقراطية إلى إطار ثقافي قوامه الحرية والحوار والعقلانية والتفتح والاعتراف المتبادل، بقدر ما هي في حاجة كذلك إلى إطار سياسي ملائم «إن مصير الديمقراطية مرتبط إذا بنتائج محركة فكرية وسياسية وهي تخضع بالتالي في تقدمها وتراجعها لما تتمتع به

(1) عبد الله العروي : العرب والفكر التاريخي، دار الحقيقة، بيروت، لبنان، ط1، 1980، ص189.

(2) برهان غليون : اغتيال العقل ، ص376.

(3) برهان غليون : مقدمة كتاب مستقبل الديمقراطية في الجزائر (مرجع سابق) ، ص23.

(4) محمد عابد الجابري : العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط3، 1995، ص365.

(5) المرجع نفسه، ص 374.

القوى التي تتبناها كمبدأ ونظام سياسي من قدرات ذاتية سواء ما تعلق منها بدرجة الوعي النظري أو بمستوى الممارسة السياسية وإدارة الصراع السياسي»[1].

فإذا كان الإطار الفكري الثقافي قد مر بنا ففيما يتمثل الإطار السياسي؟ هل الإطار السياسي الملائم للديمقراطية هو ذاك الذي درج المفكرون على ترديده خاصة ما تعلق بالتعددية السياسية ومن واجهة برلمانية أم أن الإطار السياسي الملائم للتحول الديمقراطي أوسع وأعمق من ذلك؟.

مثلما كان غليون يرفض باستمرار الديمقراطية الشكلية تلك التي تختفي وراء «تعددية تتقاسم السلطة فيها نخب محدودة، تحتل قنوات السلطة وأجهزة الدولة وتسيطر عليها»[2] ،بل الإطار السياسي الملائم هو الذي يذهب إلى «ما وراء الديمقراطية الشكلية، ديمقراطية الواجهة البرلمانية»[3].

إن الإطار السياسي الذي يكفل ديمقراطية حقيقية يتحدد أولا وقبل كل شيء بوجود استقلالية الدولة وسيادتها الوطنية «إن احتمالات التحول الديمقراطي تزداد بازدياد هامش استقلال الدولة وسيادتها الوطنية أي إمكانية وجود إرادة وطنية مستقلة»[4]، أو كما يقول بهجت قرني عن السيادة:« مقوم أساسي آخر في تعريف الدولة القومية الحديثة»[5].والحقيقة أن فكرة الاستقلال والتحذير من التبعية والخضوع هي ما ملأ الفكر العربي وإيديولوجياته من اليمين إلى اليسار وهو شرط لأي تنمية ولأي هوية ثقافية أو سياسية وطنية تراعي مصالح المواطنين، وصيغ التعبير عن السيادة والاستقلال مختلفة يقول أحد المنشغلين بالهم العربي الإسلامي «وفي المجال السياسي فإن العرب يناضلون من أجل جعل الممارسات السياسية الداخلية والعلاقات الدولية ديمقراطية لكي يكونوا شعوبا حرة»[6].

غير أن غليون يدرك جيدا أن فكرة السيادة والاستقلال أمر نسبي ولذلك فهو يلح على حد أدنى « من الصعب اليوم الحديث عن السيادة بشكل مطلق»[7] خاصة إذا أصبح

(1) برهان غليون : منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية ، ص255.

(2) برهان غليون : مقدمة كتاب مستقبل الديمقراطية في الجزائر ، ص ص20-21.

(3) المرجع نفسه ، ص22.

(4) برهان غليون : منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية ، ص252.

(5) بهجت قرني : وافدة متغربة، ولكنها باقية تناقضات الدولة العربية القطرية، في غسان سلامة[وآخ]: الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي، ج1 ، ص53.

(6) مصطفى الشريف : الإسلام والحداثة (مرجع سابق)، ص42.

(7) برهان غليون : منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية ، ص252.

التدخل الأجنبي حربائيا غير مباشر يتخذ أشكالا وألوانا مختلفة ويتساءل أحد الباحثين «فهل تحقق الاستقلال؟ لا ، فالأفكار والقيم والمبادئ التي تحكمنا ليست منا والمصالح والنخب الحاكمة، هي نموذج مفروض لم تختره الأمة»[1]. زد على ذلك أن غليون يعي جيدا أن التبعية نفسها يمكن أن تكون في بعض الأحيان «عاملا رئيسيا في دفع العملية الديمقراطية»[2] ولكنها ستظل ديمقراطية شكلية وهو «الوضع الذي لا يمكن أن يقود إلا إلى إفراغ الديمقراطية من محتواها في أجل قريب»[3].

يراهن غليون زيادة على الاستقلالية والسيادة على الوعي والإرادة «فمن دون الوعي والإرادة، لا يمكن أن يكون هناك اجتماع مدني»[4] وهو ما يسميه في موقع آخر قدرة القوى الاجتماعية على النجاح « في مواجهة الفاشية الجديدة وبناء نظام الدولة القانونية»[5] والحقيقة أن مسألة الوعي والإرادة كعنصرين ذاتيين متلازمين يشكلان جوهر الإطار السياسي الملائم للتحول الديمقراطي « نضج القوى السياسية الديمقراطية على مستوى التنظيم وعلى مستوى الوعي معا»[6].

ويبدأ هذا الوعي على حد تعبير الجابري من طرح العوائق « والواقع أن المسألة الديمقراطية في الوطن العربي يجب أن تبدأ معالجتها بطرح العوائق ووعيها»[7]. ثم تمتد مسألة الوعي للديمقراطية بأنها ليست نظاما جاهزا وناجزا بل هي مسيرة ترتكز على مبادئ متعارف عليها كما مر بنا في مفهوم الديمقراطية عند غليون ومن نتائج هذا الوعي وتلك الإرادة إدراك شرعية نظام الحكم مثلما وصفها حسن حنفي «أساس الحكم الشرعية، والشعب هو الذي يعطيها»[8].

(1) رفيق حبيب : تفكيك الديمقراطية(مرجع سابق) ، ص09.

(2) برهان غليون : منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية ، ص252.

(3) المرجع نفسه ،الصفحة نفسها .

(4) برهان غليون : المحنة العربية ، ص306.

(5)المصدر نفسه ،الصفحة نفسها .

(6) برهان غليون : منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية ، ص253.

(7) محمد عابد الجابري : إشكالية الديمقراطية والمجتمع المدني في الوطن العربي في على خليفة الكواري [وآخ] : المسألة الديمقراطية في الوطن العربي ، ص194.

(8) حسن حنفي : هموم الفكر والوطن، الفكر العربي المعاصر ، ج 2 ، دار قباء للنشر، القاهرة، ط1- 1998، ص603.

إن الإلحاح على التحول الديمقراطي لا يتحقق إلا في ظل إطار سياسي ملائم قوامه الذاتي الوعي والإرادة وقوامه الموضوعي الاستقلال والسيادة.

المطلب الثالث :الإطار الاقتصادي

مثلما كان العامل الاقتصادي عائقا إذ كان نظاما ريعيا قائما على الاستهلاك بدل الإنتاج وما ترتب على ذلك من أوضاع اجتماعية متناقضة طرفها الأول فئة مالكة تتطلع إلى الكماليات وفئة عريضة مهمشة تعيش أوضاعا مزرية، كل ذلك يعني أن استنبات الديمقراطية سيكون في حاجة إلى إطار اقتصادي ملائم.

والحقيقة أن برهان غليون كان يشعر بمدى تأثر التحول الديمقراطي بالوضع الاقتصادي وفي تقديره لا يكون التحول سليما وناجحا إلا في إطار خلق فضاءات وأسواق إقليمية واسعة فـــ « الدفاع عن الديمقراطية لا يكون (...)إلا بالبحث عن الحلول الناجعة للمشكلات المصيرية، وفي مقدمتها مشكلة التنمية الاقتصادية والاجتماعية»[1]وحل هذه المشكلة يستدعي « تكوين الفضاءات والأسواق الإقليمية الواسعة التي تتيح وحدها خلق شروط تراكم رأسمالي وتقني وعلمي كبير»[2].

ويضرب غليون مثلا لهذا الإطار الاقتصادي الملائم بالمجموعة الأوروبية التي زادها التكامل والتكتل الاقتصادي نجاحا أكثر في مجال الديمقراطية «فما كان لبلدان أوروبا المذكورة أن تتغلب على النزوع، نحو النظم العسكرية والفاشية والديكتاتورية العميق فيها وأن ترسخ أسس ديمقراطيتها الحديثة، لولا ما حققه لها اندماجها في الاتحاد الأوروبي»[3].

إن نزوع غليون إلى الدعوة إلى وحدة اقتصادية كفضاء ملائم للتحول الديمقراطي وليد يقينه بأن الدولة القطرية دولة ضعيفة عاجزة عن تلبية حاجاتها وبالتالي لا يمكنها بأي حال أن تبني الديمقراطية وفي هذا السياق يقول الجابري : «من هنا يبدو واضحا أن الدولة القطرية العربية مضطرة الآن وستضطر قريبا أكثر وأكثر إلى البحث عن الحل لمشكلة الرغيف في التكامل والتعاون بين البلدان العربية»[4].

(1) برهان غليون : مقدمة كتاب مستقبل الديمقراطية في الجزائر ، ص22.

(2) المرجع نفسه ،الصفحة نفسها .

(3) المرجع نفسه ،الصفحة نفسها .

(4) محمد عابد الجابري : إشكاليات الفكر العربي المعاصر(مرجع سابق)، ص164.

وإذا أردنا أن نختم الحديث عن هذه الأطر فإن الملاحظة التي تثبت في الذهن أن العامل المشترك بين هذه الأطر هو الوحدة العربية كشرط أساسي لقيام الديمقراطية والوحدة الثقافية بكف الاقتتال والصراع الإيديولوجي وبالوحدة السياسية للتغلب على الهاجس الأمني الذي لا ينجب إلا دولة هشة والوحدة الاقتصادية التي تؤمن التنمية الحقيقية، قد يكون ذلك طوبى ولكن تكاد هي نفس الفكرة التي ينتهي إليها الجابري الذي يرى أن مهام الفكر العربي في عالم الغد هي تحويل القبيلة في مجتمعنا إلى تنظيم مدني وتحويل الغنيمة إلى ضريبة والاقتصاد الاستهلاكي إلى اقتصاد إنتاجي وتحويل العقيدة إلى رأي اجتهادي نقدي[1].

(1) المصدر نفسه ، ص ص 182-183.

الفصل الثالث
مشكلة المجتمع المدني في الوطن العربي

المبحث الأول : مشكلة مفهوم المجتمع المدني

المطلب الأول : مفهوم المجتمع المدني في الفكر الغربي

المطلب الثاني :مفهوم المجتمع المدني عند برهان غليون

المبحث الثاني : مشكلات المجتمع المدني في الوطن العربي

المطلب الأول : مشكلة علاقة المجتمع المدني بالدولة

المطلب الثاني : مشكلة علاقة المجتمع المدني بالديمقراطية

المبحث الثالث: أطر ووظيفة المجتمع المدني

المطلب الأول : إطار ووظيفة المجتمع المدني ثقافيا

المطلب الثاني : إطار ووظيفة المجتمع المدني سياسيا

المطلب الثالث: إطار ووظيفة المجتمع المدني اقتصاديا واجتماعيا

لا أحد يجادل اليوم، بأن الديمقراطية هي مقولة العصر بلا منازع ، «فهي ليست ترفا فكريا بين المنظرين »[1] ولا هي كلاما فارغا، بل أصبحت «قيمة شاملة، وطلبة الإنسان وبغيته»[2] ليتأكد الاعتقاد الجازم، أن حل مشاكل العالم السياسية والاقتصادية والثقافية لا يمر إلا عبر الديمقراطية ، رغم ما يعترضها من عوائق، تهدف إلى إفراغها من محتواها، واتخاذها أداة ديماغوجية لتغطية المشاكل التي يعانيها المواطن، والحفاظ على مصالح النخب الحاكمة أو المتنفذة وخاصة في ظل أنظمة العالم الثالث الاستبدادية، بل رافقت ذلك الدعوة إلى رفضها بعناوين كثيرة منها« أنها مقولة برجوازية»[3] أو أنها بنت الغرب الكافر ...إلخ.

إلا أن العوائق لم تثن عزم المؤمنين بها، بل اتجهت جهودهم إلى تحديد الأطر الثقافية والسياسية والاجتماعية، التي تسمح بتحقيقها ومن ثمة تحقيق الغايات والقيم التي تدعو إليها.لكن الملاحظ في العقود الأخيرة خاصة، ارتباط الحديث عن الديمقراطية بمفاهيم أخرى لصيقة بها منها على وجه الخصوص مفهوم المجتمع المدني «إن المجتمع المدني يمثل ردة فعل عن سائر الأنظمة البشرية التي عمل بها لحد الآن»[4]، بما في ذلك الديمقراطية «فإن بدت الديمقراطية جامدة، وبدا المواطنون سلبيون وبعيدون عن العوامل والمؤسسات السياسية»[5] فإن ذلك يقتضي إثارة مسألة المجتمع المدني.

لن نذهب بعيدا في جمع المبررات التي تبيح الحديث عن المجتمع المدني، لأن ما يستدعي الطرح هو جملة الأسئلة التالية :

ماذا يقصد أصلا بالمجتمع المدني ؟ كيف نشأت المقولة وتطورت؟ هل المجتمع المدني هو ما يقدمه التصور الغربي الليبرالي والاشتراكي؟ كيف نظر غليون إلى المصطلح؟ ثم هل الترويج

---

(1) غالي شكري : البحث عن الحرية في عالم مقهور، دراسات عربية، العدد 1، السنة السادسة عشر نوفمبر، 1979، دار الطليعة، لبنان، ص 28.

(2) إحسان سركيس : آخر الدواء ... الديمقراطية، دراسات عربية،(مرجع سابق)، ص03.

(3) المرجع نفسه ،الصفحة نفسها

(4) بوحيدة فيصل : مقولة المجتمع المدني، هل لها محل من الإعراب في الجزائر، الشروق اليومي، العدد 596، 15 أكتوبر 2002.

(5) كريشان كومار : حول مصطلح المجتمع المدني ، ترجمة عدنان جرجس، مجلة الثقافة العالمية، العدد 107، جويلية 2001، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص35.

للمجتمع المدني حيلة من الدولة لمركزة سلطتها أكثر؟ وإذا لم يكن كذلك ألا تعد الدعوة إلى المجتمع المدني هي الديمقراطية ذاتها، أم أن العكس هو الصحيح، معنى أن الديمقراطية لا تنجح ولا تنجب إلا في رحم المجتمع المدني؟ والسؤال بكيفية أوجز كيف هي العلاقة بين المجتمع المدني والدولة من جهة وبين المجتمع المدني والديمقراطية من جهة ثانية، ثم كيف يمكن توظيف المجتمع المدني بما يحقق القيم الفعلية للاجتماع الإنساني في العالم العربي، بما يضع حدا للاستغلال والابتزاز والتهميش والاستبداد؟.

المبحث الأول: مشكلة مفهوم المجتمع المدني

من المفارقات التي يسجلها الناظر في مصطلح المجتمع المدني، أنه لم ينل حظه من البحث فقد ظل« مفهوما قديما محافظا من ناحية، وغير مألوف ومهمل إلى حد كبير من جهة ثانية»[1] غير أنه أصبح مصطلحا جوهريا في النظريات السياسية، في زمن قياسي ففي «تسعينيات القرن العشرين اعتنقت النظرية الاجتماعية الغربية هذا المفهوم بشغف طاغ»[2]، فتناولته العقول وكتبت حوله الأقلام وأصبح له وقع خاص، إذ غدا « يقدم إجابة عن العديد من المسائل، فهو الرد على سلطة الحزب الواحد(...) وهو الرد على بيروقراطية تمركز عملية اتخاذ القرار...»[3].

وبتعبير عام أصبح ملازما للديمقراطية، فاكتسب بذلك فهما متعددا ومتنوعا يدفعنا إلى التساؤل التالي :

ما المقصود بالمجتمع المدني؟ هل كان استعماله واحدا في الفكر الغربي؟ وكيف نظر إليه برهان غليون؟ وبأي معنى استخدمه؟ .

المطلب الأول: مفهوم المجتمع المدني في الفكر الغربي

قليلة هي الموسوعات والمعاجم* التي أفردت مكانا خاصا للمصطلح المركب « المجتمع المدني» ويقع التركيز بصفة عامة على كلمة مدني التي تذهب بالمفهوم إلى شتى التحليلات

(1) كريشان كومار: حول مصطلح المجتمع المدني، ترجمة عدنان جرجس، الثقافة العالمية ، (مرجع سابق)، ص35.

(2) المرجع نفسه ،الصفحة نفسها .

(3) أحمد شكر الصبيحي: مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي، سلسلة أطروحات الدكتوراه (37) ،(مرجع سابق)، ص11.

* مثلا يورد معجم لاروس تحت مادة "المجتمع المدني" « la société civil » وجهة نظر هيجل، لمزيد من الإطلاع راجع : le petit Larousse (op.cit) , p946 ثم أن أغلب الموسوعات تتناول كلمة مدني وحدها.

فأصل كلمة "مدني" "civil" وفي اللاتينية هو " civilis"وهي تأخذ معان كثيرة أهمها « صفة تعني المواطنين في تجمعهم وعلاقاتهم الاجتماعية»[1] أما الموسوعة الفلسفية السوفياتية فتقدم نظرتها المادية بالقول : «استخدم الفلاسفة السابقون على الماركسية، هذا الاصطلاح في القرن الثامن عشر للدلالة على العلاقات الاجتماعية، وبمعنى أضيق للدلالة على علاقات الملكية»[2] وتصفه بالمصطلح «الذي لا يتسم بالوضوح الكافي»[3].

نكتشف من محاولة الضبط القاموسي للمصطلح، الغموض الذي يكتنفه من جهة، ثم أن المصطلح وليد الفلسفات الغربية من جهة أخرى، ولما كان كذلك مثلما قيل : « بات أمرا معروفا أن المجتمع المدني قرين الفكر الغربي»[4] وهي نفس الفكرة التي يؤكدها أحد الدارسين بالقول:«فليس من فليسوف أو مفكر سياسي مهما أسبغ على المجتمع المدني من مفهوم وتعريف مجددين يستطيع أن يكون خارج هذا الإطار المرجعي الكلاسيكي الغربي»[5] .

بناء على ما تقدم سننشغل بمحاولة الكشف عن معناه في الفكر الغربي. يرجع استخدام المصطلح في وقت مبكر أساسا إلى فلسفة الأنوار فكما يقول أحد المهتمين:« إن لغة المجتمع المدني أضحت اليوم أكثر استخداما بكثير مما مضى في تاريخ العصور الحديثة، بما في ذلك القرن الذي ولدت وترعرت فيه أي من **(1750-1850)**»[6].

ودون الخوض في التفاصيل فإن أهم الفلسفات التي استخدمته، فلسفة العقد الاجتماعي التي يميز أصحابها بين مرحلتين في الحياة الإنسانية، المرحلة الطبيعية الخالية من جميع أشكال التنظيم الاجتماعي، العقلاني المقصود أما المرحلة الثانية فهي مرحلة المجتمع المنظم سياسيا، ذلك الذي انبثق عن عقد اجتماعي، يقول جون جاك روسو وهو واحد من أصحاب العقد «ومع ذلك فإن الحق لا يصدر قط عن الطبيعة، إنه مبني على تعاقدات»[7] ومعناه أن القوانين المنظمة للحياة تنتج تحديدا المجتمع المدني، وبصيغة أوضح فإن افتراض الطابع التعاقدي للحياة

---

(1) Le petit Larousse, op.cit, p222.

(2) م. رونتال و ب.يودين: الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، (مرجع سابق) ص457.

(3) المرجع نفسه ،الصفحة نفسها .

(4) أحمد شكر الصبيحي: مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي، (مرجع سابق) ، ص17.

(5) توفيق المديني: المجتمع المدني والدولة والسياسة في الوطن العربي، منشورات اتحاد الكتاب العرب ، سوريا، 1997، ص13.

(6) كريشان كومار : حول مصطلح المجتمع المدني، (المرجع نفسه) ،ص36.

(7) جان جاك روسو : في العقد الاجتماعي، (مرجع سابق) ،ص35.

الاجتماعية، عند أصحاب العقد يهدف إلى التأكيد على مسألة الصفة الإرادية والعقلانية للقوانين بعيدا عن كل إرادة إلهية مطلقة.

نفهم من ذلك أن المعنى الذي اكتسبه المجتمع المدني، هو المجتمع المنظم سياسيا والذي يقع في مقابل المجتمع الطبيعي، يقول أحد المنشغلين بالموضوع«حيث أن التعاقد يشكل أيضا جسرا لعبور من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع المدني »[1].

يفيدنا هذا الإقرار أن المجتمع المدني هو المجتمع المنظم بصورة عقلانية وفي هذا الإطار يذهب الفيلسوف الألماني كانط **(1724-1804)** أنه من حق الشعب أن يضع لنفسه الدستور السياسي الذي يرضيه[2] وهذا لا ينفصل عن فلسفة كانط الأخلاقية «افعل خارجيا بحيث يمكن للاستعمال الحر لإرادتك أن يتواجد مع حرية كل فرد طبقا لقانون عام »[3] هذا المبدأ يتضمن في آن واحد الإكراه الخارجي الذي يتعين على الدولة أن تمارسه تجاه الأفراد، وحق مقاومة الفرد لإكراه الدولة واستبدادها وحق ملكية الفرد...إلخ كل ذلك لا يكون إلا في إطار المجتمع المدني.

غير أن المصطلح اكتسب معنى متميزا مع هيجل **(1770-1831)** إذ لم يعد المجتمع المدني تعبير يراد به المجتمع السياسي، بل أصبح المجتمع المدني، هو جملة المؤسسات والتنظيمات التي تقع في مقابل الدولة، فهو في نظر هيجل يشمل «التعاونيات والتجمعات الاقتصادية»[4] وبلغة أكثر وضوحا يشمل المجتمع المدني، الأفراد الذين يبحثون عن تحقيق منافعهم الخاصة، فهم أشخاص خاصون، غايتهم تحقيق المنفعة الخاصة، بينما الدولة فكرة كلية وروحا مطلقة وهي في ذاتها غاية التجمع الإنساني، يقول هيجل : «إن الأفراد بوصفهم مواطني هذا الدولة فهم أشخاص خاصون غايتهم منفعتهم الخاصة، وبما أن منفعتهم الخاصة تنال من خلال الكلي الذي يبدو وسيلة على هذا النحو، فإن هذه الغاية لا يمكنهم بلوغها إلا إذا حددوا معرفتهم وإرادتهم وعملهم، وفقا لصيغة كلية وتحولوا إلى حلقات في السلسلة التي تتألف منها جملة الدولة»[5].

---

(1) توفيق المديني : المجتمع المدني والدولة السياسية في الوطن العربي، (مرجع سابق) ، ص59.

(2) نقلا عن إميل برهيه : تاريخ الفلسفة (القرن الثامن عشر)، ج5، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت،ط1 –1983 ص293.

(3) المرجع نفسه ، ص294.

(4) موريس كرانستون : أعلام الفكر السياسي،(مرجع سابق) ، ص97.

(5) هيجل : مبادئ فلسفة الحق : ترجمة تيسير شيخ الأرض، منشورات وزارة الثقافة، دمشق 1974، ص225.

يهمنا من هذا النص، أن المجتمع المدني تحديدا هو حلقات السلسلة التي ينتظم بها أفراد المجتمع المكونين للمجتمع المدني، بغض النظر عن العلاقة بينه وبين الدولة.

كان للتصور الهيجلي تأثيرا كبيرا في النظريات السياسية اللاحقة ففي تقدير أحد الباحثين فإن «حجج أنصار مذهب التعددية السياسية في نهاية القرن التاسع عشر كان في الإمكان استخلاصها إلى حد كبير من نظرية هيجل في المجتمع المدني»[1] . ومع ذلك كان التصور الهيجلي عرضة للنقد خاصة من قبل ماركس الذي لا يرى في فلسفة هيجل سوى فلسفة مثالية، وبالتالي سعى ماركس إلى تعويض مثالية هيجل بنظرة واقعية قوامها العامل الاقتصادي ومن ثمة نظر ماركس إلى المجتمع المدني :« باعتباره الأساس الواقعي للدولة»[2].

إن المجتمع المدني لا ينفصل عن الصراع الطبقي، وستنهض البروليتاريا بدور المجتمع المدني للإطاحة بالنظام البرجوازي وبناء الدولة الاشتراكية. يعبر واحد من أساطير الماركسية موضحا الأساس الاقتصادي وأثره في البنية الاجتماعية بالقول : «تحدد القوى الإنتاجية، ووسائل الإنتاج وطرائقه علاقات المنتجين فيما بينهم، أي البنية الاجتماعية في مجملها »[3].

غير أن تطور مفهوم المجتمع المدني كان على يد أنطونيو غرامشي (**1891-1937**) الذي لم يقبل حصر المجتمع المدني وربطه بالجانب الاقتصادي فالمجتمع المدني لديه كينونة منفصلة ليس عن الجهاز القهري للدولة فحسب وإنما أيضا عن المؤسسات الاقتصادية للمجتمع[4].

.بمعنى أن المجتمع المدني هو المؤسسات الثقافية والاجتماعية والأنشطة المجتمعية التي تتحرك وتنشط داخل مجتمع ما لتكون وظيفته مزدوجة ،الدفاع عن مصالح ممثليه والتصدي لهيمنة الدولة بهيمنة أخرى « الهيمنة عن طريق الثقافة والإيديولوجيا»[5] .وفي نظر غرامشي تكون مهمة المجتمع المدني من حيث هو أجهزة ومؤسسات تنتج وتوزع وتنشر الإيديولوجيا الخاصة بالطبقة، إن الجديد في التصور الغرامشي هو أن المجتمع المدني ليس مجالا للمنافسة الاقتصادية كما أبرزه كل من هيجل وماركس، بل إنه مجال للتنافس الإيديولوجي.

(1) توفيق المديني: المجتمع المدني والدولة السياسية في الوطن العربي، (مرجع سابق) ، ص63.
(2) أحمد شكر الصبيحي: مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي،(مرجع سابق) ، ص22.
(3) جورج بليخانوف : المادية والمثالية في الفلسفة، (مرجع سابق) ، ص20.
(4) كريشان كومار : حول مصطلح المجتمع المدني،(مرجع سابق) ، ص38.
(5) أحمد شكر الصبيحي: مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي،(مرجع سابق) ، ص124.

هذا التطور في مفهوم المجتمع المدني على يد المفكرين الماركسيين جعل بعضهم يقول : «إن مفكري أوربا الشرقية يكادون ينفردون في إعادة تقديم المجتمع المدني إلى النظرية الاجتماعية الحديثة»[1].

واليوم يحتل المصطلح مكانة هامة في الفكر الليبرالي باعتباره «يلعب دورا رئيسيا في إعادة النظر في طبيعة المجتمعات الديمقراطية الليبرالية»[2] وكأن هذا التوجه يكشف ويظهر إعادة اكتشاف المجتمع المدني باعتباره جملة المؤسسات والهيئات والتنظيمات والنوادي وغيرها التي تقوم على الانخراط الحر لأفرادها للدفاع عن مصالحهم ضد سلطة وطغيان الدولة، من هنا يكون المجتمع المدني وسيلة للبناء الديمقراطي.

ويبقى الجدل بين المفكرين المعاصرين قائما حول ميادين ومؤسسات المجتمع المدني وحدودها من ذلك مثلا ما يحذر منه يورغن هابرماس «التجاوز الكولينيالي» ويميز بين ثلاث حقول اجتماعية إذ لكل منها منطقه الخاص، السلطة والإدارة في حالة السياسة والتراكم في حالة الاقتصاد، والتضامن والتواصل في حالة المجتمع المدني[3].

مهما كان الاختلاف في تعريف المجتمع المدني في الفكر الغربي إلا أننا نرصد ثلاث معاني أساسية.

أولا : المجتمع المدني مساويا للمجتمع السياسي.

ثانيا: المجتمع المدني مقابلا للدولة.

ثالثا: المجتمع المدني حقل للتضامن والتواصل القائم على الإيديولوجيا مقابلا الدولة والاقتصاد.

المطلب الثاني: مفهوم المجتمع المدني عند غليون

مثلما كان الأمر بالنسبة للديمقراطية، تلقف المفكرون العرب، مصطلح المجتمع المدني، وغدت تقدم فيه البحوث والمناقشات والندوات* بل أصبح موضوعا لدراسات وأطروحات،

(1) كريشان كومار : حول مصطلح المجتمع المدني،(مرجع سابق) ، ص35.

(2) المرجع نفسه ،الصفحة نفسها .

(3) نفس المرجع ،نفس الصفحة .

* مثلا : ما قدمه ويقدمه مركز دراسات الوحدة العربي « المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية، راجع أحمد شكر الصبيحي : مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي، (مرجع سابق) ، ص25.

والحقيقة أن لهذا الاهتمام مبررات يوجزها غليون في قوله : «في الوطن العربي، كما في غيره من البلدان، دخلت مفاهيم التعددية ونماذجها عن طريق التعميم والتعلم والتأثر الطبيعي للمجتمعات بالمجتمعات السباقة في هذا الميدان»[1] ، ويعبر أومليل عن شيوع المصطلح في البلاد النامية بقوله : «وقد انتشر مصطلح المجتمع المدني في السنين الأخيرة مع توسع المطلب الديمقراطي»[2].

وبغض النظر عن أسباب ذيوع المصطلح إلا أن المشكلة التي تواجهنا هي : كيف نظر غليون لمصطلح المجتمع المدني ؟

لم يفرد هذا الأخير عملا خاصا بالموضوع، مع أن جميع أعماله تتحدث عن المجتمع المدني كثيرا أو قليلا والقارئ لأعماله تجعله يقف على حركتين في نظرته إلى الموضوع.

الأولى/ حركة نقدية: يعيب من خلالها على الفكر العربي الخلط في استعمال المصطلح أو كما يصفه أحدهم بالقول :«الاختلاف في تكييف مفهوم المجتمع المدني»[3].

وكما هو مألوف يرجع غليون ضعف التحديد في الفكر العربي إلى سيطرة العقل السجالي الذي من مميزاته الخلط إذ يقول : «من مظاهر الخلط بين المفاهيم استخدامها دون تحديد دقيق، وشيوع التوظيف المتبادل لمفهوم مكان آخر، حتى اختلطت على الناس»[4].

وإذا أردنا أن نقدم أمثلة على هذا الخلط تبين لنا أن البعض يستخدم المصطلح كمقابل مطلق للدولة « الأمر البارز في كل النقاشات الدائرة اليوم (...) ذلك الذي يضعه في موضع النقيض من السلطة والدولة وما تنطويان عليه من القيم الاستبدادية»[5] وسنؤجل الحديث عن هذه الإشكالية إلى البحث اللاحق.

ومن أشكال الخلط أيضا الحديث عن المجتمع المدني إما مقابلا للمجتمع البدوي وهو ما نلاحظه مثلا عند الجابري الذي يقول : « هناك واقعة أساسية وبديهية لا يمكن أن تكون

---

(1) برهان غليون: الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، في برهان غليون [وآخ]، حقوق الإنسان العربي،(مرجع سابق) ، ص12

(2) على أومليل : الدولة النامية والمجتمع المدني ، صراع أم شراكة، أوراق فلسفية، كتاب غير دوري، العدد 4-5، جويلية – ديسمبر 2001، مركز النيل للكمبيوتر، مصر، ص209.

(3) أحمد شكر الصبيحي: مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي، (مرجع سابق) ، ص25.

(4) برهان غليون : اغتيال العقل، ص ص 54-55.

(5) أحمد شكر الصبيحي: مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي، (مرجع سابق) ، ص27.

موضوع اختلاف وهي أن المجتمع المدني هو أولا وقبل كل شيء مجتمع المدن (...) وذلك على النقيض تماما من مؤسسات المجتمع البدوي القروي»[1] والحقيقة أن هذه المقابلة متولدة من الافتتان بحداثة الغرب يقول غليون: «وقد نظر الوعي العربي الحديث إلى العلم والتقنية فوجد فيها السحر الشافي لجميع الأدواء »[2] وما العلم والتقنية سوى معطيات للحداثة الفتانة التي قادت إلى تكوين الدولة الحديثة محل الدولة السلطانية و«دخلت في ميدان التنظيمات الحزبية والمعارضات الأيديولوجية الاشتراكية والقومية والماركسية، ولم تعد العصبية السياسية المعتمدة هي عصبية القبيلة ولا التعصب الديني»[3].

وكأن الجابري إذ يقابل المجتمع المدني بالمجتمع البدوي يعني أن المجتمع المدني حديث ينبغي الأخذ به والمجتمع البدوي تقليدي قديم ينبغي استبعاده.

على خلاف بعض الدارسين الذين ساووا بين المجتمع المدني والمجتمع الأهلي يقول علي الدين هلال : «فبلادنا العربية في العشر سنين الأخيرة شهدت ثورة صامتة في مجال العمل الأهلي : مجلات المرأة ،، مجالات المساعدة القانونية مجال حقوق الإنسان ...» [4].

وهو كنفس الأمر الذي نقرأه عند محمد محفوظ الذي يسمي المجتمع المدني بالمجتمع الاهلي والعكس[5] كنتيجة طبيعية للخلط السابق يقع الخلط في تحديد هوية وأصل المجتمع المدني ففي الوقت الذي يؤكد البعض وجود جذور تاريخية للمجتمع المدني في تراثنا[6] يعتقد البعض الآخر، أن التراث العربي الإسلامي، قائم على براديغم* الطاعة والخوف من الفتنة [7] .

(1) محمد عابد الجابري : إشكالية الديمقراطية والمجتمع المدني في الوطن العربي في على خليفة الكواري [وآخ]، المسألة الديمقراطية في الوطن العربي، (مرجع سابق) ، ص188.

(2) برهان غليون : اغتيال العقل، ، ص 202.

(3) المصدر نفسه، ص208 .

(4) علي الدين هلال : المجتمع العربي والتعددية السياسية في معن بشور، [وآخ] : الواقع العربي وتحديات قرن جديد، مؤسسة ع/الحميد شومان، الأردن، ط1، 1999، ص61.

(5) محمحد محفوظ :الامة والدولة من القطيعة إلى المصالحة لبناء المستقبل ،المركز الثقافي العربي المغرب ط1 2000 ،ص117 .

(6) أحمد شكر الصبيحي: مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي، (مرجع سابق) ، ص41 وما يليها.

* براديغم :مصطلح إبستيمولوجي يراد به النموذج النظري للتفكير الذي يوجه أنظمة البحث راجع Petit Larousse P 747 . وفي النص التفكير السياسي عند العرب محكوم تاريخيا بنموذج الطاعة الذي يكرس الاستبداد .

(7) الطاهر لبيب : علاقة المشروع الديمقراطي بالمجتمع المدني العربي، في على خليفة الكواري [وآخ] : المسألة الديمقراطية في الوطن العربي ،(مرجع سابق) ، ص200 وما يليها.

وبالتالي لا يمكن أن نتحدث عن مجتمع مدني قبل كتابات القرن التاسع عشر « فالمجتمع المدني عندنا بلا تاريخ»[1] ودون الاسترسال في كشف أوجه اللبس والخلط والاختلاط في استعمال مصطلح المجتمع المدني ، فهذا يغني في نظر غليون الابتعاد عن منهج النقد الموضوعي الذي ينبغي أن يتقيد فيه الباحث « بأصول المناظرة العلمية التي تحترم الوقائع والتاريخ وتصيخ السمع إلى الرأي الآخر»[2].

ومن ثمة فالتزام المفكر بهذا المنهج يقود إلى تحديد المصطلحات وهي أولى خطوات المنهج الغليوني[3] وفي هذا السياق سنحاول رسم صورة للمجتمع المدني تكون كالتالي:-

أولا: لن يكون المجتمع المدني مجرد تعددية شكلية ولا مجرد هياكل تنظيمية إذ لا تترجمه « التعددية الحزبية أي التعددية الكمية الشكلية البسيطة»[4] بل المجتمع المدني هو مجموع المؤسسات والهيئات والتنظيمات التي تضمن «تحقيق المشاركة السياسية الفعلية للمواطنين جميعا وليس للنخبات فقط» [5].

ليس غليون وحده من يرفض النظرة الشكلية للتعددية ، والتي التصقت بالمجتمع المدني بل يشاركه فيها الكثير باعتبار أن الرفض هو الشرط الضروري لتحقيق الانتقال الديمقراطي الذي سيحين الحديث عنه لاحقا ضمن إشكالية العلاقة بين الديمقراطية والمجتمع المدني.

يقول أحد الباحثين : « فالمؤسسات ليست لها قيمة بحد ذاتها ، وإنما تتأتى قيمتها من الوظيفة الموكول لها إنجازها»[6].

فهناك مؤسسات للمجتمع المدني « تعزز التطور الديمقراطي وتسمح بالمشاركة السياسية»[7] ،وأخرى « تعزز الضبط الاجتماعي والتوجيه السياسي»[8].

---

(1) المرجع نفسه ، ص219.

(2) يرهان غليون، اغتيال العقل،، ص69.

(3) المصدر نفسه، ص70.

(4) برهان غليون : المحنة العربية،، ص268.

(5) المصدر نفسه ،الصفحة نفسها

(6) حسين علوان البيج : الديمقراطية وإشكالية التعاقب على السلطة، في على خليفة الكواري [وآخ] : على خليفة الكواري [وآخ]، المسألة الديمقراطية في الوطن العربي، (مرجع سابق)، ص ص155، 156.

(7) المرجع نفسه، ص 156.

(8) المرجع نفسه، ص 156.

هنا ينبغي الضغط على خاصية هامة من خصائص المجتمع المدني وهي خاصية الاستقلال، بمعنى لا يحقق المجتمع المدني المشاركة الفاعلة باعتبارها الوظيفة الحقيقية له إلا إذا كان مستقلا.

ثانيا : لا تهم مؤسسات المجتمع المدني إن كانت تقليدية أو حديثة وإنما يهم النظر إلى المجتمع المدني كقيم تنطوي على قبول الاختلاف وقبول الآخرين في تكوين منظمات أو مؤسسات تحقق مصالح الأفراد المادية والمعنوية مما يعني أن نضال أفراد المجتمع المدني إنما يهدف إلا تحقيق جملة من القيم، يقول غليون «إذا كانت الشعوب تتحمس لمثل هذه الثورة في بعض الحقب الصعبة فذلك لأنها تتمسك بالقيم العميقة أعني الحرية والعدالة والمساواة»[1].

نكشف أن تعريف المجتمع المدني يرتبط من ناحية بوظيفة الثقافة وهو أمر سنوضحه في آخر هذا الفصل.

إن ما يميز تعريف غليون هو عدم الاكتفاء بالشكل وهو رد على ذوي النزعة الحداثية الذين يعتقدون أن مؤسسات المجتمع المدني حديثة قياسا لمؤسسات المجتمع القروي تقليدية.كما مر مع الجابري .

إن خصوصية تعريف غليون للمجتمع المدني هي كونه مؤسسات تعبر عن قيم المجتمع وثقافته ولا مانع أبدا أن يكون الدين منبعا للقيم التي تؤسس للمجتمع المدني، « إن المجتمع المدني لا يتكون بدون الفكرة والعقيدة والأخلاق»[2].

في الأخير يمكننا القول أن المجتمع المدني يعرف بسمات عامة وخصائص خاصة.

فالسمة العامة للمجتمع المدني هي كونه مؤسسات تعبر عن نضج اجتماعي وهو يقع ضمن منظومة متكاملة من المفاهيم كالمشاركة الدستورية والمواطنة والحرية والشرعية وحقوق الإنسان ...الخ.

أما الخصائص الخاصة فيقصد بها أن المجتمع المدني يتميز بالطوعية ومن ثمة فهو يقع إزاء مؤسسات الدولة التي تتميز بالقسرية ثم أنه يتميز بالاستقلالية عن سلطة الدولة وهيمنتها ماليا، إداريا، ثم أنه يتميز بالتنظيم والهيكلة وهنا يختلف فعلا عن المجتمع التقليدي العام بمفهومه الكلاسيكي، وأخيرا هو يتميز بوظيفة وبالغاية والدور الذي ينبغي القيام به.

(1) برهان غليون، المحنة العربية ، ص 270.

(2) برهان غليون : نقد السياسة، ص 457.

المبحث الثاني: مشكلات المجتمع المدنـــــي

تفيد محاولة تعريف المجتمع المدني ، الطابع الإشكالي للموضوع ، إذ صادفنا صعوبات جمة في عملية الضبط، تساوي في ذلك الفكر الغربي والفكر العربي فهو كما قيل : «مفهوم فضفاض يميل لأن يعني الأشياء لكل الأشخاص»[1].

والحقيقة أن صعوبة التعريف تخفي مشكلات أخرى كثيرة تتعلق بطبيعة ومكونات وحدود وغايات المجتمع المدني، ويعنينا من هذه المشكلات ، مشكلة علاقة المجتمع المدني بالدولة وعلاقته أيضا بالديمقراطية، ومن ثمة يمكن صياغة المشكلة بالصورة التالية: كيف تصور غليون العلاقة بين المجتمع المدني والدولة ؟ ثم ما علاقته بالديمقراطية ؟.

المطلب الأول: علاقة المجتمع المدني بالدولة

الحقيقة المؤكدة في الواقع العربي هي أن الدولة القطرية أصبحت واقعا لا جدال بشأنه بصرف النظر عما يثار حولها و « بصرف النظر عن المواقف المتعددة من ظروف تأسيس الدولة في الوطن العربي (...) فإن الدولة الوطنية باتت حقيقة موجودة من الناحيتين المادية والمعنوية»[2].

فإذا كان البعض يرى في القومية أو الحس الإسلامي تجني على الحدود الطبيعية للدولة القطرية و « توجيه المواطن العربي نحو الانتماء إلى كيان نظري أبعد وأعم»[3]، فإن البعض الآخر يراها « جزء من عملية دولية»[4].

إزاء ذلك يراها برهان غليون حقيقة قائمة وهي لا تعني إلا السيطرة المادية على قطر وموقع وحدود فقط»[5].

وبتحليلنا للحظات تكون الدولة القطرية يتبين لنا بأنها أصبحت من الناحية الواقعية كمقابل للمجتمع، ومع انتشار المد الديمقراطي وذيوع مصطلح المجتمع المدني، أصبحت مناقشة

---

(1) كريشان كومار : حول مصطلح المجتمع المدني، ترجمة عدنان جرجس، الثقافة العالمية ،(مرجع سابق)، ص 36.

(2) أحمد شكر الصبيحي: مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي(مرجع سابق) ص123 .

(3) إيليا حريق : نشوء نظام الدولة في الوطن العربي، في غسان سلامة [وآخ] الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي، (مرجع سابق)، ص28.

(4) بهجت قرني: وافدة متغربة ولكنها باقية (تناقضات الدولة العربية القطرية)، في غسان سلامة [وآخ] ، (المصدر نفسه) ، ص56

(5) برهان غليون : المحنة العربية، ص 241.

علاقة المجتمع المدني بالدولة ضرورة، لم يكن غليون بمنأى عن هذه المشكلة التي يمكننا طرحها بالصورة التالية هل علاقة المجتمع المدني بالدولة هي علاقة مواجهة أم علاقة تكامل وانسجام ؟ وإذا جاز أن نستعير السؤال من على أومليل إذ يقول في عنوان أحد بحوثه « الدولة النامية والمجتمع المدني صراع أم شراكة ؟»[1] ترى ما الذي يبرر الصراع إن وجد.

وما هي شروط الانسجام والتكامل ؟

يتحدد شكل العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني بداية من وعينا لطبيعة الدولة العربية التي يسميها غليون بأنها دولة تحديثية جرى الرهان عليها بقوة فهي «القلعة الحصينة التي يشكل احتلالها الشرط الذي لا غنى عنه للتحكم الكامل بالصيرورة الوطنية»[2] هذا الرهان جعل نشوء الدولة سابقا على المجتمع المدني ليكون الشكل الأول للعلاقة هو علاقة السابق باللاحق أو كما وصفها أحد الدارسين بقوله «علاقة الخالق بالمخلوق»[3].

هذا يعني أن أسبقية الدولة من حيث الوجود هو الذي يعطيها الفضل في نشأة المجتمع المدني وهي فكرة يدافع عنها أحد الدارسين بقوله « فقد نبتت هذه الدولة قبل أن تتواجد الأمة العربية سياسيا وقبل قيام المجتمع المدني»[4].

ولكن هل تكفي فكرة الأسبقية لتكون العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني علاقة خلق وتحكم، تخلق من خلالها الدولة المجتمع المدني وتتحكم فيه ؟ إن المسألة في تقدير غليون ليست مسألة أسبقية ، بل لأن الدولة العربية دولة تحديثية «والدولة التحديثية هي أولا دولة المركزية الشديدة والسلطة المطلقة»[5]. ولما كانت كذلك سعت إلى خلق المجتمع المدني واحتوائه في آن واحد، والغاية من ذلك هي:«تحويل المجتمع المدني إلى هشيم يمكن ضبطه والتلاعب به وتوجيه حيثما شاءت السلطة»[6].

لم يكن غليون وحده من حلل العلاقة المهزوزة بين الدولة والمجتمع المدني بل شاطره في ذلك الكثير من المفكرين، نذكر منهم العروي غير أنه ويختلف معه في التبرير، فإذا كان غليون

(1) علي أومليل : الدولة النامية والمجتمع المدني صراع أم شراكة، أوراق فلسفية ،(مرجع سابق)، ص 207 .
(2) برهان غليون : المحنة العربية،(مصدر سابق)، ص27.
(3) أحمد شكر الصبيحي: مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي،(مرجع سابق)، ص133.
(4) توفيق المديني : المجتمع المدني والدولة السياسية في الوطن العربي،(مرجع سابق) ص434.
(5) برهان غليون : المحنة العربية ، ص 16.
(6) برهان غليون : اغتيال العقل، ص 117.

يقرن استبداد الدولة بطابعها التحديثي، فإن العروي يربط ذلك بالطوبى* التي يحملها الفرد عن الدولة فالإسلامي يحمل فكرة طوباوية عن الدولة : «حيث كان الجميع ينتظر بزوغ الخلافة، أي الدولة الفضلى»[1]-أما غير الإسلامي الذي ينتمي إلى «المدارس الغربية الحديثة ليبرالية أو ماركسية أو وجودية»[2] فالطوبى التي يحملها هي دولة التقدم والحداثة التي يحق لها أن تمارس الاستبداد في سبيل ما تطمح إلى تحقيقه، وعليه فالفجوة ستكون واضحة بين الدولة والمجتمع المدني وستكرس لصالح الدولة التي يمكنها أن «تسيير الأندية والأحزاب والنقابات والجمعيات المهنية»[3] فتكون النتيجة واحدة عند الاثنين خضوع المجتمع المدني الذي سيصبح هشيما يمكن التلاعب به عند غليون ومجتمعا مسيرا عند العروي وهذه هي الدولة المخفقة عند غليون والتي يسميها العروي بالدولة المهزومة. الدولة المخففة التي «انفتحت على هوة مظلمة لاقرار لها»[4] هي الدولة المهزومة التي لا تملك أدلوجة* تضمن درجة مناسبة من ولاء وإجماع مواطنيها.

إن الأزمة التي تعانيها مجتمعات العالم الثالث بما فيها الوطن العربي هي في المحصلة أزمة علاقة بين الدولة والمجتمع المدني مما ينعكس سلبا على الغايات التي راهنت عليها الدولة مثلما تنعكس على نشاط المجتمع المدني، يقول غليون :«إن الأزمة العامة في الوطن العربي تمس استراتيجيات الدولة كما تمس استراتيجيات المجتمع المدني»[5].

فهي تنعكس على الدولة وتلقي بضلالها من خلال تخلي الدولة عما وعدت به من تقدم وبناء للوحدة، وتنمية اقتصادية، وكان فشلها يترجم في مزيد من القهر، وبذلك فقد العمل السياسي مشروعيته «لقد فقدت معظم السياسة العربية شرعيتها منذ أن أصبح الحفاظ على

* الطوبى: هي النظرة الخيالية للدولة تلك التي تتجاهل واقع الدولة فيؤدي ذلك إلى فصم العلاقة بين الدولة والمجتمع لمزيد من الإطلاع راجع: عبد الله العروي : مفهوم الدولة، فصل : دولة التنظيمات، ص127 وما يليها.

(1) عبد الله العروي : مفهوم الدولة، (مرجع سابق)، ص149.

(2) المصدر نفسه ،الصفحة نفسها .

(3) عبد الله العروي : مفهوم الدولة،(مرجع سابق) ، ص 148.

(4) برهان غليون : المحنة العربية، ، ص 248.

* يراد بالأدلوجة : الوجه الأدبي أو الأخلاقي للدولة مقابلا للوجه المادي أي الأجهزة البيروقراطية والعسكرية التي تجسد الدولة (وهو وجه ضروري بلا شك ولكن المبالغة في التركيز عليه كما هو حاصل في الفكر الاسلامي "دولة الاسلام الحق"يبعد الدراسات عما هو كائن ،راجع عبد الله العروي مفهوم الدولة ،ص 89) .

(5) برهان غليون : المحنة العربية، ، ص 248.

السلطة هدفها الأول والأخير»[1]. ومن مظاهر الحفاظ على السلطة، السيطرة على المجتمع واحتوائه، ومن ثمة يستخلص أحد الدارسين : « أن معظم مؤسسات المدني في الوطن العربي تخضع للحكومات بدرجة أو بأخرى»[2]. على أننا لا يجب أن نتصور أن الدولة وحدها من يشكل خطرا وأن المجتمع المدني ضحية لممارسات الدولة القمعية، لأن غليون يلفت انتباهنا بأن ذلك لا يعني أن يصبح المجتمع المدني بديلا عن الدولة لأن : «كل وحدة اجتماعية معرضة لخطرين أساسين، خطر تحول الدولة إلى بديل للمجتمع، وخطر انحلال علاقات السلطة المراتبية التي تسمح للجماعة باستخلاص إجماع عام»[3].

ولعل هذا ما أوجزه أركون في وصفه لهذا الخطر حينما قال :«ينبغي أن نعلم أن الأحداث المؤلمة التي نعاني منها اليوم ناتجة عن عنف مزدوج، عنف ما يمكن أن أدعوه بأنظمة «الدولة، الوطن، الحرب»أي الأنظمة التي نشأت بعد الاستقلال وحكمت البلاد حتى اليوم»[4] والعنف المزدوج المقصود هو عنف الدولة إزاء المجتمع والعكس . ولعل السؤال الذي يطرح هو كيف يمكن تجاوز هذا الوضع الشاذ؟ كيف يمكن إصلاح العلاقة المهزوزة بين الدولة والمجتمع المدني، وجعلها علاقة سوية قوامها الانسجام؟.

يذهب غليون إلى أن علاج الوضع وإصلاح العلاقة، يتوقف على الانتقال بالدولة من التحديث إلى الحداثة، على أن مفهوم الحداثة الذي يعنيه غليون ليس هو الحداثة الغربية بما تنطوي عليه من عمليات معقدة ومتداخلة أبسطها «بناء القاعدة الاقتصادية المادية لإنتاج الحد الأدنى من شروط المجتمعات كمجتمعات مدنية»[5].

إن الحداثة المطلوبة والتي يسميها غليون «الحداثة الجديدة»[6] تتميز بأنها ذاتية نابعة مما يسميه غليون بالدينامية التاريخية. حداثة لا تستبعد القيم الإيجابية من التراث، حداثة تستجيب لمتطلبات الجماعة، يقول غليون:«لقد أمكن ولا يزال من الممكن بناء الإطار السياسي والقانوني

(1)برهان غليون: السياسة والأخلاق، الفكر السياسي، العدد 22 سبتمبر 81، السنة الثالثة، معهد الإنماء القومي، لبنان، ص156.

(2) أحمد شكر الصبيحي : مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي،(مرجع سابق)، ص 33.

(3) برهان غليون : السياسة والأخلاق، (مرجع سابق)ص156.

(4) محمد أركون: الإسلام، أوربا ، الغرب ، ترجمة وإسهام هاشم صالح، دار الساقي، لبنان، ط1، ص180.

(5) برهان غليون وسمير أمين : حوار الدولة والدين، ص155.

(6) المصدر نفسه، ص 157.

والثقافي الحي القادر على تفعيل القيم الإنسانية الإيجابية، بل لا بديل عن هذا الإطار وهذا هو جوهر منهجي الذي يعطي الأولوية في فهم المجتمعات ومعالجة مشاكلها لتحليل النظام السياسي/الاجتماعي واستيعاب دينامياته التاريخية»[1].

وإذا كان غليون يلح على حداثة نابعة من واقع المجتمع وتحترم خصوصياته بما يسمح بالحفاظ على الذات والمشاركة في العملية التاريخية، فإن أركون يذهب في نفس الاتجاه أي الإمعان في الحداثة، والخروج من دائرة العنف الذي يترجم صراع الدولة والمجتمع لا يكون إلا بالخروج من حداثة زائفة عرجاء تقبل الحداثة المادية وترفض حداثة العقل إلى حداثة حقيقية تدفع «الناس إلى فتح عيونهم وإلى إدراك التمايز بين الدين وبين العوامل المادية والدنيوية لأول مرة في تاريخهم»[2].

إن المخرج وفك الصراع بين الدولة والمجتمع المدني في نظر أركون لا يكون إلا بفصل ما هو سياسي دنيوي عما هو ديني «فلا يعود الناس يخلطون بين ما هو ديني حقيقة وبين ماهو دنيوي، لا يعودون يخلعون القدسية والمشروعية على ما لا قدسية له»[3].

وفي نفس السياق يحدد أومليل حل التناقض القائم بين الدولة والمجتمع المدني، أو ما يفيد الانتقال بالعلاقة بينهما من علاقة الصراع إلى علاقة المشاركة من خلال كف الدولة عن عملية ابتلاع المجتمع من خلال التخلي عن إيديولوجية ميراث النضال من أجل الاستقلال أين «تكونت دولة احتلت كل المجال العام وابتلعت مجتمعها المدني»[4] إلى إعادة تنظيم العلاقة بين الدولة والمجتمع على مستويين «توسيع القاعدة الاجتماعية للديمقراطية وبناء التنمية على أساس من اللامركزية»[5].

وباختصار فإن العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني في الوطن العربي ما زالت مهزوزة تسعى فيها الدولة إلى الاستحواذ والسيطرة والاحتواء للمجتمع المدني واتخاذه غطاء لممارسات

(1) نفس المصدر، ص163.
(2) محمد أركون : الاسلام، أوربا، الغرب،(مرجع سابق)، ص181.
(3) المرجع نفسه، ص168.
(4) علي أومليل : الدولة النامية والمجتمع المدني صراع أم شراكة،(مرجع سابق)، ص211.
(5) نفس المرجع ، ص216.

سياسية ديكتاتورية في مقابل ردود فعل اجتماعية تشكل خطرا على الوحدة الوطنية، مما ورث العداء والصراع بين طرفين ليعبر عن أزمة عميقة يعيشها المجتمع العربي.

ولا يمكن تجاوز هذا الوضع إلا برأب الصدع وتحقيق ما سماه غليون بالمصالحة –التي سيأتي ذكرها لاحقا-والتي تكون بكف الدولة عن عملية الاحتواء وكف المجتمع المدني عن السعي إلى هدم الدولة.

المطلب الثاني: العلاقة بين الديمقراطية والمجتمع المدني.

يشكل التحول الديمقراطي واحدا من الإنشغالات الكبرى في فكر غليون وهو يردد باستمرار السؤال : «كيف يمكن تحويل هذا التوجه الديمقراطي الظرفي أو المفروض، بسبب الظروف على النخبات الحاكمة إلى اختيار واع وقائم على بلورة خيارات معينة»[1].

وكما مر بنا في فصل سابق، فإن واقعة التحول الديمقراطي ترتبط بسببين أحدهما داخلي والآخر خارجي: « يتوقف التقدم نحو الديمقراطية في الوطن العربي على إيجاد الحلول العملية والسريعة لها، بعضها يتعلق بالتحول الداخلي(...) وبعضها يتعلق بالتحولات الإقليمية»[2].

يعنينا في هذا المقام السبب الداخلي، لأنه يترجم مشكلة العلاقة بين الديمقراطية والمجتمع المدني والتي يمكن وضعها بالصورة التالية هل التعددية التي يترجمها المجتمع المدني دليل كاف على وجود الديمقراطية؟ ما هي الشروط التي تجعل من المجتمع المدني مساهما فعليا في دمقرطة المجتمع العربي؟.

يذهب غليون إلى أن التعددية السياسية لا تترجم بالضرورة التحول الديمقراطي «فإذا كانت الديمقراطية لا تتحقق من دون التعددية، فإن التعددية يمكن أن توجد من دون ديمقراطية»[3].

تتحقق إمكانية وجود تعددية دون وجود ديمقراطية تحديدا في البلاد العربية أين تعمل الدولة على الاستحواذ على المجتمع المدني-كما مر بنا في المطلب السابق-مما يجعل التعددية بلا معنى، تعددية «تضفي الشرعية على العنف»[4].

(1) برهان غليون : المحنة العربية، ، ص 241.
(2) المصدر نفسه، ص 268.
(3) نفس المصدر، ص270.
(4) المصدر السابق، ص269.

يقول غليون : «إذا أردنا أن تحدد الموضوع المطروح بصورة أفضل فسوف نجد أن المشكلة الأساسية ليست في غياب التحول نحو التعددية بشكل عام في الوطن العربي ولكن- أولا-في بطء هذا التحول وثانيا في النوعية المترددة والضعيفة للنظم الجديدة وثالثا لهشاشة المسيرة ذاتها...» [1].

وكأن التعددية الشكلية، أو المجتمع المدني المصطنع إذا حاز هذا التعبير هو عائق أمام الديمقراطية، وهو مظهر للأزمة العميقة التي يعيشها الإنسان العربي وبتعبير أوضح إن التعددية الشكلية لا تنتج إلا ديمقراطية شكلية ظرفية، مما يعني العلاقة الوطيدة-علاقة التلازم بين الديمقراطية والمجتمع المدني. والتنبيه المهم هو أن التعددية الشكلية لا تنتج ديمقراطية حقيقية، هذا ما جعل الجابري يقرن-واثقا-غياب الديمقراطية بغياب مؤسسات المجتمع المدني فالأوضاع في الوطن العربي أين «تهيمن فيه مؤسسة كلية واحدة هي الدولة وأجهزتها»[2] هي «الأوضاع التي تتميز بغياب مؤسسات المجتمع المدني»[3].

لكن ما يميز طرح الجابري لمشكلة العلاقة بين الديمقراطية والمجتمع المدني تظهر في تحديد الأسبقية، أسبقية الديمقراطية على مؤسسات المجتمع المدني إذ يقول : «إن الديمقراطية كمبدأ، أي كإطار لممارسة حقوق المواطنة هي سابقة على القنوات والمؤسسات التي تمارس فيها وبواسطتها تماما مثلما أن حق المريض في الشفاء سابق على توافر أو عدم توافر ما به يتم الشفاء»[4] هذا هو الطرح الصحيح للمشكلة في نظر الجابري ذاك الذي يرفع الإشكال «الناجم عن ربطها بالمجتمع المدني كما تربط الدجاجة بالبيضة، أو البيضة بالدجاجة»[5].

ونصل إلى نتيجة مع الجابري هي أن الديمقراطية تمثل الإطار الضروري «لممارسة حقوق المواطنة التي من جملتها الحق في إنشاء مؤسسات المجتمع المدني»[6].

---

(1) برهان غليون: الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، في برهان غليون[وآخ]، حقوق الإنسان العربي، (مصدر سابق)، ص18

(2) محمد عابد الجابري : إشكالية الديمقراطية والمجتمع المدني في الوطن العربي، في علي خليفة الكواري و[آخ]، المسألة الديمقراطية في الوطن العربي، (مرجع سابق)، ص194.

(3) المرجع نفسه والصفحة نفسها .

(4) المرجع نفسه ، ص 195.

(5) نفس المرجع ، نفس الصفحة.

(6) المرجع نفسه ،الضفحة نفسها.

إن ثقة الجابري في ربط المجتمع المدني بالديمقراطية مردودة في نظر بعض الدارسين الذين يخالفون غليون والجابري معا إذ يرفض أصلا طرح المشكلة بسبب بسيط هو أن المجتمع العربي محكوم تاريخيا ببراديغم* الطاعة الذي يوازيه الاستبداد في الواقع وما مقولات الديمقراطية والمجتمع المدني سوى نتاج المد الاستعماري والتوسع الإمبريالي «أهم فرضية هنا هي أن مرحلة الاستعمار تبدو أنها أتاحت ظهور مجتمع مدني في مواجهة السلطة»[1] كما أن الديمقراطية «كضرورة محلية يمكن أن لا يغيب عنه الاستغلال الخارجي لهذه الضرورة»[2].

هذا الموقف يعكس بشكل حاد الصعوبات التي تعترض التحول الديمقراطي وقيام مؤسسات المجتمع المدني بصورة فعلية، ومع ذلك فهو موقف مرفوض من قبل غليون لأنه يكرس الاستبداد ويبقي الوضع على ما هو عليه ومن ثمة فالديمقراطية نضال «من اجل مؤسسات ونظام يسمح بسيادة متعاظمة لمصلحة وسلطة الأغلبية ...لكي يبقى المجتمع المدني الذي ينظم نفسه بنفسه »[3] .

ينبغي أن نتذكر أن غليون يميز بين ديمقراطيتين، ديمقراطية شكلية تلك التي تتعلق بأهداف قواعد شكلية وهي «النظام الذي يضفي الشرعية على العنف»[4] تلك التي يقال عنها «اللغز الذي يجد حله في جميع الدساتير»[5]. هذا الشكل من الديمقراطية يتبعه شكل من التعددية ومن مؤسسات المجتمع المدني تتميز هي الأخرى بالصورية والشكلية «واجهة تغطي على سيطرة النخبة»[6] ويتحول المجتمع المدني الهش إلى معارضة تتجاهل المشاكل المطروحة «تتحول في سلوكها إلى مجرد رد فعل لتكذيب السلطة والحكم»[7].

---

* براديغم : سبق التعريف به .

(1)الطاهر لبيب : علاقة المشروع الديمقراطي بالمجتمع المدني في علي خليفة الكواري [وآخ]، المسألة الديمقراطية في الوطن العربي، (مرجع سابق)، ص219.

(2) المرجع نفسه ، ص222.

(3) برهان غليون : بيان من أجل الديمقراطية، ص182.

(4)برهان غليون : المحنة العربية، ص269.

(5)إحسان سركيس : آخر الدواء الديمقراطية،(مرجع سابق)، ص08.

(6) برهان غليون : مقدمة كتاب مستقبل الديمقراطية في الجزائر، (مرجع سابق) ص19.

(7)برهان غليون [وآخ] : حقوق الإنسان العربي، (مرجع سابق)، ص29.

إنها ديمقراطية المقاس عند أومليل تلك التي يريدها الليبراليون الانتقائيون الذين يريدون ديمقراطية تجعل الدولة «ضعيفة قوية معا، ضعيفة في تدخلها الاقتصادي، قوية في دورها الأمني»[1].

أما المقابل للديمقراطية الشكلية فهي الديمقراطية الحقيقية التي ترتبط بالمجتمع المدني وتعبر عن الحرية الفعلية وكأن الممارسة الديمقراطية الحقيقية لا تكون إلا بوجود مجتمع مدني حقيقي وفي ظلها تتحقق الممارسة الفعلية للحرية يقول غليون:« لا يمكن أن تصبح قيمة في ذاتها، ومعيار شرعية حقيقية ، إلا عندما تعني التعددية التي تشكل هيكلها الخارجي، الممارسة الفعلية للحرية أيضا وتحقيقا للقيم التي تقام باسمها»[2].

إن الديمقراطية الحقيقية ممارسة وهي «تظل شارة تكشف عن الارتباط البنيوي بين النظام السياسي والمجتمع الذي تقوم فيه»[3].

إن الدولة المتطلعة إلى ديمقراطية حقيقية هي تلك التي لا تضع المجتمع وتنظيماته في مواجهة الدولة، بل تلك القائمة على الشراكة وكما يقول على أو مليل « فإن مفهوم الشراكة يسعى إلى إعادة تنظيم العلاقة بين الدولة والمجتمع»[4] وكما مر بنا يتم هذا البناء على مستويين توسيع القاعدة الاجتماعية للديمقراطية وبناء التنمية على أساس من اللامركزية. ولعل أومليل يجيب على سؤال هام شأنه شأن غليون هو كيف يمكن تحويل المجتمع المدني إلى قوة فاعلة ليس في مواجهة الدولة والعمل على إضعافها بل في بناء مجتمع متكامل منسجم قادر على المساهمة في إيجاد حلول للمشكلات المطروحة في إطار ديمقراطي، فإذا كان الحل عند أومليل يكمن في انتشار ثقافة المشاركة بدل ثقافة الصراع «ثقافة الشراكة التي تقتضي نضجا مزدوجا، رسوخ دولة القانون... ونضج المجتمع المدني على أساس من تشبع أفراده وتنظيماته بروح المواطنة كرباط قانوني ومعنوي للأمة والدولة»[5].

---

(1)علي أومليل : الدولة النامية والمجتمع المدني صراع أم شراكة ؟، (مرجع سابق)، ص215.

(2)برهان غليون : المحنة العربية ، ص 270.

(3)إحسان سركيس : آخر الدواء - الديمقراطية، ص09.

(4)علي أومليل : الدولة النامية والمجتمع المدني صراع أم شراكة ، ص216.

(5) المرجع نفسه ،ص ص217-218.

إذا كان هذا هو تصور أومليل للحل فإن غليون يقترح ضرورة التلازم بين الديمقراطية الحقة والتعددية الفعلية لأن : « الديمقراطية الشعبية لا يمكن أن تعبر عن نفسها إلا في انطلاق مبادرات القاعدة الحرة على الصعيد السياسي وفي التنظيمات النقابية والسياسية الحرة وفي الصحافة ..» [1].

والحقيقة أن هذا الربط يعني تثمين لدور المجتمع المدني فالمجتمع المدني ليس زينة أو حلية على جبين الدولة أو المجتمع بل ارتباط بين المجتمع والدولة أو المجتمع المدني والديمقراطية يكشف على أن وظيفة المجتمع المدني هامة جدا ذاك ما نكشفه من خلال المبحث التالي.

(1)برهان غليون : بيان من أجل الديمقراطية، ص ص 190-192.

المبحث الثالث: أطر ووظائف المجتمع المدني

إن بحث مشكلات المجتمع المدني من جهة علاقته بالدولة ومن جهة علاقته بالديمقراطية، يفتح المجال لنختم هذا الفصل بمحاولة التعرف على الأطر الضرورية لنشاط المجتمع المدني وتحديد وظائفه باعتبارها واحدة من أهم المميزات التي تساعد على تعريفه، ليطرح التساؤل التالي: ماذا ينتظر غليون من المجتمع المدني ؟ بصيغة أخرى ما هي وظيفة المجتمع المدني في الدولة العربية سياسيا واجتماعيا وثقافيا ؟

المطلب الأول: إطار ووظيفة المجتمع المدني ثقافيا.

من السياقات الهامة التي ركز عليها غليون في فهمه للمجتمع المدني السياق الثقافي الذي يسمح بتكوين المجتمع المدني : فهو «لا يتكون بدون الفكرة والعقيدة والأخلاق »[1] وهو إذا يتكون في هذا الإطار فهو يعول عليه في أداء وظيفة ثقافية في المجتمع، فما المقصود بذلك ؟ وكيف تتحقق هذه الوظيفة ؟

ينبغي أن نستحضر في أذهاننا إلحاح غليون على الطابع الاجتماعي للثقافة أي باعتبارها نظام قيم معين ينظم ممارسة هذه الجماعات أو تلك عندها حقل دلالات خاصة روحية وعقلية يقول غليون « فالثقافة هي إذن جملة الأنماط (القيم والقواعد والأعراف والخطط ..الخ) التي تبدع وتنظم لدى جماعة ما حقل الدلالات العقلية والروحية والحسية»[2]. ومن ثمة فكل حديث عن المجتمع المدني يؤخذ في نطاق ثقافي مثلما ينتظر منه أم يحقق دورا ثقافيا وكما قيل إن « إنتاج المجتمع المدني يرتبط بنظام القيم ولا سيما قيم الاستقلالية الفردية والحرية الشخصية ونمط العلاقات الإنسانية»[3] إن ما يعنيه هذا القول أن المجتمع المدني لا ينبت ولا ينمو ولا ينتج في بيئة ثقافية معادية للقيم السابقة، ولذلك يلح غليون بالقول أنه « بقدر ما تنتج ثقافة ما في إعطاء حلول إيجابية(...) تؤسس للمجتمع، كمجتمع مدني وتضفي عليه الاستقرار والتقدم»[4].

---

(1)برهان غليون : نقد السياسة ،ص457.

(2)برهان غليون : اغتيال العقل ،ص90.

(3) أحمد شكر الصبيحي : مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي(مرجع سابق)، ص224.

(4) برهان غليون : اغتيال العقل، ص89.

إن الحلول الإيجابية التي يتصورها غليون تنبثق من قيم الحرية والعدالة والمساواة ومن ثمة فهياكل المجتمع المدني ميتة إذا لم تستوعب هذه القيم وإذا لم تعمل لها وإذا لم « تتمسك بالقيم العميقة أعني الحرية والمساواة والعدالة ، أكثر مما تتمسك بالهياكل الشكلية التي تجسدها »[1].

ولكن ما هو النموذج الثقافي الذي ينبغي أن يؤطر المجتمع المدني ويعمل لصالحه في آن واحد ؟

يرفض غليون وجود نموذج ثقافي جاهز يمكن تعميمه « إن المطلوب ليس نقل النموذج العلماني الغربي الحديث أو القديم وإنما إبداع النموذج الذي يستجيب لمتطلبات العقلنة الفعلية التي يحققها المجتمع العربي الإسلامي»[2].

ومن ثمة لا مانع على الإطلاق « أن يكون الإسلام وقيمه الكبرى مصدر الهام لتكوينات وبرامج سياسية وحزبية أو حتى حكومية»[3].

هنا يبدو التميز في فكر غليون لأن الكثير من المفكرين العرب ظل يعتقد أن النموذج الثقافي الملائم لوجود مجتمع مدني وهو نفس النموذج الذي ينبغي العمل له ، إنه النموذج الغربي، من باب أن المجتمع المدني وليد الحضارة الغربية الحديثة ، نقرأ ذلك في طروحات أنصار الحداثة العرب ، أولئك الذين ينتقدون الشرق باعتباره كيانا متخلفا من كل النواحي ويشيدون في الآن نفسه بالآلة والتقنية والعلم كمصادر لإنتاج عقلية علمية مناقضة للأسطورة والخرافة وتأكيد العلمانية ضد خطر السلطة الدينية ومن النماذج التي ينتقيها غليون للنقد زكي نجيب محمود « مفكر الجيل»[4] الذي يعبر عن ولع شديد بالعلم والتقنية ، ولما لم يحصل ما كان يرجوه من نهضة وتقدم، « لم يجد الوعي الحديث تفسيرا لهذا القصور إلا في التراث»[5] الذي ينبغي الخلاص منه، وتبلغ درجة التملص من التراث في الفكر الحداثي ذروتها مع الفكر الماركسي الذي مثله العروي يقول غليون « بلغت أيديولوجية الحداثة مع الماركسية كقماط لها، ذروة طمحت معها إلى أن تكون فلسفة للتقدم معتدة بنفسها[6].

(1) برهان غليون : المحنة العربية، 270.

(2)برهان غليون : نقد السياسة، ص441

(3)المصدر نفسه ، ص443.

(4) برهان غليون : اغتيال العقل، ص203 .

(5) برهان غليون: إغتيال العقل ، ص ص 202-203.

(6) المصدر نفسه ، ص206.

العروي الذي لا يرى خلاصا سوى الاستسلام للروح التاريخية ودون التوغل في النماذج التي يوردها غليون ويرفض ما تدعو إليه من حداثة، ظل يصفها بأقبح النعوت : الحداثة الحثالة »[1]، يطرح السؤال هل يعني ذلك أن غليون يرفض الحداثة ؟ وإذا لم يكن كذلك ما هي الحداثة التي يريدها ؟

الحقيقة أن غليون لا يرفض الحداثة ولكنه يدعو إلى «حداثة جديدة»[2] تتميز بأنها نابعة من ذات المجتمع ولا تتنكر بقيمه الحية.

إن الحداثة التي يدعو إليها غليون تترجمها ثقافة سياسية يكون المجتمع المدني أحد صانعيها تقترب كثيرا مما يسميه علي أومليل " ثقافة الشراكة " التي يقول عنها بأنها : « تقتضي نضجا مزودجا: رسوخ دولة القانون والمؤسسات، بحيث لا تعني اللامركزية تهديدا لكيان الدولة، ونضج المجتمع المدني على أساس من تشبع أفرداه وتنظيماته بروح المواطنة»[3] والنتيجة التي نصل إليها هي أن غليون يدعو إلى وجود مجتمع مدني فاعل ومن مظاهر فعاليته المساهمة في نشر ثقافة تربط بين هوية المجتمع ومتطلبات العصر.

المطلب الثاني :إطار ووظيفة المجتمع المدني سياسيا

مثلما يحتاج المجتمع المدني إلى إطار ثقافي ملائم لأداء وظيفته، فهو في حاجة أيضا إلى إطار سياسي وقانوني يضمن له الوجود أولا ويكفل له القيام بوظيفته ثانيا مما يعني أن الوظيفة الشائعة للمجتمع المدني هي الوظيفة السياسية يقول أحد الدارسين: «ومما لا شك فيه أيضا أن الاعتراف بأوجه الاختلاف في المجتمع والتعامل السليم معه، يتطلب في المقام الأول، أن يكون لوجود التعددية معنى سياسي ملموس»[4]، ففيما يتمثل هذا المعنى السياسي؟ وبلغة أوضح ما هي الوظيفة المنتظرة سياسيا من المجتمع المدني؟.

يذهب غليون إلى أن هشاشة الديمقراطية في الوطن العربي يعود إلى غياب المجتمع المدني الفاعل ويعلق بأن هذا الأخير « لا تترجمه التعددية الحزبية أي التعددية الكمية الشكلية

(1)برهان غليون : المحنة العربية، ص215.

(2)برهان غليون وسمير أمين : حوار الدولة والدين،(مرجع سابق)، ص157.

(3)علي أومليل : الدولة النامية والمجتمع، (مرجع سابق)، ص217.

(4)علي خليفة الكواري : في مفهوم الديمقراطية، في علي خليفة الكواري [وآخ]، المسألة الديمقراطية في الوطن العربي ،ص53.

البسيطة»[1] بل المجتمع المدني الفاعل هو التعددية التي تضمن «تحقيق المشاركة السياسية الفعلية للمواطنين جميعا وليس للنخبات فقط»[2].

وإذا أردنا أن نسهل الكشف عن وظيفة المجتمع المدني سياسيا أمكننا تقسيمها إلى مستويين.

المستوى الأول قطري : إن المهمة الأولى التي ينبغي النضال من أجلها هي تحقيق نظام ديمقراطي حقيقي يصفة غليون بالقول:« ابتداع أشكال تنظيم شعبيه جديد وأصيلة وأكثر فاعلية»[3] تسمح «بتعزيز الديمقراطية»[4] ويعبر محمد عابد الجابري-بوضوح أكثر-عن دور المجتمع المدني في تحقيق الديمقراطية بالقول :«إذا كنا نشكو اليوم غياب الديمقراطية (...) فلأن الديمقراطية من خصوصيات المجتمع المدني، المجتمع الذي يعيش فيه الإنسان مواطنا»[5] وفي نفس السياق يبرر أحد الدارسين تراجع الديمقراطية في لبنان بالمساس بمؤسسات المجتمع المدني وتضييق الخناق عليها وبتعبيره فإن «ضرب كافة الحريات سواء على صعيد الإعلام أو النقابات أو الجمعيات المهنية والأهلية وحتى الأندية الرياضية»[6] قد قلص من مساحة الممارسة الديمقراطية في المجتمع اللبناني.

بل إن دور المجتمع المدني يمتد إلى القضاء على النظام الطائفي الذي أنتجته أصلا الدولة التحديثية

«لا ينبغي البحث عن مواجهة أو الحد من الخطر الطائفي حيث لاوجود له فيه وإنما ينبغي التركيز على البنيان السياسي للمجتمع»[7] .وتحويل الولاءات الضيقة إلى الولاء السياسي المدني .

نخلص إلى نتيجة مفادها أن أهم وظائف المجتمع المدني في المجتمع العربي هي التمكين لنظام ديمقراطي قوامه الحرية والعدالة.

---

(1) برهان غليون : المحنة العربية، ص268.

(2)المصدر نفسه ،الصفحة نفسها.

(3)نفس المصدر، ص275.

(4)علي خليفة الكواري : في مفهوم الديمقراطية،(مرجع سابق)، ص77.

(5)محمد عابد الجابري : إشكاليات الفكر العربي المعاصر،(مرجع سابق) ، ص125

(6)إلياس سابا : التجربة اللبنانية بين التنمية والنضال السياسي، في معن بشور [وآخ]، الواقع العربي وتحديات قرن جديد، (مرجع سابق) ، ص90.

(7) برهان غليون :النظام الطائفي (مرجع سابق)، ص 39 .

المستوى الثاني قومي : لم يقنع غليون بدور سياسي للمجتمع المدني على مستوى قطري بل يعول مثله مثل بقية القوميين بوظيفة أكبر هي العمل على تحقيق الوحدة العربية إذ يعبر عن ذلك بقوله : « ويفترض كل هذا حث الخطى من أجل تعاون عربي شامل وجدي»[1].

وبعيدا عن تصور غليون للوحدة العربية، ينتظر هذا الأخير دورا فاعلا وبارزا للأحزاب السياسية خاصة والمجتمع المدني عامة في تحقيق تقارب عربي ينتهي إلى تعاون عام وشامل، إدراكا منه أن الدولة القطرية دولة هشة وصغيرة «تعيش هذه الدول مع شعور عميق ودائم بالهشاشة وانعدام الأمن والقزمية»[2].

ليس غليون وحده من يذهب في هذا الاتجاه بل يؤازره فيه كثير فالجابري مثلا يعتقد أن الوحدة العربية هي إحدى ثلاث مطالب للمشروع العربي «الوحدة، التمدين، العقلنة»[3].

إن الإلحاح على هذا المطلب لا يعود لاعتبارات تاريخية، بل «لأنها مصلحة حياة ومصير»[4] وبتعبير غليون يجب «نسيان نموذج الاسم التي كرستها الأدبيات القومية للقرن التاسع عشر والتفكير من منظور التحولات العميقة الراهنة»[5].

هكذا يصل غليون إلى قناعة بأن المجتمع المدني ليس زينة في المجتمع العربي بل تنتظره مهام سياسية جسيمة، يتحقق بموجبها تجاوز الفوات الحضاري الذي تحياه الأمة العربية.

المطلب الثالث: إطار ووظيفة المجتمع المدني اقتصاديا واجتماعيا

لا تتوقف وظيفة المجتمع المدني على تحقيق غايات ثقافية، أو أداء دور سياسي فقط بل لا يكتمل دوره في نظر العارفين إلا بمهام اقتصادية واجتماعية وغليون واحد من أولئك الذين يعتقدون أن فشل السياسة الاقتصادية للدولة العربية سببه «تغيب حريات التعبير وتهريب القسم الأكبر من النخبة ومن العناصر المخلصة»[6].

---

(1)برهان غليون : المحنة العربية، ص 306.

(2)برهان غليون: الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، في برهان غليون[وآخ]، حقوق الإنسان العربي، ص18.

(3)محمد عابد الجابري : إشكاليات الفكر العربي، ص123.

(4) سليمان عرار: الأحزاب العربية، التحديات والآفاق، في معن بشور [وآخ]، الواقع العربي وتحديات قرن جديد،(مرجع سابق) ، ص77

(5)برهان غليون : المحنة العربية، ص307.

(6) برهان غليون : الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي ، ص25.

فكيف يتصور غليون دور المجتمع المدني من الناحية الاقتصادية والاجتماعية؟ يدرك غليون جيدا أن الدولة العربية التحديثية قد راهنت في مرحلة ما من تطورها على التنمية وجسدتها أدبيات المفكرين العرب، في هذه المرحلة، نقرأ ذلك عند ناصيف نصار مثلا حينما يقول «إنه لمن الواضح أنها تفترض وجود دولة موحدة تعمل لمصلحة المجتمع كله»[1].

غير أن هذه الدولة لم تضمن ما راهنت عليه لأسباب وضحناها سابقا وهو لا يرى مخرجا من الأزمة إلا بإشراك المجتمع المدني في حركة التنمية وتحقيق ما سماه غليون« الاقتصاد الشعبي»[2] الذي يتميز بأنه اقتصاد يركز على أولوية إرضاء الحاجة عن تكديس الثورة، وأولوية العمل على الرأسمال وأولوية الاستخدام على التقنية...إلخ.

لقد كان للتلميح الذي صاغه غليون في كتابه بيان من أجل الديمقراطية وضوحا أكثر في كتاباته اللاحقة ذلك «أن الدعوة إلى الديمقراطية والمشاركة السياسية ينبغي ألا تبقى مستقلة عن الدعوة إلى الإصلاح الاجتماعي والاقتصادي»[3] بصيغة أوضح لا يتحقق الإصلاح الاجتماعي الاقتصادي إلا في مناخ ديمقراطي يفترض نشاطا فعالا للمجتمع المدني.

لقد سعى الكثير من المفكرين العرب إلى إعطاء دور فاعل للمجتمع المدني من الناحية الاقتصادية ضمن اجتهادات تستحق التنويه مثلما نلاحظه عن عند أومليل الذي يقول:« إن التنمية الحقيقية هي بالناس ومن أجلهم »[4] بمعنى أن التنمية الحقيقية لا تكون إلا بالشراكة التي يلعب فيها المجتمع المدني دورا فاعلا، إنها الوسيلة الوحيدة التي يراها أومليل طريقا «لكسر احتكار الأعيان المحليين لمواقع النفوذ، عبر شبكة الزبونية والمحسوبية مع مراكز القرار الإدارية والسياسية»[5].

ويعبر إسماعيل صبري عبد الله عما أسماه بالتنمية المستقلة التي يرى من خلالها حلا تقدمه السياسة الاقتصادية والتي تشترط من بين ما تشترط الاستقرار السياسي الذي لا يتصور إلا «ملاصقا للتعددية السياسية وحرية العمل السياسي وتكوين الأحزاب وحرية حركتها...» [6].

(1) ناصيف نصار : نحو مجتمع جديد، دار الطليعة، بيروت، ط 5، 1995 ، ص193.

(2) برهان غليون : بيان من أجل الديمقراطية، ص201.

(3)برهان غليون : الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، ص35.

(4)علي أومليل : الدولة النامية والمجتمع المدني، ص217.

(5) المرجع السابق ،ص 217.

(6)إسماعيل صبري عبد الله : التنمية المستقلة من منظور المشروع الحضاري، المستقبل العربي، (مرجع سابق)، ص181.

ويضيف جلال أمين للتنمية حدا آخر هو العدالة الاجتماعية، بمعنى لا تكتسب التنمية قيمتها إلا إذا ضمنت قدرا من العدالة الاجتماعية من خلال تقليص الهوة بين الأغنياء والفقراء أو تخليص الفقراء من وطأة الحرمان الذي يعيشونه وهو يعول في ذلك على دور هام للمجتمع المدني : «كلما زاد ضعف الدولة القومية ورخاوتها إزاء قوى خارجية، زادت مسؤوليات النشاط الأهلي ومنظمات المجتمع المدني على الوفاء بحاجات أساسية»[1]، إن دور المجتمع المدني لا يتوقف عند حدود الوفاء بالحاجات الأساسية للناس من خلال الأعمال الخيرية بل «تزداد أيضا أهمية النشاط الأهلي حينما يتحول القهر والظلم الاجتماعي أكثر فأكثر، من قهر وظلم للعامل إلى قهر وظلم للمستهلك»[2].

خلاصة نشعر أن الوعي العربي أصبح أكثر دراية وتفتحا على أهمية وقيمة المجتمع المدني في جميع مظاهر النشاط الاجتماعي ثقافيا وسياسيا واقتصاديا.

(1)جلال أمين : العدالة الاجتماعية من منظور المشروع الحضاري، المستقبل العربي، العدد 269، جويلية 2001، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ص200.

(2) المرجع نفسه ،الصفحة نفسها.

الفصل الرابـــع

المجتمــع العــربي مــن الجمــود إلى التحــول

المبحـــث الأول :التحول الثقافي من التقليد إلى الإبداع

المطلب الأول : الحداثة والإبداع الثقافي

المطلب الثاني : التراث والإبداع الثقافي

المطلب الثالث : معالم الإبداع الثقافي

المبحـث الثاني :التحول السياسي من الاستبداد إلى الحرية

المطلب الأول : من استهلاك الديمقراطية إلى إنتاجها

المطلب الثاني : من ضعف التجزئة إلى قوة الاتحاد

المبحـث الثالث :التحول الاقتصادي الاجتماعي

المطلب الأول : من الكماليات إلى إشباع الحاجات

المطلب الثاني : من التبعية إلى الاستقلال

تعكس الفصول السابقة مشكلات العالم العربي الكثيرة والمعقدة والتي يصفها غليون بالأزمة الحضارية «فما نعيشه اليوم هو أزمة حضارية نابعة من تفجر التناقضات التي ولدتها عملية التحديث»[1]. هذه التناقضات التي كشفنا بعضها في جسم الدولة التحديثية ،وذكرنا الأزمة الثقافية من خلال حالة العداء بين حداثة مولعة بالغرب وأصالة مفتونة بالماضي ،وأخرى سياسية نوجزها هي الأخرى في حالة الاغتراب التي يعيشها المجتمع إزاء الدولة فكانت محنة المجتمع العربي مع الاستبداد ومصادرة الحريات، وثالثة اقتصادية واجتماعية قوامها تخلي الدولة عما وعدت به، إذ أصبح العامة عرضة للجوع والمرض يقابله ما ينعم به الخاصة من ترف يغذيه اقتصاد ريعي قائم على المحاباة والرشوة والمحسوبية[2] .

غير أن غليون لم يكتف عند حدود توصيف الأزمة ودق ناقوس الخطر بل اجتهد في تصور الحل الممكن للأزمة ،وظل مؤمنا بإمكانية تدارك الفوات رغم الواقع العربي المحزن فهو في نظره«مازال قادرا على رد الفعل الإيجابي ،كما هو قادر على التفكير بعقل واحد وعلى التصرف بإرادة واحدة أيضا»[3] .وكما يقول في موقع آخر :«رغم إخفاق السياسات الوطنية في معظم الدول ،فإن الأمل في المواطنة وفي القيم التي تقدمها لا تتوقف ،هذا الأمل هو المحرك لارادة التغيير »[4]

إن هذا التفاؤل يدفعنا إلى طرح جملة من الأسئلة : إذا كان من الضروري أن ينتقل المجتمع من حالة الجمود والتفكك والتخلف إلى حالة التقدم والقوة والإبداع، فكيف يتم ذلك؟هل العالم العربي مطالب في تحوله بتحقيق التكيف مع ما هو سائد في العصر من نمط ثقافي وما يستجد فيه من تنظير وممارسة سياستين وما يشهده من تحولات اقتصادية ؟ أم أنه مطالب بتجاوز ما هو سائد حداثة كانت أم تراثا ؟وبصورة إجمالية ما هي معالم التحول في العالم العربي ثقافيا ،سياسيا ،اقتصاديا ؟

(1) سمير أمين وبرهان غليون : حوار الدولة والدين (مرجع سابق) ،ص 156 .

(2) برهان غليون : بيان من أجل الديمقراطية ،ص 94 .

(3) برهان غليون : نقد السياسة العملية : العرب ومعركة السلام (مصدر سابق) ،ص 157 .

(4) Burhan Ghalioun : Islam et politique ,la modernité trahie ,op .cite ,P 240 .

المبحث الأول: التحول الثقافي من التقليد إلى الإبداع

ينبغي التذكير بأن الثقافة في نظر غليون نظام معقد من القيم والمفاهيم التي تسمح بحل المشكلات التي يطرحها الواقع الاجتماعي[1]،وهي بهذا تحتل مكانة رفيعة عنده، تجعلها جديرة بالدراسة، لان «دراسة الثقافة لا تصبح ذات قيمة حقيقية ، إلا عندما تسعى إلى الكشف عن الصيرورة المتميزة لتطور أنماط الوعي والسلوك لدى جماعة معنية »[2]، مما حدا بأحدهم إلى القول «أهم خاصية للنمو الإنساني هي أنه نمو ثقافي »[3] .

وإذا كنا لا نجادل في أهمية الثقافة وقيمتها ومن ثمة دورها في تغيير الواقع إلا أن إثارة الموضوع تجعلنا نصطدم بمسألة الحداثة والتراث، حتى أن أحد الدارسين علق قائلا بأن «الفكر العربي في تلمسه طريق الخلاص من التخلف وتحقيق النهضة اتخذ محورين أساسين:أولهما يجد النهضة عبر محاكاة الغرب والأخذ بحضارته(...) وثانيهما يجد النهضة عبر محاكاة الماضي السلفي»[4] .

تحول مطلب النهضة إلى إشكالية ثقافية يمكن صياغتها كالتالي: هل الإبداع الثقافي هو مواكبة العصر والأخذ بقيم الحداثة الغربية ؟ أم أن الإبداع الذي يضمن التحول الثقافي المنشود هو بعث التراث ؟وإذا افترضنا حضور الحداثة أو حضور التراث فكيف يكون هذا الحضور ؟ بصيغة أوضح ما هي معالم وخصائص التحول الثقافي المنشود ؟

المطلب الأول :الحداثة والإبداع الثقافي

للحداثة [*] مميزات كثيرة يهمنا منها أساسا أنها ضد التقليد (Tradition)فهي «صبغة مميزة للحضارة تعارض صبغة التقليد،أي أنها تعارض الثقافات السابقة والتقليدية»[5] .

كان للحداثة حضورا في فكر النهضة من بدايته ،ثم تبلور لاحقا وأصبح مطلبا لكل الحداثيين[**] لكن الدعوة إلى الحداثة والتحديث لم تكن بمستوى واحد ولا بمنهج واحد، مما

---

(1) سبقت الإشارة إلى الثقافة بهذا المعنى أكثر من مرة مثلا المظهر الثقافي للإحفاق ،العائق الثقافي للديمقراطية ،ص 41.

(2) برهان غليون اغتيال العقل ،ص 97 .

(3) برهان زريق : خواطر المشروع العربي النهضوي المنشود ، في بومدين بوزيد (وآخ) : قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر ، سلسلة كتب المستقبل العربي (18) (مرجع سابق) ،ص 252 .

(4) بوزيد بومدين : الفكر العربي المعاصر وإشكالية الحداثة (المرجع نفسه) ،ص 07 .

(*) الحداثة : Modernité : سبق التعريف بها .

(5) محمد برادة : اعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة (فصول ،العدد 3 -1984) الهيئة المصرية العامة للكتاب ،ص 12 .

جعل هذه الدعوة تتراوح بين النبذ المطلق للتراث وإقامة النهضة على أساس جديد هو أساس العلم بدل الدين وبين غربلة الماضي وأخذ ما يصلح منه، والغاية من كل ذلك جعل الحياة عصرية أو كما يقول غليون «استبدال عقلية عربية (متأخرة) بعقلية جديدة متقدمة»[1] ،إن الاختلاف في شأن الحداثة يجعلنا نطرح السؤال التالي : هل الأخذ بالحداثة يضمن فعلا الإبداع الثقافي ؟ وإذا افترضنا ضرورة حضور الحداثة فبأي معنى تكون مقبولة وتحقق التحول الثقافي نحو الإبداع ؟

يعرض غليون الموقف الحداثي من جهة إصراره على ضرورة الاندماج في الحضارة الغربية بقوة والأخذ بأسبابها، ومن جهة أخرى التخلي عن الدين والثورة على قيمه العتيقة والبالية حتى يكتمل المشروع التحديثي الشامل وبتعبير ناصيف نصار : «عملية التجديد المجتمعي الشامل»[2] ، يلاحظ غليون أن الدولة التحديثية لم تدخر وسعا في نقل المجتمع نحو الحداثة ، من أيام محمد علي إلى يومنا هذا، إذ يكفي أن نلقي نظرة على نظام التعليم حتى نكتشف انخراط العرب في الحداثة بشكل عجيب ، «قبل ما يقارب القرنين حسم المسلمون ثم تبعهم العرب بسرعة عجيبة هذه المسالة»[3] ،وفي تقدير غليون فإن السير باتجاه الحداثة لم يكف وفي جميع المستويات ولكن السؤال الجدير بالطرح : هل تحقق التحول المطلوب ؟ وهل حدث الإبداع الثقافي المنتظر ؟

يتذرع الحداثيون بأصناف كثيرة من الحجج في تبرير فشل التحديث وبقاء المجتمع العربي على حالة التخلف، هذا إن لم يفقد الكثير من خصوصياته، مرة بأن العرب لم يكونوا حاسمين وحازمين ،فأخذوا ببعض الحداثة وتركوا بعضها في محاولة للعودة إلى التراث وهم مطالبون اليوم بالتوغل أكثر وبشكل أعمق«الانتقال الشامل من نظام الأبوية (نظام الأبوية المحافظة ونظام الأبوية المستحدثة على السواء) إلى نظام الحداثة»[4]، كما يعلل أركون فشل المشروع الحداثي

** يذكر غليون من هؤلاء : خير الدين التونسي ،شلبي شميل ،سلامة موسى ،طه حسين ،زكي نجيب محمود ،نديم البيطار ،هشام جعيط ،راجع اغتيال العقل ،فصل تأهيل التمدن : النهضة المستحيلة .

(1) برهان غليون : اغتيال العقل ،ص 333 .

(2) ناصيف نصار : نحو مجتمع جديد مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي (مرجع سابق) ،ص 15 .

(3) برهان غليون : العولمة والخصوصية ومحاربة السلفية في ثقافة العولمة وعولمة الثقافة : برهان غليون وسمير أمين دار الفكر دمشق ط1 - 1999 ،ص 117 .

(4) هشام شرابي : النقد الحضاري للمجتمع العربي ،مركز دراسات الوحدة العربية ،لبنان ط2 -1999 ،ص 09.

العربي الإسلامي إلى تقلص الأطر الاجتماعية للمعرفة أو غيابها«فالمجتمع نتيجة أزماته وفقره وهمومه لم يعد يستطيع أن يفتح صدره للفكر الحر النقدي»[1] .

ودون الاسترسال في جمع المبررات المتعلقة بفشل الحداثة إذ لم يتحقق لا التحول الثقافي ولا الإبداع ولا الإقلاع الاجتماعي الحضاري والسبب في نظر غليون: أن دعاة الحداثة لم يفهموا واقعهم فاعتقدوا أن الخلاص يتجسد في الأخذ بالحداثة الغربية كما هي، وبما تدعوا إليه من عقلنة وعلمنة وأنسنة للحياة، دون نظر في الشروط التي تكون فيها الحداثة فعالة، وإذا أردنا أن نمثل لذلك فإن غليون يعتقد بفشل التفسير القائل: إن الدين كمظهر ثقافي هو سبب تردي الأوضاع في الوطن العربي وهو أصل النظام الطائفي، وهو أصل كل تردي اجتماعي ،إذ يذهب فؤاد زكريا في نقده للشيخ الشعراوي إلى أن أكبر خسارة تحيق بالعالم الإسلامي سببها المواعظ التي تكرس أحادية الرأي والحقيقة والنظام ليس ذلك فقط بل إن العقل الإسلامي عقل كلي والطريقة الوحيدة «للخروج من سجن الجهل هو السير بشكل مضاد للموعظة التي تجعل المتلقي سلبيا، بل بالحوار النقدي المؤسس على التربية والتفكير المنفتح »[2] .ومثلما يدعو فؤاد زكريا إلى التفكير المنفتح كخاصية جوهرية للحداثة، يدعو أيضا ناصيف نصار إلى الاستقلال كشرط للتحول نحو الإبداع«الاستقلال الذي نقصد ليس بالطبع انطواء على الذات (...) وإنما المقصود الاستقلال السليم الذي يقوم على الانفتاح »[3] .

يرد غليون على الحداثيين في اتهامهم للدين من خلال نقطتين أساسيتين :

الأولى: «الطائفية كظاهرة سياسية(...)هي من منتجات العصر الحديث والسياسة التحديثية»[4] بمعنى أن الولع بالحداثة والأخذ بها هكذا وكيفما اتفق هي السبب في تخلف المجتمع العربي واخفاق محاولاته النهضوية وظهور الطائفية كعلامة على الانهيار .

الثانية : لم يكن الدين سبب لظهور الطائفية، بل يعتقد أن الفتح الإسلامي «خلق وضعا جديدا كل الجدة (...)ومهد لنشوء تاريخ تجاوز هذه التمايزات نحو وحدة نوعية »[5]، إن الإسلام

---

(1) محمد أركون : قضايا في نقد العقل الديني ، ترجمة هاشم صالح ،دار الطليعة ط1- 1998 ،ص 172 .

(2) Fouad Zakaria :Les arabes à l'heur du choix ,laïcité ou Islamisme Traduit par Richard Jacquemend Ed Bouchene Alger 1991 p 109

(3). ناصيف نصار :طريق الاستقلال الفلسفي ،سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع .دار الطليعة لبنان ط2 –1979 ،ص31 .

(4)برهان غليون : النظام الطائفي ،منبر الحوار العدد 11 السنة الثالثة 1988 لبنان ،ص19 .

(5)المرجع نفسه ،ص 23 .

بريء مما يلصق به من تهم «ما تحياه المجتمعات الإسلامية من معاناة لم تأتي من الإسلام»[1] .

وهذا يعني أن تقليد الحداثة واتهام الدين لن ينتج أبدا إبداعا بل سيكون عائقا أمام أي تحول ثقافي جاد. إن ما يرفضه غليون ليس الحداثة في حد ذاتها وإنما تقليد الحداثة ،إذ ينبغي التميز بين حداثتين :

أولا: حداثة شكلية ،زائفة ،تنادي ظاهريا بقيم العقل والحرية والعدالة والإنسانية وهي في الحقيقة «الرأسمال الخاص والخالص للنخبة السائدة ،واعتماد الهجوم على الثقافة والقيم التراثية كمصدر تأسيس مشروعية هذه السيادة »[2]، وهذه حداثة يبغي تجاوزها، بل هي ما ينبغي تغييره، وإحداث التحول فيه.

ثانيا :حداثة حقيقية - يأملها غليون - تمثل الإبداع الحقيقي وتجسد التحول الثقافي الذي يدخل به العرب التاريخ «وفي جميع الأحوال يقتضي دفع هذه العملية التاريخية مشاركة واعية وجدية للفكر النقدي»[3] ومن باب الإنصاف أن نذكر بان بعضا من أنصار الحداثة يحذر من حداثة آلية معطوبة مشوهة، من ذلك ما قاله أركون «ينبغي ألا تستخدموا الحداثة بشكل ميكانيكي آلي ،وينبغي أن لا تستعيروا قوالب هذه الحداثة وتطبقوها كما هي على ثقافة أخرى أو تراث آخر(...) هذا موقف التبعية والتقليد الأعمى الكسول»[4] .

النتيجة أن غليون إن كان لا يعترض على الحداثة ،وقيمها ،فهو يميز بين تقليد للحداثة والمشاركة فيها ، الأولى تتعارض مع الإبداع والثانية ضرورية لكل إبداع ثقافي .

المطلب الثاني :التراث والإبداع الثقافي

يقوم الخطاب السلفي على العودة إلى الأصل وعلى حد تعبير هنري لاووست(H.Laoust) «لا يمكن لأي إصلاح عقائدي أن يتم إلا بالرجوع إلى الأصل» [5] ومن ثمة احتل الأصل والإصلاح جانبا من خطاب النهضة، وإذا كان البعض يمجد هذا الخطاب ويصف حملته بالمفكرين التاريخيين لأن «كل واحد منهم قد تمثل بشكل أو بآخر وبدرجات متفاوتة عصارة

(1)Burhan Ghalioun : Islam et politique ,la modernité trahie ,op.cit ,P237 .

(2)برهان غليون : المحنة العربية ،ص292 .

(3)المصدر نفسه ص ، 306 .

(4) محمد آركون : الإسلام والحداثة ، التبيين ، العدد 2 – 3 1990 الجزائر ،ص 228

(5)نقلا عن كمال عبد اللطيف : الخطاب النهضوي المعاصر ، الفكر العربي المعاصر العدد 17 كانون الأول ، كانون الثاني 1982 مركز الإنماء القومي لبنان ،ص 80 .

التاريخ والثقافة العربيين الإسلاميين »[1] فإن البعض الآخر يرى في هذا التوجه هروبا من الواقع وتحايلا على مواجهة المشاكل الحقيقية التي يواجهها المجتمع العربي في هذا العصر، يقول كمال عبد اللطيف معلقا على السلفيين «هؤلاء المثقفين يمارسون نوعا من الهروب إلى الوراء وهو هروب العاجزين عن مواجهة ندية للواقع وللحاضر»[3] .

إن النظر إلى هذين الموقفين يكشف حدة التناقض في النظر إلى التراث هل تجب العودة إليه أم التخلي عنه ؟ هل له دور فيما يشترطه غليون من إبداع ثقافي ضروري لتحقيق التحول الاجتماعي الحقيقي ؟

الواقع أن غليون الذي رفض تقليد الحداثة هو نفسه الذي يرفض تقليد الماضي ،بمعنى من العبث أن ننشد حلولا لمشكلات العصر بالعودة إلى التراث ،وكل دعوة من هذا القبيل باطلة وتكشف عن تناقض، من جهة أن العودة إلى الأصل وإلى الماضي تتضمن :

أولا: تجاهلا لازمة المجتمع العربي الحقيقية ، واستسهال مسألة الانبعاث الثقاف،ي الذي لا يكون إلا بالمباهاة بعظمة الثقافة العربية الإسلامية وبعبقرية السلف باعتباره الأداة التي تقف في وجه كل غزو ثقافي أجنبي فترتب على ذلك «الانكفاء على الذات ومنع التبادل الثقافي بالقوة من أجل صيانة الثقافة القومية»[3] ،هذا يعني أن اللجوء البسيط إلى التراث يترجم توجها أيديولوجيا أكثر منه معرفة علمية علق عليه أحد الدارسين قائلا «لعلنا كتبنا الكثير عن الماضي وأردنا في الكثير المحاولات تحويل أرشيفنا إلى مواد صالحة لحياتنا اليوم (...)لكن سرعان ما أنكشف لنا بأن ذلك لم يكن سوى سرابا»[4].

إن الاعتقاد في وهمية الانبعاث الحضاري بالاعتماد على التراث ليس موقفا للحداثيين – الذين كانوا موضع نقد سابقا – ولكنه أيضا موقف المهتمين بالتراث وفي ذلك يعيب رضوان السيد على من يسميهم الاحيائيين الإسلاميين «دعوتهم إلى حضارتهم وثقتهم في قدرتهم على العيش

(1)فهمي جدعان : أسس التقدم عند مفكري الإسلام (مرجع سابق) ،ص 181 .

(2)كمال عبد اللطيف : الخطاب النهضوي المعاصر ، الفكر العربي المعاصر (مرجع سابق) ،ص 80 .

(3)برهان غليون : اغتيال العقل (مصدر سابق) ،ص 80 .

(4) بن مزيان بن شرقي : التاريخ والمصير قراءات في الفكر العربي المعاصر ، دار الغرب للنشر والتوزيع الجزائر ط1- 2001 ص(ب) .

في ظل حضارتهم ودينهم مستغنين عن الغرب والتغريب»[1]، يعني ذلك إن النزعة الاكتفائية عند بعض أنصار التراث لا تحقق إبداعا ثقافيا .

ثانيا :ربط التراث بالهوية[*] ،وهو الخطأ الذي يقع فيه التراثيون بدعوى الحفاظ على الذات وتأكيدا للخصوصية، إن النزوع إلى ربط الثقافة بالهوية يأتي من منطلق أن الثقافة «هي مجموعة من ملامح مميزة ،مادية وفكرية وروحية ،تميز مجتمعا أو مجموعة اجتماعية »[2] .

إن هذا النزوع يفترض الحديث عن الثقافة كخصوصية ثابتة وليس عن الثقافة كفاعلية أي أن ربط الثقافة بالهوية سيجعلها لا تاريخية ثابتة، «إن هذا التصور الذي يجعل من الثقافات نظاما مغلقا مؤلفا من مجموعة قيم ملازمة للشعوب التي تحملها في نفوسها »[3] .

إن توجها كهذا سيقود حتما إلى نوع من التقوقع معاد لكل إبداع ،وهكذا تكون النظرة للتراث من وجهة نظر نقاد الرؤية التراثية بأنها «رؤية لا تاريخية وبالتالي لا يمكن أن تنتج سوى نوع واحد من الفهم للتراث هو الفهم التراثي»[4] للتراث لهذا السبب أعطى التراثيون الفرصة لوصف فكرهم بالرجعي والظلامي والقروسطي، وعليه من الخطأ الاعتقاد أن الإبداع الثقافي هو العودة إلى الأصول رغم أن الإبداع الثقافي لا يسمى إبداعا إلا من خلال قدرة الثقافة على الاستجابة لمتطلبات الواقع وما يقتضي ذلك من خصوصية.

إن المرفوض من الموقف التراثي الماضوي هو تقليد التراث والاكتفاء به وعليه يتحدث غليون عن قطيعة ثقافية :«تساعدنا على الخروج من مأزق الهوية التي ينظر إليها بوصفها امتثالا للتقاليد ،ومن مأزق الحداثة التي يتم تصورها بوصفها انحيازا إلى القيم الغربية واستيعابا للأفكار الأكثر حداثة »[5] .

إجمالا لما سبق لا يرفض غليون الحداثة ولا يرفض التراث، لأن الإبداع لا يكون إلا بهما وإنما المرفوض هو التقليد الذي أدى إلى «ضياع الذات بين هوية ثابتة يمثلها التراث وفتنة الحداثة

---

(1)رضوان السيد : ثقافة العالم الإسلامي والبحث عن الهوية ، في نخبة من الكتاب ، رؤى إسلامية معاصرة كتاب العربي 45 الكويت ط1- 2001 ،ص 127 .

* الهوية في نظر غليون أكبر من الماضي ،إنها تأكيد للفعالية الذاتية وقيمة الان الجمعية ،إنها بصيغة أخرى حضور الثقافة في حياة الناس وقدرتها على حل مشكلاتهم بغض النظر عن الماضي (التراث) أو عن الحداثة ،راجع برهان غليون اغتيال العقل ص 159 وأيضا 346 .

(2) برهان غليون : الهوية الثقافية والسياسات الثقافية في البلدان النامية ،الفكر العربي المعاصر عدد17 (مرجع سابق) ص 17.

(3)المرجع نفسه ،ص 17 .

(4) فرحان صالح :جدلية العلاقة بين الفكر العربي والتراث ،دار الحداثة للطباعة ،لبنان ط1 –1983 ، ص15 .

(5)برهان غليون : الهوية الثقافية (مرجع سابق) ،ص 27 .

التي تغريها بها الحضارة الناجزة »[1]، في نفس السياق تأتي كتابات الكثير من المفكرين العرب المعاصرين فالجابري يحذر من «حالة التكرار والاجترار الرديئتين »[2]، ويرفض نموذج السلف باعتباره كل عقل مقلد سواء كان تراثيا أم حداثيا، هو نفس الرفض الذي يتكرر مع العروي إذ ينكر أي انبعاث حضاري قائم على التقليد مهما كانت وجهته إحياء للتراث أو تقليدا لمنشآت الحضارة العربية [3] .

بات من باب المؤكد أن الإبداع الثقافي ليس تشبها أو تمثلا أو تقليدا فهذه كلها مظاهر للتخلف الثقافي «وهذا ما يزيد الأضرار المتولدة من الاقتباس بدون تأمل وتكييف، لان هذا الاقتباس قد يؤدي إلى نقل النواقص »[4]وهذا هو حال الثقافة العربية، التي تعد ولا تف وبحسب تعبير سمير أمي ن«كل مذهب مبتور عاجز عن تحقيق الهدف الذي يعلنه »[5] إن الثقافة لا تترجم سوى الصراع الأيديولوجي الذي يغذيه العقل السجالي المتخندق، والذي يتربص بالآخر ما هي إلا ثقافة التقليد التي تعجز عن تحقيق التحول الثقافي المرجو.

المطلب الثالث: معالم الإبداع الثقافي

الثابت والمشترك بين الجميع هو رفض التقليد، إذا التقليد يبقى تقليدا سواء كان تقليدا للحداثة أو تقليدا للتراث وكما قيل «المقلد يبقى متخلفا سواء التفت إلى الماضي أو الغرب»[6] لكن الجديد مع غليون هو كشف الصيغ التي يظهر بها هذا التقليد إكتفاءا أو إحياءا، تشبها أو تكيفا، كل ذلك يندرج تحت طائلة التقليد، وبالتالي يخالف الإبداع، هذا الرفض يدفع بنا إلى التساؤل بحدة ما هي معالم هذا الإبداع الثقافي؟

حتى نضع الموضوع في سياقه ونكشف التحول الثقافي المنتظر ينبغي «انتزاع الثقافة من الموقع الذي وضعت فيه وأفقدها كيانها ودورها »[7] وكأن المسألة في الثقافة ليست مسألة أن تكون تراثية أو حداثية بل يتحقق التحول الثقافي كلما كانت الثقافة قادرة على تحسس مشاكل

(1)برهان غليون : اغتيال العقل ،ص 343 .

(2) محمد عابد الجابري : إشكاليات الفكر العربي المعاصر ،ص 54 .

(3)عبد الله العروي : ثقافتنا في ضوء التاريخ ، المركز الثقافي العربي ، المغرب ط4 -97 ،ص 205 .

(4) أبوخلدون ساطع الحصري:آراء وأحاديث في العلم والأخلاق والثقافة ،مركز دراسات الوحدة العربية لبنان ط خاصة- 1985 ،ص63 .

(5) سمير أمين : نحو نظرية للثقافة (مرجع سابق) ،ص 57 .

(6) عبد العزيز الدورى : تعريف المشروع الحضاري وتجاربه وتطوره ، المستقبل العربي ، مرجع سابق ص 59 .

(7)برهان غليون : اغتيال العقل مصدر سابق ص 342 .

الإنسان العربي وتقدم له الحلول الملائمة من منطلق الاعتقاد «أن لكل مشكلة جديدة حلول جديدة ،وأن الثقافة قادرة على تقديم هذه الحلول، وأن هذه الحلول ليست موجودة مسبقا لا في التراث ولا في الحداثة أو العصر»[1]، يزداد تحقق التحول الثقافي في المجتمع العربي بازدياد «درجة اندماجه الثقافي أي بوجود ثقافة وطنية تتجاوز العوالم الجزئية الخاصة تساعد على التواصل الحي بين السكان»[2] .

نفهم من ذلك أن المعيار الأول الذي يقاس به الإبداع الثقافي هو أن تكون الثقافة حية موجودة، وليس مهما بعدها إن كانت تراثية أو حداثية ، بل المطلوب هنا هو الكف عن التساؤل هل الثقافة الحقيقية هي التي تكتفي بالتراث أم تعتمد الحداثة؟ وبلغة أدق ينبغي تجاوز هذا الطرح الأعرج الناقص الذي يقف عند حدود بحث الماهية هل الثقافة تراث أم حداثة ؟ والتوجه نحو ثقافة تقبل الصراع وبلغة أدق تقبل الاختلاف والتعدد والتنوع دون إقصاء أو تهميش يقول غليون«إن حافز الإبداع هو بالضبط هذا الاختلاف والتناقض العميق بين الثقافة والحضارة، بين الذاتية والعالمية ،وهذا التناقض هو الذي يخلق التوتر المبدع ويدفع إلى عدم الأخذ بالحلول الجاهزة»[3] .

إن قبول فكرة الصراع والاختلاف ، تعني من بين ما تعني القبول بوجود التراث والحداثة معا، ليس من جهة نبذ أحدهما للآخر، بل من جهة ما ينشأ بينهما من حوار، وهنا نصل إلى الفكرة الحساسة في التحول الثقافي الحقيقي وهي أن المسألة في الثقافة ليست مسألة تراث وحداثة وليست مسألة المفاضلة بين أي منهما، بل المسألة هي تكوين و بنية الثقافة العربية ذاتها هي هذا التراث وهاته الحداثة، وهي فكرة يؤكدها الجابري في كتاباته حينما يقول «أن مسألة التحول الثقافي يتم في الظروف الطبيعية عبر الصراع بين قوى التجديد وقوى المحافظة والتقليد اللتين يفرزهما التطور العام للمجتمع»[4] .

لكن مع ذلك فإن قبول الاختلاف والصراع كشرط للتحول الثقافي المبدع يطرح تساؤلا هاما ألا يعد هذا القبول شكلا من أشكال التوفيق بين التراث والحداثة ؟

---

(1) المصدر نفسه ص 333 .

(2) برهان غليون : منهج دراسة مستقبل الديمقراطية ص 246

(3) برهان غليون : اغتيال العقل ، (مصدر سابق)،ص 355 .

(4) محمد عابد الجابري : إشكاليات الفكر العربي المعاصر (مرجع سابق) ،ص 45 .

يبدو أن غليون على وعي تام بالموضوع ومن ثمة فهو يعلن صراحة رفضه للأيديولوجية التوفيقية باعتبارها «محاولة إيجاد إيديولوجية موحدة بين رؤيتين أو أكثر ، سواء عن طريق التقريب بين الألفاظ والعبارات وعن طريق التقريب بين الأفكار ...»[1]، إن التزوع إلى التوفيق يعني تبسيط الصراع وتسطيحه وبالتالي فهو لا يقدم سوى «حلا وهميا يتجاوز التناقض القائم بين العوامل الاجتماعية والتاريخية»[2] .

إن التحول الثقافي الذي ينشده غليون يشترط قبول التعدد والاختلاف، يتعدى السلفية والعصرنة «لا يمكن للقيم الثقافية قديمة كانت أم حديثة أن تجد لها معنى محررا إلا إذا توصلت إلى تجاوز المشاركة والحضور الذي تفرضه وتحدده السياسة»[3]، إلى هنا يزداد التحول الثقافي المنشود وضوحا فهو ليس عودة للتراث وليس تقليدا للحداثة وليس توفيقا بين نزعتين إحداهما تراثية والأخرى حداثية مع أن هذا التحول لا يتم إلا بقبول الاثنين وتحاورهما وهذا لا يتحقق إلا من خلال تحرير العقل، هنا الفكرة المركزية في فكر غليون، ذلك أن حرية العقل تندرج ضمن حرية عامة اجتماعية ضرورية ومن ثمة فإن «كل خروج من المأزق الاقتصادي والثقافي أو العسكري يستدعي تحرر الشعب ويتطلبه»[4] .

إن تحرير العقل هو العلامة على حدوث تغيير ثقافي ضروري بل هو الدليل على صيرورة حركة اجتماعية فاعلة وهو يعني «إطلاق يديه من كل قيد وتوسيع دائرة النقاش والحوار العقلي»[5] .

إن تحرير العقل وإطلاق يديه من كل قيد إيديولوجي و«أي سياسة ثقافية تقوم على فرض أيديولوجية على العقل ،حداثية كانت أم تراثية تقتل الحوار وتقضي بالضرورة إلى إلغاء الوعي »[6]، إن المقابل لتحرير العقل عند غليون هو ترشيد العقل عند العروي ويقصد بترشيد العقل توجهه نحو الوعي التاريخي، إن العقل الذي يرشده العروي ليس ذلك«العقل الموروث

(1)برهان غليون : اغتيال العقل (مصدر سابق)،ص 370 .
(2) برهان غليون : المصدر نفسه ،ص 371 .
(3)برهان غليون الهوية الثقافية والسياسات الثقافية في البلدان التابعة ،ص 27.
(4)برهان غليون : بيان من أجل الديمقراطية (مصدر سابق) ،ص 203 .
(5)برهان غليون : اغتيال العقل 357 .
(6) المصدر نفسه الصفحة نفسها .

العقل الذي نتصوره بإطلاق»[1] بل«هو العقل الذي يهم السلوك أو الفكرة المجسدة ،هدفه النظر في ظروف مطابقة الوسائل للأهداف المرسومة»[2]، بمعنى أن التحول الثقافي المنتظر عند العروي لا يكون إلا من خلال ما يسمى بالتاريخانية[*] إذ «تبدوا التاريخانية لدى العروي سبيلا للعرب لكي يعوا تخلفهم وتأخرهم التاريخيين وواقعهم الذي سيطرت عليه النظرة المطلقية»[3].

ها نحن نلاحظ أن الهاجس في الثقافة العربية المعاصرة لم يعد المفاضلة بين تراث وحداثة بل نكتشف أن هنالك توجها يحاول أن يهضم الاثنين ضمن حركة تسمح بتحقيق ما يسميه غليون بالتجديد الثقافي الذي يقوم على المبادئ التالية :

-أولا :التجديد من منظور العالمية ويعني تطوير الثقافة بما يسمح لها من لعب دور على المستوى العالمي وعدم الاكتفاء بدور محلي للثقافة .

«إن مصير أي ثقافة اليوم يتوقف(...)على تأكيد دورها ومكانتها في تكوين الساحة الثقافية العالمية على مستوى الوظائف الرئيسية التي تحققها كل ثقافة من تواصل إنساني وتاريخي»[4] .

-ثانيا :التجديد من منظور التنمية الحضارية ويعني باختصار العمل على جعل الثقافة أداة للتنمية من خلال دمج مراكز للبحث العلمي وتزويدها بما يلزم من أدوات وأموال

«لتقديم الخدمات الضرورية للتقدم الاقتصادي»[5] .

-ثالثا:التجديد من منظور بناء الشخصية ويعني مساهمة الثقافة في بناء شخصية الفرد العربي «وتكوين وجدانية الإنسان الفرد وتحصينه ضد مخاطر السلبية والاتكالية والذوبان»[6] .

إن تحقيق هذا التحول الثقافي يقتضي من وجهة نظر الجابري قيام انتلجانسيا [**] عربية جديدة :«عربية بانتظامها في التراث العربي لتجديده من الداخل ، وجديدة بانتظامها في الفكر

---

(1)عبد الله العروي : مفهوم العقل المركز الثقافي العربي ، المغرب ط2 -97 ،ص 358 .

(2) المرجع نفسه الصفحة نفسها .

(*) التاريخانية L'storicité : اتجاه يرمي إلى تفسير الأشياء في مسارها التاريخي وبرنامج جامع الابعاد للنهوض بالمجتمعات المتخلفة ، لمزيد من الاطلاع راجع بن مزيان بن شرقي ،التاريخ والمصير ،قراءات في الفكر العربي المعاصر دار الغرب للنشر ، الجزائر ط1- 2001 ،ص 67 وما يليها .

(3) بن مزيان بن شرقي : التاريخ والمصير(مرجع سابق) ،ص 106 .

(4)برهان غليون :العولمة و مصير الثقافات القومية ، في مستقبل الثقافة العربية ، سلسلة أبحاث المؤتمرات /2/ المجلس الأعلى للثقافة مصر- 97 ص 378 .

(5) المصدر نفسه ،ص 380 .

(6)المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

(**)انتلجانسيا :مصطلح مستوحى من الفكر الاشتراكي يشير إلى الفئة المثقفة ،راجع موسوعة السياسة (مرجع سابق) ،ص 348

العالمي المعاصر»[1] .

لن يحدث هذا الانتظام في الفكر العالمي إلا إذا كانت الثقافة قادرة على الاستفادة من أدوات وطرائق الثقافة العالمية، ولعل ذلك ما يتمسك به أركون الذي يميز بين نوعين من الخطابات، خطابات أيديولوجية«يروق لها جو العداء والكره ولا يمكن لها أن تترعرع أو تزدهر إلا من خلاله»[2]، وخطابات علمية- هي أساس كل تحول ثقافي حقيقي-تلك التي تسمح بـــ«تشكيل نظرة تاريخية حقيقية »[3]، بعيدا عن الأحكام المسبقة والنظرة الدجمائية المطلقة .

إن الثقافة المنشودة هي التي تعمل كما يقول الهرماسي على :«المساهمة في العقلنة السياسية وهي أهم ما يمكن أن يقدمه المثقف للجماعة السياسية»[4]، وهذا معناه التخلي قدر الإمكان عن الفكر الأيديولوجي الذي يستثمره النظام لصالحه .

وأخيرا ينتهي غليون إلى القول :«إذا أردنا أن يكون للثقافة مساهمة حقيقية في حركة التحول والتجديد ،فلابد أن يكون هدفنا الأول في هذا الميدان هو إحياء الثقافة ذاتها»[5] .

(1)محمد عابد الجابري : إشكاليات الفكر العربي المعاصر (مرجع سابق) ،ص 63 .

(2)محمد أركون : الإسلام ، أوروبا ، الغرب (رهانات الغنى وإرادات الهيمنة) (مرجع سابق) ،ص 08 .

(3)المرجع نفسه، ص 09 .

(4) محمد عبد الباقي الهر ماسي : المدخل الثقافي الاجتماعي إلى دراسة الدولة ، في الدولة والامة والاندماج في الوطن العربي (مرجع سابق) ،ص 86 .

(5) برهان غليون : اغتيال العقل ،ص 367 .

المبحث الثاني: التحول السياسي من الاستبداد إلى الحرية

تظهر مشكلات العالم العربي من الناحية السياسية في مظهرين :

الأول داخلي :تترجمه حالة الانفصال والانفصام بين النظم السياسية في الوطن العربي وشعوبها وما ينجر عنها من طائفية وعشائرية وجهوية إذ لم يعد هم الدولة المحافظة على مصلحة الجماعة ، بل لايهمها سوى الحفاظ على مزيد من بسط النفوذ للعصبية الحاكمة وهذا يندرج ضمن الأطروحة التي يدافع عنها غليون والقائلة بأن حالة التشرذم ترتبط باغتراب الدولة عن المجتمع أو«غربتها وما يرتبط بها من تكلس وعلاقة عنف وقوة بين الطرفين»[1] .

الثاني خارجي:واقع الدولة القطرية وحالة الضعف التي تعيشها هذه الدولة ليس من جهة الداخل بل من جهة العلاقة مع الخارج وما يطبعها من خوف وعدم استقرار «فمن الواضح أن البلدان العربية ليست مالكة لمصيرها اليوم ، ومقاليد أمورها موجودة مشاركة بين نخبتها المنفصلة أو المبتعدة عن المجتمع وأيادي حماتها في الخارج»[2] .

ولما كانت السياسة هي المكوك الذي يغزل النسيج المشترك بين أفراد الجماعة وهي العروق واللحم والاسدية التي تشد تماسك الجماعة »[3] ، كان من الضروري طرح المشكلة التي لم تعد وصفا للواقع فحسب ، بل لابد من تغيير هذا الواقع ومن ثمة أمكننا أن نتساءل : كيف يمكن تحقيق التحول السياسي المنتظر ؟هل يمكن المراهنة على الأنظمة أم أن الأنظمة ميئوس منها ؟ما هي الوسائل التي يتم بها هذا التحول ؟ هل هو الأسلوب الثوري كما عودتنا على ذلك بعض الأدبيات السياسية أم أن التحول يكون تدريجيا وسلميا ؟

---

(1) برهان غليون : النظام الطائفي : منبر الحوار العدد 11 السنة الثالثة 1988 دار الكوثر بيوت ،ص 20 .

(2) برهان غليون : مقدمة عامة ، في مستقبل الديمقراطية في الجزائر ،إسماعيل تيرة (وآخ) مرجع سابق ،ص 26 .

(3) برهان زريق : خواطر المشروع العربي النهضوي المنشود في بوزيد بومدين (وآخ) قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر ،مركز دراسات الوحدة العربية لبنان ط1- 99 ص 249 .

دأب غليون في كتاباته على تقديم صورة للتحول السياسي ،الذي لابد أن يحدث والذي يظهر على مستويين الأول التحول من الاستبداد إلى الحرية من خلال الديمقراطية ،والثاني التحول من ضعف التجزئة إلى قوة الوحدة أو الاتحاد .

ولما كان الأمر كذلك ،ندرس هذين المستويين من خلال المطلبين التاليين :

المطلب الأول:من استهلاك الديمقراطية إلى إنتاجها

يراهن غليون على الديمقراطية كإطار سياسي للتحول من نظام قوامه الاستبداد والقمع إلى نظام سياسي ديمقراطي يفتح المجال لرأب الصدع اجتماعيا ويسمح ببناء دولة قوامها التماسك والتقدم ، فإذا كان تحقيق الديمقراطية مرهون بتجاوز العوائق السياسية والاقتصادية والثقافية وهو ما رأيناه في فصل سابق فإن السؤال الذي يطرح هو متى تكون الديمقراطية إطارا ملائما للتحول السياسي ؟ هل باعتبارها تندرج ضمن التأثر بحركة عالمية حتى يكون العرب كغيرهم ؟ بصغة أخرى هل يكفي استهلاك الديمقراطية حتى يتحقق التحول السياسي أم ينبغي السعي إلى المساهمة في إنتاج الديمقراطية ؟

يقع الاتفاق اليوم على أن الديمقراطية هي المطلب الأساسي لأي تحول سياسي في الوطن العربي فهي كما قيل فيها بإعجاب :«فكرة عبقرية واختراع نادر المثال»[1]، الدعوة إلى الديمقراطية لم تعد جديدة ،ولا خاصة بمن يسمون أنفسهم ليبراليين أومن يسمون أنفسهم ديمقراطيين ، سواء كانوامن اليمين أو من اليسار ،بل امتد حتى إلى ذوي التوجه الإسلامي ،إذ نجد صداه عند مفكري النهضة الذين سعو إلى الاصلاح ،والاصلاح لا يعني شيئا سوى«إصلاح الدين والقضاء على الاستبداد»[2]،هؤلاء الاسلاميون الذين كان يظن بأنهم ضد الديمقراطية ، وتسللت مقولات الديمقراطية والتعددية والمعارضة إلى خطاباتهم وأصبح من العادي أن يقال بأن :«الخطاب القرآني ، ضد الأحادية على طول الخط ،فهو دائم الإشارة إلى «أولي الأمر»بصيغة الجمع وليست بصغة المفرد»[3] . مما يوحي أن الإسلام لا يتعارض في جوهره مع مقتضيات الديمقراطية ، وإذا كان هدفنا ليس هو بحث العلاقة بين الديمقراطية والإسلام ، فإنه يفيدنا في التأكيد على أن التحول السياسي نحو الديمقراطية أصبح مشتركا ،

(1) محمد جابر الأنصاري : العرب والسياسة (جذر العطل العميق) دار الساقي ، لبنان ط2- 2000 ،ص 170 .

(2) إسماعيل زروخي : الدولة في الفكر العربي الحديث (مرجع سابق) ، ص 560 .

(3) فهمي هويدي : التعددية والمعارضة في الإسلام ، في رؤى إسلامية معاصرة : نخبة من الكتاب (مرجع سابق) ،ص 118 .

فالجابري يعتقد أن التحول السياسي نحو الديمقراطية بات أكثر من ضروري ، للخروج من عقل سياسي واجتماعي عربي تقليدي بالي بمحدداته الثلاث «القبيلة والغنيمة والعقيدة»[*] .إلى عقل سياسي حديث يحل فيه المجتمع المدني محل القبيلة والضريبة محل الغنيمة والرأي محل العقيدة ، ليكون عقلا ديمقراطيا «إن الوعي بضرورة الديمقراطية يجب أن يمر عبر الوعي بأصول الاستبداد ومرتكزا ته»[1] .

وفي المحصلة فإن التحول السياسي المنتظر يتجسد في الأخذ بالديمقراطية «التي هي إرث الإنسانية كلها »[2] .

غير أن غليون كان أكثر وعيا بأهمية التحول السياسي الذي تحققه الديمقراطية شريطة أن لا يكون تحولا شكليا ، والفرق بين ديمقراطية حقيقية يقتضيها التحول السياسي وبين ديمقراطية شكلية ، أن الأولى تقتضي «إعادة بناء النظام المجتمعي بأكمله »[3] .بينما الثانية مجرد واجهة لممارسات قواها التعسفية فتتحول في ظلها «المؤسسات البرلمانية والحزبية إلى واجهة شكلية تغطي على سيطرة النخبة المطلقة على القرار الوطني وتحييدها للأغلبية الاجتماعية سواء بالقوة والقمع والتهميش أو بالخديعة والتلاعب وتزوير إرادة
الناخبين»[4] .

إن الديمقراطية التي تحقق التحول السياسي المطلوب هي تلك التي يصفها غليون بالقول «بناء حي وأداة متغيرة ، بتغير الواقع الذي يسعى العقل إلى حل رموزه وتحويله»[5] .تفيدنا العبارة في التميز بين ديمقراطية نظرية مثالية نقرأ عنها في بطون الكتب وبين ديمقراطية واقعية نمارسها ، أي بين ديمقراطية نعتقد بثباتها نسعى إلى استهلاكها أو تمثلها وتقليدها وديمقراطية نؤمن بتغيرها ومراعاتها للواقع تفرض علينا الاجتهاد والمساهمة في إنتاجها أو إثرائها ، بما يلائم خصوصياتنا الثقافية والاجتماعية .

(*) محددات العقل السياسي العربي التقليدي هي القبيلة وهي مقولة يشارها للقرابة كصلة طبيعية فطرية ... أما الغنيمة فهي إشارة إلى الجانب الاقتصادي الذي يعتمد على الفيء... أما العقيدة فهي الجانب الإيماني والعقائدي للدولة الإسلامية ،راجع في هذا المجال محمد عابد الجابري العقل السياسي العربي الفصول الأول والثاني والثالث ،ص57 إلى99 .

(1) محمد عابد الجابري : نقد العقل العربي (٣) العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته ،ص 365 .

(2) المرجع نفسه ،ص 372 .

(3) برهان غليون : مقدمة كتاب مستقبل الديمقراطية في الجزائر ،ص 19 .

(4) المرجع نفسه ،الصفحة 19 .

(5) برهان غليون : منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية ، في علي خليفة الكواري و(آخ) (مرجع سابق) ،ص 239 .

يلح غليون علىضرورة تحقيق التحول نحو الديمقراطية متجاوزا بعض الطروحات التي تعتقد أن البيئة العربية لا تستوعبها وينتقد في هذا السياق بعض الحداثيين المتحاملين على الاسلام ووصفه بأنه معادي لها من ذلك ما يذهب إليه سمير أمين الذي يرى أن الإسلاميين بحكم تكوينهم يعادون الديمقراطية «أي نوع من الممارسة الديمقراطية»[1] إذ يفرضون مبدأ الطاعة العمياء للإمام زيادة على ارتباطهم بهوية ترد «في نهاية المسيرة إلى بعدها الديني وتقتصر عليه»[2] .إن توجها كهذا يقتضي التضحية إما :

أولا:بالخصوصيات الثقافية ،ولهذا السبب لم ينجح ولن ينجح وبقي المجتمع العربي يراوح مكانه بلا إقلاع حضاري يقول غليون عن هذا التوجه «للأسف لا يبدو أن النخبات العلمانية تدرك بما فيه الكفاية الحاجة الملحة والمستعجلة لهذا الإصلاح الاجتماعي والسياسي (...) وهي تتزع اليوم بعد فترة من التردد والحيرة إلى الاتحاد والتفاهم والتجمع تحت شعار واحد وحيد : مواجهة المد الإسلامي»[3] .

ثانيا : الاحتمال الآخر وهو التضحية بالديمقراطية وتكريس الاستبداد تحت أغطية كثيرة نذكر منها الانتصار للدولة الإسلامية الذي سعت إلى تجسيده بعض الحركات الإسلامية التي تمثل ما يسمى بالإسلام الاحتجاجي ، وإذا كانت الظاهرة أعقد من هذا الإقرار إلا أنه ليس صعبا «أن تتحول الحركات الإسلامية الأصولية بسهولة من مأوى مؤقت لبعض التيارات والحساسيات التي لا تجد لنفسها مكانا في النظام القائم إلى محور يستقطب قوى الاحتجاج»[4]. وفي كلتا الحالتين سواء كان التوجه علمانيا أو كان أصوليا فالسائد هو حالة الصراع والتطاحن بين الدولة والمجتمع ، الذي يمثل قمة التخلف للواقع العربي .والحل لن يكون إلا بالشكل المقبول من الديمقراطية الذي يعني التعددية والممارسة الفعلية للحرية والحوار أي «تحقيق القيم التي تقام باسمها وفي سبيلها هذه الهياكل التعددية»[5] .

إن غليون لا يتعلق بالديمقراطية كقيمة في ذاتها وإنما تتخذ وسيلة وطريقة للم الشمل ، والخروج من دائرة الصراع الذي يؤدي إلى التآكل الاجتماعي وعليه فالديمقراطية التي يتحقق

(1) سمير أمين : التمركز الأوروبي نحو نظرية للثقافة (مرجع سابق) ،ص 148 .
(2) المرجع نفسه ، ص 149 .
(3) برهان غليون : المحنة العربية (مصدر سابق) ،ص 260 .
(4) المصدر نفسه ،ص 259 .
(5) المصدر السابق ،ص 272 .

فيها التحول السياسي المطلوب«معركة تاريخية مستمرة لا يمكنها أن تتجذر وتستمر وتتحول إلى حركة ثابتة ودائمة في الفكر والسياسة إلا إذا راعت في نضالها العنيد من أجل الحريات العامة ، وتداول السلطة والتعددية حتمية الحفاظ على الاستقلال الوطني»[1] .لعل ذلك ما يصفه محمد محفوظ بالمصالحة «نحن بحاجة إلى عملية إصلاح المجتمعات العربية والإسلامية من الداخل ، لأنها المدخل الفعال ، لتفعيل هذه المجتمعات وإعادة حيويتها وتخليصها من توتراتها الداخلية [2] .إن التحول نحو الديمقراطية ليس مجرد خيار ،أو قرار سياسي ،بل هو حتمية« سوف يترع القسم الأكبر من الرأي العام الإسلامي، الذي أنضجته المعارك السياسية إلى تسويد الخيار الأول، أعني الأخذ بالتفسير الأقرب إلى مبادىء الديمقراطية»[3].

إن تعلق غليون بالتحول السياسي نحو الديمقراطية يهدف من ورائه إلى وضع حد للتخلف السياسي الذي يعيشه المجتمع والذي يأخذ مظهرين خطيرين مظهر الاستبداد وتبعاته ومظهر التفكك ، والعلاج لا يكون إلا بالتحول نحو الديمقراطية .

المطلب الثاني: من الدولة القطرية إلى الاتحاد

لا يتحقق التحول السياسي بشكله المطلوب ولا يكتمل إلا إذا كان العرب قوة تتجاوز التشتت والتشرذم والانقسام ذاك هو الهم الأكبر الذي حمله الفكر القومي الحديث والمعاصر وحلمه دوما هو الوحدة ، وإذا كان الموضوع إشكالي متجهة المفهوم أو التصور ومن التطبيق والممارسة «منذ قرن تقريبا وشعار «الوحدة»يتردد في الخطاب العربي بمختلف اتجاهاته الإيديولوجية ومنازعه الفكرية ،ومع ذلك فمزال هذا الشعار من تلك الشعارات التي تستمد قوتها وسحرها من الغموض الشفاف الذي يلفها ويضفي عليها نوع من الوضوح الزائف »[4].

إن ما يدل على أهمية الموضوع وصعوبته في آن واحد السؤال الذي يتردد كثيرا هل الدولة القطرية في الوطن العربي كيان تاريخي قديم وظاهرة طبيعية أم وضع محدث ومصطنع؟ هل هي ظاهرة محلية أم أنها أجنبية مستوردة ؟وإذا كان المقام لا يسعنا لمناقشة الموضوع أو تحليله

(1) برهان غليون : منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية (مرجع سابق) ،ص 256- 257 .
(2) محمد محفوظ : الأمة والدولة من القطيعة إلى المصالحة ، المركز الثقافي العربي ، المغرب ط1- 2000 ،ص 150 .
(1) برهان غليون : منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية (مرجع سابق) ،ص 256- 257 .
(3) محمد عابد الجابري : إشكاليات الفكر العربي المعاصر مرجع سابق ،ص 89 .

إلا أن الإجابة على السؤال تتراوح بين اتجاه شمولي يعتقد أن كيان البلد-الدولة(الدولة القطرية) بدعة والأصل هو الوحدة والثاني محلي يوجه المواطن نحو الجزء أي الجماعة الخاصة الاثنية»[5] . فما هو موقع غليون من الإشكالية ؟ ماذا يقصد بالاتحاد ؟ هل هو خيار عقائدي إيديولوجي أم يعبر عن استراتيجية ؟ 0 ترتبط الإجابة عن هذه الأسئلة برؤية غليون للواقع العربي المتأزم من جهة وتندرج ضمن الحلول التي يقترحها لهذا الواقع .إذ لا يخفى على أحد إقرار غليون بضعف الدولة العربية القطرية باعتبارها دولة تحديثية «تعيش هذه الدول مع شعور عميق ودائم بالهشاشة وانعدام الأمن والقزمية»[1] وللخروج من هذه الدائرة يفترض تحولا سياسيا ينتقل به المجتمع العربي من حالة «التشتت ،وفقدان الصدقية (...) والتنافس بين الدول العربية»[2] إلى مجتمع قوي متقدم «وفي هذا المستوى من التحليل تطرح من جديد وبحدة مسألة التجمع الإقليمي ، في شكل اتحاد عربي فيدرالي كبير » [3] .

تعد الوحدة العربية واحدة من أدبيات الفكر القومي ،ففي أعمال نديم البيطار تحتل الوحدة مساحة كبيرة ،والعودة إلى كتابه من التجزئة إلى الوحدة يكتشف هذا الحضور القوي للمصطلح، إذ يعول على الدولة كوسيلة لتحقيق الوحدة ويقول : «تكشف الصفحات السابقة بوضوح أن الدولة كانت قاعدة لنشوء الأمة والقومية، وهو إنجاز حققته بسبب دورها هذا كقاعدة تنظيم توحد، وتنسق في حياة مشتركة واحدة حياة الأقاليم التي تتشكل منها»[4] إنها مسألة وخيار استراتيجي عند غليون، الذي لا ينكر واقعة الدولة القطرية فهي حقيقة مؤكدة ،وكتاباته كلها سارت باتجاه الكشف عن بنية هذه الدولة وآليات اشتغالها ، بل أن تحليله لها كشف عن ضعفها وتخليها عن مهامها ومن ثم وجودها ضمن مأزق لا يكون الخروج منه إلا بالتحول الديمقراطي وهذا لا يؤتي ثماره إلا ضمن اتحاد يجنب العالم العربي التهميش التاريخي والخضوع والتبعية لنظام الهيمنة الجديد والصاعد «إن درء المخاطر الناجمة عن هذا

(4)يليا حريق : نشوء نظام الدولة في الوطن العربي : في غسان سلامة (وآخ) : الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي (مرجع سابق) ،ص 27 .

(1) برهان غليون : الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي ،في برهان غليون (وآخ) حقوق الإنسان العربي (مرجع سابق)، ص 18

(2) برهان غليون : نقد السياسة العملية (1) العرب ومعركة السلام : المركز الثقافي العربي ط1- 1999 ،ص 7 .

(3) برهان غليون : المحنة العربية (مصدر سابق) ،ص 283 .

(4)نديم البيطار: من التجزئة ... إلى الوحدة (القوانين الأساسية لتجارب التاريخ الوحدوية) مركز دراسات الوحدة العربيةن لبنان، ط1 – 1979 ،ص66.

الفشل والإحباط أو على الأقل التخفيف من الخسائر ، يستدعي منذ الآن اتخاذ مبادرات نشطة وجريئة على محاور ثلاثة :

محور إعادة بناء المجتمعات العربية من الداخل(...) محور إعادة بناء التكتل العربي الإقليمي(...) محور العلاقات الخارجية التي تستدعي ما ينبغي تسميته المصالحة مع العالم»[1] .

إن التحول السياسي نحو الاتحاد يأتي إجراءا ضروريا للفت الإنتباه إلى النظرة التقليدية التي درج الفكر القومي على الترويج لها، والتي تعني الوحدة العربية ضد الدولة القطرية، نقرأ هذا على سبيل المثال عند منير شفيق الذي لا يرى في الدولة القطرية سوى تجزئة صنعتها الهيمنة الاستعمارية «قسم الاستعمار الوطن العربي إلى أكثر من عشرين جزءا (...) وجعل فرض التجزئة على البلاد العربية الشرط الضروري لتحقيق الهيمنة الاستعمارية »[2] ومهما طال الزمن فهذا الوضع سيظل شاذا وعارضا وطارئا ومرضيا سيزول وتحل محله الوحدة التي«تشكل التيار الأساسي في التاريخ العربي منذ فجر الإسلام حتى الآن»[3] .

هذا شكل من أشكال التعبير القوموي الذي وصل به الإيمان بالوحدة لدرجة أن الواقع العربي المنكوب هو أكبر حافز للوحدة حتى أن نديم البيطار أعطى فلسفة للنكبة خلاصتها «أن النكبات والأزمات الكبرى لا تدفع إلى الوحدات القومية فحسب ، بل تدفع إليها عبر اعتمادها على قاعدة تتركز عليها الجهود كلها وتستوحيها ، هذا قانون ثوري تفرضه طبيعة النكبة »[4]، هذا الموقف لا يراه الجابري سوى موقف إيديولوجي يبعث على الاندهاش «والواقع أن المرء ،حينما ينظر إلى الأدبيات العربية الوحدوية المعصرة من منظور نقدي ،لا يملك إلا أن يندهش من الأهمية التي تعطى على صعيد الخطاب ،لهذا المفهوم الضبابي المعتم ،مفهوم التجزئة»[5]، الذي يختزل في مظهر واحد للواقع العربي المعقد هو الحدود ،والنتيجة هي أن الوحدة ليست ضد الدولة القطرية ، بل كل الدلائل تأكد إنتصار الدولة القطرية ،وطرح مسألة الوحدة ينطلق من حقيقة وجود الدولة القطرية يقتضي قيام «نظرية في

(1) برهان غليون : نقد السياسة العملية (مصدر سابق) ،ص 13 .

(2) منير شفيق : في الوحدة العربية والتجزئة : دار الطليعة بيروت ط3 -1981 ،ص 74 .

(3) المرجع نفسه ،ص 42 .

(4) نديم البيطار : الفعالية الثورية في النكبة : دار الطليعة ، بيروت ط2 -1973 ،ص 138 .

(5) محمد عابد الجابري : إشكاليات الفكر العربي المعاصر (مرجع سابق) ،ص 89 .

الوحدة العربية ،نظرية نابعة من تحليل الواقع وليس من إرضاء العاطفة وإشباع الخيال والقفز على التاريخ»[6] .

إن ما يشترك فيه الجابري مع غليون هو رفضهما طرح مسألة الوحدة من جهة الحلم بوجود دولة عربية واحدة قفزا فوق حقيقة الدولة القطرية، التي أصبحت حقيقة واقعية بل وتاريخية، مهما كان سبب ظهورها داخلي أو خارجي ، كما يشتركان في الدعوة إلى ضرورة دراسة الدولة لمعرفة إمكانيات الوحدة ففي الوقت الذي يقول الجابري «والواقع أن نقطة الضعف الخطيرة التي عاناها الفكر العربي النهضوي الحديث والمعاصر ،ومازال يعانيها إلى اليوم ،هي تقاعسه أو إحجامه أو عجزه عن طرح مسألة الدولة في الوطن العربي قديما وحديثا :كيف تشكلت ؟وكيف تعيد تشكيل نفسها ؟»[1]، يقول غليون «ندرس من خلالها بشكل أساسي بنية الدولة في كل قطر من حيث هي كيان قانوني وإداري وسياسي »[2]. معنى ذلك أن الفكر القومي تعامل مع الموضوع بطريقة غير موضوعية إذ «اتخذ الحركة القومية كإيديولوجية وكممارسة في الاتجاه المعاكس تماما وفسرت القومية ذاتها كهوية طائفية»[3] .

إن دعوة غليون إلى اتحاد عربي - أسوة بالمجموعة الأوروبية يرمي من ورائها إلى ضمان جملة من النتائج :

أولا: تحولا سياسيا فعالا باتجاه الديمقراطية ،مثلما تكون الديمقراطية جسرا لتحقيق الاتحاد الحقيقي .

ثانيا :الدعوة إلى الاتحاد تضمن من الناحية الموضوعية القوة التي تعني أولا وأخيرا تجاوز الضعف الناجم عن التشتت والتصدع الذي يدل في الواقع على «الشعور بالنقص والقصور وعدم الأهلية ويدفع إلى البحث الدائم عن حماة خارجيين»[4] .

---

(6) المرجع نفسه ،ص 95 .

(1) محمد عابد الجابري : إشكاليات الفكر العربي المعاصر ص 97 .

(2)برهان غليون: منهج دراسة مستقبل الديمقراطية ،في علي خليفة الكواري :المسألة الديمقراطية في الوطن عربي(مرجع سابق)، ص244

(3) برهان غليون : النظام الطائفي : منبر الحوار العدد 11 السنة الثالثة خريف 88 (مرجع سابق) ،ص 26 .

(4) برهان غليون : مستقبل العلاقات العربية الأوروبية : في أحمد صدقي الدجاني (وآخ) العرب والعالم مؤسسة عبد الحميد شوفان الأردن ط1- 2001 ،ص 71 .

ثالثا : تجاوز الطائفية التي تهدد أصلا الدولة القطرية رغم دورها في تنمية الوعي الطائفي ضمن استراتيجية السيطرة إذ «أنها وضعت يدها على هذه العصبيات وحملت مسؤولية إدارتها وأعادت توظيفها في استراتيجياتها السياسية الخاصة »[5] .

رابعا:الاتحاد يعبر عن تحول سياسي سيجعل للعرب مكانة إذ يبقى مصير العلاقات العربية بغيرها معلقا ومرتبطا بمدى نجاح المجموعة العربية،يقول: «في التكون كمجموعة أو كتلة فعلية ،وهذا يتطلب التغلب النزاعات والحساسيات والمنافسات العربية - العربية»[1] .

أخيرا يمكن أن نستنتج بأن جوهر التحول السياسي في العالم العربي هو تحقيق الديمقراطية وضمان حد أدنى من التكتل والاتحاد .

(5) برهان غليون : النظام الطائفي (مرجع سابق) ،ص 39 .

(1) برهان غليون : مستقبل العلاقات العربية الأوروبية (مرجع سابق) ،ص 78 .

المبحث الثالث: التحول الاقتصادي

مشكلة الدولة التحديثية في العالم العربي ليست مشكلة ثقافية يترجمها الصراع الحاد والتطاحن بين نزعة حداثة وأخرى تراثية ،إذ تلغي إحداهما الأخرى ،وليست مشكلة سياسية قوامها مواجهة الدولة للمجتمع ،وما يطبع ذلك من استبداد وما ينجر عنه من ضعف وتشرذم بل المشكلة أيضا اقتصادية « من باب أن موضوع الاقتصاد هو تأمين الحاجات المادية للجماعة»[1] _تتمثل المشكلة إذن في عجز الاقتصاد عن تأمين الحاجات الأساسية ويظهر هذا العجز في هشاشة وضعف وعدم كفاءة الاقتصاد العربي والأخطر تبعيته المطلقة للدول المتقدمة فكانت العلة علتان ،علة الضعف وعلة التبعية ،هذا ما يدفع إلى طرح التساؤل التالي:

هل الضعف الاقتصاد العربي وتبعيته حتمية وواقع لا مفر منه أم أنه حالة طارئة يمكن التغلب عليها ؟ وإذا افترضنا إمكانية التغلب وتحقيق تحول اقتصادي فكيف يكون هذا التحول الذي يضمن نجاحه تميز وقوة الاقتصاد واستقلاليته ؟

سنجيب على هذه الإشكالية من خلال مطلبين.

(1) برهان غليون : بيان من أجل الديمقراطية ،ص 98 .

المطلب الأول :التنمية من اقتصاد الكماليات إلى إشباع الحاجات

ارتبط الحديث عن التنمية وإضافاتها التخلف والعالم النائي ،ضمن خطاب «النظام العالمي الجديد الذي ظهر بعد الحرب العالمية الثانية »[2] ،وكان الانشغال بالموضوع في البدء من تصيب مفكري أمريكا اللاتينية .

وكان اهتمام المفكرين العرب بالمسألة متأخرا نسبيا ،خاصة ما كان يجري في أمريكا اللاتينية «ومن الغريب أن أهل الاقتصاد وقادة السياسة ، بل وسائل الإعلام في الوطن العربي لم تهتم بما جرى ويجري في أمريكا اللاتينية»[3] وأيا ما كانت أسباب التأخر ،فإن لمسألة التنمية نصيب في الخطاب العربي المعاصر وهنالك إجماعا قائما على ضرورة التنمية الاقتصادية فبأي معنى استخدم غليون التنمية؟ هل التنمية الاقتصادية تعني التحديث الاقتصادي في مقابل الاقتصاد التقليدي هل التنمية بالأساس هي خلق تراكم اقتصادي (فائض في الإنتاج) أم أن التنمية الحقيقية هي التي تفي بحاجات الناس ومتطلباتهم وتضمن قدرا من العدالة ؟

لم تدخر الدولة التحديثية يوما وسعا لضمان النمو والتقدم الاقتصادي ومخطئ من يعتقد أنها لم تولي اهتماما للجانب الاقتصادي «لعقود طويلة اعتبرت التنمية من اختصاص الدولة فخطط التنمية تخرج من مكاتب الحكومة المركزية ،وموظفوها هم الذين ينفذونها وهي التي تخصص الاعتمادات المالية وأجهزتها المركزية هي التي تقوم بتدبير صرفها»[1] .

وسواء كان التوجه ليبراليا أو اشتراكيا فإن العناية بالحياة الاقتصادية كان كبيرا .

لقد كنا نقرأ كيف كان الاهتمام منصبا على الإصلاح الزراعي منذ محمد علي باشا وكيف أن الأنظمة تباهي بإنجازاتها الاقتصادية والاجتماعية إنشاء المصانع التي كانت توصف بالقلاع.فقد أدى«الانبعاث القومي إلى تركيز الثروة ،أي التراكم الرأسمالي»[2] .

كما أن الاشتراكية العربية تقوم على«تحديث البنية التقنية للإنتاج والتركيز بالتالي وبالضرورة على التصنيع الذي يسمح من حيث المبدأ المطلق برفع إنتاجية العمل»[3] .

---

(2) ريمون بودون وفرنسوا بور يكو : المعجم النقدي لعلم الاجتماع (مرجع سابق) ،ص 205 .

(3) إسماعيل صبري ع/ الله : التنمية المستقبلية من منظور المشروع الحضاري (مرجع سابق) ،ص 149 .

(1) علي أومليل : الدولة النامية والمجتمع المدني : صراع أم شراكة ، أوراق فلسفية (مرجع سابق) ،ص 207 .

(2) برهان غليون : بيان من أجل الديمقراطية (مصدر سابق) ،ص 88 .

(3) المصدر نفسه الصفحة نفسها .

هذا هو الفهم الذي روجته الدولة التحديثية للتنمية وللتطور الاقتصادي وهو فهم غير صحيح وغير دقيق إذ يتساءل غليون في غير ما موضع عن تجارب الإصلاح والتنمية والإقلاع الاقتصادي «لماذا لا يقود إدخال الإنتاج الزراعي في السوق إلى ارتفاع مستوى حياة الفلاحين بالرغم من أنه يساهم في زيادة الفائض الخام والصافي معا »[4] ، وإذا أردنا أن نعمم السؤال حولناه إلى الصيغة التالية : لماذا لم تنعكس زيادة الناتج وما يتحقق من فائض اقتصادي على حياة الناس ؟

إن طرح السؤال يعني أن التنمية ليست تحولا من اقتصاد تقليدي إلى اقتصاد حديث ، وليس تحقيق فائض في الإنتاج وزيادة في التصدير أو الاستيراد .

«ليس تغيير العلاقات التقنية إذن ولا بناء المصانع الجديدة ولا أيضا تغيير علاقات الملكية الحقوقية هو الذي يحدد نمو وتخلف اقتصاد قومي معين»[5] .

أن التحول الاقتصادي المرجو والتنمية الحقيقية هي تلك التي تفي بالحاجات الضرورية للناس تلك التي تخلص الناس من الجوع والفقر والحرمان والمرض وبالتعبير الغليوني «قدرة الاقتصاد على إرضاء الحاجات المادية والمعنوية للجماهير الواسعة»[1] .

لقد أشارت الدراسة إلى أن النمو الاقتصادي في أمريكا اللاتينية بي عامي **1920** و**1953** كان أسرع منه في الولايات المتحدة[2] ومع ذلك فالفقر يضرب أطنابه في أمريكا اللاتينية.

إن فكرة الوفاء بالحاجات الأساسية هي إحدى النظريات الشهيرة في التنمية والتي لاقت اهتماما كبيرا من قبل الساسة والاقتصاديين و التي رأى فيها البعض الحل العلمي لمشكلة التنمية ، بدل التنظير الذي لا طائل من ورائه «وحتى أواسط السبعينات من القرن الماضي كان النقد على أشده دون اقتراح عمل أو تحرك»[3] .

---

(4) المصدر السابق ،ص 90 .

(5) المصدر السابق ،ص 169 .

(1) المصدر نفسه الصفحة نفسها .

(2) ريمون بودون وف بوتر يكو : المعجم النقدي لعلم الاجتماع ،ص 207 .

(3) إسماعيل صبري ع / الله : التنمية المستقلة من منظور المشروع الحضاري العربي (مرجع سابق) ،ص 154 .

وتمت صياغة« مفهوم الوفاء بالحاجات الأساسية للناس كهدف أساسي لاستراتيجية التنمية»[4] ودون التوغل في شرح الآليات التي تحقق بها هذا المفهوم نكتشف أن انشغال غليون كان اجتماعيا ، فهو لا يعترض أن يكون هناك نموا اقتصاديا ،بل ومن الضروري أيضا الانتقال من اقتصاد الكفاف إلى اقتصاد الإنتاج الموسع ومن المهم الانتقال من الاقتصاد الاستعمالي إلى الاقتصاد التبادلي ولكن في جميع الأحوال لا قيمة لاقتصاد ينمو لصالح الكماليات الموجهة لفئة خاصة أو ما يسميه غليون الطبقة العليا نظير انكماش وتراجع الاقتصاد الموجه إلى إنتاج الحاجات الأساسية .

إن النموذج الاقتصادي المرفوض ذاك الذي يؤدي إلى« تدهور اقتصاد الحاجات (...) وتطور نموذج استهلاك الأقلية»[5] .

وللآسف هذا هو النموذج السائد ،فالدولة التحديثية وجدت أنه من السهل تخفيض القدرة الشرائية للأغلبية من الناس ، العمال والفلاحين وهي من الآليات المنحرفة للاقتصاد الثالثي هو ما يسميه راعون بودون "آثار التظاهر" Effets de démonstration ومضمونه «عندما يوجد فائض إنتاج فثمة ميل إلى استهلاكه بدل توفيره ،بسبب التأثير الذي لا يقاوم الذي يمارسه نمط الحياة الغربية على الطبقات العليا في البلدان المتخلفة»[1] .

ما يلزم عن هذا الموقف الذي أصر عليه غليون :

أولا : رفض النظريات الموغلة في التجريد والتي لا تراعي الواقع فالنظرية الاشتراكية لا ترى في التخلف ومن ثمة في التنمية إلا بحسب خضوع الاقتصاد للنموذج الرأسمالي المركزي أو تحرره منه فسمير أمين وهو واحد من المحسوبين على هذا الاتجاه يرى أن العالم النامي ومن خلاله العالم العربي في حاجة إلى ثورة وطنية شعبية يقودها "المثقف الثوري" أو ما يسميه ألانتلجنسيا. «إن المثقف الثوري في ظروفنا هو إذن المثقف الذي يرفض الخضوع لمقتضيات التنمية الرأسمالية المندرجة في التوسع الرأسمالي العالمي»[2] .

(4) الرجع نفسه الصفحة نفسها .

(5) برهان غليون : بيان من أجل الديمقراطية ،ص 101 .

(1) ريمون بودون وف بور يكو : المعجم النقدي لعلم الاجتماع ،ص 206 .

(2) سمير أمين : المركز الأوروبي نحو نظرية للثقافة ،ص191 .

إن ما يرفضه غليون في الاشتراكية هي كونها طوبى لم تفي بما وعدت به فهي بدون أصباغ «تعني تجميد الأجور وارتفاع الأسعار وتأمين مصدر لا ينضب للفائض النقدي ،وفرص خيالية للتحكم وإخضاع الطبقة العاملة والابتزاز السياسي»[3] .

وعليه من المهم أن يكون مقياس التنمية تحقيق حاجات الناس الضرورية من الناحية الواقعية

ثانيا : من المتعذر الحديث عن تحول اقتصادي يضمن التنمية التي تبدأ من إشباع حاجة الناس الضرورية ، خارج الإطار السياسي والثقافي الملائم .«يجب أن نرى في التنمية نتيجة لسير متماسك ومتوازن ينمي جميع المصادر الاجتماعية ،المادية والروحية على حد سواء أكثر مما نراها نتيجة لخيار وحيد سياسي أو اقتصادي أو ثقافي »[4] .

وبلغة أوضح فإن التنمية المنتظرة تتميز بالكلية والشمول وتتكامل فيها كل جوانب الحياة الإنسانية ،و لا يتحقق التحول الاقتصادي الحقيقي إلا في مناخ ديمقراطي مثلما تكون الديمقراطية في حاجة إلى ممارسة اقتصادية شفافة «تسيطر فيها القطاعات المنتجة عن القطاعات الطفيلية»[4].

إن التنمية الحقيقية هي تلك القائمة على الشراكة ، يساهم المجتمع المدني في صياغتها هذا هو المناخ الملائم للتنمية ،هذه الفكرة يدافع عنها بقوة على أومليل إذ يقول :«إن التنمية الحقيقية هي بالناس ومن أجلهم .بمعنى أن التنمية ينبغي أن تعتمد اللامركزية والشراكة»[1]

ما نفهمه أن التنمية الحقيقية محكومة بحدين :

الحد الأول : سياسي متمثلا في الديمقراطية ومن ثمة لا نتوقع أن تتحقق تنمية فعلية في ظل نظام ديكتاتوري استبدادي .

الحد الثاني : فهو اجتماعي إذ لا تسمى التنمية تنمية إلا بمقدار ما تقضي على الفقر والجهل والمرض أي ترضي حاجات الناس الأساسية وتضمن حدا أدنى من العدالة .

ثالثا :حتى تضمن التنمية الغايات الاجتماعية التي كانت من أجلها يراهن غليون على دور فاعل للمجتمع المدني إذ «تظهر التجربة التاريخية أن النهوض بالشعوب يستدعي أول ما يستدعي

(3) برهان غليون : بيان من أجل الديمقراطية ،ص 91 .

(4) برهان غليون : الهوية والثقافة والسياسات الثقافية في البلدان التابعة ، (مرجع سابق) ،ص 25 .

(5)برهان غليون : منهج دراسة الديمقراطية في الوطن العربي (مرجع سابق) ،ص 248

(1) علي أومليل : الدولة النامية والمجتمع المدني : صراع أم شراكة (مرجع سابق) ،ص 217 .

المراهنة على القوى المعنوية وإشراك جميع الناس في المسؤولية وفي صياغة المستقبل وتحديد الغايات»[2].

أخيرا يحرص غليون من الناحية الاقتصادية على العمل قدر الإمكان على الحد من التراجع والتخلي عن حاجات الناس «تنبغي العمل بأسرع ما يمكن على وقف التدهور الراهن في الأوضاع المعاشية»[3].

المطلب الثاني: من التبعية إلى الاستقلال

لا يمكن فصل مشكلة عدم الكفاءة وضعف الفعالية في التنمية التي تطبع الاقتصاد العربي إلى اليوم عن مشكلة التبعية التي كرست هذا الضعف وأكدت عدم الكفاءة .ولئن كان مفهوم التبعية أوسع من ربطه بالمجال الاقتصادي إذ «يدل هذا التعبير على مجمل العلاقات غير المتساوية مع ميل تراكمي إلى التفاقم في الأنظمة الاقتصادية والسياسية والثقافية »[4].

فهي كما يرى غليون استراتيجية للنخب الحاكمة إذ «لا يضمن حكمها إلا تبعيتها للخارج ودعم الأجنبي لها »[5] غير أن استعماله ينطبق في الغالب على وصف الوضع في العلاقة غير المتكافئة بين البلدان النامية أو ما يعرف بلدان الأطراف والتخوم إزاء البلدان المتقدمة بلدان المركز والقلب الرأسمالي والتي يطغى عليها طابع التفاوت الاقتصادي المادي والتي يشرحها سمير أمين فيما يسميه بالاحتكارات الخمسة المشهورة [*] التي تغذي تبعية الأطراف للمركز الرأسمالي وتوسع الهوة بين الشمال والجنوب .

---

(2) برهان غليون : نقد السياسة ،ص 391 .

(3) برهان غليون المحنة العربية الدولة ضد الأمة (مصدر سابق)،ص 275 .

(4) ريمون ودنون وفرنسوا بور يكو : المعجم النقدي لعلم الاجتماع (مرجع سابق) ،ص 137 .

(5) برهان غليون : بيان من أجل الديمقراطية (مصدر سابق) ،ص 157 .

(*) الاحتكارات الخمسة هي : 1- احتكار التكنولوجيات الحديثة والرفيعة .

2- احتكار المؤسسات المالية ذات النشاط العالمي .

3- احتكار القرار في الحصول على الموارد الطبيعية .

4- احتكار وسائل الإعلام على صعيد علمي .

5- احتكار الوسائل العسكرية .

راجع سمير أمين : إعادة تكوين اليسار مصريا وعربيا في سمير أمين وبرهان غليون حوار الدولة والدين (مرجع سابق) ،ص 138 - 189

يبدوا أن وعي هذا الواقع يمتد عبر النصف الثاني من القرن العشرين واشتد في فترة السبعينات من نفس القرن ، فإذا كانت التبعية هيمنة القوى الكبرى المتقدمة المالكة على البلدان الضعيفة والمتخلفة فكيف يمكن تعديل هذه الهيمنة ؟

هل هناك أمل في تحقيق توازن بين الأطراف والمركز ؟ وبتعبير غليون «هل السمة الرئيسية اليوم للتاريخ الإنساني هي سعي الشعوب التي كانت تابعة أو مستعمرة إلى التحرر والاستقلال ، أم أن مرحلة التحرر الوطني قد ذهبت مع الريح ؟»[1] .

إذا كان غليون يتفق من حيث المبدأ مع الكثير من التحليلات[**] على أن التبعية هي النتيجة الحتمية والثمرة الطبيعية للتطور التاريخي للرأسمالية في المركز والأطراف .

وإذا كان أيضا يتفق مع غيره في أن التفاوت بين الشمال والجنوب يتجلى من خلال «تفاقم الاستقطاب بين دائرة الفقر والتبعية من جهة ودائرة الثراء والتقدم العلمي والتقني من الجهة الثانية »[2] .

غير أن غليون يؤكد على دور الإرادة الإنسانية في تغيير هذا الواقع ، بل وقدرتها على توجيه مسار العلاقة بين الشمال المهيمن والجنوب التابع بما يقلل من هذه الهوة وهذا التفاوت ودليله في ذلك تجربتان أثرتا إلى حد ما في إعادة النظر في مشكلة التبعية :

الأولى : التجربة الشيوعية السوفياتية

الثانية : التجربة التنموية العالمثالثية التي تبنتها حركة التحرر الوطني [1] وكلتا التجربتان تترجمان ما يسمى الحوار شمال جنوب والتي تقوم على نظريات ومداخل متباينة بل ومتعارضة «بمكننا أن نميز العديد من مجموعات الشبكات ذات المداخل المتنوعة في مجال علاقات الشمال والجنوب»[2] .ويمكن أن نذكر ثلاث رؤى شهيرة[3] .

-الرؤية الليبرالية التي تتبناها الدول الرأسمالية الصناعية والذي يركز على أكبر قدر من الحرية في حركة رؤوس للأموال والسلع والتكنولوجيا إلى أن تتحقق الرفاهية للجميع .

---

(1) برهان غليون : تحرير الدينايا التاريخية : في سمير أمين وبرهان غليون ، حوار الدولة والدين(المرجع السابق) ،ص 151 .

(**)نذكر مثلا تحليل سمير أمين (المرجع السابق) .

(2) برهان غليون : تحرير الدينامية التاريخية في سمير أمين وبرهان غليون : حوار الدولة والدين ،ص 152 .

(1) المرجع نفسه ،ص 153 .

(2) عبد القادر سيد أحمد : المفاوضات بين الشمال والجنوب (الرهانات) (مرجع سابق) ،ص 44 .

(3) راجع الفصل الثالث والرابع من (المرجع السابق) .

-الرؤية الاشتراكية الديمقراطية التي تركز على مبدأ الوفاء بالحاجات الأساسية كأسلوب للقضاء على الفقر وبالتالي ردم الهوة بين الشمال والجنوب .

-رؤية العالم الثالث وتستند إلى مبدأ الاعتماد على الذات في تحقيق التنمية والتخلص من التبعية

إن الإشارة لهذه الرؤى دون تفصيل معناه إمكانية التحول والتغيير .

بمعنى مهما كانت التبعية ناجمة عن حتمية التطور في الرأسمالية إلا أن هناك هامشا للحركة وإمكانية التحرر من التبعية ، على أن التحرر لا يعني الانقطاع الجذري عن الاقتصاد العالمي[4] .

بل ينبغي لكل نمو وتوسع اقتصادي أن يراعي المنافسة على المستوى الدولي لان «الاقتصاد الذي لا يملك شروطا تسمح له بأن يشارك في معايير واحدة في السوق الدولية يتراجع لا محالة ويفقد قدراته الاستثمارية وبالتالي الإنتاجية »[5] .

وخلاصة القول : أن التحول الاقتصادي لا يتم باعتباره عملية تقنية يكفي تبنيها حتى تتحقق الكفاءة ويتحول الاقتصاد من تقليدي إلى حديث ومن ضعيف متخلف إلى نظام كفء متقدم بل عملية التحول تقتضي مناخا فكريا ثقافيا وآخر سياسيا .

المناخ الفكري قوامه الحرية والحوار، والسياسي روحه الديمقراطية مثلما يكون هذا التحول شرطا لتحقيق الاثنين .

(4) عبد القادر سيد أحمد : المفاوضات بين الشمال والجنوب (المرجع السابق) ،ص 16 .

(5) برهان غليون : منهج دراسة الديمقراطية في الوطن العربي (مرجع سابق)، ص 248 .

الخاتمة

الخاتـــمة :

إذا أردنا أن نختم هذا العمل المتواضع تبين لنا من حيث المبدأ أن تناول غليون لواقع المجتمع العربي ليس جديدا فهو امتداد للسؤال الذي طرحته حركة الإصلاح الأولى «لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم ؟» [1] .

لكن مع ذلك نستخلص ثلاث مميزات أساسية للتناول الغليوني .

أولا من ناحية الموضوع : مشكلة المجتمع العربي هي مشكلة سياسية ،وتحديدا هي مشكلة الدولة ،خلافا لما درج عليه الفكر العربي الذي لا يخرج مشكلة المجتمع من طرحين أحدهما تراثي يرى أن علة المجتمع هي ابتعاده عن الدين أو تخليه عن تراث السلف والأجداد والارتماء في أحضان حضارة معادية ،فكان أن نجم عن ذلك تمزق الذات العربية وفقدانها لهويتها وهذا هو جوهر المشكلة .

الآخر حداثي يرى أن داء المجتمع هو تقصيره في الآخذ بأسباب الحضارة وأسباب الحداثة على جميع الأصعدة، وما لامسه المجتمع من حداثة يظل مشوها ،مبتورا ،ميكانيكيا، سطحيا لم ينفذ إلى وعي ووجدان الفرد العربي ،والسبب طبعا بقاء المجتمع مشدودا إلى الماضي تحت غطاء نزعة هوَوِية جمدت المجتمع أبقته متخلفا .

وبين هذا الطرح وذاك بقي المجتمع ملازما لمكانه من التخلف مما يعني في نظر غليون بأن المشكلة لا هي في التراث ولا هي في الحداثة ،بل المشكلة هي إخفاق الدولة كونها دولة تحديثية ،كرست التسلط بدل ممارسة مشروعة للسلطة ،غلقت سبل الحوار وقضت على كل قدرة نقدية وعلى كل حرية فكرية ،خانت حاجات الناس الأساسية والضرورية فكان المأزق وكانت المشكلة ،وكل إصلاح هو إصلاح الدولة .

ثانيا من ناحية المنهج:

الدارس لفكر غليون يستنتج ولع المفكر بالمنهج العلمي في التعاطي مع واقع المجتمع العربي وهو ما كان يسميه منهج النقد الموضوعي الذي يأتي بديلا للمنهج السجالي ،والذي يبدأ بدراسة طبيعة الظاهرة ثم البحث في مقوماتها وأسبابها الذاتية والموضوعية وصولا إلى النتائج اللازمة عن

(1) شكيب أرسلان : لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم ؟ موفم للنشر 1990 .

ذلك ،ومنهج النقد الموضوعي محكوم بشرطين وضوح الهدف أو القصد والثاني مغالبة الأهواء وتحقيق الموضوعية العلمية .

وهذا لا يلغي البعد الإيديولوجي للموضوع ،غير أن الثاني يتأسس على الأول .

إن نزوع غليون إلى الدراسة العلمية الموضوعية ،مبرر مرتين الأولى أن غليون محسوب ضمن علم الاجتماع السياسي ،الذي يحاول أن يتبنى أشكال الدراسة العلمية ،الثانية تأثر غليون بمنجزات العلوم الإنسانية إذ لا نجد عناء كبيرا لنقف على أثار بيار بورديو.

(**piere bordieu**) **–19-2002** فأدبيات مثل الرأسمال الاجتماعي ،التداولية مشتقة من أعمال هذا الأخير .

والمتتبع لدراسة غليون للنظام الطائفي يقف على صرامة المنهج الموضوعي العلمي وحضوره الكثيف .

ثالثا من ناحية النتائج :

الدارس لفكر غليون يستخلص أن غاية الغايات هي ضمان التغيير الفعلي في حياة الناس حتى أننا نظن أن التفسير النظري لظاهرة من الظواهر يندرج كجسر للتغيير الفعلي .

فالحديث عن الديمقراطية – وهي موضوع مركزي في فكر غليون – يأتي تعبيرا عن طموح غليون إلى التغيير ،لهذا السبب كان يدعو إلى طرح ما في بطون الكتب والالتفات إلى الكيفية التي يتحقق بها ذلك التغيير .

إثارة الكلام عن التغيير يفرض علينا التوقف عند ميزة أساسية للتغيير . فهو تغيير سلمي ويتم بصورة واعية ومقصودة ،خلافا لما عاهدناه من دعوة إلى تغيير ثوري ينقل المجتمع قسريا من حال إلى حال أو تغيير سريع يحرق المراحل وعلى كل فالتغيير الراديكالي تغييرا إيديولوجي أكثر منه حقيقي .

تبقى ميزة أخرى للتغيير عند غليون تتعلق بالجهة القادرة على إحداث التغيير .

إن الأنظمة العربية ،أنظمة ميئوس منها ،إذ لن تأخذ زمام المبادرة في التغيير ،وإن أخذتها فهي لخدمة أغراضها ،بما يمدد من عمرها ،وهي ميئوس منها لأنها أنظمة صنعتها مراحل التحديث التي مرت بها الدولة العربية .هنا يصبح من الضروري لقوى المجتمع المدني أن تناضل وأن تستغل الإمكانيات المتاحة في دفع الأنظمة نحو التغيير الحقيقي ،زيادة على ما

تقدمه الظروف الدولية والعالمية من عوامل للتغيير ،والتي يجب استثمارها بما يحقق التغيير الإيجابي .

إن مقياس التغيير الإيجابي في نظر غليون هو تحقق الديمقراطية أولا وأخيرا ،لذا حرص غليون على بيان الديمقراطية الحقيقية ،تلك التي ننتجها ونساهم في تطورها ،وليست الديمقراطية مقولة و شعارا نستهلكها .

هذه تقتضي ظروفا ثقافية واقتصادية واجتماعية ينبغي تهيئتها ،وهنا بالتحديد يأتي دور المثقف الذي يأخذ بيد المجتمع نحو التغيير الحقيقي .

مصـــادر ومراجـــع البحـــث

أولا :المصـــادر

- القرآن الكريم

المصادر بالعربية :

1-برهان غليون :اغتيال العقل ،موفم للنشر ،الجزائر- **1990 .**

2-برهان غليون :بيان من أجل الديمقراطية ،بوشان ،الجزائر **-1990 .**

3-برهان غليون :المحنة العربية (الدولة ضد الأمة) مركز دراسات الوحدة العربية بيروت لبنان- **1994 .**

4- برهان غليون :نقد السياسة (الدولة والدين) المؤسسة العربية للدراسات والنشر – لبنان ط1 -**1991 .**

5- برهان غليون :نقد السياسة العملية 1 (العرب ومعركة السلام) المركز الثقافي العربي –المغرب ،لبنان ط1 - **1999 .**

6- برهان غليون وسمير أمين:ثقافة العولمة وعولمة الثقافة ،سلسلة حوارات القرن دار الفكر ،دمشق ط1 - **1999 .**

7- برهان غليون وسمير أمين:حوار الدولة والدين ،المركز الثقافي العربي لبنان ،المغرب ط1 - **1996 .**

8- برهان غليون (وآخ) حقوق الإنسان العربي ،مركز دراسات الوحدة العربية لبنان ط1 - **1999 .**

المصادر بالفرنسية :

9-Burhan Ghalion :islam et politique,la modernité trahie casbah,édition Alger- **97**

ثانـــيا :المراجـــــع

المراجع باللغة العربية :

10-أبوخلدون ساطع الحصري :ما هي القومية ،الأعمال الكاملة لساطع الحصري **13** مركز دراسات الوحدة العربية ،لبنان ،ط/ خاصة- 1985 .

11-أبوخلدون ساطع الحصري :أراء وأحاديث في العلم والأخلاق والثقافة الأعمال الكاملة لساطع الحصري **6** مركز دراسات الوحدة العربية لبنان ط/ خاصة -**1985** .

12-أبو الاعلى المودودي :نحن والحضارة الغربية ،ديوان المطبوعات الجامعية **1985** .

13-أحمد شكر الصبيحي :مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي ،مركز دراسات الوحدة العربية لبنان ط**1** أكتوبر **2000** .

14-أحمد صدقي الدجاني :العرب والعالم ،مؤسسة عبد الحميد شومان الأردن ط**1**- **2001** .

15-إميل برهيه : تاريخ الفلسفة (القرن الثامن عشر) ج**5** ترجمة جورج طرابيشي دار الطليعة ،لبنان ط**1**- **1982** .

16-إسماعيل زروخي:دراسات في الفكر العربي المعاصر،دار الهدى،الجزائر ط**1**- **2002** .

17-إسماعيل زروخي :الدولة في الفكر العربي الحديث (دراسة فكرية فلسفية دار الفجر للنشر والتوزيع مصر ط**1** -**1999**.

18-بن مزيان بن شرقي :التاريخ والمصير ،قراءات في الفكر العربي المعاصر ،دار الغرب للنشر والتوزيع الجزائر ط**1**- **2001** .

19-بوزيد بومدين [وآخ] :قضايا التنوير في الفكر العربي المعاصر ،سلسلة كتب المستقبل العربي**18** ،مركز دراسات الوحدة العربية لبنان ط**1**-**1999** .

20-بيار كلاستر:مجتمع اللادولة ،ترجمة حسين دكروب ،المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع،لبنان ط**1** -**1981** .

21-توفيق المديني : المجتمع المدني والدولة والسياسة في الوطن العربي منشورات إتحاد الكتاب العرب ،سوريا- **1997** .

22-ج.بنروبي:مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا ج**1** ترجمة عبد الرحمان بدوي المؤسسة العربية للدراسات والنشر لبنان .**1980**

23-جاك دينيديو دوفابر :الدولة ،ترجمة سموحي فوق العادة ،منشورات عويدات لبنان ط**1**- **1970** .

24-جون جاك روسو:في العقد الاجتماعي ،ترجمة ذوقان قرقوط ،دار القلم ،بيروت لبنان -(د.ت).

25-جورج بليخانوف:المادية والمثالية في الفلسفة ،ترجمة جورج طرابيشي دار الطليعة لبنان ط**1** - **1982** .

26-حسن حنفي :هموم الفكر والوطن ،الفكر العربي المعاصر ،دار قباء للنشر القاهرة ط**1** –**1998** .

27-حيدر إبراهيم علي :أزمة الإسلام السياسي في السودان موفم للنشر الجزائر **1993**

28-رضوان السيد [وآخ]:رؤى إسلامية معاصرة ،كتاب العربي **45** الكويت **2000**

29-رفاعة رافع الطهطاوي :تخليص الأبريز في تلخيص باريز ،موفم للنشر الجزائر- **1991** .

30-رفيق حبيب :تفكيك الديمقراطية ،دار الشروق ،مصر ط**1**—**1999** .

31-سمير أمين :التمركز الأوروبي نحو نظرية للثقافة ،موفم للنشر الجزائر- **1992** .

32-شكيب أرسلان :لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم ،موفم للنشر الجزائر —**1990** .

33-طارق إسماعيل :اليسار العربي ترجمة محمود فلاحة ،دار النبراس دمشق -(د.ت)

34-عبد السلام الموذن :الدولة العربية (قضايا الديمقراطية ،القومية والاشتراكية) نشر عيون المقالات ،المغرب ،ط**1**—**1990** .

35-عبد الرزاق عيد ومحمد عبد الجبار :الديمقراطية بين العلمانية والإسلام ،حوارات

القرن دار الفكر ،دمشق ط1 –**1999** .

36-عبد القادر سيد أحمد :المفاوضات بين الشمال والجنوب (الرهانات)
ديوان المطبوعات الجامعية ،الجزائر- **1983** .

37-عبد الله العروي :مفهوم الدولة ،المركز الثقافي العربي ،لبنان ،المغرب ط6 –**1998** .

38-عبد الله العروي :ثقافتنا في ضوء التاريخ ،المركز الثقافي العربي ،لبنان
المغرب ط4 –**1997** .

39- عبد الله العروي :مفهوم العقل ،المركز الثقافي العربي ،لبنان المغرب ط2 –**1997** .

40- عبد الله العروي :العرب والفكر التاريخي ،دار الحقيقة ،لبنان ط1 -**1980**

41-علي خليفة الكواري [وآخ]:المسألة الديمقراطية في الوطن العربي ،مركز الدراسات
الوحدة العربية لبنان

42-علي الدين هلال ونفين مسعد :النظم السياسية العربية ،مركز دراسات الوحدة
العربية لبنان .

43-عون الشريف قاسم :الدين في حياتنا ،دار القلم ،لبنان ط1 –**1980** .

44-غايتا بيكون [وآخ]:آفاق الفكر المعاصر ،ترجمة لجنة من الأساتذة منشورات
عويدات لبنان -**1965** .

45-غازي عناية :جاهلية الديمقراطية ،دار زهران للنشر ،الأردن ط1 –**1999** .

46-غسان سلامة [وآخ]:الأمة والدولة والاندماج في الوطن ج1 مركز دراسات
الوحدة العربية لبنان ط1 -**1989** .

47-فتحي التريكي ورشيدة التريكي :فلسفة الحداثة ،مركز الإنماء القومي لبنان **1992**.

48-فرحان الصالح :جدلية العلاقة بين الفكر العربي والتراث (رؤية نقدية)
دار الحداثة للطباعة والنشر لبنان ط1 –**1983** .

49-فريدون هويدي :الإسلام المعطل ،ترجمة حسين قبيسي ،دار النشر مرينوار
دون ذكر البلد ط1 –**1996** .

50-فلوران افتاليون [وآخ]:المثقفون والديمقراطية ترجمة خليل أحمد خليل ،المؤسسة

الجامعية للدراسات والنشر لبنان- **1980.**

51-فهمي جدعان :أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث المؤسسة العربية للدراسات والنشر لبنان ط2 –**1981** .

52-مارسيل بريلو :علم السياسة ترجمة محمد برجاوي ،منشورات عويدات لبنان –باريس ط3 – **1983** .

53-مالك بن نبي :مشكلة الثقافة ،دار الفكر ،سوريا ط4 – **1984** .

54-محمد إبراهيم الفيومي :تأملات في أزمة العقل العربي ،دار الفكر العربي القاهرة ط2 – **1991** .

55-محمد أركون :الإسلام ،أوروبا ،الغرب (إرادات الهيمنة) ترجمة هاشم صالح دار الساقي ،لبنان ط1 – **2001** .

56-محمد أركون :قضايا في نقد العقل الديني ،ترجمة هاشم صالح ،دار الطليعة لبنان ط1 – **1998** .

57-**محمد بن عبد الكريم الجزائري** :الديمقراطية والعلمانية في ميزان الإسلام مطبعة زاعياش ،الجزائر- (د.ت) .

58-محمد جابر الأنصاري :العرب والسياسة أين الخلل ؟ دار الساقي لبنان ط2 – **2000** .

59-محمد الشرفي :الإسلام والحرية ،الالتباس التاريخي ،نشر الفنك ،المغرب **2000** .

60-محمد عابد الجابري :إشكاليات الفكر العربي المعاصر ،مركز دراسات الوحدة العربية لبنان ط2 –**1989** .

61- محمد عابد الجابري :الديمقراطية وحقوق الإنسان ،سلسلة الثقافة القومية **26** مركز دراسات الوحدة العربية لبنان ط2 -**1997** .

62-محمد عابد الجابري :العقل السياسي العربي ،محدداته ،تجلياته ،مركز دراسات الوحدة العربية ،لبنان ط3 – **1995** .

63-محمد علي الكبسي :في النهضة والحداثة ،حفريات في مفهوم الكتابة والدولة

والوطنية والشرعية الدولية ،سراس للنشر ،تونس ط1 – **1994** .

64-محمد محفوظ :الأمة والدولة من القطيعة إلى المصالحة ،المركز الثقافي العربي المغرب ط1 – **2000** .

65-مصطفى الشريف :الإسلام والحداثة ،مستقبل صراع الثقافة ،موفم للنشر الجزائر ط2 – **2000** .

66-معن بشور[وآخ]:الواقع العربي وتحديات قرن جديد ،مؤسسة عبد الحميد شومان الأردن ط1 – **1999** .

67-منير شفيق :في الوحدة العربية والتجزئة ودار الطليعة ،لبنان ط3 – **1981** .

68-موريس كرانستون [وآخ]:أعلام الفكر السياسي ،دار النهار للنشر لبنان ط2 – **1981** .

69-ناصيف نصار :نحو مجتمع جديد ،مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي ،دار الطليعة بيروت –لبنان ط2 – **1977** .

70- ناصيف نصار :طريق الاستقلال الفلسفي (سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع) دار الطليعة لبنان ط2 – **1979** .

71-نديم البيطار :الفعالية الثورية في النكبة ،دار الطليعة ،بيروت –لبنان ط2 – **1973** .

72-هشام شرابي :النقد الحضار للمجتمع العربي ،مركز دراسات الوحدة العربية لبنان ط2 – 1999 .

73-هيجل :مبادئ فلسفة الحق ،ترجمة تيسير شيخ الأرض ،منشورات وزارة الثقافة دمشق **1974** .

74-ياسين الحافظ :في المسألة القومية والديمقراطية ،دار الطليعة لبنان ط1 – **1981** .

المراجع بالفرنسية :

75-Abdallah Laroui : Islam et modernité édition Bouchene – Alger- 1990 .

76- Djamel Benstaali :L'islam et l'occident face à la crise mondial édition , E.N.A.L Alger +E.T.C. France- 84 .

77-Fouad Zakaria : Les arabes à l'heure de choix ,laicite ou Islam traduit de l'arabe Richard jaquend édition Bouchen؛ Alger- 1991.

78-Jean Fabre ,Francois Hinker Lucien Seve : Les communiste et l'état édition Sociales Paris – France- 1977 .

79-Lénine : La révolution proletarienne et renegat kaut sky .Traduit par J.D.Selche édition U.G.d'édition France- 1972 .

ثالـــثا :الموسوعـــات والمعاجـــم

-بالعـــربيـــة :

80-ابن منظور :لسان العرب ،يوسف الخياط ،دار لسان العرب لبنان (د.ت) المجلد .

81-أندريه لالاند :موسوعة لالاند الفلسفية .ت.خليل أحمد خليل منشورات عويدات بيروت ،باريس ط2 - **2001** المجلد الأول والثاني .

82-ر.بودونووف بوريكو :المعجم النقدي لعلم الاجتماع .ت.سليم حداد ديوان المطبوعات الجامعية ،الجزائر ط1 -**1986** .

83-م.روزنتال وب -يودين :الموسوعة الفلسفية ت.سمير كرم دار الطليعة بيروت ط5 - **1985** .

84-عبد الوهاب الكيالي :موسوعة السياسة ،المؤسسة العربية للدراسات والنشر لبنان ط1- **1979** المجلد الأول .

-بالفـــرنسيـــة :

85-Le Petit Larousse :édition libairie larousse Canada- 2002 .

رابعـــــا : المجلات والجرائـــد

-بالعربية :

86-إحسان سركيس :آخر الدواء الديمقراطية دراسات عربية العدد 1 السنة السادسة عشر نوفمبر **1979** دار الطليعة لبنان .

87-إسماعيل صبري عبد الله :التنمية المستقلة من منظور المشروع الحضاري العربي المستقبل العربي ،العدد **269** جويلية **2001** ،مركز دراسات الوحدة العربية لبنان .

88-إمام عبد الفتاح :إمام القانون الحديدي للاوليجاركية العربي العدد **482** جانفي-**1999** الكويت .

89-برهان غليون :الهوية الثقافية والسياسات الثقافية في البلدان التابعة (الفكر العربي المعاصر ،عدد **17** ديسمبر **1981**) لبنان .

90- برهان غليون :السياسة والأخلاق (الفكر السياسي العدد **22** سبتمبر **1981** مركز الإنماء القومي)لبنان .

91- برهان غليون :النظام الطائفي (منبر الحوار العدد **11** السنة الثالثة **1988**) لبنان .

92-بوحيدة فيصل :مقولة المجتمع المدني ،هل لها محل من الإعراب في الجزائر (جريدة الشروق اليومي العدد**596** ،**15 /2002/10**) الجزائر .

93-بيورن فيتروك :حداثة أم لا حداثة أم حداثات عدة (الثقافة العالمية العدد **104** يناير وفبراير **2001**) المجلس الوطني للثقافة والآداب –الكويت .

94-علي أومليل :الدولة النامية والمجتمع المدني صراع أم شراكة (أوراق فلسفية ،كتاب غير دوري العدد **5/4** جويلية-ديسمبر **2001**) مصر .

95-علي خليفة الكواري :مفهوم الموطنة في الدولة الديمقراطية (المستقبل العربي العدد **264 -2000**) مركز دراسات الوحدة العربية لبنان.

94-غالي شكري :البحث عن الحرية في عالم مقهور (دراسات عربية العدد**1** السنة عشر نوفمبر **1979**) دار الطليعة- لبنان .

96-فارس أبي صعب :العرب وحتمية الحداثة (قضايا فكرية العدد **20/19** أكتوبر **1999**) القاهرة .

97-فهمي هويدي :الديمقراطية من المشروع الحضاري (المستقبل العربي العدد 269)

جويلية **2001** مركز دراسات الوحدة العربية- لبنان .

98-محمد أركون :الإسلام والحداثة (التبيين عدد **3/2 1990**) مطبعة الجاحظية الجزائر .

99-محمد برادة :اعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة (فصول العدد الثالث **1984**) الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة –مصر .

100-كريشان كومار :حول مصطلح المجتمع المدني (مجلة الثقافة العالمية العدد**107** جويلية **2001**) الكويت .

101-هشام جعيط :فلسفة الأنوار والفكر العربي الإسلامي(التبيين العدد **14 /1999**) مطبعة الجاحظية الجزائر .

-بالفرنسية :

102-Ali Kazanagil : La démocratisation de la societé muselmanes ,NAQD N°2 mai 1992 –Alger .

103-Philipe de Lara : La démocratie libérale doit mieux se comprendre elle meme , MAGAZIN LITERAIRE N° 380 Octobre 1999 –France .

خامســـا : أعمال الملتقيات والندوات

104 -برهان غليون :العولمة ومصير الثقافات القومية (سلسلة أبحاث المؤتمرات **2**) المجلس الأعلى للثقافة مصر **-1997** .

فهـــــرس الموضوعـــات

المقـــدمة .....

الفصـــل الأول : مشكلة الدولة في المجتمع العربي

المبحث الأول :طبيعة الدولة العربية .....

المطلب الأول :في مفهوم الدولة .....

المطلب الثاني :الدولة التحديثية والدولة الحديثة.....

المبحث الثاني :هوية الدولة العربية المعاصرة .....

المطلب الأول :لحظات تحديث الدولة.....

المطلب الثاني :أنماط الدولة التحديثية.....

المبحث الثالث :مظاهر إخفاق الدولة التحديثية.....

المطلب الأول :المظهر الثقافي.....

المطلب الثاني :المظهر السياسي.....

المطلب الثالث :المظهر الاقتصادي.....

الفصل الثاني :مشكلة الديمقراطية في الوطن العربي

المبحث الأول :في مفهوم الديمقراطية.....

المطلب الأول :لغة واصطلاحا.....

المطلب الثاني :مفهوم الديمقراطية عند برهان غليون .....

المبحث الثاني :عوائق التحول الديمقراطي.....

المطلب الأول :العائق الثقافي.....

المطلب الثاني :العائق السياسي.....

المطلب الثالث : العائق الاقتصادي.....

المبحث الثالث :أطر التحول الديمقراطي.....

المطلب الأول: الإطار الثقافي.....

المطلب الثاني : الإطار السياسي.....

المطلب الثالث :الإطار الاقتصادي.....

الفصـــل الثالـــث :مشكلة المجتمع المدني في الوطن العربي .

المبحث الأول :مشكلة مفهوم المجتمع المدني.....

المطلب الأول :مفهوم المجتمع المدني في الفكر الغربي.....

المطلب الثاني :مفهوم المجتمع المدني عند برهان غليون.....

المبحث الثاني :علاقة المجتمع المدني بالدولة والديمقراطية.....

المطلب الأول :علاقة المجتمع المدني بالدولة.....

المطلب الثاني :علاقة المجتمع المدني بالديمقراطية.....

المبحث الثالث :أطر ووظائف المجتمع المدني.....

المطلب الأول :الإطار والوظيفة الثقافية.....

المطلب الثاني :الإطار والوظيفة السياسية.....

المطلب الثالث :الإطار والوظيفة الاقتصادية.....

الفصـــل الرابـــع :المجتمع العربي من الجمود إلى التحول

المبحث الأول :التحول الثقافي من التقليد إلى الإبداع.....

المطلب الأول :الحداثة والإبداع الثقافي.....

المطلب الثاني :التراث والإبداع الثقافي.....

المطلب الثالث :معالم الإبداع الثقافي.....

المبحث الثاني :التحول السياسي من الاستبداد إلى الحرية.....

المطلب الأول :من استهلاك الديمقراطية إلى إنتاجها.....

المطلب الثاني :من الدولة القطرية إلى الاتحاد.....

المبحث الثالث :التحول الاقتصادي.....

المطلب الأول :التنمية من اقتصاد الكماليات إلى إشباع الحاجات.....

المطلب الثاني :من التبعية إلى الاستقلال.....

خـــاتمة.....

قائمة المصادر والمراجع .....

فهرس الموضوعات .....