إشكالية الانقسام في قاع المجتمع العربي

الكتاب: إشكالية الانقسام في قاع المجتمع العربي

الكاتب: د. برهان زريق

الطبعة الأولى: 2016

جميع الحقوق محفوظة لورثة الكاتب

الكتاب صدر بعد وفاة الكاتب يرحمه الله

لذا لم يحظ بالتدقيق من قبله

يرجى موافاتنا بملاحظاتكم واقتراحاتكم

على البريد الالكتروني:

Burhan_zraik@yahoo.com

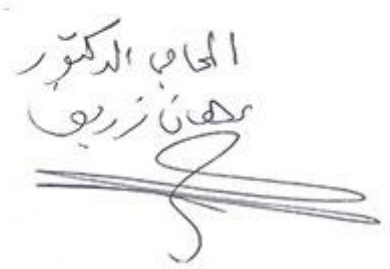
موافقة وزارة الإعلام السورية على الطباعة

رقم تاريخ /113878/**تاريخ** 2017/1/21

الدكتور برهان زريق

إشكالية الانقسام
في قاع المجتمع العربي

أعيش...لأكتب



مدخل الكتاب

طلعت أمتنا على الدنيا والتاريخ منذ الأكاديين أو قبل ذلك، عاملة مبدعة سبع حضارات، منها ست حضارات عالمية، في حين أن الحضارة اليونانية لم تبدع سوى حضارة واحدة تم اختفت.

يقول "الدكتور شاكر مصطفى": ((إن المؤرخين حين نظروا إلى الحضارة اليونانية سموها بلسان رينان الأعجوبة اليونانية، لأنها أومضت كإيماضة البرق عدة قرون فقط، ثم انطفأت إلى غير رجعة، أما الوجود العربي فيظهر في شكل حضارة، ثم تعود فتهدأ، ولكنها لا تموت، فبهذا الشكل حقق العرب سبع حضارات: منها ست حضارات عالمية))[1].

والسمة الثانية للأمة العربية إنسانيتها، تلك الإنسانية التي مهدت وسهلت لها التعاون مع الأمم والشعوب والجماعات والآحاد، يقول "الدكتور قسطنطين زريق": ((الحضارة العربية ليست من نتاج شعب واحد، بل هي مشروع تعاوني اشتركت فيه مختلف الأعراق البشرية، وما اتصفت به هذه الحضارة كان نتيجة دافع روحي ونظرة عالمية شاملة وإيمان راسخ بوحدانية الحق وروح تعاونية سمحة))[2].

---

[1]–الدكتور شاكر مصطفى: التاريخ العربي والمؤرخون، مقال نشر في جريدة البعث، عدد473 نوفمبر1973.

[2]– د. قسطنطين زريق: مقال موسوم بعنوان الحضارة العربية، منشور في كتاب قراءات في الفكر القومي الكتاب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط6، 1964، ص76 وما بعدها.

ولقد أخذت «المعجزة العربية[1]» تتكامل وتتعضون وتتأنسن وتتعاظم بعد لقائها الحميم بالإسلام ومعانقتها له.

ويحكى عن فقهاء الشريعة الإسلامية قولهم: ((اللغة العربية جزء ماهية القرآن، ونحن بدورنا نجزم أن الإسلام جزء ماهية العروبة، فقد كان انتشار الإسلام – بالفتوحات الإسلامية– إيذاناً ومدخلاً لتوسع وانتشار العروبة[2]، بالطبيعة والنسب المركوزة في طبائع الأمور)).

فالإسلام عزز من كبرياء الأمة العربية وعزتها وكرامتها وأصالتها، عندما قرن وحدة الأمة بالإيمان بالله: ﴿إِنَّ هَـٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ **الأنبياء/92**.

والإسلام شحن الأمة بجهاز المناعة «الأنتيبيوتك» عصمة وحماية ودوراً وفعالية للاضطلاع بحفظ الدين وحمايته ونشره.

قال تعالى:﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ **الحجر/9**.

ولعل دافعي إلى كتابة الأسطر السابقة ارتفاع بعض الأصوات مدللة بظهور بعض أعراض الضعف في أمتنا، وذلك على إثر الأحداث الأخيرة في المشرق العربي، مع التنويه بأن هذه الأعراض لا تعدو أن تكون قد أصابت أمتنا –وكل الأمم بما هو أقسى وأشد– أمغاصاً وأعطاباً وأوجاعاً يعانيها كل مريض مؤكدين النظرة البعيدة والمديدة والعميقة للدكتور شاكر مصطفى بأن أمتنا تضعف ولا تموت.

---

[1]–ماري سارتن "كبير المؤرخين المعاصرين للعلوم": المعجزة العلمية العربية الوسطوية، وانظر الموسوعة الفلسفية، ص31، ج8، (مركز الشرق الأوسط الثقافي)، تأليف د. فيصل عباس.

[2]–د. عبد العزيز الدوري: التكوين التاريخي للأمة العربية، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت)، 1998،ص83.

على ضوء هذا الوعي العميق والبعيد المدى للأمور وللرؤية الساطعة «الضعف لا الموت» سيكون منهجناً في تحليل وشرح وتشريح ومعانقة حية لهذه الظاهرة «الطائفية»، منطلقين من نقطة أساسية هي التكامل بين الرؤية والمنهج، فالرؤية تحدد منهجها الخاص، والمنهج يزيد الرؤية غناء وثراء وكمالاً، لا المنهج يسبق الرؤية، ولا الرؤية تسبق المنهج، ﴿وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾[1] يس/**40**.

هذا ونشير إلى أننا وسمنا الكتاب بعنوان إشكالية -وليس مسألة كما جاء عند بعض الباحثين-[2] على اعتبار أن الإشكالية، هي بالأصل مسألة عويصة معقدة ومتشابكة، مطروحة بقوة وتنتظر حلاً لها، ونحن نرى أن وطننا الغالي يمور ويموج ويغلي بالانقسامات التي نجد فيها مظاهر للتطور وتلمساً للحلول.

هذا وسنقسم الكتاب إلى ثلاثة فصول نتكلم في **الفصل الأول** عن التأسيس وعن ارتباط المنهج بالرؤية، على أن نتكلم في **الفصل الثاني** عن الطائفية، أما في **الفصل الثالث** فسنخصصه لمعالجة الإشكالية المطروحة.

---

[1]-تضمين لآية قرآنية ولهذا احتفظنا بها كما وردت في القرآن الكريم، وانظر في علاقة المنهج بالرؤية، د. محمد عابد الجابري، (مركز دراسات الوحدة العربية)، 1964،ج2 ص28.

[2]-د. برهان غليون: المسألة الطائفية، ص21.

التأسيس L'Institutionnalisation وأهميته

هو رد الأفكار إلى مصدرها، أي إلى فكرة أصل تنبع منها الفروع والتأسيس، بالنسبة للسلطة هو الانتقال من مرحلة السلطة الشخصية التي يتمتع بها الحاكم على أنها ملك له إلى مرحلة السلطة المجردة التي تجد مصدرها وأساسها في الجماعة،[1] ونحن بدورنا وجدنا هذا الأساس في الأمة العربية التي هي أساس ومصدر كل شرعية كما سنفصل وسنفرع على هذا الفصل التمهيدي، ثلاثة أبحاث نتكلم في الأول عن المنهج وارتباطه، واشتقاقه من الرؤية، على أن نتكلم في البحث الثاني على معنى التأسيس ومضمونه كل ذلك بحيث نتكلم فيه على جدلية الوحدة والانقسام.

[1]–د. ثروت بدوي: النظم السياسية، النظرية العامة للنظم السياسية، (القاهرة، دار النهضة العربية)، 1964، ج1، ص23.

منهج البحث ورؤيته

الدولة أعظم ابتكار إنساني في التاريخ، فهي ماهية المجتمع، ومبدأ التنظيم فيه، وهي ليست شيئاً مضافاً إليه، وإنما نصاب كياني تمثيلي مجرد ومحايد يستغرق المجتمع[1]، أو كما يقول رجال القانون: الدولة شخص معنوي عام ومجرد، تم فيه الفصل بين الحاكم وصاحب السلطة، وبالتالي فما الحاكم إلا وكيل عن الجماعة ويعمل لصالحها[2]، وليس شخصاً تذوب فيه السلطة وتسخر لأهوائه ونزواته وتزول بزواله.

والدولة في نظر"هيجل" قوة عميقة تترك الذات تحقق خصوصيتها وما يكمل القول السابق ويضاف إليه الاندماج الوطني أو مبدأ المواطنة، فهذا المبدأ هو حجر الزاوية في الدولة الحديثة[3]، فالمواطنة هي الحاضنة الأولى للمواطن، ولكن هذه المواطنة لا تستقيم في مجتمع تسوده الانسدادات السياسية.

---

[1]- د. عبدالإله بلقزيز: الدولة والمجتمع، جدليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي، (بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر)، ط1، 2008، ص14،16،59.

[2]- د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ج1، النظرية العامة للنظام السياسي، (القاهرة، دار النهضة العربية)، 1967، ص16.

[3]-علي خليفة الكواري: مفهوم المواطنة في الدولة الديمقراطية، (مجلة المستقبل العربي)، عدد 264-4،2001، ص104.

وإذا انتقلنا إلى شجرة الحياة في أمتنا العربية نجد هذه الشجرة – في الحال الراهنة – مادية[1]، ونحن نعيش جدلية حادة وشديدة التوتر تحكم الاجتماع العربي المعاصر[2].

ولكن ما أصل هذا التوتر والانسداد والانقسام في أمتنا على عكس ما عهدناه بها، وما سمعناه من المستشرقين عن المعجزة العربية وعن تماسكها، وهذا ما أبرزه الأنثروبولوجي الفرنسي المرموق "لويس دومون" بالتمييز بين حضارات (كالمسيحية الغربية والهندوسية) ميالة لإعطاء موقع أساسي للفرد وحضارات (كالعربية الإسلامية) تضع تماسك الجماعات في الصدارة[3].

يقول "مايكل هدسون" في كتابه **السياسات العربية والبحث عن الشرعية**، ليس هناك أمة في العالم تملك من عناصر التوحد ما تملكه الأمة العربية ولا يقاس به ما لاقته بعض الشعوب الصغيرة[4]، إننا أمة موحدة في معنوياتها، أي على صعيد القيم والشعور والثقافة، لكنها مجزأة في ماديا تها، على صعيد القاعدة التواصلية والجغرافية والاقتصادية والمؤسسية والبنى المجتمعية[5].

---

[1]–أجرى غوته مقارنة بين النظرية والواقع فقال: النظرية رمادية ولكن شجرة الحياة على العكس دائماً خضراء، ونحن عكس ذلك فشجرتنا ونظريتنا كلتاهما رمادية.

[2]– د. بلقزيز: الدولة والمجتمع، ص9.

[3]–راجع في ذلك د. غسان سلامة: نحو عقد اجتماعي عربي جديد، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية)، ط1، 1987، ص102.

[4]–افتتاحية مجلة الاجتهاد، (دار الاجتهاد، بيروت) عدد19، سنة1993، ص5.

[5]– د. محمد جابر الأنصاري: النزاعات الأهلية العربية، العوامل الداخلية والخارجية، (مركز دراسات الوحدة العربية)، ط1، 1997ص17، عدة مؤلفين والقول للدكتور بلقزيز.

فالدولة لا تنشأ من فراغ، بل بقدر ما ينسج حاضرها من خيوط الحاضر المتصل بالماضي، يقول "ريمون بولان": ((الدولة حضارة بأكملها وقد استجمعت قواها وأفصحت عن نفسها في مؤسسات))[1].

فالحضارة بالتعريف الأخير معطى يجب أن يتحول إلى حدث اجتماعي سياسي إلى مؤسسات، والذي يحوله إلى ذلك الإنسان بكدحه وجهده ومعاناته ومدى قوته وإيمانه في الحياة والتقدم.

يقول الأستاذ "فضل شلق": ((لم يكن هنالك حواجز أمام المواطنية في أمتنا بل كان العبد يشتري من بلده، ويلقن الإسلام ويدرب على الأعمال العسكرية، وربما يصير أميراً أو سلطاناً حتى الغرباء يصيرون مواطنين، وربما سلاطين بمجرد انتمائهم للأمة))[2].

وهذا ما أكده "القلقشندي" في كتابه **صبح الأعشى في صناعة الإنشا**، و"المقريزي" في كتابه **السلوك لمعرفة دول الملوك**.

هذه الحيوية الفعالة في مجتمعنا العربي الإسلامي حدت بالمفكر "البيروني" للقول: ((ديننا والدولة عربيان، يرف على أحدهما القوة الإلهية، وعلى الآخر اليد السماوية، ولقد أوضح أن العربية لغة الإسلام والثقافة، قال: إلى لسان العرب فقلت العلوم من أقطار العالم فازدانت وعلت في الأفئدة))، وبعد أن يذكر أن كل أمة تستحلي لغتها، ميز العربية قائلاً: ((والهجوا بالعربية أحب إلي من المدح

---

[1]-ريمون بولان: الأخلاق والسياسة، ترجمة الدكتور عادل العوا، (دمشق، دار طلاس)، 1986، ص301.

[2]-مجلة الاجتهاد عدد2 السنة3 عام1991، ص11و12.

بالفارسية، وسيعرف مصداق قولي من تأمل كتاب علم قد نقل إلى الفارسية فقد ذهب رونقه، وزال الانتفاع منه))[1].

لكن ما بالنا وقد أصبح حبلنا منقصم وحصننا منثلم، والسؤال الملحاح هو: ما الحل للخروج من الانقسام والتفتت والتمزق، والأصح القول ما هو المنهج المتبع لمعالجة هذا الانقسام؟؟.

لا شك أن كل منهج يصدر عن رؤية، والوعي بأبعاد الرؤية شرط ضروري لاستعمال المنهج استعمالاً سليماً مثمراً، فالرؤية تؤطر المنهج وتحدد أفقه وأبعاده، والمنهج يغني الرؤية ويصححها، فالمنهج هو الوسيلة أو الطريق التي يسلكها الباحث للوصول إلى غايته رؤيته، ولكل رؤية منهجها المناسب الخاص المستقل بها، فهنالك المنهج البنيوي والمنهج التاريخي والمنهج الإيديولوجي[2]، ونشير بالمناسبة إلى أن أسلافنا عالجوا الموضوع، كـ "الأشعري" في كتابه **مقالات الإسلاميين**، و"البغدادي" في كتابه: **الفَرق بين الفِرق وبيان الفرقة الناجية منهم**، و"الشهرستاني" في كتابه: **الملل والنحل**.

ويمكن القول مع المستشرق "مونتوغمري واط" والمستشرق "جولد تسيهر" أن معايير أسلافنا لم تكن دقيقة، فقد حاولوا الكلام على الأمة المتراصة والمتناغمة، وعن سوء فهمهم للحديث النبوي، ستفترق هذه الأمة إلى ثلاث وسبعين فرقة، كلها في النار إلا واحدة في الجنة، وهنالك أحاديث أخرى جاء فيها أن لليهودية إحدى وسبعين فضيلة وللمسيحية اثنين وسبعين فضيلة وللإسلام ثلاثاً وسبعين فضيلة، وهنا يتساءل "جولد تسهير"، لماذا يتباهى مؤسس ديانة بأعداد الفرق التي تنقسم إليها أمته؟؟.

---

[1]– أبو الريحان محمد **البيروني**: كتاب الصيدنة، تحقيق الحكيم محمد سعيد ورانا إحسان إلهي، 2ج، كراتشي، 1973، ص12.

[2]–د. محمد عابد الجابري: نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي (مركز دراسات الوحدة العربية)، بيروت 2006، ص28و31.

إن الانطباع الذي نقلوه عن الشخصية المتماسكة يتعذر تحقيقه كون معظم الفرق قد اختفت تماماً، ولو حاول المستشرق العربي أن يبدأ من جديد ويصف الفرق الإسلامية، فسوف يعطي صورة غير صحيحة[1].

وفي النهاية فنحن نذهب إلى ما ذهب إليه "الدكتور غليون" بأنه لابد لنا ونحن نواجه مسألة كبرى -كالمسألة التي نتولى دراستها- من أن نتجاوز أفكارنا المجتزأة وحساسياتنا الشخصية، ورؤيتنا المصلحية الضعيفة التي كثيراً ما تخفي عنا حقيقة الوضع، كما ولابد لنا إذا أردنا أن نقدم حلاً حقيقياً لمسألة حاسمة وكبرى -كالإشكالية المطروحة- من أن نطرح المشكلة في كليتها وكامل أبعادها، وأن نسعى إلى الخروج منها بموقف موحد ومنطقي ومنسجم يساعدنا على تكوين الإجماع الوطني الذي نحتاج إليه من أجل استيعاب الحضارة وتحقيق النقلة النوعية[2].

وفضلاً عن ذلك علينا أن نفصل ذاتنا عن الموضوع، وننظر إليه نظرة موضوعية مجردة بعيدة عن تأثيرات المصالح ومحركات الأيديولوجيا وانفعالات الأحاسيس، برؤية تنطلق من هموم الأمة وهواجسها ومعاناتها، والسعي إلى معانقة جراحها.

ولنا كلمة أخيرة نزجيها للقارئ، وهي أن الإسلام -مفتاح وعينا- قد أولى التوحد والتماسك الأولوية على كل قيمة أو اعتبار إذ قرن وحدة الأمة بوحدانية الله، قال تعالى: ﴿هَٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُم فَاعبدونِ﴾ **الأنبياء/92**.

ولا يظن أحد أن وجود المذاهب والفرق الدينية في دارنا العربية ينقص من حيوية هذه الأمة إذا فهمنا الأمر على علاته، إذ في الولايات المتحدة الأمريكية تسعمائة

---

[1]-مونتوغمري واط: الجماعة والفرقة ص9 وما بعدها من (مجلة الاجتهاد)، عدد20، سنة1993.5.

[2]-(مجلة المستقبل العربي)، عدد264، 20، مقال الدكتور غليون: الإسلام وأزمة علاقات السلطة الاجتماعية، ص33.

وتسعون فرقة دينية[1]، ومع ذلك فلم يحل الأمر دون تقدمها عندما صحت عزيمتها ورغبتها وإصرارها على الحياة.

ولنا أن يتساءل مرة ثانية، أليست الحضارة العربية، يحدوها روح الإسلام -بنيت على أساس مشروع تعاوني، ساهمت فيه الكثير من الأمم والشعوب.

[1]-هوستن سميث: أديان العالم، (دار الجسور الثقافية، حلب)، ط3، 2007، ص459.

معنى التأسيس ومضمونه

عندما تكلمنا على معنى التأسيس اعتبرنا أن هذا المعنى يكمن في الأمة التي تشتق منها المعاني والقيم والسيادة، فهي صاحبة السلطة وسيادتها أصلية وأصيلة ونابعة من ذاتها originaire لا يعلوها شيء، بل هي تعلو –وحاشا لله– على كل شيء.

على ضوء المعنى السابق، فوكدنا البحث عن محور الآلية الرئيسي، وهل هو الأمة أم الدولة؟.. يجيب عن ذلك "أوغست كونت" بالقول: ((إن السياسية ليست إلا تقنية للمجتمع))[1].

وبهذا المعنى يقول "جاستون بوتول": ((إن اجتماع اليوم هو سياسة الغد)).

ويقول: ((السياسة إبرة مغناطيسية تحركها الساحة المغناطيسية التي هي الأمة)).

يقول "ريجيس دوبريه": ((إذا أردت أن تلتمس السياسة فالتمسها في الإيديولوجيا، وإذا أردت أن تلتمس الإيديولوجيا، فالتمسها في الدين، وإذا أردت أن تلتمس الدين، فالتمسه في الفيزياء الاجتماعية))[2].

---

[1]–جان وليام لابيار: السلطة السياسية، (بيروت – باريس منشورات عويدات)، ط3، 1983، ص81.

[2]–ريجيس دوبريه: نقد العقل السياسي، (دار الآداب بيروت)، ط1، 1986، ص183.

وبهذه المعاني السابقة يؤكد "ريمون دو بولان": ((الدولة حضارة بأسرها استجمعت قواها وأفصحت عن نفسها في مؤسسات))[1].

فالأقوال السابقة تؤكد بما لا يقبل الجدل أن محور الآلية الرئيسي هو الأمة، وقد انبرى "ماكيفر" لتسجيل هذه الحقيقة بقوله: ((ويتحول احترامنا للدولة القومية تحولاً خادعاً إلى احترام الدولة ذاتها، أي إلى محور الآلية الرئيسي، فنخلع عليها صفات ليست صفاتها، ولكنها صفات الأمة، فالدولة تعكس صفات الأمة في مؤسساتها ونشاطاتها، ولكنها لا تجسدها، والأمة لا الدولة هي التي تملك الصفات الأساسية، والحياة العميقة الجذور التي يمتاز بها الشعب، وهي التي تبرز خلال خصائص التوتر لدى كل شعب من هذه الشعوب التي لا نجدها عند شعب آخر، فالدولة تدعى أن هذه الخصائص هي خصائصها ليميز بها الناس احترامهم لهذه الخصائص لا للنظام الحكومي، ولكن أقصى ما يمكن أن تدعيه، هو أنها تصون هذه الخصائص، ولكنها لا تفعل ذلك دائماً، لأنها كثيراً ما تكبتها وتشوهها، وتزيل جميع الحدود بينها وبين الجماعة، وتحاول أن تمسخ الإنسان آلة سياسة.

وتظل أساطير الشعوب فوق الدولة، ولكن بعض الدول تحاول أن تكيف هذه الأساطير على هواها، فتشوهها وتحرف معناها، ذلك أن أساطير الشعب المعبرة عن روح الجماعة تظل في انطلاقها وحريتها إلى أن يفسدها حكم المستبدين أو حكم المتزمتين، وهذه الأساطير هي وليدة التجارب مع قوى الحياة ومع حس الأرض والسماء، ومع قيم الحب والرفعة ومع نداء الفنون ومع المسرات والأتراح، ومع الشوق اللامتناهي لتحقيق الرغبات، ومع الصراع ومع تلك التجربة التي تستعصي على الفهم، تجربة الإيمان.

---

[1]-ريمون بولان: الأخلاق والسياسة، ترجمة د. عادل العوا، (دمشق دار طلاس)، 1986، ص301.

وتتعرض الجماعة لخطر شديد إذا ما اغتصبت الحكومة السيطرة على أساطيرها، والخطر أشد في هذا الوقت الذي تتمتع فيه الحكومة سلطات أقوى من كل ما عرف من قبل، والديموقراطية هي ضماننا الوحيد ضد هذا الخطر))[1].

والحقيقة التي ما بعدها حقيقة، هي ((أن الجماعة أكبر من الدولة، وأن عفوية حياتها وتنوعاتها الفنية تخلق وتحرك القوى التي تصنع المستقبل، ولذلك يجب أن تظل قيم الأفراد والفئات الثقافية متحررة تحرراً أساسياً من نشاط الحكومة التوحيدي))[2].

ويضمر هذا التمييز بين الدولة والجماعة تمييزاً آخر، هو التمييز بين الجماعة على اعتبار أنها تتسع للحياة الاجتماعية كلها، والجماعة بصفتها مسرحاً لنشاطات أعضائها المتنوعة والمتعددة المراكز، فالجماعة هي دار الإنسان الأوسع لأنها دار شعبه، ولكن الجماعة هي أيضاً الميدان الذي يمارس فيه معتقداته، ويدافع فيه عن أية قضية من القضايا التي يؤمن بها، ومعتقدات الذين يتشاركون في جماعة واحدة مختلفة، ولذلك لابد من التمييز بين تعلق الإنسان بجماعته وبين تعلقه بهذه المعتقدات، وهذا التمييز بين الدولة والجماعة ألزم في المجتمع الحديث، لأن التباسها يؤدي إلى الحكم الكلي، فالمتعلق بالدار الاجتماعية شعور يشمل ساكني الدار وسكنهم، ولكن التعلق بالمعتقد أو بالقضية يقف عند حد القيم الثقافية التي نؤمن بها، والتي تخالف قيما ثقافية تعانيه أخرى ويؤمن بها غيرنا من ساكني الدار، والإنسان بحاجة إلى هذين المتعلقين، لأن التعلق بالدار يعبر عن علوية الفرد، وعن تحقيق كيانه الجماعي، ولكن التعلق بالمعتقد أو القضية يتجاوز العلاقات الشخصية، ويعبر عن علاقة الجماعة بالحياة، ويعبر في معنى من معانيه

---

[1]-روبرت م ماكيفر: تكوين الدولة، ترجمة د. حسن صعب، (بيروت، دار العلم للملايين)، 1966 ص524.

[2]-ماكيفر: المرجع السابق، ص519.

عن علاقتها بالكون، ولم تعرف المجتمعات البدائية هذا التمييز، وكان ما يفعله الإنسان لداره أو وطنه نفس ما يفعله لقضيته، ولكن الحكومة تدعي اليوم أنها تريد أن تنظم الدار والقضية فتحيل الدار إلى سجن، وتنسى أن معتقد الإنسان ليس علاقة مواطنيه، وفضيلة الديمقراطية أنها لا تتجاهل هذا التمييز إلا إذا اعتراها الفساد، وفضيلتها أنها تدرك العواقب الهدامة لسيطرة الحكومة على القيم الثقافية، فالمعتقدات المختلفة يجب أن تنمو جنباً إلى جنب، ويجب أن يظفر أتباع كل منها بحصادهم الذي يختلف عن حصاد الآخرين، ومادامت هذه المعتقدات متنافسة فليكن التنافس حراً بينها ..

وقد عبر عن ذلك "القاضي هولمز" عضو المحكمة العليا في الولايات المتحدة بقوله: ((إذا أدرك الناس أن الزمن ذهب بالكثير من المعتقدات المناضلة، الممكن أن تتكون لديهم قناعة تفوق في عمقها إيمانهم بأسس سلوكهم، وهي القناعة بأن حركة الأفكار الحرة هي الطريق الأفضل لبلوغ الخير الذي ينشدونه، وهي القناعة بأن أحسن اختبار للفكر هو قدرته على أن يجعل نفسه مقبولاً في سوق الأفكار الحرة، وهي القناعة بأن الحقيقة هي الأساس السليم لملاحقتهم لرغباتهم))[1].

((ويكون التعلق بالجماعة والتعلق بالقضية كلاً متكاملاً، فالتعلق بالجماعة أو دارها يرضي الحس الاجتماعي ويملأ العاطفة حرارة، ولكنه يفتقر إلى محتوى وإلى إمكان النمو، مالم يقترن بالتعلق بالقضية، وإذا تملك وحده نفس الإنسان أصابها بالضيق والفقر المعنوي، وإن كان متعلقاً بالوطن، فالغلو بالشعور القومي مدعاة للغرور ولتقديس السلطة، ولتأليه القيم الخارجية والنسبية، والغلاء في مجد الأمة، والحط من أمجاد الآخرين، وإذا أردنا الحد من خطر هذا الغلو، أيقظنا في النفوس الحس الاجتماعي بالمعاني الذاتية للقيم، ووجهناها نحو نسق

[1]- روبرت م ماكيفر: تكوين الدولة، ص521.

الحياة التي تتمنى أن تصنعه، ويجب أن تبرز أهمية القضية كما تبرز أهمية الجماعة، دون أن يؤدي ذلك من حال من الأحوال إلى توحيدها))[1].

هذا الارتباط العميق الجلي في الدار وفي القضية نستشفه من موقف الرسول الأعظم ﷺ عندما اضطهدته وعذبته قريش، مما اضطره إلى الهجرة من الدار الحبيبة إليه مخاطباً مودعاً لها -عند الفراق والهجرة- بأرق المشاعر وأنبلها: ﴿أَمَا وَاللّه لأَخْرُجُ مِنْك، وَإِنّي لأَعْلَمُ أَنّك أَحَبُّ بِلاد اللّه إلَيّ وَأَكْرَمُهُ عَلَى اللّه، وَلَوْلا أَنّ أَهْلَك أَخْرَجُونِي مَا خَرَجْتُ﴾، ولقد اكتسى التعلق بالدار راهنياً مدلولاً موسعاً، وغدا مفهوماً يتسع إلى الكثير من الدلالات.

وفي الحقيقة يمتلك مفهوم الانتماء طاقة علمية كاشفة في مستوى الحياة الاجتماعية برمتها، حيث تتعدى طاقته الكشفية هذه حدود السياسة والدين إلى مختلف التخوم الاجتماعية التي تحيط بالوجود الإنساني، يقول "مجدي أبو زيد" مؤكداً أهمية هذه القدرة الكشفية والتحليلية لمفهوم الانتماء: ((يعد الانتماء محوراً مفصلياً يكشف الكثير من الآلية النفسية التي تتحكم في علائقية المجتمع بأفراده، ومازال الكثيرون ينظرون إلى الانتماء على أنه يخص الجانب السياسي وتجلياته في حين أنه يتجذر في كافة الجوانب الاقتصادية والثقافية والاجتماعية))[2].

((فالانتماء يؤكد حضور مجموعة متكاملة من الأفكار والقيم والأعراف والتقاليد التي تتغلغل في أعماق الفرد فيحيا بها وتحيا به، حتى تتحول إلى وجود غير محسوس كأنه الهواء يتنفسه وهو لا يراه))[3].

---

[1]- روبرت م ماكيفر: تكوين الدولة، ص521.

[2]- مجدي أبو زيد، قضية الانتماء وأسطورة بيور يدان (موقع إسلام أون لاين على الانترنت)، ص1.

[3]-عبد المنعم المشاط: التعليم والتنمية السياسية، (مستقبل التربية العربية القاهرة)، مج1، العدد2، 1995، ص17.

ويشكل الانتماء جذر الهوية الاجتماعية وعصب الكينونة الاجتماعية، فالانتماء هو الإجابة عن سؤال الهوية في صيغة من نحن؟.

والانتماء أيضاً هو صورة الوضعية التي يأخذها الإنسان إزاء جماعة أو عقيدة، كما أنه يشكل مجموعة الروابط التي تشد الفرد إلى جماعة أو عقيدة أو فلسفة معينة، وقد يأخذ شبكة من المشاعر، ومنظومة من الأحاسيس التي تربط بين الفرد والمجتمع، وهذا بدوره يؤسس أيضاً لمجموعة من العلاقات الموضوعية التي تتجاوز حدود المشاعر إلى منظومة من الفعاليات والنشاطات التي يتبادلها الفرد مع موضوع انتمائه، فالفرد في القبيلة يشكل صورة مطابقة لصورتها، إذ يحمل روحها ويجسد معانيها ويستلهم عاداتها وتقاليدها، إنه صورة مصغرة لقبيلته بكل ما تنطوي عليه من معان ومشاعر وقيم وعادات، وهذا يعني أنه يطابقها ويعبر عنها، وتلك هي صورة الهوية لأن مفهوم الهوية يعني المطابقة بين شيئين في نسق وحدة واحدة[1].

ومع أن مفهوم الانتماء الاجتماعي يعاني التعقيد والغموض، فإنه يعد من أكثر المفاهيم تداولاً في الأدبيات السوسيولوجية والتربوية المعاصرة، لا يميل الباحثون، في مجال علم الاجتماع التربوي، إلى تحديد الانتماء الاجتماعي للفرد وفقاً لمعيارين أساسيين متكاملين هما: العامل الثقافي الذاتي الذي يأخذ صورة الولاء لجماعة معينة أو عقيدة محددة، ثم العامل الموضوعي الذي يتمثل في معطيات الواقع الاجتماعي الذي يحيط بالفرد، أي الانتماء الفعلي للفرد أو الجماعة، ((فالولاء وهو الجانب النفسي في مسألة الانتماء يعبر عن أقصى حدود المشاركة الوجدانية والشعورية بين الفرد وجماعة الانتماء، فالولاء حالة دمج بين الذات

[1]-علي أسعد وطفة: إشكالية الهوية والانتماء، (مجلة المستقبل العربي)، عدد282، آب 2002، ص97 وما بعدها.

الفردية في ذات أوسع منها، وأشمل، ليصبح الفرد بهذا الدمج جزءاً من أسرة أو من جماعة، أو من أمة، أو من الإنسانية جمعاء))[1].

وقد ينتمي الفرد بالضرورة إلى قبيلة ولكنه لا يشعر بالولاء لها، وعلى خلاف ذلك فقد لا ينتمي المرء إلى قبيلة محددة، ولكنه قد يكون قبلياً بمفاهيمه وتصوراته، فالانتماء الفعلي يفرض نفسه ويتجاوز حدود وأبعاد العامل الذاتي، وذلك كله مع اعتبار إمكانية التطابق بين العنصرين، فقد يكون المرء عربياً ومؤمناً بعروبته، أو مسلماً مؤمناً بإسلامه في الآن الواحد، وهذه هي حالة التطابق بين الانتماء والولاء، وإذا كان الفصل بين هذين العاملين ويعود إلى اعتبارات منهجية سوسيولوجية ضرورية، لتحليل ودراسة الانتماء الاجتماعي للأفراد، فإن الباحثين يدركون بعمق مدى التأثير المتبادل القائم بين العاملين في تحديد هوية الانتماء الاجتماعي للفرد، فالانتماء هو ((شعور الفرد بالارتباط بالجماعة وميله إلى تمثل أهدافها والفخر بحقيقة أن الفرد جزء منها، والإشارة الدائمة إلى الانتماء ولاسيما في لحظات الخطر))[2].

وفي هذا السياق يمكن التمييز أيضاً بين الانتماء وشعور الانتماء، فالانتماء هو حالة موضوعية يفرضها واقع الحال، كأن ينتمي الإنسان إلى قومية معينة كالقومية العربية، فمن يتكلم العربية ويعيش على أرض العرب هو عربي بالضرورة ولا يمكنه الخروج من دائرة هذه الهوية.

أما شعور الانتماء فقد يتطابق مع البعد الموضوعي للانتماء وقد يخالفه أو يتناقض معه، فالعربي الذي يتكلم العربية ويعيش على أرض العرب قد تأخذه مشاعر الانتماء إلى العروبة حباً وافتداء واقتداء، وعلى خلاف ذلك قد تغيب لديه

---

[1]-زكي نجيب محمود: قيم من التراث (بيروت: دار الشروق)، 1990، ص391.

[2]- عبد المنعم المشاط: التعليم والتنمية السياسية، ص17.

هذه المشاعر وتضعف لديه روابط العروبة وأحاسيسها فتحدث المفارقة بين واقع الانتماء ومشاعره[1].

وإذا كان الواقع الموضوعي يفرض على الإنسان مجموعة من الانتماءات فهذه الانتماءات تأخذ نسقاً تتكامل فيه أو قد تتعارض، فنسق الانتماء يعني الوضعية التي يأخذها الإنسان إزاء وضعيات انتماءات متعددة، والتي تأخذ سلماً ترتسم على مدرجاته اتجاهات الانتماء المختلفة، فالإنسان محكوم بعدد من الانتماءات التي قد تتعارض أحياناً وتتناسق أحياناً أخرى، فالإنسان العربي اليوم تتخاطفه مجموعة من مشاعر الانتماء كالعروبة والإسلام والقبيلة والطائفة والوطن، وإزاء هذه التعددية قد يقع في صراع الهوية والانتماء، لأن بعض هذه الانتماءات يعارض بعضها الآخر كالتعارض بين انتماء القبيلة وانتماء الوطن.

ومن هذه الزاوية يتحدث "زكي نجيب محمود" عن نسق الانتماء في صورة متكاملة تبدأ بالوطن وتنتهي بالإسلام، حيث يعلن بأنه مصري، عربي، مسلم، ثم لا يهمه بعد ذلك أن تضاف إلى هذه الأبعاد الثلاثة أبعاد أخرى كالانتماء الافريقي وغيره[2].

وتأسيساً على مفهوم نسق الانتماء لدى "زكي نجيب محمود" بين العروبة والإسلام: ((فالمصري مصيب إذا قال أنه ينتمي إلى العروبة وإلى الإسلام معاً.. لأنه عربي بمعنى أنه يتجانس مع سائر العرب في نمط ثقافي واحد متعدد الجوانب والفروع، أما المصري المسلم فهو ينتمي إلى الأمة الإسلامية بجانب واحد وهو جانب العقيدة، وليس بالضرورة أن تكون بقية جوانب الحياة الثقافية مشتركة بين المصري والباكستاني والإندونيسي من المسلمين غير العرب))[3].

---

[1]-علي أسعد وطفة: إشكالية الهوية والانتماء، ص98.

[2]-زكي نجيب محمود: فالق الحب والنوى، الأهرام، 1985/11/26.

[3]-زكي نجيب محمود: في مفترق الطرق، (بيروت: دار الشروق، 1985)، ص359.

وانطلاقاً من هذه الإشكالية فدرجة الشعور بالانتماء قد تأخذ مسارات متباينة حيث تتباين درجات شدتها بين شخص وآخر، وهذا يعني أنه يمكن تحديد سلم انتماء كل فرد وفقاً لأولوية انتماءاته، فقد يشعر الإنسان بعروبته أولاً ودينه ثانياً وقبيلته ثالثاً وطائفته رابعاً ووطنه في الدرجة الخامسة، وهنا يمكن القول بأن سلم الانتماء قد يتحدد ويتشكل في بوتقة من الظروف والفعاليات الإنسانية والاجتماعية التي تحدد للشخص انتماءاته ونسق أولويات المشاعر الخاصة بهويته، ومن هنا يمكن التمييز بين موضوعية الانتماء وصورته الذاتية التي تتعلق بمشاعر الانتماء الذاتية.

لقد شكلت قضية أولويات الانتماء واحدة من القضايا التي عالجها "زكي نجيب محمود" بعمق واهتمام كبير حيث يرى أن نسق الانتماء لا يتكامل مع نسق الأهمية، حيث يقول: ((فربما كانت العقيدة الإسلامية من حيث الأهمية أهم جوانب حياتي، لكن انتمائي لأسرتي ولقريتي ولوطني وللعروبة وللإنسانية جمعاء يجيء فيه ترتيب الدرجات على أساس آخر غير أساس الأهمية، وقد يكون هذا الأساس هو المشاركة الوجدانية، فهذه المشاركة الوجدانية بيني وبين مسلم الصين أو روسيا، دون أن يغير هذا الموقف الوجداني من حقيقة كون إسلامي أهم جانب من جوانب حياتي))[1].

((فنستطيع القول إن الدولة –الأمة أي الدولة القومية لا يمكن أن تقوم إلا إذا كانت دولة لا تبني شرعيتها على تحقيقها للمطابقة والتماثل الثقافيين للجنس أو للعرق، بل على دعوة اجتماعية قابلة للتحقيق ولتقديم الحلول والوسائل الكفيلة بتنظيم الحياة الاجتماعية وتقدم الجماعة، والدولة القومية التي تربط شرعيتها وتقدم شعبها بمجرد كونها مطابقة في حدودها لحدود التجانس الثقافي أو العرقي، تلغي أسس شرعيتها كمؤسسة سياسية تتجاوز التمايزات الثقافية

[1]– زكي نجيب محمود : في مفترق الطرق، ص359.

والجنسية في المجتمع المدني، ولا تقوم إلا بهذا التجاوز، والدولة التي تفترض نفسها الانعكاس المباشر للجماعة، أو للمجتمع المدني، هي بالضبط الدولة التي تغطي فشلها السياسي بانغلاقها الثقافي، أي تغطي عجزها عن أن تكون سلطة فوق المجتمع المدني بتسمية نفسها دولة الشعب، وبالانخراط في المجتمع المدني نفسه وفي تناقضاته، وذلك بدل الارتفاع إلى المستوى الذي يسمح بحل هذه التناقضات وتسويتها))[1].

فالدولة -أو المجتمع السياسي- لا تصبح ضرورية كعملية خلق للسلطة المجردة العليا إلا لأن التناقضات التي تخلقها الثقافة والمصالح الاقتصادية المتعارضة في داخل المجتمع المدني، لا يمكن أن تجد حلها إلا خارج هذا المجتمع، وفي إطار يخضع لقوانين أخرى هي قوانين الوحدة والائتلاف، فالسياسة تجنح إلى المركزة والتجريد في حين أن الثقافة والاقتصاد يجنحان إلى البعثرة والتنويع والتعارض، أما عندما تسود المجتمع المدني، وحدة سديمية ثقافية واقتصادية تعكس التجانس العقلي المطلق بين الأفراد، وظروف العمل والمعيشة المتماثلة أيضاً، فلن يكون هناك حاجة للدولة أو للسياسة وهذا ما يمكن أن يحصل كفرضية نظرية في مجتمع كفاف ومطلق.

وتنوع أشكال تنظيم السلطة، وأنماط الدولة حسب تطور المجتمع المدني وتطور الثقافة والإنتاج الاجتماعيين، فكلما تقدمت حضارة من الحضارات أدى تطور تقسيم العمل إلى تعقد الثقافة وتنوع الأفكار وتعدد أنماط وظروف المعيشة والإنتاج، وبقدر ما تزداد التناقضات الاجتماعية هذه حدة داخل المجتمع المدني تصبح آلية توحيد السلطة في المجتمع السياسي أكثر تعقيدا أيضاً، فعندما تسود عقيدة موحدة متجانسة بشكل عام، أو ينتشر نمط إنتاجها بسيطاً وقليل التنوع لا تتطلب مسألة توحيد السلطة آلية معقدة كتلك التي نشهدها في النظام الليبرالي

[1]- قول ريمون دو بولان: الدولة حضارة بأسرها.

الصناعي بأن يمكن أن تتم بسيطرة سلطان مطلق السلطة يحكم بالناس حسب العقيدة التي يتفقون جميعاً عليها .

ولا يحتاج الإجماع السياسي إلى إدارة خاصة وآلة خاصة، بل يستلهم مباشرة الإجماع العقائدي، فالسلطان ذاته لا يستطيع أن يتجاوز في سلطته الحدود الضيقة التي يعطيها المجتمع المدني للمجتمع السياسي، فالمجتمع المدني يحل هنا معظم مشكلاته بنفسه وبوسائله الخاصة، وبمنظماته الموجودة خارج الدولة والمرتبطة بالمهنة أو برجل الدين، ولا يبقى للسلطان إلا المسائل العليا التي لا تمس مباشرة حياة الأفراد وإن مست مصير الجماعة ككل، ولهذا فإن هذا المثير يظل هنا رهن جدارة السلطان الذي يمكن أن يكون سبباً في الازدهار العام أو الانحطاط[1].

وهناك أمثلة مازالت حية باقية من هذا التنظيم القديم، ففي بعض القرى أو المدن الصغيرة العربية في الصحراء مازالت الدولة عاجزة عن استلام السلطة الحقيقية من السلطان، فهناك مجلس للمدينة مكون من مشايخها يقضي في المشاكل بين الناس في الجامع، وكان هذا المجلس يعين إلى فترة قريبة نسبياً حرس المدينة، وإذا اتخذ قراراً على الفرد أن ينفذه وإلا تعرض إلى مقاطعة سكان القرية كلها حتى يقوم بما عليه، فالجامع هو الذي يسير إل حد كبير القرية ويلقي القبض على السارق أو المجرم ويحكم عليه ويحل قضايا المنازعات ويعرضها على الجماعة قبل الصلاة[2].

فوجود عقيدة موحدة ومتجانسة كالعقيدة الدينية يخلق داخل المجتمع المدني آلية للتصحيح الذاتي، فتحد العقيدة هذه من الإفراط والتفريط وتدفع للاعتدال وتقرب بين أنماط ومستويات المعيشة، ولا تتفاقم التناقضات الاجتماعية إلا عندما تضعف العصبية الدينية وتخف قبضة الدين على السلوك الفردي.

---

[1]- د . برهان غليون: المسألة الطائفية، ص100.

[2]- المرجع السابق، ص101.

أما في نموذج المجتمع الغربي الحديث فالحرية العقلية التي قامت ضد الهيمنة الدينية الأحادية فتحت المجالات أمام تنوع الاعتقادات من جهة وخففت من قوة الانضباط الذاتي عند الأفراد من جهة ثانية فأثارت الميل إلى التمايز الاجتماعي بل حبذته، يضاف إلى ذلك تطور نظام إنتاج يسمح بحصول تمايزات كبيرة في العمل والإنتاجية وأدى هذا إلى نشوء نخبة خاصة وطبقات شديدة التفاوت في المداخيل وأنماط المعيشة.

وأصبح توحيد المجتمع يتطلب على الصعيد السياسي آلية تقوم بتسوية هذه التناقضات جميعاً وتحقيق نوع من الإجماع السياسي كشرط للإجماع الثقافي وللشعور بالمطابقة القومية وبوحدة الهوية والمصير، لذلك لم تشهد الدولة تطوراً واستقلالاً في أية حقبة تاريخية كما شهدته اليوم، وكما لا يمكن الحديث عن إجماع عقلي بدون وجود عقيدة منزهة كفاية حتى يدخل فيها الناس بدون إكراه ولا قمع، كذلك لا يمكن الحديث عن إجماع سياسي بدون وجود دولة ذات سلطة منزهة قليلاً أو كثيراً، أي تضع المصلحة العليا فوق المصالح الجزئية، ولكن لا يوجد هنا أي ضمانة أخلاقية لاحترام المصلحة العليا سوى مشاركة جميع أفراد الجماعة في تكوين الإرادة العامة، وفي استخلاص أغلبية سياسية على صعيد التمثيل ومن خلال المؤسسات التمثيلية.

وإذا كانت النزاهة تنزلق في المجتمع الحديث نحو الدولة لا نحو المؤسسة الدينية فإن الدولة هي التي تصبح محور لقاء الجماعة ومصدر وحدتها، يعكس هذا تفكك الجماعات والعصبيات الفردية والجنسية والمحلية التي كانت تميز المجتمع القديم وبروز علاقة عمودية في المجتمع هي العلاقة بين الفرد والدولة، سائدة على العلاقة الأفقية بين الأفراد والجماعات المحلية التي كانت تميز بالدرجة الأولى المجتمع القديم وتخلق بين الدولة والجماعة قطيعة أو صلة ميكانيكية.

ولا يمكن تصور إمكانية نشوء إجماع سياسي في الدولة الحديثة، مع هذا التحلل الكامل للعصبيات المحلية وللعقيدة الموحدة والوحدانية السائدة والمنزهة أو الإلهية،

بدون آلية تمثيلية، إذ لا شيء يمكن أن يحد هنا من السلطة التي تتسلح فعلاً بالوسائل التي تسمح لها بأن تكون لأول مرة في التاريخ، مطلقة وكلية القدرة[1].

وهذا الإجماع السياسي لا يظهر بذاته وإنما له وسائل تكوينه وصياغته وصيانته هي المؤسسة الدستورية والتمثيلية التي تلتزم بقواعد معينة تسمح باستخلاص إرادة موحدة من التعدد والكثرة.

ولا يتعلق الوصول إلى إجماع سياسي بأية عملية سحرية، فهو يتطلب فقط استخلاص أغلبية سياسية حقيقية تعكس القوى السياسية والفكرية والاقتصادية السائدة والموجودة فعلياً والمسيطرة في الساحة الاجتماعية حتى لو لم تتطابق مع الأغلبية الاقتصادية، لأن القوى التي لا تستطيع التعبير عن نفسها والتي لا تعرف أن تصوغ لنفسها تعبيراً مميزاً تفقد وزنها في الحسابات السياسية التمثيلية لذلك لم يتم دخول الجماعات الاقتصادية الشعبية إلى الساحة التمثيلية للديمقراطية الغربية إلا بشكل تدريجي وبطيء، والثورة الحقيقية هي التي تعمل جدياً على إدخال هذه الجماعات في الساحة السياسية بحيث تصبح الأغلبية اجتماعية فعلاً.

لكن غالباً ما يحدث العكس، فالفئة الحاكمة التي تريد أن تحفظ احتكارها للسلطة تلجأ في المجتمعات الحديثة، والنامية منها بشكل خاص، إلى رعاية الاستبداد والتغطية على انعدام الإجماع السياسي باختلاق عقيدة منزهة «قوموية» مقدسة أو شبه مقدسة وفرضها عن طريق التعليم ووسائل الإعلام لتخلق القوة اجماعاً قومياً على الصعيد الثقافي، أومن نمط ثقافي، وفي حالات أخرى، أو عندما تفشل هذه العقيدة تلجأ عادة إلى اصطناع إجماع قومي عن طريق إحياء التماثل الثقافي التقليدي، وهذا التماثل يعطي للشعب وهماً بالإجماع القومي والوحدة القومية التي يفتقر إليها على الصعيد السياسي.

---

[1]–د. غليون: المسألة الطائفية، ص102.

من كل ذلك أردنا أن نصل إلى النتيجة الأساسية، وهي أن قضية الأقليات الثقافية الجنسية والدينية لا يمكن فهمها إلا في إطار هذا الانتقال الذي تعيشه بعض البلدان من سياق إجماع قومي تقليدي مبني على الإجماع الثقافي ووحدة العقيدة، إلى إجماع قومي قائم على وحدة السلطة واستخلاص إرادة عامة ثابتة وحقيقية تمتلك أيضاً، عن طريق الآلة التمثيلية وسائل تجديد نفسها وتبدلها.

تصبح مسألة الأقليات إذن هنا جزءاً من مشكلة صعوبة تحقيق إجماع سياسي قومي، وذلك لأن التطور المتفاوت بين المجتمعات قد أعطى الفئة الحاكمة في البلدان النامية وسائل رعاية وحماية سلطة مطلقة قادرة على التصدي للقوى الاجتماعية في القاعدة ودحرها، ومنه النكوص الذي نراه في عملية التحقق القومي لدى الجماعة الشعبية عن طريق التحقق الثقافي التقليدي والمطابقة، وهو دليل على النكوص القومي العام، أي تدهور السلطة ذاتها والدولة التي تجسدها، من سلطة ودولة تعكسان إرادة أغلبية اجتماعية إلى سلطة ودولة عصبويين، فهناك إذن عملية تعويض عن فقدان السلطة لدى الجماعة تظهر على شكل تمسك شديد بالهوية الثقافية من جهة وفرض التماثل الثقافي من جهة أخرى على جميع أفراد وفئات الجماعة.

ويجيب الكفاح الشعبي من أجل تحقيق هذه الوحدة الثقافية إذن على مطلب الشعور بالاستقلال والتمايز والوجود القومي وصيانة الشخصية القومية أمام خطر زوالها الذي تجسده الدولة العصبوية، وهو يعكس فشل قيام دولة قومية حديثة.

لكن هذه المطابقة الثقافية التي تتولد كمسعى لتحقيق إجماع قومي من نمط ثقافي ليست الإجماع الديني الذي كانت تعرفه الدولة التقليدية، فالمطابقة لا تحدث إلا في إطار الدولة الحديثة كعملية إعادة تثمير سياسي للإجماع الديني الماضي، لأن نشوء الدولة الحديثة يحطم أساساً قاعدة الإجماع القومي الثقافي القائم على استقلالية المجتمع المدني وهامشية الدولة، لذلك تحمل المطابقة التعصب بينما

يقوم الإجماع الديني على وجود أغلبية اجتماعية ثقافية، ويقبل الاختلاف والاجتهاد ويرفض التماثل والسديمية، وهو إجماع قابل للتغير والتبدل مع تغير الظروف، ولا ينكص الدين إلى حالة تعصبية إلا عندما يؤدي التطور الاقتصادي والتفاوت الشديد بين الطبقات إلى تحطيم وحدة العقيدة والتهديد بفقدان القدرة على إنجاب إجماع قومي ثقافي، عندئذ يغلق باب الاجتهاد وتحاول الجماعة أن تحفظ مظاهر الإجماع دون أن تصل إلى تحقيقه فعلاً، وعند ذلك تبدأ حقبة الاستبداد الحقيقي وتظهر إمكانية تكوين سلطة مطلقة وفردية خارجة عن رقابة الجماعة والعلماء معاً في كل مرة يظهر فيها خطر فقدان الإجماع السياسي تحاول الأمة أن تحمي نفسها بالعمل على خلق إجماع ثقافي مصطنع أو حقيقي، وحركات التجديد الديني ليست إلا إحدى مظاهر هذه العملية الرامية إلى إعادة صياغة هذه الإجماع من جديد وإحيائه.

إن السير التاريخي لتحقيق هذين النوعين من الإجماع هو الذي يقود إلى تكوين الأمم، ولا يختفي أحدهما إلا عندما تكون الأمة في حقبة انتقالية تميز مراحل النشوء ومراحل الأزمة أو الانحطاط[1].

ولكن حيث يسود الإجماع الثقافي في المجتمعات القديمة نرى أن الإجماع السياسي هو الذي يسود في المجتمع الحديث، ويتفكك المجتمع التقليدي إلى سلطات وجماعات جنسية متميزة عندما يفقد وحدته العقيدية، أي تفقد الطبقة السياسية وحدتها وتنهار الدولة الإمبراطورية إلى سلطنات وملوك طوائف، أما المجتمع الحديث فإنه يفقد وحدته الثقافية وتسوده العصبيات المحلية والطائفية كلما فقد وحدته السياسية أو الإجماع السياسي الذي يشكل قاعدة قيام سلطة مركزية شرعية مستقرة وثابتة، وفي هذا الإطار تندفع الأغلبية الدينية إلى التصرف تصرف الأقلية، فالأقلية الثقافية أو الدينية بسبب استبعادها عن

[1]- د. غليون: المسألة الطائفية، ص105.

السلطة في الدولة القديمة تبحث عن تحقيق هويتها في التماسك والتماثل والتحجر الثقافي الذي يضمن لها الوجود المهدد بالفناء نتيجة جذب السلطة لنخبتها، والمجتمع العربي الحديث، بالدولة التي خلقها لم يبعث في الواقع طائفية أو عصبوية الجماعات الأقلية التي كانت موجودة من قبل، ولكنه بعث –وهذا هو الجديد– العصبوية الأغلبية، التي بسبب صدها عن السلطة والدولة تراجعت إلى المفهوم الثقافي للقومية ووحدت نفسها مع العرق أو الدين[1].

ففشل بناء دولة قومية هو الذي أدى إلى هذه العودة التي نشهدها، أي إلى تدين الدولة كمحاولة لتأميمها أو جعلها أيديولوجيا على الأقل دولة قومية لا أجنبية، فالدولة الدينية المستندة إلى تماثل ثقافي مفروض بالقوة والتي في طريقها للنشوء لأول مرة في تاريخ العرب، هي الرد المباشر على عرقية الدولة الحديثة وعصبويتها وهي تعكس انسداد أفق الجماعة أكثر مما تعكس حلاً للأزمة، ففي الحالتين هناك تدهور للجماعة وانعدام للإجماع السياسي: في الدولة الدينية وفي الدولة الجنسية الحديثة، وحيث تخلق الدولة الدينية الأقليات تخلق الدولة الجنسية الأقليات الجنسية أيضاً، وفي النتيجة لم تكن الدولة الجنسية التي بنت أسسها على منطق العقيدة والانتماء لجنس من الأجناس أو لثقافة أو للغة من اللغات مختلفة عن الدولة الدينية التي تحاول أيضاً أن تبني إجماعاً سياسياً شكلياً من وحدة عقيدية مفروضة أو شكلية كلاهما يبقي المشكلة القومية مفتوحة، لأنه غير قادر على تجاوز المفهوم الماهوي للأمة.

وبقدر ما خلقت الدولة الحديثة الجنسية، أغلبية اجتماعية مستبعدة من السلطة، دفعت هذه الأغلبية إلى البحث عن وحدتها خارج الدولة الحديثة، أي في الدين، ولأول مرة في التاريخ تظهر اليوم إمكانية نشوء دولة جنسية «قومية» إسلامية، لأن الدولة الإسلامية القديمة كانت في الواقع دولة امبراطورية تجمع مختلف

[1]– د. غليون: المسألة الطائفية، ص105.

الأجناس، وكان الإجماع الديني وسيلة لتحقيق إجماع سياسي، أما الآن فالإجماع السياسي ووحدة فئات وطبقات الأمة هو الذي يفرض نفسه كقاعدة للإجماع الديني، أي لتحقيق الهوية الثقافية وصيانتها.

فالشرعية الحقيقية الأساسية لهذه الدولة هي إذن في معاداتها للتغريب وللنفوذ الأجنبي وضياع الهوية، وهذا ما يجعلها تفقد القدرة على بناء هوية جديدة، أي واقعة اجتماعية جديدة لا يمكن تحققها إلا في إخضاع الماهية للوجود، وبلورة إجماع سياسي، ومادام من غير الممكن الوصول إلى هذا الإجماع فإن إثارة مسألة الأقليات الدينية لابد وأن تتدعم بمسألة الأقليات الأقوامية، وما سيميز المرحلة القادمة هو فقدان الاجماع الثقافي والسياسي معاً، وهذا يعني قدوم مرحلة من الصراع الاجتماعي والثقافي والسياسي العنيف والدائم حتى تخرج إلى الوجود حقيقة جديدة: نمط جديد لتنظيم العلاقات الاجتماعية ولتوزيع الثروة.

يغطي مفهوم الأمة إذن الخلط بين الإجماع القومي الحقيقي وبين الوحدة الاصطناعية المفروضة بالقوة ويجعل من المستحيل فهم تطور الأمم والحضارات – وهو مفهوم أيديولوجي–أما المفهوم الأصيل فهو مفهوم الجماعة، ودراسة وتحليل تطور علاقات الجماعة من جهة ونشوء الدولة والمجتمع المدني منها من جهة أخرى هي التي تستطيع أن تظهر كيف تتحول الجماعة إلى أمة أو تبقى مجموعة من العصبويات المتجاورة والمتعادية.

فالجماعة تتكون من قوى اجتماعية وسياسية وثقافية متعددة ومتعارضة بالضرورة وإلا لما كان هناك حاجة لا للسياسية ولا للثقافة وبقدر ما تستطيع الجماعة أن تجد حلولاً للتناقضات التي تختمر في حجرها، تستطيع أن تقيم وحدتها السياسية والثقافية، لكن هذه الحلول ليست متماثلة دائماً، فيمكن لوحدة الجماعة أن تستند إلى غلبة فئة على الفئات الأخرى[1].

[1]– د. غليون: المسألة الطائفية، ص107.

ويمكن القول بوجود أفكار متعددة حول نظرية الأمة، بيد أن أهم هذه الأفكار نظرية إرادة الحياة الفرنسية أو نظرية الاستفتاء اليومي التي بلورها "رينان"، ثم نظرية القومية العضوية التي تعتمد على عفوية الأخلاق القومية العفوية للأرض أو عفوية الثقافة «النظرية الألمانية[1]».

ذلك أن البشر الذين يعيشون في منطقة واحدة يتشاركون في تجربة مشتركة، وهذا أمر واقعي، ويتجهون للتحدث بلسان واحدة والبراعة في فكرة القومية، هي في خلق وعي سياسي بعيد عن التضخيم والمبالغة ويبسط هذه التماثلات في تطابق مسيطر[2].

فنحن إذن حيال نظريتين:

1. عمل فني وزمني "بنيامين دزرائيلي".
2. واستفتاء شيعي دائم التكرار "ارنست رينان"[3].

إن اعترافاً صافياً وموزوناً يتفاعل بين النمو والصنع الفني، بين ما هو ممكن وما يجب أن يكون في ضوء مفهوم موسع للقومية من حيث انتمائها للنظام السياسي وللجماعة، يجب أن يساعد في إيجاد تعادل في الميزان بين الماضي والحاضر، بين عمل الفن وعمل الزمن.

ولقد أكد "أندريه هوريو" الرأي الأخير بقوله: ((يجب أن نأخذ بنظر الاعتبار ديالكتيك الأمة –الدولة وهذا ما يقودنا للسير في دراسة السير التاريخي

---

[1]- البرتيني وعدد من الباحثين: معنى الأمة، ترجمة أديب العاقل، (منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق)، 1966، ص9و15.

[2]- المرجع السابق، ص23.

[3]- المرجع السابق، ص27.

الأيديولوجي الذي أقصى دفعة واحدة، إلى هذا العالم من الدول-الأمم الظافرة))[1].

ويرى "جان جاك روسو" أن ما يجعل شعباً معيناً وبذلك قومية معينة، إنما هي الإرادة والشعور والفكر، فلا العرق أو اللغة أو التاريخ المشترك ينتج القومية، بل وعي الشعب بذاته وإرادته في أن يظل متحداً في قومية معينة[2].

ويقول "شارل لوي دي سيكوندا المشهور بـ مونتسكيو": ((ليس هناك وطن في الاستبداد، إذ أن شيئاً آخر يسد مسده: المصلحة والعظمة))[3].

فالوطن ليس فقط بلد المولد وأرض الأجداد، بل هو المؤسسات والقوانين: ((ليست الجدران ولا الرجال هم الذين يكونون الوطن، بل القوانين والآداب والعادات والحكومة والدستور وطريقة الحياة، ولا يمكن للإنسان أن يعيش دون حرية ولا حرية دون فضيلة))[4].

يقول "فيخت": ((إن كل «كوسمو بوليتي[5]» يتحول بصورة إلزامية إلى وطني بسبب وجوده ضمن حدود الوطن، وكل إنسان يكون وسط وطنه أكثر المواطنين قوة

---

[1]- البرتيني وعدد من الباحثين: معنى الأمة، ص56.

[2]-المرجع السابق، ص72.

[3]-المرجع السابق، ص81.

[4]-المرجع السابق، ص84.

[5] - الكوسموبوليتية: تعبر عن مصطلح استعمله كارل ماركس وفريدريك أنجلز، لوصف حالة الشركات الاحتكارية، التي ولدت من رحم المنافسة الرأسمالية، وقصد ماركس وأنجلز استعمال هذا التعبير ليكون وصفا أكثر دقة، لحالة اندماج بين شركات من عدة جنسيات، تبحث عن يد عاملة رخيصة ومواد أولية وفيرة، بحيث تفقد الشركات صبغتها القومية، ويصبح منتجها مصنعا في أكثر من بلد.

وفعالية، وهو بموجب ذلك أكثر مواطن فعال في العالم لأن الهدف الأخير لكل ثقافة قومية هو بالنتيجة أن تمتد إلى الجنس البشري))[1].

والخلاصة فالفكرة القومية -حسب رأي شابو- مؤلفة من عنصرين:

- عنصر مادي أو طبيعي.
- وعنصر روحي أو أخلاقي[2].

وفي النهاية، فالأمة -الدولة تقوم على عنصرين:

- العامل المادي الطبيعي الزمني التاريخي.
- ثم العامل الإرادي: الأخلاقي الروحي المتكرر في كل يوم.

وقد توفر بالأمة العربية شرط الزمن والتاريخ واللغة، لكنها تفتقر إلى معجزة الإرادة والمشاعر التي تستقر حول هدف واحد، فالعامل الإرادي قد يطور لكنه قد يضعف بحسب ظروف الحياة، وعامل الزمن والتاريخ وشرط اللغة يبقى منكفئاً منكمشاً إن لم تحركه الإرادة، ولهذا فقد تمسكنا بالعنصرين لخلق أمة ذات رأس كبير كاسح يتناسب مع الجسم الذي يحمل هذا الرأس، وليس التدليل برأس كاسح يقوم على جسد كسيح، ومن هنا نبدأ.

إن معادلة حياتنا تقوم على التوازن بين العنصرين: الأصالة والمعاصرة، لكن الأصالة لا تعني بالطبع الجمود والتحجر والانكماش في الذات، كذلك فالمعاصرة لا تعني بدورها الانسلاخ والخروج والانفصال والتفكك عن الأم.

هكذا حددت أمتنا الطريق اللاحب الهادي، منذ قال أسلافنا القدماء! فليختر المرء قطعة من عقله.

---

[1]- البرتيني وعدد من الباحثين: معنى الأمة، ص92.

[2]- المرجع السابق، ص101.

نفهم ذلك من موقف الصحابي الجليل معاذ بن جبل عندما ولاه الرسول الكريم ﷺ والياً على اليمن، فقد سأله الرسول ﷺ: ﴿كَيْفَ تَصْنَعُ إِنْ عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ؟ قَالَ: أَقْضِي بِمَا فِي كِتَابِ اللَّهِ، قَالَ: فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي كِتَابِ اللَّهِ ؟ قَالَ: فَسُنَّةُ رَسُولِ اللَّهِ صلى اللَّه عليه وسلم، قَالَ: فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صلى اللَّه عليه وسلم ؟ قَالَ: أَجْتَهِدُ رَأْيِي لاَ آلُو، قَالَ: فَضَرَبَ رَسُولُ اللَّهِ صلى اللَّه عليه وسلم صَدْرِي، ثُمَّ قَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ صلى اللَّه عليه وسلم لِمَا يُرْضِي رَسُولَ اللَّهِ صلى اللَّه عليه وسلم..﴾.

إذن فموقفنا من الحضارة الغربية -ومن كل حضارة- يتحدد بالأخذ بالجانب العقلي، أما الجانب الآخر: الروحي والأخلاقي، فلدينا ما يبز كل حضارة.

وأخيراً فموقفنا من الجماعات التي تستظل بدارنا هو التعاون الإنساني من خلال الإبداع الخلاق، بحيث ترفل هذه الجماعات بحقوقها وكرامتها، وتطالب بواجباتها على ضوء حقوقها، وبما يحفظ للأمة أصالتها وكرامتها وحسها بالأرض والسماء وفلوكلورها ونظرتها للوجود ومخيالها الجمعي وتراثها الشعبي وموضع حماسها وأريجها الروحي.

إن أية جماعة أقوامية أو أثنية أو دينية ليس بمقدورها أن تبرز الأمة العربية، والخوف ليس من هذه الجماعات، ولكن الخوف من ضعفنا ومن كوننا أمعات، وصدق الشاعر:

إن تفصل القطرة عن بحرها ففي مداها منتهى أمرها

المبحث الثالث

جدلية الوحدة والانقسام

نستطيع القول إن مبدأ الحياة وناموسها السرمدي هو بالحركة، ولقد صاغ لنا من هذا المبدأ الفيلسوف "أبو سليمان المنطقي السجستاني" /متوفى بعد عام371هـ/فكرة تطور كوني انطولوجي، هو تقدم كوسمولوجي حقيقي، ولقد أورد "أبو حيان التوحيدي" /المتوفى عام420هـ/في المقابسات نصاً على لسان أبي سليمان يعبر فيه صراحة عن هذا التصور، في قوله: ولعل الدور بعد الدور، والكور بعد الكور ينشئان هذا الذي نتمناه لقوم يكون بعدنا، فالعالم منساق إلى الكمال مشتاق إلى الجمال، عندها تكون الغاية وعليهما تقف النهاية[1]. ويقول الحسن البصري: ((ما من يوم ينشقّ فجره إلا ويُنادي: يا ابن آدم أنا خلق جديد، وعلى عملك شهيد فتزود مني فإني لا أعود إلى يوم القيامة)).

[1]– د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت)، ص44.

لقد تفتح وصقل "هيجل" كل هذه المعاني الحركية وصاغها في ديالكتيكية المتضمن أن الحركة الجدلية يعبر عنها في القضية: these ونقيضها antitheses، ثم التركيب syntheses، وبالتالي فالسلب ليس قوة عاطلة بل، مبدأ الحيوية والعقل والحركة[1].

لقد رشدت الإنسانية هذا الناموس، فإذا العالم عند "السجستاني"-كما ذكرنا- منساق إلى الكمال مشتاق إلى الجمال، وإذ كل يوم يأتي بخلق جديد، وإذ إله النور يغلب إله الظلام، وإذ الله تعالى يتوب على آدم بعد العصيان.

وعلى جميع الأحوال فأنا شديد الثقة بمستقبل أمتي لاسيما أنها الأمنية الحافظة للذكر الحكيم: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ **الحجر/9**.

والملاحظ أن أمتنا تعاني حالياً تصدعاً دينياً وعرقياً غير مستهان به، ومع ذلك فإن تحليليا للموضوع يضعه في دائرة التفاؤل، وما هذا التصدع إلا نشر للموضوع وإعادة النظر فيه جذرياً، ومن جديد على أساس قاعدة حضارية حديثة، وفي ظل عقد اجتماعي لمجتمع مدني حديث تصنعه إرادة كافة مكونات الشعب وقواه:

- الأحزاب.
- الجمعيات.
- الروابط.
- النوادي[2].

---

[1]- د. فيصل عباس: الموسوعة الفلسفية، (بيروت، مركز الشرق الأقصى2011، بيروت)، ط1، ج8، ص80،101.

[2]- مناقشة كتاب النزاعات الأهلية العربية للدكتور الأنصاري، العوامل الداخلية والخارجية، مداخلة عدنان حسين، ص130، (مجلة المستقبل العربي)، 1998/5/23.

وسبب نشوء الانقسامات والطوائف يرد إلى عوامل متعددة أهمها الفراغ الاجتماعي والسياسي، ذلك أن الملاء لا يفهم الفراغ والعكس، وإن شيئاً لا ينطلق أو ينشأ من لا شيء.

ومن الأسباب التي أدت إلى الانقسام انتماء أمتنا إلى أغوار الماضي والتاريخ إلى عصور سحيقة في القدم، فالأقباط ينحدرون من أرومة فرعونية صافية والنساطرة يتفرعون من الإمبراطورية الآشورية الكبرى وموارنة لبنان ينتمون إلى الفينيقيين الأصفياء[1].

والتعدد الاجتماعي الفسيفسائي الأنثروبولوجي الثقافي ظاهرة قائمة بين ظهراني الأمم وتكاد لا نرى شعباً خالياً من هذه الظاهرة[2].

وإذا انتقلنا إلى مجال الاجتماع، فناموس الحركة والسكون لا يني مكتسياً ثوب الوحدة والتفكك والانقسام والتوتر والتجاذب والتناقض في حركة دؤوب وسيرورة مستمرة لا تعرف – مع الوثب – الوقوف والإبطاء حيث الانقسام تعقبه الوحدة، والعكس، وهكذا دواليك، ولقد تناهى بنا أمر بناء وصياغة الشأن الإنساني في راهنيتنا –في تيارين متجاذبين عالم اليوم.

- الأول تيار اندماجي على الصعيد الإقليمي والعالمي يجد محركه وقوة دفعه في العولمة: globalization المتعاظمة في جانبها الاقتصادي والثقافي والإعلامي

[1]–آني شابري لورانت: الأسباب المؤدية إلى الانفجار، ترجمة ذوقان قرقوط، (القاهرة، مكتبة مدبولي)، ص67.

[2]– مداخلة عيسى غزاوي في مناقشة كتاب النزاعات الأهلية، (مجلة المستقبل العربي)، عدد 231، ص132.

- وتيار تفتيتي يهدد الدولة من المداخل ويجد قوة دفعه في الانتماء الأصيلي: primordial من إثني وقومي واقليمي، نموذجه، الشركة والقبيلة.

الأول يقوم على رابطة المصلحة، وثانيهما يقوم على الهوية، وإذا ما رجعنا إلى المختبر الأوروبي، نجد هذا المختبر يحتضن دينامية التفاعل بين مفهومي الشركة والمصلحة في الصيغة: مايسترخت أو سراييفو[1].

ولقد نهضت الأجهزة المفاهيمية والمصطلحات لتعبر عن ذلك، حيث برز مصطلح: integration ليفيد الاندماج، كما برز مفهوم: dis integration ليفيد الانقسام والتفتت.

ولقد عرف "غلتر" النظام القبلي بصفته الرمز الحي للانقسام بأنه نظام المعارضات المتوازنة الذي لا يسمح بقيام سلطة مركزية، حيث السلطة موزعة في كل نقطة من القبيلة و السلطة السياسية سلطة محددة وتشترك فيها القسمة أو القبيلة والمبدأ الأساسي لدى القبائل هو معارضة القسمات بعضها لبعض[2].

وأبرز ((حمدي عبد الرحمن)) مظاهر وأشكال وصيغ الانقسام في الآتي ذكره: هاجس الإلحاق.

- الاختراق.
- الاختناق.
- الانسحاق.

---

[1]- (مجلة المستقبل العربي)، العدد200-1995/10، حلقة نقاش: العرب وثورة التناقضات في المفاهيم القومية والإقليمية والعالمية، ص18، والرأي للدكتور ناصيف حتي.

[2]- (مجلة المستقبل العربي)، العدد 211، ص72 والرأي للأستاذ سالم البيض.

- الانشقاق[1].

أو حركة اقتصادية وأخرى استراتيجية للعالم:[2]Americanization.

وتكاد أن تكون إيسلاندا هي الدولة التي تشكل المثال العرقي الأوحد لدولة قومية تتألف من شعب واحد في دولة واحدة، ويعّرف ((نيلسون)) الدولة القومية بأنها الدولة التي يشكل سكانها الذين ينتمون إلى أصول عرقية واحدة نحو 60 بالمائة، ويحدد المذكور 58 دولة من أصل 164/إحصاء عام 1985/لا تكتمل فيها مسوغات القومية، حيث لا توجد فيها جماعة عرقية واحدة تمثل 60 بالمائة[3]، إذن فالغالب على الدول التي تأسست على أساس سياسي، ثم قامت الأمة لاحقاً لنشوء الدولة «فرنسا مثلاً»، أما الدول المؤسسة منذ نشوئها على الدولة-الأمة: Nation State ألمانيا فنادرة[4].

---

[1]- (مجلة المستقبل العربي)، العدد 258 والرأي للأستاذ حمدي عبد الرحمن 2000/800،النظام الإقليمي العربي، ص4.

[2]- (مجلة المستقبل العربي)، عدد200 - 1995/10 حلقة نقاش العرب وثورة التناقضات في المفاهيم القومية.

[3]- سعيد حريتي: مقالة المرسوم بعنوان هل تستطيع الدولة الوطنية أن تقاوم الدولة، (مجلة المستقبل العربي)، 2001/7، عدد 493، ص81.

[4]-المرجع السابق، ص83.

مما تقدم نؤكد على أن التنوع هو الأصل في الأشياء، ومن جهة أخرى فالعالم المتقدم يحول التنوع إلى مصدر ثراء[1] مع الإشارة إلى أن الإنسان لا يتخلى بسهولة عن روابطه الطبيعية إلا عندما تتولد له مصالح جديدة تربطه بأنساق اجتماعية أفضل[2].

ونثير الانتباه إلى نقطة جوهرية هي أن التعدد ليس دائماً سبباً وجيهاً للانقسام والاقتتال وتدمير الكيانات الوطنية، بل على العكس فكثيراً ما يثري ويغني المشروع الاجتماعي والثقافي للأمة، والسؤال الذي يطرح نفسه هو: كيف بنى العرب حضارتهم، وهم طوائف ومذاهب وقبائل...

إذن فالمسألة تتصل بعوامل أخرى تنتمي إلى المجال السياسي وأنماط اشتغاله، ومن ثم فتوظيف التعدد سياسياً هو السبب الأساسي، ومن جهة أخرى فالمحدث الذي يحدث فيه هذا التوظيف هو المجتمع العصبوي[3].

وتجدر الإشارة إلى أن المعين الذي تغتذي منه الأقوامية غير حيوي، وهو لا يمتح من فعاليات الأمة، ومن ثم فالأقوامية ليست مغروسة إلى الأبد، بل كانت تأخذ في الاضمحلال والضعف[4].

---

[1]- مداخلة مجدي حماد في مناقشته كتاب النزاعات الأهلية العربية للدكتور الأنصاري، العوامل الداخلية والخارجية، (مجلة المستقبل العربي)، عدد 231 -1998/5،ص133.

[2]- د. عبدالإله بلقزيز: الدولة والمؤسسة، جدليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر، ص124.

[3]- د. الأنصاري: النزاعات الأهلية العربية، مداخلة الدكتور عبدالإله بلقزيز، ص49 و50.

[4]- د. حامد خليل: الحوار والصدام في الثقافة العربية المعاصرة، (دار المدى للتقدم والنشر، 2001، دمشق)، ص23.

ويؤكد دستور حزب البعث أن مجمل التناقضات في المجتمع العربي ستزول بمجرد قيام الوحدة العربية، وقد أظهرت الأحداث السياسية اللاحقة عدم صوابية ذلك، فهناك قاع سوسيولوجي مليء بالتناقضات والأبهاظ التي ينوء بها جسد الأمة.

نخلص من كل ذلك للقول بأن التعدد ليس مطلوباً لذاته، بل لأنه يغني عن التفتيت[1]، وبالتالي فالرمد -كما يقول المثل الشعبي- خير من العمى.

والمتأمل في التقسيم الطبقي العمودي: vertical –يجده غير قائم في الوطن العربي[2]، على الرغم من كل ما يقال عن اللوحة الفسيفسائية التي يحتويها[3].

ما هو دور الأجنبي في الانقسام؟.. لابد من الإشارة أولاً إلى أن القضية تنتمي إلى الواقع fait وتختلف من حال لأخرى، ولا يجوز حسمها وتقريرها ذهنياً، وإن كان يمكن القول بصورة عامة إن هذا العامل الخارجي يسرع في عملية الفاعل الداخلي، وهو ما أطلق عليه المفكر العربي مالك بن نبي بالقابلية للاستعمار[4].

ويؤكد "الأستاذ عدنان حسين" أن الأقلية هي التي تنزع إلى الانفصال وإقامة كيان مستقل، ولكنه أشار في الآن نفسه إلى أن الموارنة ليسوا أقلية في لبنان، والأمر نفسه

---

[1]- مداخلة عيسى عزاوي في مناقشة كتاب النزاعات الأهلية العربية، (المستقبل العربي)، عدد 231، 1998/5، ص831.

[2]-خلدون حسن النقيب: الأمة والطبقة عند العرب، (دار السامي)، ط1، 1967، ص27.

[3]-عوني فرسخ: ملاحظات على قراءة مسعود ضاهر لكتاب الأقليات في التاريخ العربي، (مجلة المستقبل العربي)، عدد 199-1995/9 ص120.

[4]-جار الله عمر: انظر فعاليات الندوة المشكلة لمناقشة كتاب النزاعات الأهلية العربية، ص139، (مجلة المستقبل العربي)، عدد 231 أيار 1995.

بالنسبة للسنة في العراق والشيعة في الكويت، والأقباط في مصر[1]، ونحن نضيف إلى ذلك البربر في المغرب العربي فوجود هذه الأقلية ليس طارئاً ناشزاً، بل من أصل عربي عريق هاجر إلى المغرب من اليمن، وسنقدم في نهاية هذا البحث ملخصاً عن ذلك.

ويجب التركيز على نقطة هامة هي أن المعول عليه أولاً وأخيراً في جدل الانقسام والتوحيد هو العامل الثقافي- قال المفكر "ساطع الحصري": ((أعطني ثقافة أعطك الوحدة))[2].

ويرى "الدكتور الجابري" أن وجود الدولة القطرية العربية المستقلة هو الشرط الموضوعي لقيام الوحدة إذ كان يستحيل قيام ذلك أثناء الحكم العثماني وخلال الفترة الاستعمارية، كذلك يستحيل قيام وحدة بين دول حديثة العهد لاستقلالها، إذن فلنول وجوهنا وإصرارنا وعزيمتنا شطر الدولة القطرية في تحقيق ذاتنا، في سياق الوحدة الشاملة، فمن هنا سيكون الانطلاق[3].

هذا ونطرح أمام عقولنا وضمائرنا فرضية شبه بدهية وهي هل في مصلحة الانسان السوي عقلاً وأخلاقاً في إضعاف الدولة؟؟.

والسياسة مع الأقليات لابد لها من نصيب من التسامح، وهذا هو موقف القائد الفاتح الصحابي "أبي عبيدة" في حمص، فقد تصالح مع أهلها لحمايتهم مقابل مبلغ من المال لكنه اضطر لأسباب عسكرية إلى أن يخرج من المدينة، فأعاد مبلغ الصلح إلى أهل حمص، وكان هذا الموقف الإنساني سبباً في دخول هذه المدينة في الإسلام.

---

[1]-انظر المداخلة في الندوة المذكورة في المرجع السالف الذكر: (مجلة المستقبل العربي)، عدد 231، أيار1998، ص140.

[2]-حليم بركات: المجتمع العربي المعاصر، بيروت، 1984، ص9.

[3]- د. محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت)، 1989، ط1، ص92.

وبالطبع فالسياسة لا تقوم في عصرنا حصراً على التسامح، ولكن ألم يتنازل المرحوم شكري القوتلي لزميله المرحوم عبد الناصر عن رئاسة الجمهورية، فهذه الروح هي التي جللت وكللت قيام الوحدة بين مصر وسوريا .

لقد أثبتت الانتخابات الوطنية التي شهدتها الهند عام 2004 الطابع التعددي التسامحي للهند، ولذلك أفسحت الزعيمة ذات الخلفية الكاثولوكية "سونيا غاندي" الطريق إلى رئيس مسلم "خير الكلام" كي يتولى رئاسة الحكومة في بلد نسبة سكانه 1 بالمائة بالمائة من الهنود[1].

لقد ملأت الوحدة الوطنية عزيمة المواطنين في البرازيل، فأقاموا ثلاث نصب تذكارية لرجال يحملون حجراً ضخماً كناية عن التفافهم في وجه الصعاب، وفي يوغسلافيا أقاموا نصباً عبروا به عن اقتتالهم، كما عبروا في نصب أخرى عن تعاونهم وتضامنهم في سبيل الخلاص[2].

لقد وصفت حضارتنا بلسان الأنثروبولوجي المرموق "لويس دومون" بأنها تولي التعاون والتماسك القيمة الأولى، مقابل الحرية التي توليها الحضارة الغربية والهندوكية الاهتمام.

فما بال حياتنا تمتلئ أمشاجاً وتمزقاً وفتنة، ونحن الذين يخاطبهم الله تعالى بقوله: ﴿وَاعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ اللّهِ جَمِيعاً وَلاَ تَفَرَّقُواْ﴾ **آل عمران/103**.

عندما افتتح المسلمون مدينة الحيرة دعا سيف الله القائد خالد بن الوليد أميرها عبد المسيح، وكان رجلاً طاعناً بالسن، وهنا أجرى معه الحوار الآتي:

---

[1]-عبد الرحمن عزي: عولمة المكان الذري وتفكك العلاقة القيمية والتاريخية مع الأرض في المنطقة العربية، (المستقبل العربي)، عدد352، حزيران/2008، ص34.

[2]-أنطوان نصري مسرة: ثقافة الوحدة الوطنية في المجتمع المتنوع، الثقافة والتفتت في الوطن العربي، (مركز دراسات الوحدة العربية)، ص351.

قال خالد: ((كم عليك من السنين، قال: مائة من السنين، قال خالد: فما أعجب ما رأيت؟؟.. قال: رأيت القرى منظومة بين دمشق والحيرة، تخرج المرأة من الحيرة فلا تزود إلا برغيف، فحسبه خالد خرفاً، فلما حاوره وجده حين فره واختبره، عضاً داهية))[1].

[1]-ظافر القاسمي: نظم الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، (بيروت دار النفائس)، ط5، 1985، ص10.

الجماعات الأقلية في الوطن العربي
الأمازيغ (البربر) عرب عاربة (أنموذجاً)

إذا تذكرنا ما قاله "مايكل هدسون" فإنه ما من أمة في العالم تملك من عناصر التوحد ما تملكه الأمة العربية، وإذا تذكرنا أيضاً أن في الولايات المتحدة تسعمائة وتسعون فرقة دينية، وإذا تذكرنا مرة ثالثة قول "لويس دومون" بأن حضارتنا تمتاز بالتماسك، إذا تذكرنا كل ذلك وتصفحنا تاريخاً أدركنا أن هذه الأمة كان وكدها الاستيعاب والدمج والتعاون مع الشعوب لبناء الحضارة، وكان محصل انتاج ذلك تاريخاً متماسكاً مندمجاً موحداً... ولقد أشرنا سابقاً إلى أن بعض الجماعات «النساطرة ومسيحيو لبنان» هم من أصل عربي «بابليين-فينيقيين» بقي علينا أن نعرض للأمازيغ "البربر"، حيث ستبين لنا أنهم عرب عاربة.

اتضح لنا من وقائع فتح شمال إفريقيا التأييد الشديد الذي لاقاه هذا الفتح، ثم سرعة الأسلمة والتعريب في هذه الأرياف، وهنا يثور هذا السؤال: ماهي الأسباب التي تكمن وراء معانقة هذه الأسلمة والعربية كما سبق توضيحه.

سنحاول الإجابة عن هذا السؤال باقتضاب، إنما نحيل القارئ من أجل التزويد التفصيلي على الكتاب الهام الذائع الصيت الذي دمجته يراعة صديقنا العروبي الكبير "الأستاذ عثمان السعدي"[1].

نلفت – بادئ ذي بدء – الانتباه إلى نقطة هامة هي أن مصطلح السامية من وضع المستشرق اليهودي النمساوي "شلوتزر" في الربع الأخير من القرن الثامن عشر، والأصح استبدال هذا المصطلح بمصطلح الأقوام العربية القديمة.

وفي رأيه أن البربر عاشوا في حوض حضاري يقع في ذلك الامتداد الجغرافي، من سلطنة عمان شرقاً إلى موريتانيا غرباً، وكان هذا الامتداد مسرحاً لمد بشري منذ عشرات آلاف السنين في الاتجاهين، من الجنوب إلى المشرق، والعكس، وهكذا يؤكد المؤرخ الفرنسي "غوتييه" أن الإنسان الذي عمر وادي النيل هاجر من الصحراء الكبرى[2].

ولقد اتجه سنة 95 ق.م. "شمقمق" الأول البربري من المغرب العربي، وحكم مصر الفرعونية وأسس البربر الأسرتين المصريتين الفرعونيتين الثانية والعشرين والثالثة والعشرين، كما انطلق البربر من بلاد القبائل الجزائر وأسسوا الدولة الفاطمية في مصر[3].

ويرى المؤرخ العراقي "أحمد سوسه وبيير روسيه" الفرنسي أن الموجات البشرية الخارجة من الجزيرة العربية هي التي عمرت شمال إفريقية وحوض البحر

---

[1]–الموسوم بعنوان الأمازيغ (البرابرة) عرب عاربة وعروبة الشمال الافريقي عبر تاريخ الجزائر، 1996.

[2]– د. عثمان السعدي: الأمازيع عرب عاربة، ص12.

[3]– المرجع السابق، ص13.

الأبيض المتوسط بشماله وجنوبه وذلك منذ بدء المرحلة الدافئة الثالثة Worm في التاريخ الجيولوجي للأرض، أي قبل عشرين ألف سنة والتي نجم عنها ذوبان الجليد في أوروبا وحوض البحر المتوسط، وزحف الجفاف في شبه الجزيرة العربية التي كانت تنعم قبل هذه المرحلة بمناخ كأوروبا حالياً[1].

وتعتبر هجرة الفينيقيين واحدة من هذه الهجرات المتأخرة للأقوام العربية من الجزيرة العربية التي سبقت بهجرات سابقة لها، لم يسجل لها التاريخ كما سجل هجرة الفينيقيين[2].

ويؤكد المؤرخون الأوروبيون من خلال استقراءاتهم لعلم الآثار والنقوش والكتابات القديمة المكتشفة أن استيطان الفينيقيين -منذ منتصف الألف الثانية قبل الميلاد- هو الذي مهد بسهولة قبول البربر للغة العربية والدين الإسلامي في القرن السابع الميلادي، ويرون أن اللغة البونيقية[3] استمرت قائمة في المغرب العربي كلغة ثقافية، وحضارة ودواوين حتى بعد تدمير قرطاج وخلال الاستعمار الروماني، وإلى أن دخل العرب المسلمون، فحدث الوصل بين البونيقية التي هي عربية قديمة، وبين العرب التي طورها القرآن الكريم[4].

---

[1]- د. عثمان السعدي: الأمازيع عرب عاربة، ص13.

[2]- المرجع السابق، ص13.

[3] - اللغة البونيقية أو القرطاجية هي لغة منقرضة استعملت قديما في البحر الأبيض المتوسط بمنطقة شمال أفريقيا البونيقيون أو القرطاجيون الذين قدموا من فينيقيا الذين كان أكثرهم من صيدا وصور 800 ق.م إلى 600 ق.م. الشعب البونيقي بقي على إتصال مع فينيقيا إلى أن تم تدمير قرطاجنة من قبل الرومان.

[4]- المرجع السابق، ص14.

كما أن هؤلاء المؤرخين يرون أن الديانة الفينيقية التي اعتنقها البربر، المؤسسة على شبه التوحيد، هي التي جعلت نفوس البربر جاهزة لاستقبال الدين الإسلامي بهذه السهولة والعفوية، وإن إمبراطورية قرطاج وحضارة قرطاج الراقية التي استمرت سائدة في حوض البحر المتوسط، وفي العالم عدة قرون، تأسست نتيجة التزاوج بين شعبين عربيين، الشعب الفينيقي القادم من لبنان والشعب البربري الذي كان موجوداً في الشمال الإفريقي، وهذا ما أكدته الموسوعة الفرنسية بأن تاريخ المغرب الأوسط بدأ بوصول الفينيقيين الذين سجلوا حضارتهم كأول حضارة بالمدن، حيث تركت بها آثاراً مكتوبة، فأسسوا مبكراً في القرون الأخيرة للألف الثانية ق.م، مراكز تجارية وتطور الفينيقيين إلى قرطاجيين ولم يستعمروا هذه البلاد، لكن طوروها، واستمر ذلك حتى بعد تدمير قرطاج حاملة تسميات سامية كمدن راسكورد "دلبس" وروس كارد "سكينكدة" وروس قونيه "مانيقون" وكان الرؤساء البربر حلفاء وزبائن تجاريين للقرطاجيين يمدونهم بالفرسان النوميديين المشهورين وانتشرت اللغة البونيقية والحضارة الفينيقية بالعمق في البلاد، وظهرت مدن للأهالي وأضرحة ومزارات دينية بنيت بيد قرطاجيين، واستمر البربر يعبدون آلهة قرطاج حتى أثناء الاحتلال الروماني لدرجة أن بعض المؤرخين يرون أن المسيحية ثم الإسلام قبلا من البربر بسبب دخول هذه الديانة القرطاجية المغرب التي هي ديانة سامية، واستمرت اللغة البونيقية متداولة حتى بعد القرن الثالث الميلاد حيث لعبت دور الوصلة إلى اللغة العربية.

هذا القول السابق يؤكده المؤرخ الفرنسي "رونيه باسيه" بقوله: ((إن اللغة البونيقية لم تختف من المغرب بعد دخول العرب، وهذه اللغة بقيت قائمة لتسعة عشر قرناً، ولقد استمر تأثير مدينة قرطاج قائماً حتى بعد تدميرها، فقد تحولت "سيرتا" تحت حكم النوميديين البربر إلى مركز بونيقي، بل إن اسم سرتاها "قرطاج" أي المدينة البونيقية، أما ديانة قرطاج فهي التي كانت منتشرة في المغرب كإله "بعل عمون" والآلهة تانيت، أما عن اللغة فقد جعل الملوك النوميديين البونيقية لغتهم الرسمية لدرجة أن في بلاد البربر كانوا يتحدثون البونيقية أكثر من البربرية حتى في العهد

الروماني، بل إن المناطق التي انتشرت فيها البونيقية أكثر هي التي تعربت بالكامل بسبب قربها من العربية، كما وأن آلهة قرطاج هي التي مهدت لانتشار الإسلام)).

لقد دمرت روما أسوار قرطاج لكنها فشلت في تدمير البربر، بل كلما تأسس احتلال روما، كلما انتشرت وتعمقت في نفوس البربر لغة قرطاج.[1]

ويؤكد مؤرخ فرنسي ثالث: ((لقد بنيت الكتابات البونيقية المكتشفة بالمغرب والتي تحمل تاريخ162 ق.م. مدى ارتباط الأهالي بقرطاج دينياً من خلال عبادتهم لبعل عمون الإله القرطاجي، ولقد بقيت البونيقية منتشرة في المغرب بعد تدمير قرطاج وحتى عهد القديس أوغسطين، كان السكان يتكلمون البونيقية،، بل إن الدونانية مقدمة لإلغاء الإسلام للمسيحية وللثقافة الرومانية في المغرب، ولقد كان أوغسطين يسأل هؤلاء الأهالي عن أصلهم فيجيبونه نحن كنعانيون))[2].

من ذلك يتضح أن لغة المذهب الرسمي للاستعمار الروماني-لغة القديس أوغسطين- كانت اللاتينية، وأن لغة المذهب الدوتاني، مذهب الشعب العربي في المغرب كانت البونيقية وقد ظهر هذا المذهب المسيحي في المغرب في القرن الرابع الميلادي على يد دونا الذي كان يسميه الرومان دوناتونس، وارتكز هذا المذهب على التوحيد ورفض الثالوث ثم اعتبار الدين المسيحي جاء لرفع الظلم، وهذا ما حدا المؤرخ الفرنسي للقول: كانت الدوتانية مقدمة لإلغاء الإسلام للمسيحية وللثقافة الرومانية في المغرب، لذلك فقد سجن دونا في سجون الرومان، ولم تعتبره الكنسية شهيداً للمسيحية، ولقد استمر هذا الدين الشعبي منتشراً يمارس بالخفاء إلى أن جاء الإسلام.

---

[1]-Reni Basset: Les influences punique chez les berberes Revue Africaine,1921, p340.

[2]- د. عثمان السعدي: الأمازيع عرب عاربة، ص19.

ولقد اعترف الكاتب البربري المشهور "لوكيوس أبوليوس" بأن القبائل البربرية قبل الإسلام كانت تمارس الديانة البونيقية، مع العلم أن "أبوليوس" كان يكتب اللاتينية.

وقريب من ذلك ما أكده المؤرخ "عثمان الكعاك" بقوله: ((إن البربر قدموا من الجزيرة العربية في زمن لا يقل عن ثلاثين قرناً، ولما كان البونيقيون عرباً من بني كنعان فقد اختلطوا بالبربر الذين هم عرب من العرب العاربة القحطانية))[1].

ويؤكد المؤرخون أن مدينة سوسة بتونس بناها العرب القادمون من جنوب الجزيرة العربية، قبل أربعة آلاف سنة وأسموها حضرموت، ويسجل المستشرق الألماني "رولسلر" التشابه بين الآكادية والبربرية[2]، بل إن "محمد كاتي" من مالي يقول: ((أن القبائل الساكنة على ضفاف نهر النيجر جاؤوا من اليمن)).

ويلخص الكاتب الفرنسي "فلوريان" التطابق الكامل بين العرب والبربر فيقول: ((أصل مشترك، لغة واحدة، عواطف واحدة، كل شيء يساهم في ربطها ربطاً متيناً)).

أما عن تسمية البربر، فالنقوش الأثرية المكتشفة تشير إلى أن هذه الكلمة وجدت في اليمن، وأن هنالك جزيرة بربرية موجودة في مضيق اليمن.

ويرى "محمد شفيق" أن هنالك ثلاث قرائن تؤكد القرابة بين الإمازيغيين واليمنيين:

1- وجود عدد لا يستهان به من أسماء الأماكن في اليمن لها مقابل أمازيغي.

2- وجود عدد من الألفاظ اليمانية التي لها وجود في الأمازيغية.

---

[1]– د. عثمان السعدي: الأمازيع عرب عاربة، ص23.

[2]– المرجع السابق، ص23.

3- هنالك تشابه ملحوظ بين حروف التيفيناع «الأبجدية الأمازيغية القديمة» وحروف المسند.

وهنالك دلالات تؤكد أن البربر المسلمون حكموا أنفسهم بأنفسهم بعد خلافة عمر بن عبد العزيز، ومع ذلك لم يحدث أن قال حاكم واحد من هؤلاء أن العربية دخيلة، بل عملوا جميعهم على نشر العربية وتطويرها خلافاً لما فعله الفرس والأتراك.

ولقد أتيح لي أن استعرض معجم الألفاظ البربرية، فوجدت هنالك تشابهاً كبيراً بين المعجمية البربرية والعربية لا سيما فيما يتعلق بالألفاظ الطبيعية، وهذا ما أكده "محمد شفيق" بقوله: ((إن البربرية صورة مثبتة مجمدة من لغة قديمة تفرعت عنها اللغة العربية في زمن ما، وهذا ما يدعم وحدة اللغة العربية[1])).

يمكننا أن نضيف إلى ما تقدم الملاحظات الآتية:

1- أحدث الإسلام تغييراً جذرياً في توجه العرب الوحدوي بإحلاله وحدة الأمة محل التحالفات القبلية في معارضة قوية من ارستقراطية قريش وأعراب البادية، وهكذا فقد بقي التناقض فيما بين وحدة الجماعة التي يحض عليها الإسلام، والنوازع القبلية كامناً لا يظهر إلا في الأزمات «حروب الردة» دفاعاً عن وحدة الدولة والأمة، وقد جاءت مشاركة القبائل في الفتوح لتقوي الوشائج وتعزز وحدة عرب الجزيرة[2].

2- وحد الفتح الإسلامي شعوباً محددة، كما أن بعض الشعوب قد بلغ دور الأمة كما هو الحال بالنسبة لفارس وإسبانيا، لذلك كان هنالك مقاومة من هاتين الأمتين للتعريب بعكس الأصقاع التي انتشرت بها الآرامية «والقبطية أو الأمازيغية»، وهكذا

[1]- محمد شفيق: لمحة عن ثلاث وثلاثين قرناً من تاريخ الأمازيغيين عن كتاب عروبة البربر.

[2]- عوني فرسخ: جدلية الوحدة والتجزئة في تاريخنا في الواقع العربي المعاصر، (مجلة المستقبل العربي)، عدد 236 لعام1998 ص44.

وجدت الفارسية ولم تأخذ بعد قرنين من العربية إلا حروفها، وحينما تولت السامانية سنة /874-999م/الحكم في فارس عادت اللغة الفارسية كلغة القومية.

3- كانت المرحلة الثالثة هي آخر مراحل الفتح وأبطؤها، وفيها انتشرت العربية على لغات الشعوب المغلوبة، ولقد أبدت هذه الشعوب معارضة، وتبين أن الشعوب تؤثر التخلي عن كيانها السياسي، بل عن دياناتها القومية قبل أن تتخلى عن لغتها، ولم يتحقق للعربية الانتصار، إلا في أواخر العصر العباسي، حيث أصبحت اللغة لطلبة العلم والطبقة الراقية في المجتمع، لكنها لم تقض على الإيرانية، أما في العراق وسوريا فقد كان التحول من الآرامية أمر سهل والمعلوم أن العربية انتصرت كلغة علم قبل أن تنتصر كلغة تخاطب[1].

4- لقد تأكد لنا من الفتح أن العرب كانوا مادته سواء أكانوا مسلمين أم غير ذلك، وهكذا فقد وجدنا شباب بني شيبان من النصارى يهتفون للفتح العربي الإسلامي، والأمر نفسه في الحروب الصليبية، فقد وقفوا مع العرب ضد الصليبيين الذين لم يفرقوا بين المسلمين والنصارى[2].

5- إن جيوش الفتوحات العربية تزخر بجمهور غفير من المقاتلة غير المرتزقة، أي بالعناصر الأساسية في الدولة وبالمجاهدين السابقين الإسلام وهذه الجيوش حملت إلى الأقطار المفتوحة وبالذات إلى فارس ومصر والشام أكثر الرجال استنارة في الدولة العربية الجديدة، لا ليحملوا إلى هذه البلاد التعاليم التحررية، بل

---

[1]- د. عصمت سيف الدولة: عن العروبة والإسلام، ص70.

[2]- فيليب حتي: تاريخ العرب المطول، ص431.

وليتعلموا منها خير ما عندهم، فقد كان الجيش العربي الفاتح قافلة علمية وثقافية مستقلة[1].

يقول أحد فلاسفة الغرب: ((إن المحبة التي نشأت بين عمرو بن العاص فاتح مصر ويوحنا النحوي ترينا مبلغ ما يسمو إليه العقل العربي من الأفكار والحرية والرأي العالي بمجرد ما أعتق من الوثنية الجاهلية ودخل في التوحيد، وأصبح على غاية من الاستعداد للجولان في ميادين العلوم الفلسفية والأدبية))، وكما يقول واحد من عظيم كتاب إسبانيا، وهو "بلاسكوا إيبا تيزر": ((كان فلاسفة الإغريق يوشكون أن يتلاشوا في النسيان، فأنقذهم العرب وساروا مع الفتح العربي إلى كل مكان واستعاد أرسطو مكانته الرفيعة في جامعة قرطبة الشهيرة الذي مثلته في التاريخ[2]))، والذين يقرؤون تاريخ القارة الإفريقية يدهشون لذلك التاريخ السياسي والحضاري والثقافي الذي أبدعه العرب في وسط القارة البكر[3].

وفي سواحل الهند الغربية كانت الجاليات العربية التجارية تبني المساجد والمدارس وتدرس الحضارة الهندية وتهتم بالمقارنة بين الأديان والعقائد وتستضيف العلماء وتسهل لهم سبل البحث والدرس والتثقيف[4].

6- هذه العلاقة الجدلية بين الإسلام والعروبة انتهت إلى خلق جديد، فقد كانت الأمة العربية ثمرة تفاعل الإسلام مع تلك الشعوب والمجتمعات والجماعات، وتفاعلها فيما بينها في ظل الإسلام تفاعلاً انتهى إلى أن تكون شعباً عربياً واحداً بدلاً من شعوب متفرقة، ووطناً عربياً واحداً بدلاً من أقاليم متعددة واستحدثت

---

[1]–د. محمد عمارة: فجر اليقظة القومية، (دار الوحدة، بيروت) ط3، 1981، ص144 و146.

[2]– د. روجيه غارودي: الحضارة العربية والدور الذي مثلته في التاريخ، (طبعة القاهرة1947).

[3]–د. محمد عمارة: فجر اليقظة...، ص146.

[4]–المرجع السابق، ص147.

أسمها من تلك النواة التي بدأ بها التكوين القومي في الجزيرة العربية وحمل راية الإسلام إلى باقي الوطن العربي وقادت حركة التفاعل الخلاق الذي انتهى إلى أن تكون أمة عربية، وما كان هذا ليحدث لولا التقاء أمرين في مرحلة تاريخية واحدة، ولم يكن أي الأمرين بمفرده بقادر على أن يخلق الأمة العربية، وهكذا التحمت معاً فكونت أمة عربية وليست جماعة مسلمة من ناحية، وهي أمة عربية وليست امتداداً نامياً لأي شعب من الشعوب التي كانت من قبل، ولا لتلك النواة، التي بدأت بها مرحلة التكوين القومي منذ ثلاثة عشرة قرناً في قلب الجزيرة العربية[1].

وهكذا لم يكن الإسلام ديناً فحسب، بل كان ثورة اجتماعية ذات خصائص، أنشأت بينه وبين الأمة العربية علاقة عضوية تاريخية خاصة، ذلك أن الإسلام، كثورة اجتماعية قد لعب دوراً أساسياً في تكوين الأمة العربية، فلا ينكر الوجود القومي للأمة العربية إلا من ينكر للإسلام مضمونه الثوري الحضاري، الذي أسهم في تكوين الأمة العربية، وما ينكر أن الأمة العربية «أمة الإسلام» -إذ قد أسهم في وجودها ولم تكن موجودة من قبله - إلا الذين يفرغون العروبة من حضارتها.

والحق أنه حين نبحث عن حضارة إسلامية خالصة من الآثار الشعوبية لا نجدها إلا في الحضارة العربية، وحيث نبحث عن حضارة عربية خالصة من الآثار القبلية لا نجدها إلا في الحضارة الإسلامية، كذلك أصر الأكثر علماً في التاريخ على التوحيد بين كلمة مسلم وكلمة عربي في الدلالة على الحركة الحضارية يوم أن كان العرب ينتصرون للإسلام فينتصر الإسلام لهم[2].

---

[1]- د. عصمت سيف الدولة: عن العروبة والإسلام، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت)، 1986، ط1، ص98.

[2]- د. عصمت سيف الدولة: عن العروبة والإسلام، ص98.

وماتزال الأمة العربية تحمل ظواهر حضارية مميزة، هي ذاتها مميزة للحضارة الإسلامية، بأن تكون اللغة إحدى العناصر التي تؤثر تأثيراً في المضمون الفكري والفني والعلمي للحضارة وتطور الآداب والعادات والتقاليد بما تتسع، من معان أو تضيق، فإن العربية هي لغة القرآن، كتاب الإسلام، وهي في الوقت ذاته لغة الأمة العربية، ولا نزيد حتى لا نعيد ما يقوله كل علماء اللغة والفلسفة والفن والاجتماع في دور اللغة في صياغات الحضارات، ولكننا نجتهد فنقول إن في الأمة العربية ظواهر حضارية لا يمكن فهمها إلا على أساس من معرفة العلاقة الحضارية الخاصة بين الإسلام والأمة العربية، ولسنا نقصد بالظواهر الحضارية الخاصة بين الإسلام والأمة العربية، ولسنا نقصد بالظواهر الحضارية تلك التي يضبطها الناس عامدين، ولكننا نقصد بها ما تؤديه الشعوب على السجية وتقوم به كالعادة المستقرة، بدون تدبر.

ولسنا نقصد بأنها تلك الظواهر التي يحتاج إدراكها إلى علم المثقفين، فإنا لا نخاطب بهذا الحديث غير العربي المسلم البسيط ونخاطبه بما تحسب أنه يحسه في نفسه ولم يجهر به، ولا يحتاج في إدراكه إلى علماء ومعلمين أما الراسخون في علم الحضارات فإنهم يعرفون ما نقول كما يعرفون أبناءهم، فلاهم في حاجة إلى حديثنا البسيط ولا نحن في حاجة إلى أن نتحدث إليهم عما هم عالمون به، فنزعم أن العربي على السجية يضع ذاته موضع السيادة من عناصر الوجود جميعاً، إنه في علاقته بالأشياء والظواهر وفي تأثيره فيها وتأثره بها، وفي محاولاته الناجحة أو الفاشلة في تطويعها لإرادته ينطلق من وضع مفترض لا يفكر حتى في تبريره، هو أنه كإنسان أفضل من كل الموجودات وأكرم، وأنه سيدها وقائدها وإن أياً من المذاهب الفكرية التي تضع الإنسان موضع التبعية لعناصر الوجود المادية لم تستطع أن تقنع العقل العربي بأن ينزل من مكان السيادة والقيادة بالرغم من كل ما تقدمه من فلسفات ونظريات يعبرون عن ذلك في مرسل القول بأن العربي متميز بالأنفة والكبرياء والعزة والكرامة فمن أين جاءته كل هذه القيم نعني القيم الحضارية من الإسلام، إنها ثمرة التربية الطويلة على المنهج الإسلامي أربعة عشر

قرناً، والشعب العربي يتعلم جيلاً بعد جيل وما بعد يوم أنه في نطاق التأثير المتبادل بين الانسان والطبيعة المادية يكون الانسان هو الفاعل الصانع المغير المطور، وتكون الطبيعة المادية موضوع فعله، ويستعمل القرآن تعبير ((السخرة)) للدلالة على هذه العلاقة وهو تعبير قوي الدلالة على أن هو صانع واقعه المادي، والقادر المسؤول عن تغييرها: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي الأَرْضِ﴾ **الحج/65**، ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا﴾ **الملك/15**، ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ﴾ **إبراهيم/32**، ﴿وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ **النحل/14**، ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾ **إبراهيم/33**، ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ **الجاثية/13**، ويقطع القرآن بأن شيئاً من الواقع لن يتغير إلا إذا تغير الناس فالإنسان القائد هو البداية: ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ **الرعد/11**.

إن هذه القيمة الحضارية ماتزال هي وحدها القادرة على تفسير بعض الظواهر المسلكية التي تبدو مقصورة على العرب والتطلع والتشبث بأهداف يقول غيرهم عنها إنها غير واقعية، قياساً على الظروف المادية المتاحة وتصاعد المقدرة على الاستمرار في التحدي إذا جاءت البداية منتصرة، وتحول الهزائم إلى نقد لاذع واتهام فظيع يتبادلونه وإنه ليتهم بعضهم بعضاً بالعمالة والخيانة حين تحل بهم الهزيمة ويحمل بعضهم بعضاً مسؤوليتها حتى قبل أن ينتهوا من هزمهم بالعدوان والبغي.

ويعجب بعض الناس من هؤلاء العرب غير الواقعيين الذين قالوا عام1967: ((**لا مفاوضات** وهم غير قادرين على القتال **ولا صلح** وأرضهم محتلة **ولا اعتراف** وهم يعرفون من الهزيمة ذاتها مدى ثقل الوجود الذي ينكرون الاعتراف به)).

ويعجب بعض الناس من هؤلاء العرب الذين لا يكفون عن طلب الوحدة بالرغم من كل ما بين حكوماتهم من صراع، وبالرغم من أن الوحدة هدف لن ترضى به قوى العالم الغادرة.

ويعجب بعض الناس من هؤلاء العرب الذين لا يتركون فرصة دون أن يتهم بعضهم بعضاً، وهم يعلنون أن غاية صراعهم أن يتوحدوا، ثم يعجب بعض الناس من هؤلاء العرب الذين ما إن ينطلقوا منتصرين حتى يحققوا المعجزات بما فيها معجزة الوحدة.

وراء كل هذه قيمة أكثر ثباتاً في وجدان العربي من كل ظواهرها السلبية، إن كل شيء مسخر له كإنسان وهو قادر على تغييره ومسؤول عن هذا التغيير، وإن الخضوع للظروف المادية أو الاتكال عليها أو اتهامها يعني أنه يتخلى عن ثقته بذاته كإنسان وبمقدرته ومسؤوليته، تعبيراً عن هذه القيمة لا يفهم العربي كيف تكون الوحدة هدفاً غير واقعي بحجة أن الظروف لا تسمح بها مادام هو يريدها، ولا يفهم كيف تعني الهزيمة الاستسلام مادام هو لا يريده ولا يفهم كيف تعني الهزيمة الاستسلام مادام هو لا يريده، ولا يفهم، كيف يمكن أن ينهزم بدون أن يكون إنسان غيره قد خان، وتعبيراً عن هذه القيمة ما أن ينتظر العربي - في أي ميدان- حتى يتقبل النصر على أنه استحقاق طبيعي له، فيندفع، إلى مزيد من محاولات الانتصار، وهكذا لم يحتاج العرب إلى أكثر من نصف قرن ليحملوا الإسلام دعوة وحضارة إلى أكثر العالم المعروف لهم ولم يحتج العرب إلى وقت يذكر ليقفزوا إلى المراكز الأولى في الفلسفة والرياضة والطب والفلك والصناعة، وكلها نشاطات حضارية لم يكن لهم بها علم قبل أن يبدؤوها، إن قيل إنها قيم عربية صدق القول، وإن قيل قيم إسلامية صدق القول، إذ الحضارة الإسلامية في وطننا هي الحضارة العربية لا تختلفان.

7- توفر في الفتح الشرارة والصاعق الذي هو العنصر الذاتي «الإسلام»، ثم العنصر الموضوعي «برميل البارود» الذي هو الأمة العربية.

العصبوية في حاضرنا- محدداتها، تجلياتها

وفي هذا الفصل سنعرض للأبحاث الآتية:

- معنى ومغزى ومبنى العصبوية.
- قلب الطاولة تفتيت الأمة العربية ومسألة قوة السلطة فيها.
- الأغلبية الاجتماعية والأغلبية السياسية.
- الجماعة الانقسامية النموذجية «الطائفية».
- الدولة العصبوية.

معنى ومغزى ومبنى العصبوية

تزدحم المفاهيم المعبرة عن هذه الظاهرة الاجتماعية، بين مفاهيم موسعة: lato-sensue وأخرى مضيقة: stricto-sensue، من ذلك على سبيل المثال لا الحصر: الولاءات الاصلية –الأقلية –العصبوية، الطائفية –العشائرية – الأقوامية –الأجناسية..الخ.

فهذه الصيغ أو الظواهر السابقة تتميز بوجود أقلية على الصعيد الاجتماعي والثقافي تستقل بشعور تضامني داخلي بوجودها في مواجهة الأغلبية، فالبورجوازية مثلاً تشكل جماعة مجتمعية على الصعيد الاجتماعي وتتقيح الجماعة إذاً ما لبست لبوساً جيوسياسياً، يخرج على الأم الكبرى «الأمة»، أي إذا خرجت على إرادة الأمة ومصلحتها وآمالها وقيمها وأريجها الروحي وزفيرها المقموع ومنطقها العام وحماسها الوطني وموسوعتها العامة ونظرتها إلى الوجود وتصورها للحياة ونظامها العام السياسي، وبمعنى، أوضح فالجماعة تنشأ في قلب الأمة معبرة عن التنوع، وهو أمر طبيعي تمليه طبائع الأشياء والنسب المركوزة فيها.

ذلك أن الفرد أو الجماعة يجد حقيقته العظمى في الأمة، يجد فيها منتهى أمره ومبتغاه وغايته ومغزى حياته في تطور وصيرورة دائمة لا تنتهي ولم نجد خير من عبر عن ذلك إلا البيت الشعري القائل:

إن تفضل القطرة عن بحرها ففي مداه منتهى أمرها

هل يمكن تصور انفصال حبة الماء عن بحرها «لاحظوا إضافة الضمير إلى البحر" وكيف تكون النتيجة في حال الخروج: الضياع والفوت والموت والجماعة الاجتماعية إذا لم تمتح من الأمة وتعيش في كنفها وأحضانها تجد نفسها معلقة في الهواء أو كما قال الحديث الشريف: ﴿فإن المُنْبَتّ لا أرضا قطع، ولا ظهرا أبقى﴾، والأنكى من ذلك إذا تم امتطاء «الشجرة الملعونة "_السياسة، في طريق الانفصال تغذيه واندفاعاً من الخارج، فهنا تكمن الحالقة للأمة وللجماعة المنفصلة، ولنا المثل الحي في الانفصال الهش لجنوب السودان وتداعياته المريرة خلال الأشهر الأولى من الانفصال، ولامجال لذكر عقابيل التشتت والتفتت، وبالمقابل فلامجال لعرض فضليات وحسنيات الوحدة، وحسبنا أن نلفت الانتباه إلى البيت الشعري السابق الذي أشار إلى مدى القطرة وبحرها، وحسبنا أن نذكر بخبر الخليفة الذي جمع أولاده ودعاهم إلى كسر الرمح الواحد، بينما أبت مجموعة الرماح الانكسار، ونعتقد، أن معضلتنا وإشكاليتنا الكبرى في الوحدة، وقد أعرنا هذا المطلب الكثير من روحنا وأحاسيسنا، وليس عجباً أن يأتي الإسلام-ومن مثل الإسلام يحمل وعياً بالعروبة الحاضنة للأمم- ذائداً ودافعاً وحاضناً لمطلب التوحيد: إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون.

ونستطيع القول إن الانقسامات التي تعرضت لها الأمة العربية في التاريخ خلقت وعياً ينخز الضمير والوجدان العام والوعي الشعبي ضد التمزق والتشرذم، ومن هنا فالنهضة العربية الحديثة اتسمت -كما سنرى- بالانكماش ضد أي تنظيم عقلاني للتنوع، وأدبيات الفيدرالية لم تشق طريقها إلى وعينا مع العلم أن أرقى دول العالم عانقت هذه الصيغة، وماذا كان الأفضل لأمتنا أن تقيم نظام فيدرالي أم يتم الانفصال، وهل يمكن أن نقيس على ذلك الإشكالية الكردية في العراق؟؟

وتظهر العصبويات وتستشري عادة إبان الأزمات الاقتصادية والاجتماعية وغيرها، حيث يأخذ الصراع صراعاً من أجل البقاء، ويخفف ويتطامن «ينخفض" في حال الازدهار والرخاء، وهذا ما نستخلصه من تاريخنا إذ أن التوسع الاقتصادي

والثقافي للنظام الاجتماعي يساهم في تطوير حركة الاستيعاب والاندماج القومي بما يخلقه من فرص التقرب من أنموذج حياة واحدة لدى مختلف الجماعات التي تتخلى عن تاريخها الخاص وتضامنها البيني.

ولقد درس المفكر "موريس دوفرجيه" هذه الظاهرة واستعرض حركة التاريخ الطويلة، فوجد أن ظاهرة الدكتاتورية والعنف والقلق والاضطراب هي إفراز الخلل العميق في المجتمع والحياة.

ومن جهة أخرى فالتقسيمات والتوسع الأفقي هو من خصائص ونضج المجتمع المدني، كما سيتضح لنا مستقبلاً، وهو الحضانة الخصبة للاستيعاب والدمج، وإلى هذه الفكرة الأخيرة نوه "الشيخ محمد عبده" في العروة الوثقي وأشار إلى أن: ((معيار الاعتقاد يضمن الحراك الاجتماعي ويؤمن لكل مسلم فرصة النفوذ إلى السلطة، بينما فقدان كل معيار يخلق الطوائف المغلقة التي تستثمر وتستقل عصبيتها كي تنفذ إلى السلطة))[1].

ويرى "الدكتور غليون" أنه ليس من الضروري واللازم أن يكون هنالك عدة أديان حتى يتم الانقسام العصبوي، ويتبلور تكلس البنية الاجتماعية، وتشرذم البنية الاجتماعية لمجتمع من المجتمعات ولا يفترض وجود تمايز مسبق أو عرقي وإنما يحقق في حد ذاته هذا التمايز داخل الدين الواحد، كما يمكن لهذا التمايز أن يظهر على شكل نزاع بين مناطق جبلية وساحلية، داخلية ومحيطية، بربرية وحضرية[2].

---

[1]- الشيخ محمد عبده وجمال الدين الأفغاني: العروة الوثقى، (دار الكتاب العربي، بيروت)، 1970، ص50.

[2]-د. غليون: المسألة الطائفية، ص17.

فليس التمايز الديني أو العرقي هو الذي يولد التفتت الاجتماعي، ولكن التفتت هو الذي ينعش التمايزات القديمة وينجزها ويعطيها قيماً وأوزاناً سياسية جديدة[1].

وبالطبع فليس لنا أن نطالب الأقليات بالتخلي عن ذاتها وعن تمايزها الثقافي دون أن نلغي حقنا في أن يكون لنا ذاتية ثقافية، ومع ذلك فالمشكلة الأساسية تبدأ عندما يصبح لهذا التمايز الثقافي وجود سياسي مميز.

والعصبوية ولا شك تتغذى من اللاشعور الجمعي للجماعة وهذا اللا شعور الجمعي يغذي اللاشعور السياسي، فقد رأينا من المناسب التعرض لهذا اللا شعور السياسي الذي يغذى ويدفع الشعور السياسي، وهو في الآن نفسه ينبع ويتغذى من اللا شعور الجمعي، هذا وسنعرض لماماً لهذا اللاشعور السياسي.

اللا شعور السياسي، هو غير الجمعي، فهذا الأخير -عند يونغ- هو عبارة عن رواسب وثنية في النفس البشرية ترجع إلى تجارب وخبرات النوع الإنساني، وما تركته في العشيرة والقبيلة والأمة.

ذلك أن الجماعات المنظمة لها لاشعور نوعي خاص بها تشكل الديانات «وما يقوم مقامها من الأيديولوجيات» أكثر اعراضه وضوحاً.

هذا اللا شعور ليس من طبيعة سيكولوجية، وليس هو من طبيعة روحية، بل يتحدد بأشكال ثابتة من التنظيم المادي، وليست الأشكال الرمزية إلا رسوماً وبصمات[2].

---

[1]- د. محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي، (مركز دراسات الوحدة العربية بيروت)، ط1، 1990، ص10.

[2]- د. الجابري: العقل السياسي العربي، ص12، والكلام لـ ريجيس دوبريه.

ويرى "دوبري" أن الظاهرة السياسية لا يؤسسها وعي الناس، إذ تحدد دوافعها فيما يطلق عليه «اللاشعور السياسي" الذي هو عبارة عن بنية قوامها علاقات مادية جمعية تمارس على الأفراد والجماعات ضغطاً لا يقاوم، علاقات من نوع العلاقات القبلية العشائرية والعلاقات الطائفية والعلاقات المذهبية والحزبية الضيقة التي تستمد قوتها المادية الضاغطة القسرية بما تمنحه من ترابطات بين الناس تؤطر ما يقوم بينهم من نعرة وتناصر أو فرقة وتنافر[1].

ويستشهد "لوكاتس" بـ "ماركس" الذي يقول: ((وجميع التشكيلات التي تهيمن فيها الملكية العقارية، فالعلاقات الطبيعية والقرابة العصبية القبلية تبقى مهيمنة))[2].

من هنا كانت الإيديولوجيات السياسية والاجتماعية في المجتمعات السابقة على الرأسمالية لا ترتبط دوماً بالواقع الاقتصادي الاجتماعي بل منقولة في الغالب إلى الحاضر من الماضي، ولذلك فهي -بوصفها محرضة ومحركة- ليست جزءاً من بنية مؤقتة، ليست شكلاً من أشكال الوعي، بل هي عنصر في بنية كلية[3].

وبخصوص القرابة فهي بالمجتمعات البدائية القبلية، لا تنحصر في العلاقات العائلية، بل تشمل أيضاً ما يقوم في تلك المجتمعات من علاقات سياسية، فالأشخاص الذين تقوم بينهم علاقات سياسية هم أولئك الذين تربطهم أيضاً علاقات أخلاقية أو دينية أو تعليمية، فالعلاقات التي تشد الناس في هذه المجتمعات عبارة عن شبكة من العلاقات تندرج كلها تحت مفهوم القرابة، فالقرابة هي اللحام الذي يشد النظام الاجتماعي كله[4] ولا نقصد بالقرابة هنا قرابة الدم

---

[1]- د. محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي، ص13.

[2]- المرجع السابق، ص25.

[3]- المرجع السابق، ص29.

[4]- المرجع السابق، ص33.

وحدها، بل نقصد كل ما هو من معناها من القرابات ذات الشحنة العصبية مثل الانتماء إلى مدينة أو جهة أو طائفة فهو وحده الذي يتعين به الأنا والآخر[1].

ونشير استطراداً إلى أن الأيديولوجيا لا تعتمد الحجج المنطقية وحدها، بل تبحث دائماً عن عناصر المقاربة والصراع الأيديولوجي في الغالب، صراع من أجل إقرار نوع التشبيهات ومن وراء التشبيهات والأمثال نماذج في السلوك والقدوة[2].

[1]- د. محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي، ص48.

[2]-Debray: Critique de la raison politique, P 179.

قلب الطاولة تفتيت الأمة العربية
ومسألة تقسيم وتوزيع السلطة فيها

في **كتابة التكوين التاريخي للأمة العربية**[1] عرض "الدكتور عبد العزيز الدوري" لدور وأهمية الثقافتين والفاعلين العربي والإسلامي في هذا التكوين، وانتهى في دراسته القيمة إلى صياغة الحقيقة الجوهرية الآتية: ((إن فترات التحكم الأجنبي اربكت مفاهيم الوعي وحدت من بنيته، ولكن مقوماته ظلت في الإرث الثقافي لتظهر من جديد في حركة النهضة، لقد بقيت العربية قاعدة العروبة وبقي الإرث الثقافي قاعدة مشتركة، وهو يحوي فكرة الأمة بمفهومها الثقافي ويربط العروبة بالإسلام)).

ومن هذه الجذور وفي نطاق تحديات داخلية وأفكار خارجية ظهر الوعي الحديث ليتجه من العروبة بمفهوم ثقافي اجتماعي إلى العروبة بمفهوم سياسي قومي[2].

أجل لقد هزمت الأمة العربية هزيمة شعواء على إثر سقوط الدولة العثمانية، عقب الحرب العالمية الأولى، وكان طبيعياً أن ينعكس ذلك على الأمة العربية حتى أن "اللورد كرومر" أبرز حاكم غربي تحديثي في الشرق العربي نشر كتاباً

---

[1]– د. عبد العزيز الدوري: التكوين التاريخي للأمة العربية، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت)، ط1، 1984، ص120.

[2]– المرجع السابق، ص120.

عام1908 زعم فيه أن الإسلام إذا لم يكن ميتاً، فهو في طور الاحتضار اجتماعياً وسياسياً، وأن تدهوره المتواصل لا يمكن إيقافه لأن التدهور كان في جوهره الاجتماعي[1].

إذن كان من الطبيعي أن تقلب الطاولة، ويحدث تغييراً عميقاً في القوى الفاعلة في المجتمع، وقد بدأت الأقليات تأخذ وزناً اقتصادياً جعلها بعيدة كل البعد عن وضعية الجماعات المعزولة والراضخة لتصبح فيما بعد الدعم الحقيقي لحركة التحديث وللسلاطين المستبدين والراغبين في هذا منذ محمد علي حتى اليوم[2].

هذا ويمكننا إعطاء موجز بسيط عن التغيرات في القاعدة الاجتماعية ورؤى هذه التغييرات.

لم يكن من السهل على الجماعة الإسلامية السنية المرتبطة تاريخياً بالسلطة أن تقوم بهذا التطابق الجديد مع مثال العروبة، كمثال أعلى، وأن تجد فيه تحقيقاً لذاتها، في الوقت الذي ما انفكت ثقافتها عن التأكيد على تشويه هذا المثال وتحقيره -سواء عن طريق وصفه بالجاهلية القبلية، وعن طريق رفض كل نزعة قومية، ولهذا كان لا يمكن للقومية إلا أن تظهر كردة فعل نحو الماضي، وكزرع للشقاق والعصبية، وكتقليد للغرب وتخل عن الهوية القومية الحقيقية[3] التحررية لدى النخبة المسلمة ولتتحول إلى مشاعر قومية عربية في البلاد التي ظهرت فيها حركة قومية ذات طابع علماني أو حديث ارتبط بناء الوعي القومي بالعودة إلى

---

[1]- د. محمد جابر الأنصاري: الفكر العربي وصراع الأضداد، ط2، (بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر)، 1999، ص56.

[2]- د. غليون: المسألة الطائفية، ص35.

[3]-المرجع السابق، ص36.

التراث ما قبل الإسلامي، أي إلى الفترة البطولية الجاهلية في بعض الحالات، وإلى الفرعونية في حالات أخرى، وإلى الفينيقية والبربرية أو السورية أو الآشورية في أحيان ثالثة.

ويمكن القول إنه حتى اليوم لم يتبلور بعد برنامج شعبي قادر -انطلاقاً من تأكيد الهوية التاريخية «المؤسسة على الإسلام والعروبة»- على أن يحل للمشكلات الاجتماعية الكبرى.

ولقد ترتب على هذا التغيير في مواقع القوى الفاعلة النتائج الآتية:

1- كانت النتيجة على الصعيد الاقتصادي أن انتقلت معظم تجارة الشرق الأوسط إلى أيدي الأقليات الدينية المسيحية واليهودية، ولكن ذلك لا يعني أن كل المسيحيين استفادوا من هذه الحماية، فأغلبهم كان من الفلاحين الذين لجأوا إلى الجبال لحماية أنفسهم، وبالتالي فقد كانوا بعيدين عن هذه الأوضاع الجديدة.
في هذه الحركة الاقتصادية التاريخية الجديدة كانت الجماعة تحقق من الانزلاق الفعلي للسلطة باتجاه خدمة طبقة التجار الكبار الجديدة التي أدركت أن الدولة بدأت تعكس تطور المصالح الخاصة للتجار على حساب مصالح الجماعة، ومع هذا الانزلاق التدريجي للسلطة كانت الدولة تتطور خلال القرن التاسع عشر نحو دولة استبدادية ويزيد في استبداديتها تحديثها وتخليها السني عن التمسك بالدين أو بأية شرعية إنسانية، وعلى هامش تحقق الطابع الاستبدادي المفرط للدولة كانت تبرز العناصر الجديدة للاستقلال الحديث من النمط المركنتيلي[1]، وبدأت الأغلبية تشعر أن الأرض تميد من تحت أقدامها[2].

---

[1] - المركنتيلية: يعرفها المعجم المنجد في اللغة العربية المعاصرة بأنها "نزعة للمتاجرة من غير اهتمام بأي شيء آخر"، وهي مذهب سياسي-اقتصادي ساد في أوروبا فيما بين بداية القرن السادس عشر ومنتصف القرن الثامن عشر.

[2] - د. غليون: المسألة الطائفية، ص39.

وما حدث هو أن حلفاً سياسياً اجتماعياً أخذ يشق طريقه مستنداً إلى توافق المصالح بين الملاك الجدد والوجهاء المسلمين والتجار المنتمين إلى أقليات مختلفة والسلطان المستبد الراغب في زيادة الضرائب وكان هذا الحلف هو القاعدة للانتقال نحو التحديث.

ومن جهة أخرى لم تتحقق أيضاً واقعياً الأسس الموضوعية الفعلية الثابتة لقيام ذاتية دهرية تتجاوز الدين والطائفية وتدفع إلى نشوء مشاعر تضامن محلي قومي بغض النظر عن الأصول الاجتماعية أو المذهبية، وكان يمكن لمثل هذه الذاتية أن تتطور فعلياً لو تحققت دولة عربية واحدة كفيلة بتطوير ثقافة عربية مشتركة ومتجددة تقوم على المساواة الفعلية وتكافؤ الفرص بين أفراد الجماعة، لكن الوعي الدهري ظل محصوراً في فئة اجتماعية ضيقة، أو أنه بقي لدى الطبقات الوسطى قشرة بسيطة تغطي الوعي الديني الجماعي السابق[1].

وبالطبع فهذا هو شعار وعنوان دولة بسيطة، ولكن هل يقبل الإسلاميون ذلك دفعة واحدة ويتخلون عن مواقعهم بحكم حجمهم وفعاليتهم التي أفردتهم السلطة في العصر الوسيط، وهذا ما سنعالجه مستقبلاً.

لقد خصصت الدولة الوضعية العربية الحديثة للإسلام بعض الفعالية، بأن جعلت للمسلمين قانوناً خاصاً هو قانون الأحوال الشخصية واعتبرت الشريعة الإسلامية المصدر الثاني للتشريع واشترطت أن يكون رئيس الدولة مسلماً، وغير ذلك.

هكذا تم الاغتراب الذاتي لدى الجماعة الدينية والدهرية معاً، فقد ظهرت الدولة الدهرية في نظر المسلمين وسيلة لفرض سلطة متهادنة مع الأجنبي ومتعاملة معه، بينما ظهر استمرار اشتغال السياسية الإسلامية بالدين في نظر الدهريين كرفض للاتفاق القومي وكتهديد للدولة القومية الحديثة.

---

[1]- د. غليون: المسألة الطائفية، ص50.

ذلك أن إبعاد الدين عن السلطة أعطى للأغلبية الإسلامية الشعور بالتحول إلى أقلية ثقافية، وجعل ردود أفعالها على هذا الصعيد ردود أفعال الأقلية الحريصة على هويتها المهددة والطامحة باستمرار إلى تأكيد هذه الهوية على الصعيد الثقافي نظراً لعجزها عن تأكيدها على الصعيد السياسي، وهذا هو الميل العام والسياسة العميقة لكل أقلية مبعدة عن السلطة السياسية المباشرة، وبالتالي فالمطالبة بالهوية أصبح مطالبة بالمساواة، ومن هنا ازدياد أهميتها السياسية[1].

لاشك أن تفسير هذا الخلل يرد إلى التوسع الغربي والسيطرة والاستعمار، وقد استخدم المستعمرون الإنكليز والفرنسيون المدرسة الحديثة العصرية والدعوات الفلسفية العلمانية وسيلة لتمكين سيطرتهم على البلاد المفتوحة وتدعيم نفوذهم، وكتاب "جمال الدين الافغاني" المسمى **الرد على الدهريين** مكرّس لنقد المدرسة الطبيعية التي أنشأها الإنكليز في الهند لبث الدعوة تحت ستار الإصلاح الإسلامي للعلمانية.

وفي جميع البلدان التي حاولت الدول الاستعمارية أن تسيطر عليها كلياً جاءت الدعوة ضد الإسلام كوسيلة لضرب الذاتية الثقافية للجماعة لا فقادها عصبية التضامن والتكاتف والتآلف ضد السلطة الأجنبية وافقادها ثقتها بنفسها وتميزها الذاتي وتسهيل هضمها واحتوائها، وهذا ما أعطى للإسلام وللعودة للتقاليد والتمسك بالأصول معنى جديداً سياسياً وقومياً مازالت آثاره باقية حتى الآن في مختلف الحركات الإسلامية.

وفي الوقت ذاته الذي كانت تتمسك فيه الجماعات الإسلامية بالدين للدفاع عن نفسها وتعبئة صفوفها ضد التسلط الأجنبي كان يدخل في الوعي الإسلامي شيئاً فشيئاً، وتحت تأثير الهزائم المتواصلة، الشعور بالضعف والعجز وعدم الثقة بالذات، وزاد من هذا الشعور ذكريات الأمجاد الإسلامية التليدة التي كانت تحث

[1]- د. غليون: المسألة الطائفية، ص51.

الثقافة الإسلامية إلى التمسك بالدين وبالعودة إلى النص القرآني لرأب الصدع وتحقيق الوحدة والاستقرار.

وكان وراء المسلمين تاريخ مازال حياً في الأذهان شديد الاختلاف عن التاريخ الحديث الغربي الذي دخلوا فيه دون أية فكرة سابقة أو معرفة بقوانينه ووقائعه ومسائله الأساسية، وفي الوقت الذي كانوا يؤكدون فيه على هويتهم الإسلامية لخوض الصراع ضد الأجنبي كانوا ينكرونها في الممارسة العملية ويفقدون الثقة بها ويعظمون في سرهم منجزات وثقافات وذاتيات الشعوب الغربية المسيطرة.

وبهذا كانت الذاتية الثقافية تتحول إلى رموز شكلية وودائع يثير المساس بها أو تغييرها هيجانات سريعة وردود أفعال عنيفة، وأصبح هذا التمسك الشكلي المبالغ فيه بالذاتية يعكس في الواقع العجز عن تطوير ثقافتهم الخاصة وقيمهم وإغنائها، وكان يخيف المصلحين منهم ويدفعهم إلى التمسك بالشكليات، هكذا أضاعت الهوية الذاتية أيضاً جوهرها وحركتها الداخلية المؤدية إلى الوطنية والعصبية، وأصبحت الذاتية واهية كالزينة التي تخفي تحتها الفراغ الكامل[1].

وقد خلق هذا الوضع نوعاً من الانسداد في الوعي العربي الإسلامي الذي يرفض تطوير القديم خوفاً عليه، ويقف حائراً أمام المعطى الأجنبي الذي يخاف منه، ومن هذا الانسداد سيتغذى التعصب بالمعنى السلبي للكلمة، أي معارضة الآخر بالرفض المحض والسلبية واستخدام الهيجان مكان التأمل والتفكير والحوار الذي ميز العقود الأولى لليقظة، وهذا التعصب الفكري هو اليوم صفة مميزة للانسداد العقلي وبقدر ما ارتبطت العلمانية بالسلطة، هذه السلطة التي بقدر علمانيتها كانت ترتبط أيضاً بالأجنبي[2]، نزلت النزعة الدينية إلى المعارضة، وبقدر ما ارتفعت

---

[1]- د. غليون: المسألة الطائفية، ص54.

[2]- د. فهمي جدعان: أسس التقدم.

الأوساط الاجتماعية التي تتبنى العلمانية في المرتبة الطبقية، نزل الدين-الذي كان حامي السلطة في الماضي ضد الهرطقات العامية- إلى الشارع الشعبي، لكن هذه المعارضة ستبقى سلبية عنيدة وقاصرة معاً بسبب فقدانها لنظرية حية ومتجددة تستجيب لمتطلبات العصر والصراع الاجتماعي الحديث، ولم تنجح إلا في إيران وتجاه سلطة زمنية من النمط ذاته: مغلقة، جامدة ومتيبسة، قمعية وقهرية عاجزة عن المناورة والصراع[1].

نجحت المقاومة الدينية الإيرانية الشعبية بقوة العدد والعتاد والصلابة ولم تستخدم في تكتيكاتها الرماح، لكنها عملت كمدحلة ثقيلة وصلبة تسحق بضخامتها كل من يقف في طريقها، ميدانها كل شوارع المدن الإيرانية ومراهنتها كلية ومطلقة، فقد كانت إيران الحالة القصوى للنموذج الذي يسود كل البلاد الإسلامية: الدولة العلمانية المتعاملة مع الغرب، المستبدة حتى النهاية، المعادية مطلقاً للشعب والمجسدة لمصالح عصبة ضيقة قليلة القيمة والهيبة والعقل، شديدة التعصب للنظرية العرقية القومية وللتاريخ الماضي الما قبل إسلامي، والشارع الفقير من العامة، الإسلامي الصميم، المعزول مطلقاً والمدفوع إلى الانتحار ثقافياً وسياسياً واقتصادياً، أي كانت الأقلية الاجتماعية هي الأغلبية في الحكم، والسلطة بينما كانت الأغلبية الاجتماعية قد تحولت بالقوة إلى أقلية ثقافية بسبب معاداة السلطة للدين ونشر النزعة الآرية الفارسية والعداء للعرب رمز الدعوة الإسلامية، وسياسياً بسبب فرض ديكتاتورية مطلقة وسوداء لم يعرف لها التاريخ مثيلاً، لا سند لها إلا العنف والاغتيال والتجسس والملاحقة والحرب الوقائية المعلنة ضد كل الشعب الإيراني.

[1]- د. غليون: المسألة الطائفية، ص55.

هكذا جاءت المقاومة الدينية انفجاراً وجاءت الثورة السياسية تديناً والتحرر إسلامياً والسلبية انجازاً وأمكن لدين الزوايا العريق أن ينتصر على علم الحضارة الأمريكية الحديث.

هذا النموذج ينطبق على إلى هذا الحد أو ذاك على جميع الدول الإسلامية القائمة، ولاشك أن هناك ظروفاً مختلفة وصوراً مختلفة أيضاً تتغير حسبها الخطة الأصلية، فقد يكون هذا الحكم أكثر أو أقل علمانية تعصبية، أكثر أو أقل ارتباطاً بالأجنبي، أشد أو أضعف استبداداً، لكن المقاومة الدينية موجودة دائماً، تكون كامنة أحياناً وفاعلة أحياناً أخرى لكنها تمثل دائماً قوة رفض مستعدة في كل لحظة للبروز والاشتعال، وهذا بغض النظر عن إمكانات انتصارها، ونجاحها غالباً ما يكون أصعب من هزيمتها، لكنها تبقى حركة مطالبة مستمرة بشرعية ضائعة، هي شرعية وجود قبل أن تكون شرعية سلطة[1].

والآن ليس من الضروري أن تتكرر ثانية الموجة الإيرانية، بل بالعكس أن انتصار الثورة الإيرانية قد غير ظروف الثورة السياسية في المنطقة، ومنذ الآن ستأخذ المنظمات السياسية للمعارضة درساً من إيران فتعيد للدين اعتباره كي تحتوي من جديد المقاومة الدينية، لكن على برامج هذه الحركات السياسية وصحتها وصدقها يتوقف مصير هذه المقاومة: اندماجها في مقاومة أعلى سياسية عامة وشفافة، أو خروجها من جديد إلى دائرة الرفض السلبي[2].

---

[1]- د. غليون: المسألة الطائفية، ص56.

[2]- د. فهمي جدعان: أسس التقدم، ص544 وقد أشار هذا الكتاب الصادر سنة 1972 إلى ما يلي: إن المنحنى التطوري للأساس السياسي انتهى بمفكري الإسلام المحدثين إلى الاعتقاد بأن العالم العربي الحديث لا يستطيع إلا إذا وضع حد لحالة "الفصام النكد" بين الحياة السياسية الاجتماعية ونظم الإسلام الفقهية أو القانونية وحمل الإسلام نفسه إلى موقع السلطة (الوازعة) والسلطة (المشروعة) في المجتمع ومؤسساته أي أن تكون الدولة للإسلام، وقد أخذت هذه الرغبة لدى الجماعات أو الأحزاب الدينية السياسية صورة راديكالية جداً، بحيث أصبحت

أما الظاهرة الثانية فهي ارتباط الدعوة العلمانية بالحداثة والتطور والحضارة، فالحضارة علمية في وسائل تحقيقها وتقنياتها، أو هكذا فهمت من قبل الغربيين والشرقيين على السواء، وهي علمانية من حيث نظامها الاجتماعي، ومن شأن هذا أن يدخل البلبلة في أذهان العرب الذين لا يعادل تمسكهم بهويتهم المتمحورة بشكل عام حول الدين، إسلامياً كان أم مسيحياً شرقياً، إلا عطشهم الشديد للتقدم العلمي والحضاري لمواكبة العصر واستعادة مجد أجدادهم، وقد أثارت هذه المسألة الكثير من عدم الانسجام في مواقف وأقوال مثقفيهم وأعطت حلولاً أصلية لكنها نادراً ما كانت عملية، فإنقاذ ماء الوجه بالكشف عن أصول العلم في التراث لا يخفف من وطأة انتشار الجهل ولا يزيل بنية ثقافية كاملة أيديولوجية مستندة هي ذاتها إلى شبكة من العلاقات الاجتماعية وروابط السلطة، لذلك كان الاتجاه عميقاً للالتفاف على التراث وعلى مسألة الهوية بقصد تسريع عملية التحديث العلمي والسياسي.

لكن هذا التحديث وصل أيضاً إلى طرق مسدودة، فالتحديث العلمي الذي بدأ منذ منتصف القرن التاسع عشر في الإمبراطورية العثمانية وفي مصر "محمد علي وعبد الناصر"، إذ أمكن أن يفتح الطريق أمام بناء مدارس جديدة ونشر العلوم والمعارف الغربية الحديثة، إلا أنه ظل عاجزاً عن أن ينشر روحاً فلسفية جديدة قوية وصلبة بما فيه الكفاية حتى تنقض الأيديولوجية السائدة وتعيد صياغة عناصرها المفككة في أيديولوجية جديدة دهرية مضموناً، وزاد في صعوبة ذلك أن مثل هذه الأيديولوجية كانت مرتبطة بالتوسع الغربي وكانت تتلقى بسبب ذلك نقداً عنيفاً موجهاً من قبل أولئك الذين ينادون بالتحديث ذاتهم من أمثال "جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده"، ولم يكن من الممكن إذن استبدال العقلانية المتبلورة

الهدف المباشر الأول، وقد كشفت صراحة عن الأخطار الجسيمة التي تحق بهذا المطلب، وعن الهوة التي تفصل المثال عن الواقع، كما أنها عززت الاعتقاد بأن سلوك الطرق القصيرة التي تحققها الرغبات المثالية قد لا يكون هو أفضل السبل من أجل الوصول إلى الشجرة الملعونة وامتطائها، إذن فما هو السبيل؟؟ هذا ما نستنتجه مستقبلاً.

في الإنسانية الإسلامية وقيمتها الدينية، بعقلانية حديثة قائمة منذ "لوك وفولتير" على فكرة الحرية الفردية والانسجام الطبيعي.

هذه البلبلة في المواقف قادت إلى عزل القوى الحية المناوئة للاستعمار وبالعكس جذبت إليها القوى الهشة، ونحن آخذون بتلمس العزل الذي حدث في المجتمع العربي في مظهريه الاجتماعي والسياسي.

هكذا بقيت الفلسفة الدينية، أو العاطفية الدينية المتمسكة بالقسر الشرعي وتطبيق النصوص والسنة هي السند الأساسي للتماسك القومي النسبي للجماعة، قاعدة كل مقاومة للتسلط الأجنبي، ولم تستطع فكرة الحرية الفردية والإنسانية المادية أن تشق طريقها أبداً، كفلسفة شعبية، أي مسيطرة وموجهة للسلوك الإنساني في العالم العربي، وبقيت الحضارة تعني على هذا المستوى إذن النقل الذرائعي للمعلومات والمعارف المفيدة في هذا الميدان أو ذاك، وفي هذه الحقبة أو تلك، وبالرغم من أن حجم هذه العلوم العصرية وسعتها قد زادا مئات المرات تأثيراً على مجرى الاقتصاد والمعرفة إلا أن نبعها قد ظل خارجياً، ولم يتولد أبداً العقل، أي الترابط المفهومي الخاص الفردي والجماعي الذي يتيح انتاجاً مستمراً ومحلياً لهذه المعارف، وهنا كان للصعيد السياسي تأثيره الحاسم، فلا يمكن تغيير العقل دون تغيير علاقات القوى والمرتبية الاجتماعية، فنظام المعرفة هو التعبير الخاص لنظام السلطة وأداة صيانته وتطويره[1].

[1]– د. غليون: المسألة الطائفية، ص58.

الفرع الأول

العزل الاجتماعي

كان الانقلاب في الأوضاع الاجتماعية محسوماً منذ التدخل الأوروبي الذي ما كان إلا أن يقيد أولئك الذين أكثر قدراً -بسبب ديانتهم أو علاقتهم التجارية أو التاريخية- على إدراك أهمية الانعطاف التاريخي الجديد وسيره لصالحهم.

أما الذين بقوا متخوفين من الغرب، وهذا ما منعهم من اجتياز هذه الفتنة للانتقال إلى الوضع الجديد، وهكذا كان الانكفاء على الماضي قبل التمسك بالمثال الأعلى للعدالة والأمن والوطنية، وكان الدفاع عن الذات يأخذ بالضرورة شكل رفض الآخر والأجنبي والمحلي الراغب في التمييز.

ودعم هذه الحقيقة التطور الاستبدادي المتفاقم لنظام الأقلية الاجتماعية، الذي لم يترك أي مجال غير الرفض المطلق، لاسيما أن التطور خلق نخبة محدودة الأمن والروح محتكرة لكل مكتسبات الحضارة، ومصممة على أن لا تتنازل عن أي امتياز من امتيازاتها، وهذا التطور ما كان يمكن إلا أن يولد قلق الأغلبية الاجتماعية ومخاوفها، ويجعلها تنظر إليه على حقيقته كحركة تغريبية تقوم على الاحتواء والتهميش والاستبداد والقمع[1].

وهذا ماكنا نسمعه من قادة ثورة23 يوليو في مصر بأن الفئة الاجتماعية المتحكمة هي فئة النصف في المائة المدعومة من الأجنبي.

[1]- د. غليون: المسألة الطائفية، ص43.

العزل السياسي

وفي الحقيقة إن الأفكار ذاتها التي قادت أوروبا من التعصب إلى التسامح، ومن سيطرة الدين إلى الدولة، قد كان لها عندنا مفعول معاكس، فتحت تأثير العقلانية الحديثة تم انغلاق الوعي وتم التقوقع السحري والخرافي، وتحت تأثير العلمانية والدولة العصرية ضاع التسامح الديني وشاعت سيطرة الطائفية وتحللت العصبية، كل عصبية.

ذلك أن هذا التحديث كان يعني أساساً الفصل الحقيقي بين من هم فوق ومن هم تحت، وكلما زاد تطور الدولة الحديثة حجما وتقنية نقص نفوذها وضاعت سيادتها وكلما نمت الطبقة العصرية ضاقت حجماً وزادت سلطة.

وبشكل عام أصبح هنا قانون جديد للاقتراب من السلطة والابتعاد عنها، وذلك مهما كانت النوايا، هو قانون التغريب والاغتراب، فكلما نقص الطابع العصري الغربي للفئات الاجتماعية بعدت عن السلطة، وهذا وضع موضوعي يفرض نفسه من خلال ضرورات تسيير الدولة وسلطة الدين، الأولى في القمة والثانية في القاعدة، والصراع بين هاتين السلطتين هو الذي يحدد الصراع ضد الأديان المختلفة أو الأقليات.

هكذا تحولت هنا الأغلبية الاجتماعية إلى أقلية سياسية -وهي مضطرة في هذا النظام السياسي العام أن تبقى أقلية- أي هامشية بالنسبة لاتخاذ القرار وممارسة السلطة الفعلية.

ونشير استطراداً أنه لابد من التمييز بين العلمانية كفلسفة حديثة متعارضة مع اللاهوت ومكونة للقيم التي يقوم عليها النظام الحديث، نظام الدولة القومية، أو دولة الأمة وحرية الفكر والاعتقاد، بين العلمانية كحركة سياسية جوهرها

مناهضة الدين والكنيسة، ذلك إن فكرة القانون الطبيعي الذي يسير المجتمع والكون معاً الذي ظهر منذ القرن الثامن عشر ودفع إلى البحث عن علل الأشياء في العالم الواقعي المعاش، وليس في علل من طبيعة إلهية هو قاعدة تطور الفلسفة العلمانية الحديثة وقيم العصر، ولم يتم استغلال هذه الفلسفة في المعركة السياسية والاجتماعية إلا في حالات معينة، كما في فرنسا أثناء الثورة، عندما كانت الكنيسة مستمرة في دعم النظام القائم التقليدي الأرستقراطي، أما في الحالات التي أمكن فيها نشوء الأمة والسلطة الدستورية الطبيعية دون صعوبات كبرى فلم يحصل أي صراع عميق بين العلم والايمان ولم تظهر أية صورة من صور اليعقوبية العنيفة المعادية للدين.

وهدف هذا التمييز هو الفصل النظري بين الفلسفة العلمية والعلمانية وبين مسألة تكوين الأمة أو تأسيس الديمقراطية والدستور، فالأولى ترجع إلى تطور في المعرفة الإنسانية والتي تتضمن مع ذلك الكثير من النقائض لكنها تعكس قفزة في الوعي الإنساني، أما الثانية فهي قضية اجتماعية خاصة بتوازن القوى وبتأكيد وجود الشعب في المسرح السياسي، وقد يكون الدين عاملاً من عوامل تغيير ميزان القوى الاجتماعي ودافعاً للديمقراطية كما يمكن أن يلعب دوراً معاكساً لذلك.

وفي العالم العربي حيث لم تظهر العلمانية إلا كدعوة دهرية سياسية متمثلة في معاداة الدين، عكست هذه الحركة بالأحرى رغبة النخبة في تضييق الساحة السياسية وتأمين ميزان قوى اجتماعي يخدم ظهور سلطة مطلقة تعسفية أكثر من يعاني منها المثقفون أنفسهم، والدليل على أن العلمانية بقيت عقيدة صراع سياسي وليس موقفاً فلسفياً من العالم يرفد الجماعة العربية بقوة جديدة فكرية ونظرية هو ما نلاحظه من غياب أية مجلة أو صحيفة علمية هامة في كل العالم العربي رغم الحديث المتواصل عن العلم والعقلانية والسعي إلى التصنيع، فهنا يحل الحديث من العلم ومديحه محل العلم ذاته والممارسة العلمية ذاتها[1].

[1]- د. غليون: المسألة الطائفية، ص70.

هل من الأغلبية الاجتماعية تنتج الأغلبية السياسية

حسب طبائع الأمور المركوزة في الأشياء، تتبع الأغلبية السياسية من الأغلبية الاجتماعية، وتكون إحدى مظاهر تجلياتها، أي إحدى تجليات قوة العدد، قيل: ((أقوال الناس أصوات الحق)).

وعندنا العكس فنحن حيال خلل في الجدلية، وعندئذٍ يصح التساؤل: أين يكمن الخلل في الجدلية السياسية العربية؟؟.

حسب الطبائع المركوزة في الأشياء، المفروض أن تتبع الأغلبية السياسية من الأغلبية الاجتماعية، ولكن قد يحدث العكس، عندئذ يصح التساؤل: أين يكمن الخلل في الجدلية السياسية العربية؟.

في هذه الحال ليس أمام النظام السياسي سوى الغش السياسي يلجأ إليه لتغطية هذا الخلل وتأمين العجز في الجدلية، ولتنفيس ذلك الانفجار الكامن الذي يطل برأسه بين الحين والآخر، ومن جهة أخرى، فعدم الثقة يكون متبادلاً بين الحاكم والمحكوم، فلا هذا يأمن ذاك، والعكس والأمر جد طبيعي، فلطالما أن النظام يقوم على المساواة، وهذا أي على الذرات الاجتماعية، متساوية فلماذا لا تكون القوة للذات، ولماذا الذرات لا تفعل فعلها؟؟.

سؤال آخر جدير بالطرح هو: كيف نجحت الأقلية بأن تكون هي الأغلبية السياسية، أي تستلم السلطة؟؟.

الجواب: يجب أن يكون المجتمع في هذه الحال عصبوي، أي يقابل الانفتاح والوحدة بالعصبوية.

وحقيقة ثابتة نبديها في هذا البحث هو أن الدين أكبر سد ضد الطائفية، وهو مازال أيضاً منبع الشعور القومي العربي الشامل بقدر ما جاءت الدولة الحديثة دولة إقليمية، والثقافة الحديثة ثقافة أثنية ضيقة، والاقتصاد الحديث جاء اقتصاداً تابعاً[1].

ولا ننسى أيضاً أن وجود أمة متجانسة كلياً، مكونة من عرق واحد ومن ثقافة مشتركة واحدة ودين واحد ليس إلا فكرة من اختراع الأيديولوجية القومية للقرن التاسع عشر الأوروبي، ووظيفة هذه الفكرة هي تعميق الروابط الهشة غالباً بين الجماعات المتميزة التي تقوم عليها دولة أو سلطة ملكية أو جمهورية واحدة وشديدة المركزية، فهذه الفكرة تتناقض مع ذلك مع الواقعة القومية ذاتها، إذ لو كان هذا التجانس مكتسباً من البدء لما كان عند الدولة أو الطبقة الحاكمة أي حاجة لهذه الأيديولوجية القومية الموحدة التي تهدف إلى صياغة تاريخ موحد ومشترك للجماعة تنصهر فيه كل عناصر التنافر الجغرافية والسياسية والثقافية، وكلنا يعرف أن تكوين الدول الأمم المتجانسة الليبرالية الغربية قد مر بتاريخ طويل من الحروب والنزاعات المحلية أو الدينية، والعديد من المناطق التي تسمى اليوم محافظات في الدول الأوروبية كانت لا تجد ذاتها إلا بالالتحاق بشرعية قومية أخرى، وكانت تقاوم بعنف الالتحاق بالسلطة المركزية، فالفاسكون الفرنسيون كانوا يعلنون ولاءهم لملك إنكلترا ضد ملك فرنسا، وجماعات أخرى مازالت ترفض حتى اليوم الالتحاق النهائي بالدول الأم الأوروبية وتطالب بالاستقلالية وأحياناً الاستقلال الكامل، ولقد ذكرنا سابقاً أن آيسلاندا هي الدولة الوحيدة المؤلفة من قوم واحد.

وما هو جدير بالذكر بالنسبة لمشكلتنا المطروحة هو أن السيرة التاريخية في العالم العربي تبدو مقلوبة، فبدل السير المنتظم نحو التجانس والاستيعاب هناك ميل

[1]- د. غليون: المسألة الطائفية، ص23.

كبير إلى التفتت والتبعثر يؤكده التفكك المتواصل للوحدة القومية الموروثة عن الماضي، وكما أكد"الدكتور الدوري"، حيث أبرز القول الآتي: ((ويلاحظ أن فترات التحكم الأجنبي وركود الثقافة اربكت مفاهيم الوعي وحدت من توثبه، ولكن مقوماته ظلت في الإرث الثقافي لتظهر من جديد في حركة النهضة في العصر الحديث))[1].

((لقد بقيت العربية قاعدة للعروبة، وبقي الإرث الثقافي قاعدة مشتركة وهو يحوي فكرة الأمة العربية بمفهومها الثقافي ويربط العروبة بالإسلام، وفي هذه الجذور وفي نطاق تحديات داخلية وأفكار خارجية ظهر الوعي الحديث ليتجه من العروبة بمفهوم ثقافي اجتماعي إلى العروبة بمفهوم سياسي قومي)).

ولنتأمل ملياً في هذا النص السابق، يتضح لنا الانقطاع في خط سير الأمة وتأسيسها على المقوم الثقافي وربط العروبة بالإسلام إلى المقوم الحديث القائم على المقوم السياسي، وشتان بين المقومين: الثقافي الصلب العميق المرتبط بالأمة، والسياسي القومي الذي قد يرتبط بإيديولوجيا ضحلة، أو بجماعة سياسية مهزومة ومهووسة بالغرب كالعلمانية، وهنا يقتضي بالضرورة البحث في الهوية العربية مقوماتها وعناصرها: هل تقوم على الثقافة، وهل ترتبط بالإسلام، وغير ذلك من العناصر التي أشرنا إليها[2].

---

[1]–د. عبد العزيز الدوري: التكوين التاريخي للأمة العربية، (مركز دراسات الوحدة العربية)، ط1، ص120.

[2]–نشير استطراداً إلى أنه ظهرت الفكرة القومية الألمانية كبعث لروح الأمة الألمانية الصافية والأصيلة المعبر عنها بكلمة الفولك: volk "راجع مقال الصهيونية للدكتور عبد الوهاب محمد المسيري فالموسوعة الفلسطينية، القسم الثاني، المجلد6، ك1، بيروت، 1990، ص231 وما بعدها وظهرت الفكرة القومية الدينية لدى الإنكليز للدفاع عن الدستور ضد سلطة الملك، حيث ظهرت وثيقة العهد الأعظم: الماكنا كارتا سنة1275 كما ظهرت وثيقة ملتمس الحقوق، وكما

وفي الحقيقة، لا تنشأ مشكلة الأقلية إلا عندما تكون هناك مشكلة أغلبية، أي عندما تعجز طبقة اجتماعية واسعة عن تحقيق مواطنيتها في الدولة، وتفشل في تغيير هذه الدولة فتتكفئ إلى حل مشكلتها، ليس على صعيد المجتمع السياسي لكن على صعيد المجتمع المدني، وهذا يستدعي دراسة نشوء العصبوية من جهة، أي المجتمع المدني المستقل عن المجتمع السياسي، فما هو إذن هذا المجتمع المدني على اعتبار أن الكثير من المفاهيم المتعلقة ببحثنا ينطوي عليها المجتمع المدني.

برزت في فرنسا دعوة الحرية والإخاء والمساواة وتحطيماً للسلطة التي قام عليها الانقسام العميق إلى طبقات تمنع أو تطبق الاندماج الاجتماعي.

هل المجتمع العصبوي نتاج ومعطيات التاريخ العربي

معلوم لدينا أن الوحدة التقليدية الموروثة كانت مبنية على الانتماء الجماعي إلى مثال أعلى واحد ومشترك هو الذي يحدد وسائل وأساليب الكلام والعمل، ((وعلى الذين لا يتفقون في اعتقادهم مع هذا المثال أو لا يوافقون عليه أن يخرجوا من الجماعة أو أن يخضعوا لقوانينها، أي لقانون الأغلبية، فالأغلبية هنا ليست عددية سياسية وإنما أغلبية دينية ثابتة وغير قابلة للتغيير، فما كان للأقلية «الصائبة» أن تصبح أغلبية في الدولة الإسلامية، بينما يمكن للاشتراكية أن تصبح أغلبية سياسية في النظام الليبرالي الحديث)).

وهذه الغيرة ذاتها على الدين لدى الأغلبية هي التي تحدد أيضاً مبدأ التسامح تجاه دين الأقلية وتجاه مثالها الأعلى الذي لا يمكن أن يهدد مثال الجماعة الكبرى، فحرية الأقليات الدينية في ممارسة عقائدها هي شرط حرية الجماعة في إقامة سلطتها الدينية، أو إذا شئنا فالتسامح الديني في الاعتقاد هو الذي يحفظ ثبات التوازن الاجتماعي السياسي أيضاً داخل الجماعة، ويعطي للدولة شرعيتها كدولة، أي كإدارة للشؤون العامة للجماعة بما في ذلك العلاقات بين الأديان، أو المذاهب الدينية[1].

ولم يكن المجتمع الإسلامي في أية مرحلة من مراحله أحادي العقيدة، استبعادياً ومغلقاً، ليس هذا فيما يختص باحترام الأقليات الدينية غير الإسلامية التي كانت

[1]- د. غليون: المسألة الطائفية، ص27.

تسير هي ذاتها شؤونها الجماعية[1]، والتي لم تكن في أية حقبة مشكلة حقيقية داخل الدولة الإسلامية، فهذه الأقليات لم يكن لديها مفهوم آخر للدولة غير المفهوم الديني، ولذلك ما كان بإمكانها أن تفكر في الاعتراض عليها، ولكن فيما يتعلق بالانشقاقات الإسلامية ذاتها التي كانت تشكل المسألة الكبرى في النزاع على السلطة، فالصراع بين الجماعات الإسلامية المختلفة هو ضد الهرطقات المتنوعة الداخلية كان يثير داخل الدولة وتجاه السلطة من المشاكل ما لا حل له على الصعيد الديني، وكان الإسلام يثبت بذلك حيويته في إطار استيعاب الصراعات الاجتماعية والتعبير السياسي عنها، وكان النقاش بين المذاهب والشيع هو المعادل الطبيعي للنقاش السياسي اليومي.

وعلى هذا الصعيد كان يتجسد القمع الحقيقي للدولة الذي يعكس الصراع على السلطة، وقد تبادلت الشيع الإسلامية أدوار القامع والمقموع على التوالي، ولم ينته هذا الصراع إلا عندما بدأ يأخذ أشكالاً جديدة منذ بداية تحديث الدولة في القرن الماضي وظهور الأحزاب والجمعيات والمنظمات ذات الطابع السياسي الغالب.

ونحن نعتقد أن الانسداد الذي عبر عنه هذا النظام الحديث في شكله الليبرالي أولاً ثم في شكله الحكومي المدول ثانياً، هو الذي يهدد اليوم بعودة الشكل القديم للصراع لغة وتنظيماً، فالنظام الحديث لم يستطع أن يستوعب الصراعات الاجتماعية ويعبر عنها ويقودها إلى حلول جزئية أو كلية تؤسس لبناء الدولة القومية، ولكنه نجح في أن يتبنى سلطة أقلية معزولة ودولة شديدة البلادة تجاه الضغوطات الاجتماعية الكبرى التحتية.

---

[1]-انظر مثلاً الكتاب الصادر حديثاً لتشارناي.

J.P.charnay. sociologie religieuse de l'islam, Paris, Sindbad , 1978.

والرسالة السياسية التي كانت في النظام القديم تمر عبر اللغة الدينية، وتتبلور في المؤسسة الدينية أو في بعض أطرافها لتجبر الدولة على التغيير أو تلين موقفها، لم تعد تجد اليوم لا لغة شعبية قادرة على نشرها، ولا مؤسسة سياسية شعبية صالحة لتفرض سلطتها وتعدل موقف الدولة، وبما أن الدولة الحديثة قد راهنت من أجل عزل الشعب نهائياً على تحطيم هذه البنى التقليدية في لغتها: الدين، وفي مؤسستها: المسجد، فإن الثورة ضد الدولة الاستبعادية تأخذ اليوم شكل عودة للغة ومؤسسة الدين، وردة ضد الحداثة والتحدي، أما اللغة والمؤسسات الجديدة العصرية التي ظهرت مع الزيف، فقد بقيت حقلاً لممارسة النخبة الجديدة سلطتها وسياستها الراقية إلى فرض ذاتها على الدولة وما كان لها إذن أن تتحول إلى أداة تغيير حقيقي أو وسيلة من وسائل تعديل ميزان القوى السياسي داخل الدولة ضد الميل إلى الاستبعاد الدائم للأغلبية الشعبية، إن كل انسداد في النظام السياسي يخلق انفجاراً في المجتمع المدني ويؤدي إلى نشوء عصبوية مغلقة[1].

في النظام القديم كان تناوب الشيعة والسنة، والمعتزلة والأشعرية، ثم الضغط الدائم للمذاهب الصوفية الشيعية وللحركات الباطنية يعكس حيوية النظام السياسي الإسلامي بأكثر مما يعكس القمع والتعصب الدينيين.

ولم يكف هذا النظام عن عكس الحركة الداخلية السياسية إلا مع الانتصار النهائي للسنية العثمانية في معظم الأقطار الإسلامية والعربية، لكن هذا الانتصار لم يستطع مع ذلك أن يختم سلسلة النضال الداخلي إلا لأن الإسلام كدولة وحضارة كان قد بدأ بالتراجع عندئذ بدأت حركة الانغلاق الذاتي والفكري، وهذا هو الأمر الذي قاد فيما بعد إلى انفجار الدولة العثمانية التي عجزت في نهاية القرن الثامن عشر عن أن تبث في النظام السياسي الحيوية التي كان بحاجة إليها

[1]- د. غليون: المسألة الطائفية، ص29.

وفي كل مرة كان ينتصر فيها أحد الاتجاهات كان يفرض على الاتجاه المعارض تسوية توضعه في موضع الأقلية المشروعة، ولم تكن المعارضة مقبولة إذن ضمن نطاق الأرض المنزوعة السلاح للمجتمع المدني، وفي حدود استبعادها من السلطة.

لكن دخول العالم العربي في مجال الحضارة قلب كل الموازنة، ومنذ أن حاول "إبراهيم باشا" عام1830 فرض المساواة في الحقوق بين جميع الأفراد بغض النظر عن أديانهم أخذ التوازن السياسي التقليدي، العقلي والعملي يتغير ويخلق لدى الجماعة الإسلامية السنية شعوراً متزايداً بزعزعة الأرض تحت أقدامها وبالانقلاب التاريخي، وما كان لدولة محمد علي ثم للدولة العربية الحديثة المتطلعتين نحو الغرب من مثال أعلى يلف حوله الجماعة الجديدة التي خرجت من القرون الوسطى الإمبراطورية بدون هوية محددة غير عبادة القوة العسكرية والتكنولوجية، أي مثال الحداثة الذي لا يقدم هدفاً أسمى ولا معايير اجتماعية عليا تخلق الإجماع الضروري لكل نهضة، ونحن مازلنا للأسف في هذا الطور، ولم تستطع المشاريع القليلة التي تحققت منذ ذلك الوقت أن تكون قاعدة صلبة لانطلاق وتفتح روح جديدة متعطشة للبحث والعمل والإنجاز والتحقيق وتأكيد الذات التي كانت وراء النهضة الغربية، ووراء كل نهضة اجتماعية[1].

ويمكن القول بأن الأقلية لا تلعب دوراً ذا قيمة إلا بقدر ما تدخل في لعبة الصراع على السلطة، وتنجح لهذا السبب في أن تشكل طرفاً من أطراف حلف أو ائتلاف أكثر شمولاً وتعقيداً تدخل فيه إلى جانب المكونات الاجتماعية الأخرى من طوائف وزعماء وقوى خارجية وداخلية وأقسام متعددة من الجماعة الأغلبية -عناصر فكرية وسياسية وتاريخية لا تحصى- وهنا تظهر أهمية الجماعات الأقلية ((فالصراع والتفاهم بين الأغلبية والأقلية أو الأقليات لا يمكن فهمها إلا كحلقة من حلقات الصراع المعقد الداخلي والخارجي على السلطة، بين أغلبية اجتماعية وأقلية حاكمة، وبين أمة خاضعة أو مهددة وأمة مسيطرة أو مهيمنة)).

---

[1]- د. غليون: المسألة الطائفية، ص30.

تجليات العصبوية في دارنا العربية

كيفنا هـذه الجماعـات: community بأنهـا -بالأصـل- اجتماعيـة لا سياسية، وسنتعرض لحالتها عندما تصبغ باللون السياسي، وندخل في عداد هذه الجماعات:

- القبيلة.
- العشيرة.
- الطائفة.
- المذهب.
- المجموعة الأقوامية والجنسية.

وهذه الجماعات قابلة للتجدد في كنف الحداثة الاقتصادية، والتكيف معها، وكأنها من نسغها وأرومتها[1]، ولقد ظهرت في الدار العربية كما ظهر لدينا ثقافات فرعية[2].

[1]- د. بلقزيز: الدولة والمجتمع، ص62 و63.

[2]- د. محمد جابر الأنصاري: النزاعات الأهلية العربية، ص325.

وكأننا أمام تكييف وتوصيف ابن خلدون لهذه الجماعات وأثرها في حركة المجتمع والسياسة، يقول المذكور: إن الأوطان الكثيرة العصبات قل أن تتحكم بها دولة[1].

وما دمنا في رحاب ابن خلدون، فقد شرح المذكور -حسب تفسير لاكوست للعصبية الخلدونية- العصبية وكشف عن المعاني الآتية التي تنطوي عليها:

- القوى الحيوية للشعب.
- القوة المحركة للدولة.
- الوطنية.
- الوعي الوطني-الروح العامة.
- التضامن الاجتماعي.
- الإحساس الجماعي.
- الوضع العسكري النفسي.
- رابطة الدم.
- القابلية القطرية للسلطة السياسية[2].

ولا أدل على هذا المعنى الموسع: lato-sensue الحي والفعالية والطاقة المحركة للتاريخ أن أدخل ابن خلدون الدين كأول الديناميات المحركة للتاريخ، ذلك أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة[3].

---

[1]- عبد الرحمن بن محمد **ابن خلدون**: المقدمة، دار ومكتبة الهلال، 1983، ص111.

[2]- سالم البيض مقاله الموسوم بعنوان: من أجل مقاربة سوسيولوجية لظاهرة القبيلة، منشور في (مجلة المستقبل العربي)، عدد262-11/2000، ص53.

[3]- ابن خلدون: المقدمة، ص156.

وبأي وصف وصفت العصبية -حلوها أو مرها- يجب أن تكون موضع تحليل ونقد، ولا يجوز إهمالها بشكل من الأشكال، لأنها أدران وبؤر تتفاعل وتكبر في الجسم الاجتماعي وتستأسد لاسيما إذا أعطيت مدلولاً سياسياً.

ومن أسباب الانقسام -كما سبق قولنا- التكتل في مواجهة حفظ الذات أمام التعديات والأخطار المحيطة، والمهم في ذلك أن لا يتحول الاعتزاز بالقبيلة إلى قبلية والاعتزاز بالطائفية إلى طائفية[1].

وقد عرف "غورتر" الانقسام فيما يلي: ((هو نظام المعارضات المتوازنة الذي لا يسمح بوجود سلطة مركزية في قبيلة، فالسلطة موزعة في كل نقطة من القبيلة))[2].

ونؤكد ما قلناه سابقاً بالدور الفعال للعامل التحتي القاع السوسيولوجي-المربع الايكولوجي-، ولكن هذا الدور لا يصل إلى الحد الذي هو عند الدكتور الأنصاري، فهو يرى في هذا التقسيم، أن المدينة تجارية سنية، والريف المنبسط زراعي شيعي وصوفي، والريف الجبلي إباضي أو زيدي أو درزي، وأخيراً فالبادية حنبلية، ولكن ماذا عن الريف الحنبلي الذي يقيم به الأكراد وأغلبهم سنة وصوفية تتشدد به[3]، وماذا نقول عن بقية المدن العربية التي ضمت تحت أكنافها جميع الطوائف، وصهرت مختلف التلوينات، وبالتالي فلا أحد ينكر الدور شبه الحاسم لفاعل السياسة في هذا المضمار.

---

[1]- د. سعد الدين ابراهيم: التعصب والتحدي الجديد للتربية في الوطن العربي، ص69.

[2]- سالم البيض: من أجل مقاربة سوسيولوجية لظاهرة القبيلة، ص53.

[3]- مداخلة قيس عزاوي: (مجلة المستقبل العربي)، عدد 431-5/1998 ص131 مناقشة كتاب النزاعات الأهلية العربية.

ومن الطبيعي بمكان أن المجتمع لا يعجز عن تكوين أكثرية إلا حين يكون محكوماً بنظام سياسي مغلق، أي حين تكون السلطة موضوع احتكار فئة اجتماعية ونخبة سياسية ضيقة[1].

وتاريخنا السياسي جدلية قوامها الدولة والعصبيات، وبالعكس فنحن لانزال نقع في دائرة الأنثروبولوجيا الخلدونية[2]، ومن جهة أخرى، فنحن نلمس تراجعاً إلى الأصوليات في مسرح الحياة، وفي كل مظاهر الحداثة الاجتماعية ومؤسسات التمثل:

- ✓ الثقافي.
- ✓ الحزبي.
- ✓ الاجتماعي[3].

وننوه استطراداً بأن جوهر الأمن القومي لا يقتصر على الأمن العسكري حصراً، وإنما يمتد إلى الأمن الاقتصادي والغذائي، فالدولة لا تحمي سيادتها بالجيوش، وإنما بقدرتها الاقتصادية، وبتماسك نظامها السياسي والاجتماعي الداخلي.

وعدا عن ذلك فالإنسان ذو جوهر روحي وإنساني ومعنوي وأخلاقي، وفي مطلع ذلك جوهر الكرامة الإنسانية، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾ **الإسراء/70**،وليست التقنية تكمن في الطعام واللباس، وإنما بمنزلة الإنسان في هذا العالم.

دع المكارم لا ترحل لبغيتها واقعد فإنك أنت الطاعم الكاسي

---

[1]- د. عبد الإله بلقزيز: الدولة والمجتمع - جدليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر، ص64.

[2]- المرجع السابق، ص77.

[3]- المرجع السابق، ص81.

ولا ننسى في صراعنا وانقسامنا وتمزق حياتنا وشتات أمرنا، الشقاق المذهبي الذي يزيد الطين بلة وعبئاً وإبهاظاً، بل على هذه الأمة أن تطوي صفحة الفرقة الناجية، وتستلهم وتستقرئ عبر الأيام ودورس الماضي والحاضر وفي ضوء هذه العبر تستشرف أفق المستقبل، ولا تتمسك بالغيبيات والطلاسم، وقد ذكرنا أن حديث «الفرقة الناجية»، ذو صبغة طبقات سياسية وايديولوجية لدى كافة القوى والمذاهب الاسلامية، ومن جهة أخرى فالذي يستحق النجاة هو الأمة العربية التي تستحق الحياة والفوز بالرفعة والسمو لما قدمته للإنسانية من حضارة وقيم، والنجاة هي عطاء الأرض وإشرافها، أي بفعل الأرض أولاً ثم يأتي تأييد السماء: أما من أعطى واتقى، وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى.

هل نقول إن هنالك فضاء شيزوفرينياً في شخصيتنا، ونحن متناقضون في أفعالنا نعاني توتراً خرافيا وجدلية حادة شديدة التوتر تحكم الاجتماع العربي، هذا التوتر الدرامي التراجيدي وليس التناقض في الأقليات الأثنية والدينية والمذهبية فحسب، بل في الجسم بكامله.

ولو كان الجسم العربي جسماً ملتحماً ومؤتلفاً لاستطاع تكوين القوة الحاسمة أو الكتلة الحرجة «الكتلة التاريخية» القادرة على شد الأطراف ولمّ القوى ومن ثم، فلابد من قوة مرجحة ترجح التوحيد على التعدد[1].

فنحن توحدنا المعنويات أي القيم، لكننا غير موحدين على الصعيد المادي، صعيد القاعدة التواصلية:

- ✓ المؤسسات.
- ✓ الاقتصاد.
- ✓ الجغرافية.

[1]- حليم ثروت: المجتمع العربي، ص49.

إذن علينا أن نقيم هذا التوازن بين الماديات والمعنويات، فالمسألة الهامة لا تكمن في الاندماج نفسه الذي نشأ في القرون الوسطى، وإنما السبب في تجدد ظهور الشروط التي خلفتها عوامل الاندماج الحديثة، من ذلك التخلف والرؤية الغيبية والسلطوية السياسية والترتيب الطبقي الهرمي للأفراد والجماعة الطائفية والقبلية والعشائرية والإثنية، فالعصبوية التقليدية القائمة هي إما نتيجة ردود فعل، وإما تتعلق بأسباب المحافظة على امتيازات أو الحصول على الحقوق التي حرمت منها، أو لانتزاع مكاسب جديدة العصبوية بالطبع.

لا تنشأ من فراغ، وليس هنالك أسباب حصرية نعممها على كافة العصبويات، بل هنالك شروط خاصة تصبغ وتكتنف كل عصبوية على حدتها، والمسألة مسألة واقع de fait يختلف من حال لأخرى، ومن زمن لآخر، والتفتت الاجتماعي يعيش التمايزات القديمة ويعطيها أوزاناً سياسية خاصة وجديدة.

ويجب أن لا ننسى أن السلطة العامة –وبدلاً من أن تقود عملية الصهر والاندماج الوطني– تغلق كل أبواب التطور وفترات التفاعل العميقة، وهنا تستنفر ردود الفعل عند الطائفية التقليدية هيبتها لحماية نفسها محاولة بناء كيان قوي للدولة.

ويجب أن لا نغفل عن حقيقة أن التاريخ العربي لم يفتقر إلى فترات غابت فيها الحساسيات، وظهرت أشكال حية نابضة للتقدم[1].

وهناك حرب تناحرية لا تني أو تهدأ بين مرجعيات وذهنيات صورية تجسد الحركة في مواقع ثابتة مكرسة التمزق والتشرذم والهروب إلى الوراء تارة وإلى الأمام حيناً آخر، كل ذلك على حساب الثقافة الوطنية والقومية[2]، وبينما تكون الدولة نتاجاً لتفاعل التناقضات الاجتماعية نراها أداة للفرز والتفتيت

[1]– د. برهان غليون: المسألة الطائفية، ص53.

[2]–الخطة الشاملة للثقافة العالمية، (المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم تونس)، 1990 ص65.

الاجتماعيين، فهي لم تلد من روح المجتمع وظرفه، بل كانت هامشية، ولهذا لا تجد أمامها إلا أن تقهر وتتميز معمقة الفوارق بينها وبين سائر المجتمع[1].

وكم نحن بحاجة إلى رؤية تجاوزية به تقوم على وعي جديد مؤسس على أساس التنوع وتوطيد الولاء للأمة، وفي النتيجة فنحن حيال قوى طفيلية، وليست بالقوى المنتجة الضاربة الجذور في الأمة الحاملة لهموم تشييد حضارة الوطن.

ومن جهة أخرى فالمجتمع العصبوي باعتباره مجتمع الانقسامات الأهلية التقليدية والروابط القرابية والولاءات العصبوية -هو البيئة الموضوعية للتشظي والولاءات الدكتاتورية والشمولية.

ويمكن القول إنه كلما تمسكت جماعة بروابطها الأهلية العصبوية بما تسميه الأنثروبولوجيا العصبية «علاقات القرابة» ضعفت خيوط نسيجها السياسي الجامع وتضاءلت مقاربتها للدولة وحياتها الجمعية.

هذا وننوه بأن الصراع المذهبي قد ينشب داخل الإسلام ممزقاً وحدة المسلمين ومحولاً المذهب إلى مجرد جماعة فرعية، وإلى هويات صغرى تقتصر بفعلها على التمايز الديني، وهذا ما يستتبع تراجع المنظومة العامة ليبدأ العمل بتطهير الكيانية الفقهية بصفتها كيانية ماهوية فرقة ناجية، ولا يصبح مجتمع متعدد التكوين فسيفسائي البنية مجتمعاً عصبوياً، إلا حين تتحول الجماعات إلى كيانات ذات طبيعة مؤسسية[2]، أي كيانات طائفية مغلقة تمثل بالنسبة إليها أحداث عضوية نهائية مقابل غيرها، وإلى وحدات مغلقة مكتفية بذاتها من خلال ما تستقل به لنفسها، وهذا سببه غياب المشروع الوطني أي إعدام السياسة إضافة إلى الانسداد الاجتماعي وإلى احتكار السياسة.

---

[1]- وضاح شرارة: حول بعض مشكلات الدولة في الثقافة والمجتمع العربيين، ص95.

[2]-د. بلقزيز: الدولة والمجتمع...، ص62.

ويرى "الأستاذ عدنان حسين"[1] عدم ترجيح العنصر الداخلي على العنصر الخارجي في تأجيج الطائفية وتجييشها، ونحن بدورنا نعطي الأهمية للعنصر الداخلي، مستمدين هذا التقييم والترجيح من معطيات علم البيولوجيا، إذ أن أي كائن حي، لديه من الإمكانات ما يمكنه من الدفاع عن نفسه ولا يعجز عن الدفاع عن نفسه إلا عندما يضعف عنصر المقاومة المانعة.

ويرى "الدكتور ساسين عساف" أن ديناميكية الطائفية هي ديناميكية ذات منشأ خارجي، وقد يقود إلى العكس إذا ما عولجت بصورة خاطئة[2].

ويؤكد "الأستاذ عزاوي" قول "الدكتور حسين" بأن العامل الخارجي لا تأثير له في الداخل إلا عند وجود استعداد لذلك[3].

ويشير "الأستاذ مجدي حمّاد" إلى أن القيم القبلية تقدس القوة[4].

ولقد أطلق "دانيال موتيهان" على الإثنية القوة الخفية الكبرى، وقد أصبحت هذه القوة علنية وظاهرة، فالأثنية والقومية أو القومية الإثنية أو حالة الانتماء إلى هوية أصلية ليست بالقوة الجديدة، بل القرن العشرين ذاته ينتمي إلى القومية، والعالم يعود من جديد إلى عصر الهوية الأصلية التي ربما تدمر في مرحلة

---

[1]- حديث عدنان حسين في مناقشة كتاب النزاعات الأهلية العربية (المستقبل العربي)، عدد 131، السالف الذكر.

[2]- المرجع السابق، ص132.

[3]- المرجع السابق، ص132.

[4]- المرجع السابق، ص136.

تأجيجها النيوليبرالية[1] الاقتصادية والديموقراطية السياسية، وهي رمز انتصار القرن[2].

وقد قيل الكثير عن التفجر القومي ومن ذلك:

1- سقوط الإمبراطورية السوفياتية.

2- فشل نماذج الدولة التحديثية في معالجة التعدد القومي، وبمعنى أوضح ففشل نماذج الدولة في إحداث الانسجام المطلوب ساهم في تسعير هذه القضية في المجتمع المتنوع وأدى في الوقت نفسه إلى بروز دور الجماعة التي تطالب بالتغيير السياسي والثقافي لصالحها، ويحزر الفيلسوف الفرنسي "برنارد هنري ليفي" من الطهارة الخطرة، وهي التعبير المتطرف للإحياء القومي التي تؤسس لسياسات على التطهير العرقي، وتخلق نزاعاً بنيوياً في الدول المنعدمة القوميات يصعب تسويقه، ويجري عند ذلك البحث عن حل بين بدائل الاستمرار في دوامة العنف، أو الاستقرار المصطنع القائم على القمع الكلي، أو على مزيد من التفتيت.

3- إطلاق العنان للقوى المسحوقة، وفي طليعتها القوى القومية لدى انهيار الأنظمة الكلية السلطوية المقيدة لحركة المجتمع.

4- ازدياد مخاوف الأقليات لدى انهيار بعض الدول ودفعها إلى اتباع سياسات ردة الفعل تجاه التمرد، أو رفع سقف مطالبها القومية.

5- إزالة العديد من القيود النابعة من منطق الثنائية القطبية، وهي قيود ضاغطة على السياسات الإقليمية والوطنية، وقد سمح ذلك بإطلاق دينامية سياسية ذات

---

[1] - النيوليبرالية هي فكر أيديولوجي مبني على الليبرالية الاقتصادية التي هي المكوّن الاقتصادي لليبرالية الكلاسيكية والذي يمثل تأييد الرأسمالية المطلقة وعدم تدخل الدولة في الاقتصاد.

[2] - (مجلة المستقبل العربي)، عدد200-10/1995، حلقة نقاش العرب وثورة الثقافات في المفاهيم القومية والإقليمية والعالمية والرأي للدكتور ناصيف حتي.

أفق أرحب، من حيث تحديد الأهداف السياسية الممكنة التي كان الكثير منها في عالم المستحيلات، وتحمل هذه الدينامية السياسية حق تقرير المصير.

6- إشكالية العلاقة بين الديمقراطية والإثنية، إذ أن الأولى تشجع على تكريس الهويات الإثنية للتفجير.

7- المفعول التظاهري: demonstration effect للتفجير القومي لتحقيق مكاسب للهوية القومية ذلك الأمر الذي يشجع التطرف في رفع المطالب – باعتبارها متخوفة من لاواقعية مطالبها في الماضي – على المضي في رفع المطالب باعتبارها صارت ممكنة ومقبولة.

أمام ما سبق عملت الولايات المتحدة والاتحاد الأوروبي على بلورة بعض المبادئ التي هي بمثابة إعلان لمحاولة تحديد الاعتراف بدول جديدة ولعل مأساة البوسنة والهرسك كانت المثال الحي على ذلك (انظر الإعلان الأمريكي الصادر1991/9/4 والأوروبي الصادر1991/12/16، والإعلانان يتضمنان «حماية حقوق الأقليات»).

ولكن هذه الإعلانات أنشأت قيوداً معنوية وسياسية على عملية التفجر القومي، والأصح توجهت من قبل الأمم المتحدة، وتم تفتيتها إضافة إلى تفكيك المفاهيم الجامدة للحدود والسيادة والاستقلال، وإعادة تركيبها بإنشاء مناطق أو فضاءات وظيفية تقتطع عبر حدود الدولة، وكذلك إقامة أوطان تاريخية تمارس في إطارها الحقوق القومية.

والخلاصة فالعصبية القومية مسألة سيوسيولوجية أكثر منها قومية كما أنها استراتيجية وسياسية في دلالتها وتسويتها، ويرى "بيير هاسنغر" في سماتها نوعاً من تنوع الأطراف والولاءات والنزاعات.

هذا ونشير إلى انتهاء سياسة التمييز العنصري في أفريقيا وسقوط جدار برلين عوامل وفرت الفرص لإعادة صياغة العلاقة الإقليمية، وأخيراً فصعود أهمية الجغرافيا الاقتصادية التي هي من صلب النيوليبرالية الاقتصادية، كما أن هذه الإقليمية تمثل العقيدة التنموية لانتشار القوة في النظام العالمي مما يساهم في إعادة استقلالية الأقاليم المختلفة.

والخلاصة فنشوء الإقليمية الجديدة، ونشوء مجتمع مدني إقليمي أديا إلى بروز قيم مشتركة على الصعيد الإقليمي.

وفي مناقشة الأستاذ أحمد يوسف أحمد للرأي السابق، "للأستاذ حتي"، برزت الردود الآتية:

هذه العوامل تبرز هوية الجماعة community على حساب المجتمع society.

فضلاً عن ذلك فـ "الأستاذ أحمد" يبرز مفهوم demonstration effect وأثره في إمكان تغيير الهيكلية السياسية في العالم، أضف إلى ذلك فإن ما يسمى بالمداخل اللينة، تقيم مساحات تقتطع عبر الدولة القائمة وأخيراً فقد ناقش المفهوم الجغرافي، الذي أصبح ذو مدلول وظيفي[1].

وفي نقاش "الأستاذ سمير أمين" لورقة "الأستاذ حتي"، فقد أبرز ظاهرة التفجر الإثني والقومي، وعلاقة ذلك بالديمقراطية، وفضلاً عن ذلك عرض مفهوم القومية الإثنية كما عرض لظاهرة الاندماج: integration وظاهرة التفتيت[2]: disintegration.

---

[1]- (مجلة المستقبل العربي) عدد200 المرجع السابق، وانظر الأستاذ أحمد يوسف أحمد للأستاذ حتي ص22.

[2]- المرجع السابق، ص24.

والحديث عن العمل المشترك العربي أو المجموعة التي تقوم بهذا الدور، كل ذلك يدفعنا للحديث عن قيادة هذه المنظومة أي عروتها الوثقى وعقدة الربط ومنطقة اللباب، أي عن الكتلة التاريخية التي تخطط وتدبر وترشد وتوجه وتقيم الانسجام والتناغم بين الأفراد والآحاد.

وأمتنا العربية على أهميتها وهممها وعظمتها -لابد لها من كتلة تاريخية تقود العملية التاريخية لعناصرها، وهذه الكتلة هم العرب الخلص المكونين للفعالية البارزة والحاملين للحضارة العربية، ولنا أن نتساءل كيف بنت الأمة العربية حضارتها إلا بهذه الكتلة التاريخية، مصدر الحيوية والإبداع[1]، منوهين استطراداً بأن المقصود بالعرب الخلص كل عربي - ومهما كانت ديانته - يعتنق الثقافة العربية، إذ ليست العروبة -حسب الحديث النبوي الشريف-من ولد من أم عربية وأب عربي، وإنما من تكلم العربية، أي اعتنق الثقافة العربية التي أداتها اللسان العربي.

هذا وأشد أنواع الانقسام وأدق رقبته -وكما سبق قوله وتأكيده- نظام المعارضات المتوازنة الذي لا يسمح بقيام سلطة مركزية[2].
وإذا كنا نحمل في صدرنا عنفوان الأمل والصبر والرجاء والثقة بأمتنا وعزتها وكرامتها، ونحاول جاهدين لغرس هذه الآمال في نفوس المواطنين، إذا كنا كذلك

[1]- د. عبد العزيز الدوري: مداخلته حول إيجاد كتلة تاريخية عربية، (مجلة المستقبل العربي)، عدد 300-2/2004، ص106.

[2]-الأستاذ سالم البيض: مقال موسوم بعنوان من أجل مقاربة سوسيولوجية لظاهرة القبيلة في المغرب العدد 300-2/2004، ص53.

فإننا نرى الكثير ممن ضاق بهم الصدر أمام هاجس الإلحاق والاختراق والاختناق والانسداد والانشقاق، الذي ينيخ بكلكله على روح هذه الأمة[1].

وإذا كنا قد تكلمنا على ضرورة وجود كتلة تاريخية تقود الوحدات المجتمعية الصغرى في وطننا، فإننا ندلل بهذا الرأي لأن هذه الوحدات الصغرى تنتمي إلى فضاء تاريخي واحد هو الأمة العربية الإسلامية ((فهذه الوحدات الصغرى في وطننا كانت دوماً ترجع في ضبط أشكال التفرقات وقياسها بينها وبين الآخرين إلى فضاء معياري موحد ومتجانس هو الفضاء الإسلامي وإن أية محاولة في تجاهل هذا البعد لاتصل بنا إلى إدراك الآليات الحركية الديناميكية داخل هذا المجتمعات، وفضلاً عن ذلك لا تفسر لنا كيف أن تلك التركيبة بالرغم من تعددها كانت أرضية لنمو تنظيمات، بل وامبراطورية موسعة لهذه الأمة إذاً هنالك جدلية ناقصة ومتأرجحة بين الانقسام والتوحد لاتصل إلى توليفة متكاملة ناضجة لتصهر الانقسام في الوحدة)).

ونحن بحاجة في علاقتنا بكل جماعة على حدتها إلى صيغة سياسية مؤسسية وكيانية تؤطر باتساق التنوع في إطار الوحدة، والسؤال المطروح هو لماذا هذا الخوف من ذلك؟؟... لقد كان الهاجس الوحدوي البسماركي هو الهاجس الغالب في وعينا مما قاد إلى التمرد ونشوب جبهات متعددة على أرضنا أما وقد تبين لنا خطأ التعبئة البسماركية الحديدية، فما علينا إلا أن يتحاشى الخطأ بعد النقد والتحليل وعبر أشكال متعددة من الاتحاد والاندماج مع هذه الوحدات، اللهم باستثناء الانفصال، لسبب بسيط هو أن المستقبل لهذه الأمة.

والسؤال المطروح هو: هل المستقبل حليف الأمازيغ أم حليف المجموعة الكبرى الأم لأمتنا؟؟.

---

[1]-الأستاذ حمدي عبد الرحمن: مقاله الموسوم بعنوان: هل يمكن بناء ديمقراطية راسخة قبل ترسيخ دولة مكتملة النمو، (مجلة المستقبل العربي)، عدد175-9/1993، ص4.

فلو أخذنا أية صيغة من صيغ الاندماج ولتكن مثلاً الدولة الفيدرالية لرأينا أن الزمن يجري لصالح الوحدة المركزية، فهذه الوحدة الكيانية تقوى مع الأيام خصوصاً بفعل صلاحيتها الخارجية، في حين أن الوحدات الأخرى الاتحادية تبقى محتفظة بحقوقها المحددة في عقد الاتحاد، وهذا الأمر أوضح في الاتحادات الأخرى الكونفدرالية وغيرها.

ونحن نرى أن أرقى دول العالم: «الهند-سويسرا-الولايات المتحدة"، تعانق الفيدرالية وتتبناها كصيغة للتقدم المنشود، إذن فلماذا جحدنا هذه الصيغة مثلاً بالنسبة لأكراد العراق أو جنوب السودان، وهل من ضير على الأمة لو طرحت هذا الحل، ألم يكن ذلك أفضل من الانفصال الذي حدث في جنوب السودان، ومن النوايا المبيتة لدى أكراد العراق؟؟.

يجب على مثقفي أمتنا وطلائعها وخاصة المؤتمر القومي العربي أن يجهدوا وعيهم وإرادتهم لوضع ميثاق تحليلي نقدي استشرافي ينظم العلاقة مع كل أقلية في أمتنا، وبالتالي يستبقون الفواجع، كي يحولوا التفجر، ورائدنا في ذلك تجربة وخبرة ماضي أمتنا التي أقامت أعظم حضارة في التاريخ بفضل أنساق التعاون مع الشعوب.

إن الوحدات الصغرى في أمتنا لم تنصهر، لكنها في الوقت نفسه لم تنفصل، ومن ثم فعلى أمتنا أن تستغل هذا الموقف، وأن تسعى لتطويره والدفع فيه إلى الأمام.

((إن طارق بن زياد كان من أصل أمازيغي ومثله معه البطل صلاح الدين الأيوبي من ذي الأصل الكردي، وقس على ذلك أبا حنيفة النعمان، هو من أصل فارسي.

والأمر نفسه يصدق على قطز بطل معركة عين جالوت وعلى الظاهر بيبرس ومحمد علي باشا وغيرهم)).

أجل لا يعاب عملنا إذا ما قامت عدة صيغ للاتحاد على أرضنا في وطن تسوده المحبة والوئام والانسجام والتعاون، وأمتنا أكفأ الأمم في العطاء، ألم يدلل البيروني بأنه يفضل أن يشتم في العربية على مديحه بالفارسية تدليلاً يفضل هذه الأمة.

إن وحدة الدين واللغة والثقافة والحضارة تعني الصخرة الصلبة التي تقام عليها، ويجب رفده بإقامة بنيان سياسي مؤسس، أي بحاجة إلى قاعدة مجتمعية موحدة عضوية بمفهوم المجتمع الحضري والمدني القائم على وحدة التفاعل الحياتي والمعيشي..

بعد هذه المقدمة الطويلة نسبياً سنعرج إلى الحلقة الواهنة الضعيفة في أمتنا، ألا وهي الطائفية، فما هو هذا الكيان الجماعي؟؟.

لكننا قبل الانتقال إلى بحث الطائفية سنعرج على تقديم بحث يتعلق بتحليل المجتمع المدني.

المجتمع المدني مجتمع أمثل ومبتغى مقصود

لعل الممكن، في مدينة تتميز بتقسيم العمل والتخصص في الوظائف الاجتماعية، أن نتبين من أنواع السلطة الاجتماعية، بقدر ما نتبين فيها من نشاطات ومجموعات مختلفة: السلطة العائلية، السلطة الاقتصادية، السلطة الدينية، القيادة العسكرية، الخ. وليست السلطة السياسية سوى نوع خاص من أنواع السلطة الاجتماعية، ومن المهم تحديد مفهومها بدقة تحاشياً للوقوع في التباس يعد من أخطر الالتباسات، فالسلطة السياسية هي نوع السلطة الاجتماعية الذي يختص بهذا الصنف من التجمعات الذي نطلق عليه اسم المجتمعات المدينة.

ويقيم الإنسان مع أقرانه، العديد من العلائق الاجتماعية المختلفة ((إلا إذا وجد في عشيرة، وحيدة، منعزلة وهذا نادر جداً)) من هنا فهو ينتمي إلى فئات اجتماعية متعددة: هذه الفئات المختلفة اختلافاً بيناً من حيث بنيتها ووظيفتها، تتألف إذن في جزء منها، من الأعضاء أنفسهم يضاف إلى هذا التداخل الجزئي، التضامن الوظيفي للفئات الاجتماعية، ولا يمكن لأية فئة أن تكتفي بذاتها، وهنالك تكامل

هدفٍ، على الرغم من التعارضات الأسلوبية أحياناً[1]. هكذا ينشأ في ما بينها، العديد من العلاقات الإيجابية أو السلبية التي تؤلف في تمازجها، شبكة معقدة تتطور باستمرار، حسب ما يمليه عليها تفاعلها بالذات، وهذا ما يمكن أن نشير إليه[2]، باسم المجتمع المدني ((المجتمع المدني كتصور مجرد، لا المجتمعات المدنية كحقائق محسوسة)).

والمجتمع المدني، كواقعة اجتماعية تاريخية، لا كمفهوم قانوني، ليس سوى مجموع اجتماعي، إنه حاصل اجتماع عدد كبير من الجماعات التي تختلط دون أن تذوب.

إنه، كما يقول علماء الاجتماع، مجتمع كلي[3].

إن علم الأقوام البشرية والتاريخ، يظهر لنا تنوعاً كبيراً في المجتمعات المدينة: القبائل، الحواضر، الممالك، الإقطاعات، الأمم. وهي تختلف من حيث اتساعها وبُناها والعناصر المشتركة التي تكونها، هذه الاختلافات تعود لموقعها التاريخي، ومحيطها الطبيعي والاجتماعي، كل مجتمع مدني إنما يتميز بمجموع خاص معقد، ومتنوع، من البنى والمسالك والمواقف الجماعية، وبنماذج ثقافية ورموز ومعتقدات وقيم خاصة، فهو يتميز، باختصار، بتنظيم مشترك وذهنية مشتركة، وقد تكّون هذا المجموع عبر تاريخ هو تاريخ هذا المجتمع المدني بالذات، وتطوره الذي لم يتوقف عن الاطراد، و يبلغ أبداً حده النهائي.

---

[1]–يهدف تقسيم العمل إلى التعاون والتضامن، لكنه يخلق، في الوقت نفسه، الظروف الملائمة لنمو الفردية وبروز المصالح الخاصة للفئات، وقد عني "دوركهايم" ببحث هذا الموضوع في تقسيم العمل الاجتماعي عام1893.

[2]– مبادئ فلسفة القانون، الجزء الثالث، القسم الثاني؟.

[3]–جان وليام لابيار: السلطة السياسية، ص51.

إن المجتمع المدني المتوسطي القديم، كالحاضرة اليونانية مثلاً، ولد نتيجة لاتحاد قبائل الرعاة، وقد كانت وسائل الإنتاج والنقل والاتصال التي يملكها، بدائية جداً، ولكن أكثر تطوراً بكثير من تلك التي كانت لقبيلة أسترالية، فاقتصاده ظلّ قائماً، بشكل أساسي، على الزراعة والتجارة، وثقافته كلغته، بقيت حسيّة، وقريبة إلى الأشكال الطبيعية، وبقيت العادات الجماعية والذهنية الجماعية في هذا المجتمع، غارقة في الخرافات التقليدية، على الرغم من الجهود التي بذلها الرياضيون، والسفسطائيون، والفلاسفة، تشهد لذلك مبادرة ((سقراط))في أثينا، ولم تكن الخواطر اليونانية، ذلك الوقت، متشابهة، وإنما كان لكل منها تاريخها الخاص وآلهتها وأعرافها، وإذا حصل أن اتحدت، فإن اتحادها يكون جزئياً، مؤقتاً، ويفرضه خطر داهم.

هذه الحواضر، تختلف اختلافاً بيناً عن كبريات الأمم الأوروبية الحديثة، التي أنشأها التوحيد الملكي للأراضي التي جزأها النظام الإقطاعي، والتي ساعد في إنشائها أيضاً تمركز السلطة، مع ما تحويه هذه الأمم من مصادر للطاقة متجدد، باستمرار، وما تأتي به من مبتكرات تقنية هائلة، وما تتمتع به من اقتصاد صناعي، وثقافة تغتذي بالتجريدات الرياضية، والعلوم الاختبارية، والبحوث الدقيقة في عالم الأشكال، بالإضافة إلى عاداتها وذهنيتها الآخذة بالانفصال شيئاً فشيئاً عن الأديان التقليدية.

على أن الأمم، كالحواضر، ليست متشابهة هي الأخرى، فلكل أمة تاريخها، نشأة هذه الأمم وتكونها، لم يتما في عصر واحد، ففرنسا وانكلترا كانتا قد أصبحتا دولاً قومية في نهاية القرن السادس عشر، بينما انتظرت كل من ألمانيا وإيطاليا القرن التاسع عشر لتحققا وحدتيهما، إن العلاقات الاجتماعية والجماعات الأصلية التي تدخل في تركيب هذه الوحدات الكلية، ليست هي ذاتها في كل الحالات[1].

[1]- لابيار: السلطة السياسية، ص55

بوسعنا القول، دون أن نتجاوز الواقع، إن القبيلة الحاضرة، المملكة، الإقطاعة، والأمة هي الأسماء التي نطلقها على المجتمعات مدنية تختلف من حيث اتساعها، ودرجة تطورها الاقتصادي، والطريقة التي تكوّنت بها عبر التاريخ، ومن حيث المحتوى الأساسي لثقافتها، فالحاضرة هي نموذج المجتمع المدني الخاص بالتاريخ اليوناني -اللاتيني والحضارة اليونانية- اللاتينية، والقبيلة هي النموذج الذي يميز الشعوب القديمة، والإقطاعة نموذج المجتمع المدني في ظل النظام الإقطاعي، والأمة هي النموذج الخاص بتاريخ وحضارة ما بين السادس عشر والقرن العشرين في أوروبا، إن محتوى كل من هذه النماذج لا يمكن أن يحدد، إلا بدراسة اجتماعية -تاريخية تلمّ بالحضارة اليونانية- اللاتينية، والمجتمعات البدائية، والنظام الاقطاعي، والمدينة الحديثة، إعطاء تعريف عن الحاضرة أو الأمة، يعني تقديم قائمة بالمعطيات الثقافية والتقنية والجمالية..الخ، التي أفرزها محيطها الجغرافي وتكوينها التاريخي.

إن فهمنا لهذه النسبية التاريخية لأشكال المجتمع المدني، يجعلنا ندرك مدى ادعاء المذاهب التي ترمي إلى إعطاء قيمة مطلقة لهذا الشكل أو ذاك، وبالتالي إيقاف مجرى التاريخ بواسطة النظريات أو ببلاغة التعبير لا غير، ولن نملك أنفسنا عن الابتسام، حين نفكر بالكهل "كاتون"[1] الذي كانت الحاضرة، والشكل النهائي والكامل للمجتمع المدني، وبدت الإمبراطورية الرومانية، في ما بعد لكثير من المؤلفين الوثنيين والمسيحيين على السواء،

على أنها المرحلة الأخيرة من مراحل التطور الإنساني:
فانهيارها وتقسيمها، نتيجة لغزوات البرابرة، لم يكونا في نظرهم سوى بداية نهاية العالم، ولوقت طويل بعد ذلك، استحال عليهم تصور قيام مجتمع مدني على غير ذلك النحو، واستمر وهم الإمبراطورية يطاردهم مدة طويلة بعد سقوطها، كما بيّن ذلك المؤرخ "فرديناندو": ((الإمبراطورية الرومانية، كانت قد انتهت بالفعل في

[1]-أحد رجال الدولة الرومان.

الغرب منذ زمن بعيد، في حين أن الناس لم ينتبهوا لذلك، أو بالحري رفض مفكرو ذلك العصر أن يعترفوا به، إن استمرار الإمبراطورية المزعوم، كان ضرورة لازمة لهم، لأنها كانت تبدو، على حدّ قول "لافيش"، صورة لما يجب أن يكون عليه العالم، تعلو على مجريات التاريخ))[1].

هذا التصور في الرؤية، الناجم عن نظرة خاطئة للتاريخ، ليس مقتصراً على المواطن القديم أو الوسطوي، بل تقع عليه في كل خلط بين ما هو قيم في الوطنية، وبين ما هو فاسد في بنى المجتمع المدني، وقد جاء المفهوم القومي الحديث ليثبت هذا الخلط ويبرره، محدداً بذلك خطأ "كاتون" الذي كانت الحاضرة بالنسبة له هي الوطن، والذي لم يكن يدرك، أن أشكالاً أخرى من المجتمعات المدنية، يمكن أن تشكل، في أزمنة أخرى، أوطاناً لأناس آخرين، وأن ما هو إشارة إلى أفول الحاضرة الرومانية القديمة، هو أيضاً شرط عظمة روما في المستقبل، ودليل تحول يجعل منها عاصمة إمبراطورية.

الوطن هو الفكرة التي تعبّر عن تعلق الإنسان بصنف معّين من الجماعات ومشاركته في نشاطاته: هذه الجماعات هي، بالتحديد، تلك التي تنتمي إليها عن طريق وضعيته لا انتسابه الإرادي: عائلته، منطقته، بلده، مجتمعه المدني، إنه يتناول إذاً «الوطن الصغير» والأوطان الأكبر منه، ويمسّ، بشكل خاص، ما يسميه "جورج كيرفيتش"، الطبقات العميقة لكل واقع اجتماعي: الحالات الذهنية والمظاهر النفسية الجماعية، الأفكار والقيم المشتركة، المسالك والمواقف الجماعية، الرموز الاجتماعية «الراية الوطنية مثلاً»، ترتبط بهذا كله لدى الإنسان الوطني، قيمة أخلاقية: ويرسخ هكذا شعوره بالانخراط الكلي في الانتماء الاجتماعي، إن مدلول كلمة وطن يختصر كل الأبعاد العاطفية للفرد والجماعة، ويختصر اشتراكهما في هذه الجملة من التقاليد والأماني والأنماط الاجتماعية والأعمال الفنية والتطورات الجماعية والمثل المشتركة، التي تكّون المناخ الثقافي، الوطنية

[1]-لابيار: السلطة السياسية، ص56.

كذلك، هي واقعة اجتماعية عامة، تظهر في المجتمعات المدنية كافة، وليس فقط في الأمم الحديثة، وعبادة الأجداد في القبيلة البطرشية، هي وطنية هذه القبيلة، وعبادة آلهة الحاضرة هي وطنية المواطن القديم، وقد أتى عالم سلالي[1] على وصف العلاقة الكائنة بين الجماعة والأرض في قبائل مستقرة فقال: ((الصلة التي تربط الإنسان بوطنه، ليست مجرد صلة جغرافية عرضية، وإنما هي صلة حياتية روحية مقدسة، الوطن، هو رمز في الوقت الذي هو فيه طريق لولوج العالم الخفيّ القاهر، عالم الأبطال والأجداد والقوى المتحكمة بالحياة))، والجدير بالذكر أن العناصر المكّونة للوطنية في المجتمعات التي ندعوها قديمة، لا تختلف كثيراً عن تلك التي تكّون وطنية ((موريس باريّس))، أحد الكتاب اللامعين في مدنية متطورة إنها دائماً الأرض والموتى.

ليست الوطنية القومية إذاً، تعبيراً عن قيمة مطلقة خالدة، طالما أن الأمة ليست الشكل النهائي والكامل للمجتمع المدني، إن تطور المدنية يخلق مجتمعات كلية تسير أكثر فأكثر نحو الاتساع والتعقيد، ولن يتوقف هذا التطور والنمو عند حدود فترتنا الزمنية هذه، على الرغم من الانخداع الذي يتولد لدينا دائماً، ويحملنا على الاعتقاد أن حقبتنا الزمنية هي الأخيرة في التاريخ.

إن تطور المدنية إنما يتم على مرّ التاريخ عبر مشاركة تتسع قاعدتها باستمرار: المدنية، إذ هي صنيعة العمل الاجتماعي للإنسان، هي أيضاً حصيلة التفاعلات والتداخلات العديدة، بين الناس والجماعات في قلب مجتمع مدني، إن تعدد المجتمعات المدنية، هي البؤرة التي تنمو فيها المدنية. لكن أليست المدنية وسيلة توحيد وتمييز في آن؟ مع تزايد الأعمال الفنية، والاكتشافات العلمية، والمبتكرات التقنية، يتجه التطور التاريخي للمدنية نحو تخصيص الأدوار الاجتماعية، وتمييز الفئات الاجتماعية المتزايدة بعضها عن بعض، تأخذ العلاقات الاجتماعية بالتعدد والتباين، كما تزداد تشابكاً وتعقيداً، إنه نوع من التناسل الاجتماعي، لكنّ تزايد وسائل الاتصال

[1]- لابيار: السلطة السياسية، ص60

والمرور والتبادل وتحسينها، يختصران المسافة بين الناس والشعوب، ويضاعفان من إمكانيات الاحتكاك، ومن ثم مناسبات الدخول في علاقات جديدة.

الخلاصة هي أن المدنية تزيل المسافات، لكنها تزيد من حدة الفروقات، توسع مجالات الاتصال، لكنها تغنيها أيضاً، وهكذا تسعى إلى دمج الفئات الاجتماعية أكثر فأكثر نحو الاتساع والتقارب.

إن هدف التكامل والتكاثر الداخليين، هو تحقيق الشمولية الحقيقية، شمولية مجتمع كلي عالمي، يتسع للجنس البشري بأكمله، وتتسم وحدته بوفرة العلاقات والفئات الاجتماعية، على هذا، إذا قلنا أن المدنية تنمي الفردية، وجب القول أنها توطد التعاون بين الناس وتوسع رقعته، إذ تضاعف من إمكانيات دخولهم في علاقات مع الآخرين، وقيامهم بنشاطات مشتركة، إنها إذاً تضاعف من عدد الفئات التي ينتمون إليها، إن أشكال المجتمع المدني إذاً، هي من ثمار المدنية، ومن عواملها المكونة في آن.

إن التصدي للمجتمع المدني الشامل باسم الوطنية القومية هو بمثابة تقييد لتاريخ الحضارة عند حدود زمننا الحالي، وعند حدود الشكل الحالي للمجتمع المدني – الأمة- الذي يمكن وينبغي أن يتجاوزه المستقبل، بالمقابل، إن رفض كل قيمة للوطنية القومية منذ الآن، باسم «الوطن الإنساني"، أو المواطنية العالمية، هو استباق للتاريخ، فإن خطأ القومية والعالمية على السواء، يكمن في غياب رؤية تاريخية صحيحة.

وبوسعنا القول حالياً، إن بعض شروط تجاوز القوميات قد تحققت بالفعل، فنحن لم نعد في العصر الذي سيطر فيه «مبدأ القوميات» على سياسة الأمم الأوروبية، وعالمنا اليوم، هو عالم قلبته في نصف قرن من الزمن، حربان عالميتان، وانفجرت فيه الثورة الشيوعية، وتوسّعت، وشهد استنباط الإمكانيات الهائلة للطاقة النووية.

نخلص من كل هذا أن الأمة، في الوضع الحاضر لوسائل الاتصال، ونظراً للضرورات الاقتصادية والتعاون الاقتصادي، وللإمكانات الصناعية والعلاقات الثقافية الراهنة تشكل نموذجاً من نماذج التجمع الإنساني، يشبه ما كانت عليه الإقطاعية عام1670، لكن القضاء النهائي عليها، لم يتم إلا في الرابع من آب عام1789.

من المعترف به أن الدين والعقيدة والفن والعلم والتقنية، وحتى التنظيم الاقتصادي، أصبحت محاور اهتمام عالمية، و من يستطيع أن ينكر واقع التواصل العالمي القائم: كل إنسان تناله نتائج ما يجري من الطرف الآخر من الأرض، نتيجة لذلك، نادي بعض المفكرين الجريئين "بتدويل" اقتصادي وسياسي، لكن هذه الدعوة، تنطوي على تناسي العديد من الوقائع الأخرى التي تجعل من هذا الحلم الجميل مجرد حلم في الوقت الراهن: إن التفاوت الحضاري بين بلد وآخر، يجعل بعض الشعوب تقف حالياً عند حد الاكتفاء بالوعي القومي، والمطالبة بالاستقلال نتيجة لهذا الوعي، وإن إخفاق المحاولات الأولى للوحدة العالمية ((عصبة الأمم أي منظمة الأمم المتحدة))، تظهر كيف أن التعارض بين الأمم، يظل عميق الأثر في حياتنا، فالنفوذ العالمي، في النهاية، رهن بصراع تتجابه فيه القوى العظمى، تحرّكها إيديولوجيات ومصالح متضاربة، وأي تخطيط عالمي لا يمكنه، ضمن هذه الظروف، إلا أن يعبر عن أمنية متقشفة، أو عن مثال أخلاقي يستوى سمّوه والوهم في مرتبة واحدة، هكذا مشروع، هو إلغاء للتاريخ، ولاختماراته الطويلة التي تسبق الثورات، إنه افتراض المسألة في حكم المنحلة، وهي طريقة إن صحت في الرياضيات أحياناً، فإنها في السياسة، لا تأتي إلا بأسوأ النتائج.

إذا نحن بحثنا في الأشكال الجديدة التي يمكن أن يتخذها المجتمع المدني، من جراء الأزمة الحضارية الراهنة، فمن غير المستغرب أن نقع على مجتمعات كلية أكثر اتساعا، تتخذ الشكل الإمبراطوري أو الاتحادي مما وجد في السابق ((دون أن ننسى الادعاء الذي ينطوي عليه كل تخمين من هذا النوع)).

فالقضية، في كلتا الحالتين، هي قضية التخلي عن الاستقلال الوطني والسيادة الوطنية، ولكن ليس عن كل استقلالية وتمايز، فالتوحيد التوسعي يقوم على إخضاع أمم عدة واستغلالها، من قبل الأمة الأقوى بينها، لكن الوقت الذي كانت فيه الفتوحات العسكرية، هي وحدها التي تنشئ الإمبراطوريات مضى إلى غير رجعة، يكفي الآن تفوق في القوة والثروة الاقتصادية، حتى تفرض أمة كبيرة سيطرتها دون اللجوء إلى قوة السلاح، على العكس من ذلك، نرى أن الشكل الاتحادي يفترض اجتماع عدة أمم تحت إمرة سلطة سياسية مشتركة، توّحد قواها ومواردها، ولكنها تترك لها شيئاً من الاستقلالية، والحق يقال إن الإمبراطورية ليست مجتمعاً مدنياً بحصر المعنى، لأن وحدتها تقوم على السيطرة لا على المشاركة الاجتماعية: إنها تقوم أساساً على علاقات قوة، لا على مجموع من القيم والأفكار والعادات والتقاليد والرموز والآمال والمصالح المشتركة بين جميع أعضائها.

ليس غريباً بعد ذلك أن نؤكد، رغم المظاهر، إن الإمبراطورية أسهل إنشاءً من الشكل الاتحادي، وأقل ديمومة منه في آن.

ومن الواضح أن كلاً من هذين الشكلين، يتطلب وحدة النظام الاقتصادي والاجتماعي، لكن الشكل الاتحادي يفترض عدم وجود تفاوت كبير في مدنية القوة بين الشعوب والأمم التي تؤلفه: وإلا فإن التفاوت في هذه القوى، الناجم عن اختلاف في درجة التطور، لابد أن يحوّل التعاون إلى سيطرة لمصلحة الأقوى، فالبنية الاتحادية للمجتمع المدني، تستدعي إذن شيئاً من التساوي في التطور الاقتصادي والاجتماعي بين الاطراف المتحدة، من ناحية أخرى، إن التفاوت في درجة التطور يعد من أكثر الشروط ملاءمة لتكوين الإمبراطوريات، لكن جوهر النظام، الذي هو في الاتحاد وحدة موضوعية متشابكة، لن يمكنه أن يكون كذلك في الإمبراطورية: لأن الأمة المسيطرة هي التي تفرضه، وهي التي تفيد منه وحدها، من جهة، ولأن هذا النظام، من جهة أخرى، ليس حصيلة تطور داخلي خاص

بالأمم المغلوبة على أمرها، بل نتيجة تكوين مصطنع: إن سير العمل فيه يصطدم بصعوبات جدية، بسبب اختلاف الثقافات والبنى الاجتماعية، نقول زيادة، إن الإمبراطوريات غالباً ما تكون بحرية، بينما تنشأ الاتحادات في قلب اليابسة، فالبحر هو الوسط الجغرافي الملائم للمشاريع التوسعية، وليس تجنياً على الحقيقة القول، إن الإمبراطورية البريطانية بدأت بالاتساع في القرن السادس عشر عن طريق غزوات بحرية مغامرة، وإنها بفضل سيطرتها على البحار، الشغل الشاغل للسياسة الإنجليزية دوماً، قد تكوّنت وترسّخت في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وتقدم كل من اسبانيا وهولندا أمثلة تاريخية مشابهة، لكن هذا الطابع الجغرافي –السياسي للإمبراطوريات يشكل عامل ضعيف، لأن العلاقات التي تنشأ عبر البحار تكون غير مستقرة. وقابلة أكثر من غيرها للتحلل من رابطة الخضوع.

إن اتجاه التوسع الروماني نحو المتوسط، كان أحد أسباب انهيار الإمبراطورية الكبيرة التي كانت حدودها البرية، معرضه دوماً لهجمات البرابرة وغزواتهم. أما الولايات المتحدة، فاستطاعت، بفضل مدائنها التي تفصلها عن البحر، أن تتخلص من هذه الغزوات بسهولة، ومثلها أمم أميركا الجنوبية، ولدينا أمثلة أخرى معاصرة، تقدمها لنا الإمبراطورية البريطانية ((الهند، الباكستان، مصر، غانا)).

ويبدو أن الشكل الاتحادي القارّي، مؤهل لخط أوفر في الاستمرار، واتصال الأراضي يوفرّ الشروط الملائمة لتماسك المجتمع المدني ودفاعه الطارئ، أكثر مما يوفرها توزّعها عبر البحار، الأمر الذي يشجع على الانفصال كلما سنحت الفرصة، إن تكوين مجتمع مدني عن طريق الاتحاد، لأصعب منه عن طريق الإمبراطورية، هاهنا، تكفي القوة العسكرية لإقامة المستعمرات، والقوة الاقتصادية لاحتلال الأسواق التجارية، وفي كلا الحالين، كلما كانت القوى أقل تكافؤاً، كلما كانت السيطرة أكثر سهولة وأقرب مثالاً، أما التعاون الاتحادي، فيستدعي اتفاقاً

أو ميثاقاً، بين أمم متقاربة في أراضيها ونموّها الحضاري. لكن هناك مجتمعات مدنية، كالأفراد أو الجماعات الصغيرة، كلما باعدتها المسافة، كلما توطدّت العلاقات بينها وتحسنت، فالتجاور يثير نزاعات، ويحيي خصومات مزمنة لا يمكن التوصل دائماً إلى محو آثارها، حتى ولو قضت الضرورة بذلك، من الطبيعي إذاً، أن انفتاح أرض بعيدة، أسهل دائماً من التفاهم مع شعب مجاور.

إضافة إلى كل ما ورد، ثمة أشكال متوسطة بين الشكل الاتحادي والشكل الإمبراطوري، وأخرى تجمع بينهما، ويمكننا أن نلاحظ متحدات سياسية واسعة، تتمتع فيها القوميات المكونة، باستقلالية ثقافية وإدارية كبيرة، لكن عناصر ثلاثة تجمعها وتوّمن لها وحدة متماسكة:

- الإيديولوجية الواحدة.
- الحزب السياسي الواحد.
- والتخطيط الاقتصادي المشترك.

هذه الملاحظات المقتضبة، لا تسمح بأي استباق تاريخي لما يمكن أن يصير إليه المجتمع المدني ولنكتف بالقول إنه، بقدر ما تتحقق شروط تجاوز المجتمع القومي، بقدر ما تقترب من المجتمع الشامل، وذلك بالطبع، على أساس الصيغة الاتحادية، لا الصيغة الإمبراطورية.

إن التعاضد الاقتصادي والثقافي، بين الأمم المتجاورة والمتماثلة، يشكل خطوة إيجابية في طريق الارتقاء إلى هذا المجتمع الشامل، وهذا السلام العالمي الذي شغل أحلام الإنسانية، ((منذ الرواقيين حتى برغسون، مروراً بدانته، وغليوم بوستيل، والأب سان –بيار، وكانت)).

كل تحالف ينشأ، بخلاف ذلك، تحت ضغط التوجيه الاقتصادي، والسيطرة الإيديولوجية لقوة كبيرة مهيمنة، لا يشكل، بأي حال، تقدماً نحو الوحدة السليمة للشعوب.

بنية المجتمعات المدنية

أيّاً كان الشكل الذي يتخذه المجتمع المدني، فنحن الآن في صدد إعطاء تعريف عن هذا النوع من التجمع الذي يشتمل على خاصيتين:

1) المجتمع المدني هو مجتمع كلي:

إن مجموعة، مفرزة وظيفياً تضم العديد من الجماعات التي تجمعها علاقات مشتركة «سلبية أو إيجابية»، هذه المجموعة، هي ثمرة المدنية التي يؤدي تطورها إلى تقسيم العمل، والتخصص في الوظائف الاجتماعية الدائمة التشعب، أن يكون الإنسان مواطناً، يعني إنه يشكل جزءاً من المجتمع المدني، وذلك عن طريق مختلف الفئات التي تنتمي إليها والتي تؤلف هذا المجتمع.

المشاركة إذاً ليست مباشرة:

- العائلة.
- المدرسة.
- المهنة.
- الجمعية الثقافية.
- الحزب السياسي...الخ.

هي المنافذ التي من خلالها يعي الإنسان مواطنيته، ويمارس وجوده على هذا الأساس، وبعد هذه الوسائط، لا يعود المواطن ذلك الإنسان المحسوس، وإنما يصبح إنساناً مجرّداً، «صوتاً» في الإحصاءات الانتخابية، يصبح «رأياً» وعنصراً وفردياً، لكن غير متشخص في كتلة بشرية، فالفردية، العزيزة على المذاهب الليبرالية، هي أحط درجات الوجود الاجتماعي، وإزالة الوسائط من الفرد والسلطة السياسية تؤدي دائماً، لهذا السبب، إلى عزل الإنسان، والمواطن يفيد

مجتمعه بعمله وإنتاجه الثقافي أو الاقتصادي، أكثر بكثير مما يفيده بتعبيره عن آرائه، والليبرالية ترمي إلى قصر السياسية على مسألة التعبير عن الرأي الشخصي، وجعل الاستفتاءات الانتخابية هي أهم ما في الحياة السياسية، لأنها تنظر إلى الاقتصاد والثقافة نظرتها إلى فعاليات خاصة، أو إلى حقل مقتصر على الرغبات والمصالح الفردية، وهذا ما يؤدي بالبعض إلى احتقار السياسة وهو موقف جد طبيعي عندما تتحول السياسة إلى اهتمام بالمصالح الخاصة.. دون التفات إلى المصلحة العامة، أو لخير الشعب.

2) المجتمع المدني مجتمع منظم:

إن تجانب الفئات الاجتماعية وتفاوتها، يقتضيان شيئاً من الاستقرار، وبالتالي شيئاً من التنظيم للعلاقات الناشئة بينها، إن صفات المجتمع المدني لا تقتصر على التمييز بين وظائفه المختلفة فحسب، بل تتعداه إلى أن هذا المجتمع، يتميز ببناه الاجتماعية والسياسية، وهو مجتمع، يمثل مجموعة محددة، بل خواءً من الفوضى، والواضح أيضاً أنه مجتمع تاريخي، يتغير، وهذا التشابك المعقد من الأعمال والتفاعلات بين الجماعات، لا يقدم صورة مستقرة دائمة، لكنه يتطور بلا انقطاع، فالنشاط الذي تقوم به كل جماعة، يساهم في تحويل وسطها الطبيعي والاجتماعي، ويترك آثاراً إيجابية أو سلبية على نشاط الجماعات الأخرى، وهكذا دواليك.

وهكذا، فإن اتصال المجتمع المدني على مرّ الزمن، هو نوع من الخلق المتصل الذي تساهم فيه، بتفاعلها، كافة الجماعات التي يشتمل عليها هذا المجتمع، الاستمرار يفترض استقرار البنى الاجتماعية، لكن الخَلق يستدعي العمل الحر لمختلف الجماعات التي تقوم بأعباء الوظائف الاجتماعية المتخصصة، هنا نصل إلى المسألة التي ماتزال مطروحة منذ القدم، مسألة النظام الاجتماعي والحرية، أو مسألة النظام والتقدم الاجتماعي، لأن التقدم لا يصبح ميسوراً مالم تتوافر الحرية لكل فرد في أن يجدّد، ويبتكر، ويخلق، مستعيناً بجهده إضافة إلى العمل المشترك.

في مجتمع مدني، يمكننا أن نميز ثلاثة أنواع من الظواهر:

أ- **العلاقات الاجتماعية**: بين الأفراد والجماعات، هذه العلاقات هي العوامل المحركة للواقع الاجتماعي، وقوته الدافعة إلى التغيير، لأنها علاقة عمل وإنتاج، كل ما يفعله الفرد أو الجماعة، يدخل في عملية تحويل المحيط الاجتماعي وتغييره، إن هذا التحويل أو التغيير يدفع الإنسان، بالمقابل، إلى العمل من جديد، إذ يضع أمامه قضايا ومسائل جديدة، فالمدنية، كتدرج تاريخي، هي على وجه التحديد، حصيلة هذا المجموع من النشاطات المتبادلة، إنها تحويل محيط الإنسان الطبيعي والاجتماعي بواسطة عمله في المجتمع، والعلاقات الاجتماعية تشكل ما يمكن أن ندعوه البنية التحتية للمجتمع[1].

ب-**الفئات الاجتماعية**: التي يحسن النظر إليها كعقد في شبكة العلاقات الاجتماعية، لا كمجموعات أفراد، وهناك مدارس سوسيولوجية معاصرة كمدرسة مورينو، تشدد بحق في طريقة بحثها على مبدأ «الذرات الاجتماعية[2]»، أي أن الأفراد ليسوا هم عناصر التحليل الذي يعتمده علم الاجتماع، لكن هذه العناصر هي العلاقات الاجتماعية من الأفراد أو بين الجماعات، إن وجود مجموعة من الأفراد، لا يكفي لأن تكون هناك جماعة، كما إن كومة من الحجارة لا تشكل بيتاً: فالجماعة كواقعة اجتماعية، لا تظهر إلا حيث يرتبط الناس ((أو الجماعات الأضيق منها)) بعلاقات متبادلة، مكملة لبعضها، أو متضاربة في ما بينها، ولا يكفي أن يكونوا متجانبين، الجماعة هي جملة العلاقات الاجتماعية المحددة التي تنشأ بين أناس أو جماعات ثانوية، والتي تغلب فيها العلاقات الإيجابية على

---

[1] – هذه "البنية التحتية" للمجتمع، ليست اقتصادية فقط، ولاهي مقتصرة على "علاقات الإنتاج" بالمعنى الحصري الذي أعطته الماركسية لهذا التعبير، وإنما هي ثقافية أيضاً، فالاقتصاد والثقافة يرتبطان، في المسار الحضاري، بعلاقة تقوم على تبادل الفعل والتأثير.

[2] –"الذرة الاجتماعية" في علم الاجتماع، هي الإنسان الفرد في علاقته مع الآخرين.

السلبية، فتتكيف في ما بينها وتتداخل[1] هذه العلاقات يمكن أن تكون عارضة أو مستمرة، مؤقتة أو دائمة، منظمة أو تلقائية، الزمرة جماعة تتميز بعلاقات اجتماعية عارضة وتلقائية، أما الجمعية فهي جماعة تميزها علاقات منظمة ودائمة، فكلما زخرت الجماعة بعلاقات اجتماعية إيجابية على شيء من الاستقرار، وبنسبة ما تكون هذه العلاقات منتظمة وقائمة على مبادئ وأصول وأنماط لا تتبدل، كلما أمكننا القول إن هذه الجماعة إنما هي جماعة ذات بُنى، كل جملة من العلاقات الاجتماعية تشتمل على هذه الخصائص، إنما هي في الواقع بنية اجتماعية.

ج-**المؤسسات الاجتماعية**: التي هي الصيغ التنظيمية للمبادئ والقواعد والطقوس والعادات والتقاليد التي تحدد تنظيم البني الاجتماعية. إنها «البنى القومية القانونية، الإيديولوجية، والدينية في بعض الأحيان» التي تنشأ بقصد الحفاظ على شيء من الامتثال، بدونه تسير هذه البنى، مهما يكن شكل النظام السياسي، نحو التفكك والانحلال.

والمقصود هنا بالمؤسسة، كل بنية اجتماعية منظمة، مهمتها القيام بوظيفة محددة، حسب قواعد مستقلة عن إدارة أعضاء الجماعة، ومتميزة عن علاقاتهم الاجتماعية العارضة.

هذا التحليل الكثير الإيجاز، يبين أن المؤسسات «أو البنى الفوقية»، هي من عوامل الانتظام الاجتماعي، بينما تعتبر العلاقات الاجتماعية الفاعلة والعارضة التي تؤلف «البنية التحتية»، من عوامل التجديد الاجتماعي، كل مجتمع مدني يشتمل، بالضرورة، على هذه وتلك من البنى التي تشكل مقومات وجوده بالذات، فالمجتمع المدني، نتيجة لذلك، بحاجة، لكي يستمر في وجوده إلى حد أدنى من النظام،

[1] – إذا غلبت العلاقات السلبية على الإيجابية، والتعارض على التكامل، فإن الجماعة تتفسخ، وتتجه نحو الانحلال.

بدونه تتجه الفوضى بهذا المجتمع نحو الانحلال، ما من مجتمع مدني إذاً بلا مؤسسات.

لكنه، من ناحية أخرى، لا يمكن أن يحيا ويتطور، أي أن يتحضر، من غير حد أدنى من التجديد، فحين تترك العلاقات الاجتماعية على سجيتها من غير ما بعث ولا تحريض، وحين تكون الحريات اللازمة لنشاط الجماعات غير مؤمنة تماماً، فإن هذا المجتمع سائر لامحالة نحو الزوال[1].

[1] -لابيار: السلطة السياسية، ص76.

الوحدة الانقسامية النموذجية "الطائفية"

وسنعالج بنية وتركيب هذا الكيان الاجتماعي ومحدداته وتجلياته بالمعنى الواسع للكلمة، قاصدين انحسار وانكماش هذا الكيان انحساراً وانقباضاً يشمل كل انحسار، لطالما وجد في هذا الكيان بذرة الخروج والشتات والانفصام في شتى أنواعه وأضرابه، فأمتنا العربية كان لها خبرة وتجربة عميقة مع الأعرابية التي لا تعرف حدود الله، قال تعالى: ﴿الأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْراً وَنِفَاقاً وَأَجْدَرُ أَلاَّ يَعْلَمُواْ حُدُودَ مَا أَنزَلَ اللّهُ عَلَى رَسُولِهِ وَاللّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ التوبة/97.

ووصف الرسول أعرابياً "سراقة"، فقال: ﴿إِنَّهُ كَانَ أعرابيًا بوَالَاً عَلَى عَقِبَيْهِ، وَفِي الحَدِيثِ ثُلَاثَ مِنْ الكبائر، مِنْهَا التعرب بَعْدَ الهِجْرَةِ﴾، وتروى الأخبار أن أم سنبلة الأسلمية أهدت بيت الرسول ﷺ لبناً، فأبت عائشة قبوله بسبب نهي الرسول ﷺ عن ذلك، ثم دخل الرسول ﷺ، وأمر بقبول الهدية مؤكداً أن أم سنبلة ليست أعرابية.

واستأجر الرسول ﷺ في إحدى الغزوات رعاة بداة، وعند العودة من الغزو وجد البداة رعاة آخرين للرسول ﷺ قرب المدينة فانقضوا عليهم وقتلوهم.

وتساءل الفقهاء: هل يجوز شهادة البادي على الحاضر؟؟.

ودخل – فجأة دون إذن- ﴿دَخَلُ حَصِينٌ بنْ عيينه مَسَّكْنَ الرَّسُولَ ﷺ دُونَ اسْتِئْذَانٍ فَوَجَدَ الرَّسُولُ ﷺ مَضْجَعًا وَقِرْبَةً أُمِّنَا عَائِشَةٌ، وَهُنَا بَادِرَةُ الرَّسُولِ ﷺ بِالقَوْلِ: أَيْنَ

الإِذْنُ فَأُجَابهُ حصْنٌ أَنَا زَعيمٌ قَوْمِيٌّ أَدْخَلَ دُونَ إِذْنٍ، وَاسْتَطْرَدَ في حَديثه: زَوْجَتُي هَذه الحميراء وَأَنَا أُزَوِّجُك زَوْجَتُي﴾، وهنا نزلت الآية الكريمة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتاً غَيْرَ بُيُوتكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنسُوا وَتُسَلِّمُوا﴾ **النور/27**.

ولجأ "ابن الأكوع" إلى الصحراء للتعبد، وسمع الحجاج الخبر، فدعاه إليه قائلاً: ((ما بالك ارتددت عن دين رسول الله، فأجابه ابن الأكوع: لقد أذن لي الرسول مؤقتاً للتعبد، هنا عفا عنه الحجاج)).

هكذا كان موقف أمتنا من هذه الظاهرة الاجتماعية، وقد تتوج الأمر وتمخض عن الحرب الشعواء التي قد شنها الإسلام على التبدي والانقسام والانكماش.

إذن كان لأمتنا موقف حي من هذه الظاهرة.

ونحن لا ننكر أن في قاع أمتنا بعض الرواسب من القبيلة والأعرابية والانكماش والذاتية، وأن على هذه الأمة أن تكنس هذه الرواسب، وأن تقف في بناء حضارتها خالية من الأدران والشوائب، فالطائفية أنموذجاً حياً ومثالاً صريحاً لذلك، فماهي هذه الطائفية.. الأنموذج للتشظي والتقوقع؟؟.. وماهي أيضاً القبيلة، هذه الصيغة الانكماشية الانكفائية؟.

فالقبيلة -كما قلنا - تكوين اجتماعي يقوم على روابط الدم والقرابة وروابط العادات والتقاليد المتوارثة، وبهذا التعريف علينا أن نتساءل أليس من الضروري أن تذوب هذه البنية في حياض أمتنا؟؟

قاصدين بالذوبان ذلك الانصهار الطبيعي، وليس التذويب القسري.

والقبيلة هي –عند الدكتور القبيسي–جماعة من الناس تربط أعضاءها صلات الدم والقرابة ونمط الإنتاج والتوزيع والاستهلاك وأسلوب المعيشة والقيم ومعايير السلوك وشكل السلطة[1].

ونشير بداءة إلى أن الحديث عن الطائفية شديد الحساسية، وفي جميع الأحوال يمكن أن تعرف بأنها: التصرف أو التسبب في القيام بعمل بدافع الانتماء إلى مجموعة دينية معينة، كما عرفت الإقليمية بأنها التصرف أو التسبب في القيام بعمل بدافع الانتماء إلى أصل إقليمي، والأمر نفسه بالنسبة إلى العشائرية التي هي القيام بعمل بدافع الانتماء إلى عشيرة أو عائلة معينة ويمكن أن يطلق عليها العائلية.

وعرفت الطائفية أيضاً بأنها جماعة من الناس الذين يمارسون معتنقاً دينياً بوسائل وطرق وقيود معينة، وعرفها "الأستاذ وطفة" بأنها تكوين اجتماعي يقوم على نمط محدد للممارسة الدينية[2].

وعرفت بأنها تجمع ديني ولكنها تكشف مع الوقت طابعاً اجتماعياً وسياسياً، فالطائفة والقبيلة مفهومان يطابقان كينونة اجتماعية تتميز بحضورها الاجتماعي وتؤدي أدواراً ووظائف اجتماعية سابقة لتكوينات الدولة، فالطائفة نزعة تجعل الفرد يقدم ولاءه السياسي أو الحزبي للقيم والتصورات الطائفية، والأمر نفسه بالنسبة للقبيلة[3].

فالقبلية عقلية وسلوك طبعت مجتمعنا عبر آلاف السنين، وهو بالأساس مبدأ تنظيمي يحدد الأطر العامة للعضوية في الجماعة، وهي رابطة موحدة للقوى

---

[1] – د. أحمد شاكر القبيسي: مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي، سلسلة اطروحات الدكتوراه، 1-37 (مركز دراسات الوحدة العربية2000)، ص2.

[2] – ناصيف نصار: نحو مجتمع جديد مقومات أساسية في نقد المجتمع الطائفي (بيروت دار النهار)، 1970، ص44.

[3] – علي أسد وطفه: إشكالية الهوية والانتماء في المجتمعات العربية المعاصرة، (المستقبل العربي)، عدد282 -8/2000، ص102.

مبنية على التحالف بقدر ماهي مبنية على النسب والقرابة، وتمثل عقلية عامة مستمرة من الانتماءات والولاءات المنغرسة في وجدان الجماعة[1].

والمهم في الأمر أفعالاً تحول الاعتزاز بالقبيلة، إلى قبلية والاعتزاز بالطائفة إلى طائفية[2].

والمسألة الطائفية في مصر ذات خصوصية تاريخية جعلت منها تعدداً داخل الواحد، كما أن المشكلة في لبنان لا تصلح لكل من مصر والسودان وسورية، وعلينا أن لا نغفل العام الثاوي وراء الخاص الذي تشكله الطائفية في هذا القطر أو ذاك، وفضلاً عن ذلك فالواقع الطائفي لا يطرح نفسه كمشكل إلا حين يكون الواقع ككل يعاني من مشكل عام[3].

وغير خافٍ أن القبلية كتلة عصبية تنفرد بخصوصيتها واستعلائها، يقول الشاعر العربي:

لا يسألون أخاهم حين يندبهم في النائبات على ما قال برهانا

وقال عمرو بن كلثوم:

إذا بلغ الفطام لنا صبيٌّ تخرّ له الجبابر ساجدينا

ولاشك أنه ذاب قسم من هذه الرواسب، ولكن لايزال الكثير من عنجهيات القبيلة تستفذ بها القبائل الأخرى.

---

[1] – رابطة الاجتماعيين، الكويت والمجتمع المدني، (مجموعة محاضرات الموسم الثقافي الرابع والعشرين لرابطة الاجتماعيين)، الكويت، 2-1997/3/16، ص26.

[2] – د. سعد الدين ابراهيم: التعصب والتحدي الجديد للتربية في الوطن العربي، ص69.

[3] – الأستاذ وطفه: إشكالية الهوية والانتماء في المجتمعات العربية المعاصرة، ص104.

ولقد ألقى "الأستاذ سعد غالب" الضوء على «قواعد العقل السياسي الطائفي» وأبان بنيته وطبيعته ومحدداته وتجلياته، فهو سلوك عصبي عشائري وقبلي، وإن كان مغلف بنسق إيديولوجي، وكل هذه الأنساق تخفي في أحشائها عصبيات اجتماعية دينية مذهبية، وها نحن نستكشف العقل السياسي الطائفي وفضاءاته ومرجعياته.

ولعل ثوابته المذهبية الراسخة الممتدة من فضاء المخيال الديني الرحب، وتستمد هذه الثوابت من مخيالها الديني القوة والديمومة وحيوية التأثير بسبب استقرارها في اللاوعي وارتباطها بالطقوس والأعباء والممارسات الدينية[1].

فهو يرتبط بالاعتقاد الإيديولوجي لا بالعقيدة الدينية وبالعاطفة لا بالتفكير وباللاشعور بدل الشعور وباللاوعي بدل الوعي.

والمجال الاجتماعي هو المرجعية للعقل السياسي العربي وليس النظام المعرفي.

وكلمة المتخيل تدل على شيء يشكل تاريخياً في الذاكرة الجماعية، فهو قابل للاستثارة والتحريك كلما دعت الحاجة – مثل المتخيل الإسلامي ضد الغرب والعكس- هذا المتخيل المتشكل تاريخياً تعود جذوره إلى أعماق اللاوعي[2].

فالمخيال الديني يزدهر في الثقافات الشفهية، حيث اللا ملموسات واللا مرئيات وحيث الأساطير والخرافات والأفكار النمطية والهموم والمكبوتات واللاشعور بانتظار الانفجار.

---

[1] – سعد غالب ياسين: مقال موسوم يعنوان: نقد العقل السياسي العربي التجلي الطائفي، منشور في (مجلة المستقبل العربي)، عدد342-2007/8، ص73.

[2] – د. محمد اركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ص22.

والمخيال الديني يزدهر في حال تخلخل الهوية الخاصة الأكبر ((الوطنية أو القومية))، ويستند إلى موروث إسلامي وحضاري وإنساني يلعب دوراً حيوياً في تشكل الذاكرة التاريخية للأمة، وفي التعبير عن آمالها، فعندما تتدهور الهوية الجامعة الأكبر لتحل محلها هويات مهمشة فرعية طائفية، عشائرية، هنا يقوم العقل السياسي الطائفي إلى استنهاض روح الجماعة الطائفية لكي تنهض من كبوتها.

والمخيال الشيعي يمتلك قيم الشهادة والقداسة والثورة والشعور العميق الراسخ بالظلم، والمخيال السني يمتلئ بمآثر الصحابة والسلف الصالح والجهاد، وممارسة السلطة والازدهار الحضاري للأمة.

((وأهمية العمليات الفكرية عند المتخيل الجمعي التنميط والاختزال، فكل الأرض عنده فدك وكربلاء وكل يوم عاشوراء)).

((وينتج عن التنميط والاختزال تبسيط مفرط للظاهرة، مثلما ينتج عن التنميط أفكار مبعثرة لكنها راسخة قوية))[1].

وفترات الاحتلال والأزمات الكبرى هي سبيل الحصول على الأمان والاستقرار الوجداني ويدخل العامل السياسي بقوة مستفيداً من المشاعر المدفونة[2].

إن مراسم العزاء الحسيني تذكرنا بتراتيل البابليين ومناحاتهم على خرائب سومر، كما تذكرنا بمناجاة عشتار بفقدانها إله الربيع المقتول تموز في سومر كما تذكرنا بنواح زينب على أخيها الحسين[1].

---

[1] –أحمد زايد: سيكولوجيا العلاقات بين الجماعات، قضايا في الهوية الاجتماعية وتصنيف الذات، (الكويت المجلس الوطني للفنون والثقافة والآداب).

[2] – كارل ابراهيم: التحليل النفسي والثقافة، مجموعة علم الإنسان، ترجمة وهبه سعد، (دمشق، منشورات وزارة الثقافة)، 1998، ص195.

والعقل السياسي الطائفي تختفي عنده الشخصية الواعية للفرد ويتراجع أمام طوفان الهيجان العاطفي والتعصب والهوى اللاعقلاني حيث تسيطر الأساطير وتتحول إلى أفكار قهرية تعمل رافعة لطاقات الكتل البشرية غير الواعية، وبما يساعد في إطلاق غرائزها لتخرج الفوضى بقوة وتتحرر من قيودها، وهكذا نفسر مسلمات العقل بروح القطيع،[2] وهكذا نفسر إصرار العقل الطائفي على استعادة الطقوس والأعياد ومراسم العزاء.

والعقل الطائفي يجد في العرفانية وتقديس المدنس ضالته في إنتاج السرديات لعزل الطائفة عن مجتمعها ويقوم بعملية تزييف واسعة للعقل الوطني، والعقل السياسي الطائفي لا يرى جديداً في الحاضر وهو بالتالي لا ينظر إلى الآخرين إلا من خلال قياس الفروع على الأصول[3].

فالقديم هو الأصل الذي ينشأ حوله ويموت كل شيء[4].

هذا القياس الاختزالي بل الصوري، هو صورة لآلية تفكير العقل الطائفي، فهو لا يطرح اسئلة ولا يملك أجوبة على أسئلة الواقع، بل يملك أسئلة جاهزة لأسئلة قديمة، أما قضايا التنمية والتحرر فلا يهتم بها، وأسئلة العقل السياسي الطائفي ماضوية عرفانية مستنسخة ومفارقة للواقع التاريخي.. في مناخ الغموض والباطنية والبحث عن المعنى المفقود، حيث يجتمع الناس حول الرموز الدينية.

---

[1] -ابراهيم الحيدري: تراجيديا كربلاء، سوسيولوجيا الخطاب الشيعي، (بيروت دار الساقي)، 1999، ص322.

[2] -أديب ديميتري: نفي العقل، (دمشق، دار كنعان)، ص125، 2006، جـ2.

[3] -سعد غالب ياسين: نقد العقل السياسي العربي التجلي الطائفي، ص79.

[4] -علي أحمد سعيد " أدونيس": الثابت والمتحول، بحث في الإتباع والإبداع عند العرب، ط3، (بيروت دار العودة)، ج 2 ص20.

وهنا يختلط المقدس بالمدنس، والمسألة لا تقتصر على حب آل البيت، إنها محاولة لتجاوز الشعور بالنقص والإحساس بالعجز من خلال إسقاط الكمال، وكلما ازداد عجز الأنا ازداد تقديسها للأنا العليا التي يمثلها الولي والشيخ، فهي تريد من البطل أن تخترق إرادته كل شيء وأن تجسد المقدرة اللانهائية على تحقيق الأماني[1].

وتقديس اللا مقدس والنظرة الدونية بوصفهم قطيعاً وباستخدام تهويمات تقود إلى العصبية الطائفية[2].

[1] – د. علي زيعور: الكرامة الصوفية والأسطورة، (بيروت دار الأرز)، 984 ص94.

[2] –سعد غالب ياسين: نقد العقل السياسي العربي التجلي الطائفي، ص82.

واقع الكيانات الاجتماعية الصغرى ومشروعيتها

تتعايش في مجتمعاتنا العربية بنى اجتماعية متنوعة تمثل كل منها مرحلة تاريخية من مراحل تطور المجتمعات الإنسانية، فهناك البنى الاجتماعية العشائرية والقبلية والطائفية والدينية التي تعيش جنباً إلى جنب في قلب الدولة القطرية وعلى حسابها، وتستقطب كل بنية من هذه مشاعر الولاء الاجتماعي، وفقاً لدرجة أهميتها وحضورها في دائرة الحياة الاجتماعية، وتجد هذه الرؤية مشروعيتها عند "هشام شرابي" الذي لا ينفك يؤكد في كل مناسبة الخصائص الابوية البطريركية للمجتمع العربي الذي يتسم ببيئة داخلية لاتزال تقوم على علاقات القرابة والعشيرة والفئة الدينية والإثنية[1].

ويبرر بعض الكتاب العرب حضور هذه الصيغ الاجتماعية الضيقة في المجتمع العربي، ولاسيما ظاهرة الحضور الكبير للقبيلة في الحياة الاجتماعية العربية، بأن المنطقة العربية تتميز من غيرها من مناطق العالم بكونها أعظم امتداد صحراوي على وجه الكرة الأرضية، وهذا معناه أنها أكبر منبع للبداوة في العالم[2].

ومع تحفظنا الشديد حول هذا الرأي إلا أنه لا يمكن لنا أن ننكر دور البيئة في تشكل وتحديد صيغ الوجود الاجتماعي، مع أن استمرار القبيلة ووجودها قائمان في كثير من المناطق التي لا تحمل طابعاً صحراوياً في العالم.

---

[1] –هشام شرابي: البنية البطركية- بحث في المجتمع العربي المعاصر، سلسلة السياسة والمجتمع (بيروت: دار الطليعة، 1987)، ص140.

[2] – أحمد شاكر الصبيحي: مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي، ص81.

إن المجتمع العربي يتكون حقيقة من عدد الجماعات المتمايزة والمختلفة الانتماء، ولاسيما جماعات القبيلة أو الطائفة، ولقد استطاعت هذه الجماعات المتمايزة بشكل أو بآخر أن تحافظ على هوياتها الخاصة، متحاشية الانصهار في بوتقة واحدة داخل المجتمع[1]، وهذا يعني ان هذه البنى مازالت تعاني التصلب والجمود الذي يقهر إمكانات تشكل المجتمع في صورة عصرية وحضارية.

وهذا التصلب والجمود في التكوينات الاجتماعية القائمة في المجتمعات العربية الذي يشل حركتها ويستلب قدرتها على التطور في نسق حضاري يخضع لتحليل "جورج قرم" في مقالته **جيوبولتيكا الأقليات في المشرق العربي**، حيث يصل إلى التأكيد على أهمية التنوع الاجتماعي في المجتمعات العربية، وهو بالتالي يرى ((أن المجتمع العصري يتألف من شرائح وفئات مختلفة ترتبط في منظومة حضرية معقدة وفاعلة من المصالح والأهداف والالتزامات والمسؤوليات التي تتباين درجات انسجامها وتناقضها))[2]، ولكن تحقيق الانسجام والتكامل بين هذه الأنساق الاجتماعية المختلفة مرهون إلى حد كبير بمدى النقلة الحضارية للمجتمعات المعنية، وهذا يعني أن التعدد في المجتمعات الشمولية، غير الديمقراطية يتبلور في صيغة تراجيدية «مأساوية» تتمثل في التعصب والصراع، أما التعددية في المجتمعات الديمقراطية فهي معادلة مهمة في تحضر هذه المجتمعات وفي تحقيق نهضتها الحضارية، وهذا يعني أن الديموقراطية هي «إسمنت الوحدة الوطنية وحصنها الحصين».

---

[1] -انظر تعقيب محمود حداد على بحث: د. سعد الدين ابراهيم، التعصب والتحدي الجديد للتربية في الوطن العربي ص49.

[2] -جورج قرم: جيوبولتيكا الأقليات في المشرق العربي دراسات عربية، السنة30، العددان 11-12 (أيلول/تشرين الأول1994).

وفي هذا السياق يبين "أحمد شكر الصبيحي" في دراسة مهمة أجراها حديثاً حول مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي أن البنية الاجتماعية العربية تقوم على أساس علاقات القرابة والدم حيث يقول: ((إن العلاقات المسيطرة هي علاقات القرابة والأهل والمحلة والمذهب والطائفة والعشيرة..، إنها علاقات طبيعية، عضوية جمعية، قسرية، علاقات مرتكزة على روابط الدم))[1].

إن حضور الولاءات الاجتماعية الضيقة «طائفية وعشائرية وقبلية» لا يأتي اعتباطاً بل يعبر عن وضعية تاريخية مشروعة، حيث تلبي هذه البنى وظائف اجتماعية وسياسية مهمة تتمثل في تأمين الحماية والأمن والهوية لأفرادها، في ظل مجتمعات لم تتبلور فيها البنى السياسية الاجتماعية المعاصرة على نحو متكامل، ولاسيما بنية الدولة العصرية أو الأمة.

وتأسيساً على ذلك فإن الناس في المجتمعات الديمقراطية يتجاوزون حدود انتماءاتهم وعشائرهم إلى بناء مجتمع الدولة الذي ينتمون إليه ويرفعون له مشاعر الولاء، وهذا يعني أن الديموقراطية تشكل ملح الوحدة الوطنية، ومنطلق العيش الحضاري المتكامل بين مختلف الكيانات الاجتماعية، وتجد هذه الرؤية صورتها الواضحة في تحليل قيس النوري الذي يؤكد دور الديموقراطية في مجتمع التعددية وقدرتها الكبيرة في تحقيق التواصل والتكامل بنيوياً ووظيفياً، فالمجتمعات التي تتنوع تكويناتها الاجتماعية تقتضي ديموقراطية ناضجة يمكنها أن تعنى بالتعدد الثقافي وما يقترن به من تنوعات اجتماعية وفكرية، ((وعلى هذا تصبح التعددية عامل تحفيز حضاري يدفع المجتمع إلى أمام ويسهم في رفد تقدمه ونمائه، لكن انتشار هذه الرؤية الحضارية والإنسانية المنفتحة للتعددية الثقافية والاجتماعية بين الناس يعتمد على صيرورتهم الثقافية والنفسية المطلوبة لتحريرهم من الأطر العشائرية المتعارضة مع التوجه الوطني غير المجزأ: فالتحدي الحقيقي الرئيس

[1] – أحمد شاكر الصبيحي: مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي، ص81.

أمام الديمقراطية هو أن يصبح اختلاف ((الآخر)) مألوفاً ومقبولاً بعد أن ظل غريباً ومريباً))[1].

وما يؤسف له أن الدولة الحديثة في الوطن العربي لم تستطع أن تبدد هذه الانتماءات العشائرية أو أن تكمل بنيتها عبر نقلة ديموقراطية حقيقية، وبقيت هذه الدولة في كثير من بقاع الوطن العربي دولة عشائرية أو طائفية تستمد نسق وجودها من التكوينات الصغرى القائمة في المجتمع، وتعتمدها في الهيمنة على السلطة والمجتمع، على هذا الأساس يمكن القول بأن وجود البنى الطائفية والعشائرية يستند إلى غياب الديموقراطية بمختلف تجلياتها في المجتمعات العربية. فالديمقراطية يمكنها أن تؤسس لدولة عصرية تضمن لجميع أفرادها الحق في الوطن والمواطنة على حد سواء، وهذا بدوره يشكل المنطق المنهجي لتغييب مختلف أشكال الولاءات الطائفية والعشائرية الضيقة في المجتمع.

وتأسيساً على ذلك يؤكد الباحثون غالباً أهمية الدور الاجتماعي والسياسي الذي تقوم به الوحدات الاجتماعية الطائفية والقبلية في المجتمع العربي، ولاسيما في غياب الديمقراطية الحقيقية للأنظمة السياسية القائمة، ويلاحظ الباحثون أيضاً أن الولاء للطائفة والقبيلة يكون على أشده في بعض البلدان العربية التي تسودها الثقافة التقليدية. ويلاحظ بعضهم أن ولاء الأفراد للقبيلة قد يكون أشد من ولائهم للدولة، ولاسيما عندما تكون الدولة غير قادرة على ضمان حقوق الأفراد وتأمين حمايتهم.

يقول "أحمد شكر الصبيحي": ((لقد شكلت العشائرية والقبلية ولاتزال في عدد من الأقطار العربية، الوحدات الاجتماعية الجوهرية في الوطن العربي، وكان طابع

---

[1] – قيس النوري: آفاق الديموقراطية والتركيب الثقافي العربي، الفكر العربي، السنة17، العددان 85-86 (صيف /خريف1996) ص41.

الولاء السياسي لقرون وراثياً في القبيلة والقرية بتركيز السلطة في شيخ العشيرة أو رئيس القبيلة))[1].

((إن الولاءات القبلية العشائرية العائلية هي من أكثر الولاءات التقليدية رسوخاً وتأثيراً في مجمل الحياة العربية المعاصرة، ففي اليمن أصبحت القبيلة نظاماً متكاملاً له قوانينه وتقاليده وله نظام انتخابي ونظام توزيع للأعمال بين فئاته، كما أن له نظاماً تعاونياً وتحديداً دقيقاً للحقوق والواجبات))[2].

إن ظهور الولاءات الطائفية والانتماءات الضيقة ليس بالقدر الذي لا يرد، بل إن تشكل هذه الولاءات والنزعات يأتي انعكاساً وتجسيداً لشروط تاريخية سياسية واجتماعية واقتصادية، وبالتالي فإن إمكانية تغيير هذه الشروط تبقى قائمة لصالح ثقافة عربية أصيلة وشاملة[3].

إن غالبية سكان الوطن العربي عرب مسلمون لكن الواقع الاجتماعي الراهن أحالهم إلى طوائف فتوزعوا إلى ملل ونحل وطوائف وقبائل يتعارض الولاء لها مع الولاء الديني والوطني ومع الولاء القومي[4].

---

[1] -نقلاً عن الصبيحي: مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي، ص81.

[2] - الصبيحي: مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي، ص81.

[3] -حامد خليل: مستقبل العلاقات الثقافية والاجتماعية العربية –العربية، شؤون عربية، العدد93 (آذار مارس1998)، ص67.

[4] -المصدر نفسه، ص68 وانظر: علي أسعد وطفة.

الدولة العصبوية

قلنا إنه في الدولة يتم الفصل بين صاحب السلطة أو السيادة وبين الحاكم الذي يمارس السلطة باسم الشعب ولمصلحته وبالوكالة عنه، وبالعكس فالحاكم عندما يتغول على السلطة ويذيبها بشخصه ويسخرها لمآربه، فنحن حيال شخصنه السلطة.

ففي حال الدولة تكون السيادة «السلطة العليا» للشعب الحقيقي Real People، بحيث أن كل فرد يشكل جزءاً من الإرادة العامة والدولة –كما أكدنا سابقاً– نظام تمثيلي ومحايد، أو هي مبدأ التنظيم العام في المجتمع، وليس شيئاً مضافاً إليه.

وعلى العكس من الدولة –المعبرة عن العموم والتجريد – فالدولة العصبوية[1] تمارس السلطة باسم جزء من الشعب ولصالح هذا الجزء، إذ لا يتوفر فيها وصف الدولة، بل السلطة العصبوية، والعكس فالدولة لا تكون عصبوية بل دائماً وأبداً عامة ومجردة معنوية، وتخاطب الناس بصفاتهم لا بذواتهم، ((وهكذا وصفت

[1] – من الخطأ تسميتها الدولة عصبوية، فالدولة هي سلطة تفيد العموم والتجريد وصاحب السلطة فيها الشعب بأوسع وأتم معانيه، ولا يجوز إطلاق كلمة دولة إلا على الشعب بأكمله، أما الدولة العصبوية، فهي التي تغتصب السلطة باسم جزء من الشعب، ولهذا ففقهاء القانون العام يطلقون على السلطة وصف –السلطة العصبوية لا الدولة العصبوية.

الدولة العصبوية بأنها دولة طائفية، وهي ليست دولة الأمة أو المجموع الاجتماعي))[1].

وسنتكلم في الصفحات القادمة عن خصائص وسمات الدولة العصبوية، ولكننا قبل ذلك سنتكلم على خصائص المجتمع العصبوي، فماهي هذه الخصائص؟.

1-مجتمع عسير الاندماج: تتأسس العلاقات الاجتماعية فيه وتنتظم مؤسسات التبادل والتواصل على قاعدة العصبية، والعصبية هي شعور طبيعي بين أفراد ينظم اجتماعهم الشعور بالانتماء إلى جماعة معينة على أساس قرابة الدم والاشتراك بالدين أو المذهب، هذا المجتمع هو نظام قائم على الانغلاق الاجتماعي، ونظام تنظيم الذات، والعلاقات الاجتماعية فيه مبنية على الشك وعلى التهيب والحذر، وتنعدم فيه الدينامية الاجتماعية وحيويتها وهو فضاء الدويلات الميكروسكوبية الاجتماعية.

2-لا إجماع سياسي: لا تنتج الأقليات أغلبية لأنها تعجز عن نشاط أغلبية سياسية كأغلبية اجتماعية لا دينية أو أقوامية، وبالطبع فمعيار تحديد أية أقلية ليس هو علاقات الإنتاج، فهذه العلاقات تخترق كل قيمة وتفيد توزيع الثروات على مواقع الإنتاج، وعلى هذا فإن الأقليات ليست كائنات اجتماعية خارج وعيها الثقافي بذاتها كأقليات ذلك أن علاقات التواصل وعلاقات التبادل الاجتماعي للقيم تخترق كل النسيج المجتمعي، فتتحطم كل الحدود المغلقة والبنى العصبوية وتظهر كل الجماعات داخل بنية أعلى.

إذن أين يمكن أن نعثر على الأقلية؟؟ نعثر عليها، في ميدان العلاقات الثقافية من حيث كونها تنسب نفسها إلى مبدأ ثقافي معين مشترك.

---

[1] - د. الأنصاري: النزاعات الأهلية العربية، ص58، والرأي للدكتور بلقزيز.

والحقيقة فغياب المشروع الوطني وغياب علاقات المواطنة تضخم تفريخ مشاريع سياسية جزئية على مثار ومقاييس العصبيات، وعلى هذا فالمؤسسات تنتج وتفصل على مقاس المعادلات الأهلية العصبوية القائمة وتوازناتها الموروثة.

3-مجتمع مشوه الخلقة السياسية: فهو لا يتأسس على قواعد لعبة سياسية عصرية، وعلى الصراع بين مؤسسات وأحزاب سياسية والتنافس السلمي لاكتساب السلطة، بل على نوع من التداخل بين المجال السياسي والمجال الاجتماعي، أي على نوع من المماهاة بين بنى السياسة وبنى الاجتماع، ويقود هذا التداخل التلفيقي إلى نتيجتين:

- ❖ تحول القبائل والعشائر والطوائف إلى قوى سياسية.
- ❖ انفلات الصراع السياسي من كل ضابط أساسي، بل والدولة نفسها امتداد لهذه البنية العصبوية[1].

هكذا يبدو من جماع ما ذكر أن المجتمع العصبوي هو مجتمع الانقسامات الأهلية التقليدية، ومجتمع روابط القرابة والولاءات العصبية، فهو بهذا الوصف نقيض المجتمع الوطني في الأساس والجوهر، أي نقيض التعبير السياسي العام المنبثق عن القاعدة التمثيلية والمواطنة التي تخترق البنيات الاجتماعية كافة وتعيد صوغها على مقتضى اجتماعي سياسي لا على مقتضى عصبوي.

وهذا المجتمع الوطني قوامه الأحزاب السياسية لا الأحزاب أو الجماعات الدينية، ومظهر ذلك ((تشريع قوانين انتخابية عصبوية لا تسمح بأطر التمثيل العصبوي في مؤسسات الدولة أو تراعي قواعد المحاصصة الأهلية، وتضع قوانين لا تعترف إلا بقواعد التمثيل السياسي بمعزل عن التمثيل الديني والطائفي والعرقي

[1] - د. الأنصاري: النزاعات الأهلية العربية، ص56، والكلام للدكتور بلقزيز.

والقبلي))، وبالتالي تضع سياسة تعليمية وطنية وعصرية لإنتاج مواطنين متعلمين، وإخراج الأقلية من المنازعات السياسية[1].

ونحن هنا نتساءل بإلحاح وقوة، هل المجتمع الكسيح يستطيع أن ينجز سياسة أو دولة كاسحة؟؟.

كل هذا الأمر غير متصور وقد نفى علم الاجتماع ذلك:

- يقول "بوتول": ((اجتماع اليوم هو سياسة الغد)).
- ويقول "ريمون دوبولان": ((الدولة حضارة بأسرها، وقد استجمعت قواها وأفصحت عن نفسها في مؤسسات))[2].
- ويقول "بوتول": ((السياسة إبرة مغناطيسية تحركها الساحة المغناطيسية التي هي المجتمع)).
- يقول "ميشيل دوبريه": ((إذا أردت أن تلتمس السياسة فالتمسها في الإيديولوجيا، وإذا أردت أن تلتمس الإيديولوجيا، فالتمسها في الدين وإذا أردت أن تلتمس الدين فالتمسه في الفيزياء الاجتماعية))[3].
- وهكذا يؤكد زعيم الوضعية كونت بأن السياسة مجرد تقنيه لهذه الفيزياء الاجتماعية.[4]

---

[1] – د. بلقزيز: الدولة والمجتمع، ص82.

[2] –كتابه: الأخلاق والسياسة، ترجمة د. عادل العوا، (دمشق، دار طلاس)، 1986 ص31.

[3] – ميشيل دويريه: نقد العقل السياسي، ص21.

[4] –جان وليام لاييار: السلطة السياسية، (بيروت، باريس)، منشورات عويدات، ط3، 1983، ص102.

ولنعد إلى سؤالنا الأساسي كيف لمجتمع كسيح أن يقيم سياسة كاسحة؟؟.

في عام1933 كتب "الملك فيصل الأول" قائلاً: ((أقول وقلبي يملؤه الأسى فلا خير في العراق، هنالك شعب عراقي بعيد كل البعد عن أية روابط أو توحيد، فالكتل البشرية خالية من أية فكرة وطنية، ومشبعة بتعاليم وأباطيل، دينية لا تجمع بينهم جامعة، وهم مستعدون دائماً للانقضاض على أية حكومة، نحن نريد أن نشكل من هذه الكتل شعباً نهذبه وندربه ونعلمه))[1].

وفي تعرضه لمشروع «الشريف حسين ذكر أمين الريحاني» أن روح القبائل "كانت لاتزال سائدة ومتغلبة على الروح القومية، كذلك فالمذهبية متغلبة على روح الدين، إذن فالقضية لم تكن في سايكس بيكو، وإنما في طاقة الواقع المجتمعي والسياسي العربي الشعبي والرسمي، ففي عام1933 كان هنالك مائة بندقية في يد العشائريين بينما كان لدى الدولة أقل من ذلك[2].

فكيف بالإمكان الحديث عن فعالية الإنسان: ((إذا ما اهتزت علاقته مع الذات والآخرين والمحيط الفيزيقي، فقيمة الفرد في بيئته الفيزيقية التي تحوي قيمه، ولهذا يجب عمران قيم البيئة، وتحقيق التآلف الاجتماعي، فالسعادة الداخلية في التضامن الاجتماعي وممارسة القيم وجمالية المحيط، والمكان والتمكين فيه، البيئة الفيزيقية جزء من التكوين الذاتي والاجتماعي والتاريخي))[3].

---

[1] – محمد جابر الانصاري: مقال موسوم بعنوان: هل يمكن بناء ديمقراطية واسعة قبل ترسيخ دولة مكتملة، (منشور مجلة المستقبل العربي عدد175)،9/1993، ص75.

[2] –المقال السابق لـ محمد جابر الأنصاري، ص75، وانظر أمين الريحاني: ملوك العرب أو رحلة في البلاد العربية، 2ج، ط8، (بيروت –دار الجبل)، ص57.

[3] –عبد الرحمن عزي: عولمة المكان الرمزي وتفكك العلاقة القيمية والتاريخية مع الأرض في المنطقة العربية، (مجلة المستقبل العربي)، عدد52-6/2008، ص84.

قال تعالى: ﴿الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ﴾ الحج/41.

هذه الأهمية للبناء التحتي حدث الدكتور الأنصاري للقول بأنه ((من الصعب تحسن الأداء السياسي العربي إلا إذا تغيرت بنيته في تطور حضاري شامل وطويل الأمد، إذ ليس ثمة من حلول سحرية في الأفق القريب، ومن ثم فالقصور في الأداء السياسي العربي العام المتأتي عن طبيعة الفسيولوجية العربية كان "كعب أخيل" في بنيان النهضة الحديث من "محمد علي إلى عبد الناصر"))[1].

((فالتربة العامة، البنية التحتية المستديمة أي السيسيولوجيا السياسية بجذورها المجتمعية والتاريخية والجغرافية المختلفة وتأثيرها في المشهد السياسي، فالاستعمار –الصهيونية- المطامع السلطوية الفردية، لها فعلها السياسي طالما وجدت التربة قابلة لتأثيره وتحمل من الترسبات والبنى ما يساعدها على ذلك، هذه القابلية السوسيولوجية العامة بعناصرها، القابلية للتدخل الأجنبي – القابلية للدكتاتورية- القابلية للتشرذم- للخرافة والوهم هي المدخل الأهم للفكر والبحث العربي))[2].

بيد أن "الدكتور علي الوردي" يؤكد الدور السجالي بين البادية والحاضرة، فلا البادية انتصرت، ومثلها معها الحاضر أيضاً.

---

[1] –ندوة نقاش: تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية، (مجلة المستقبل العربي)، عدد209-7/1996، ص91 والحديث للدكتور محمد جابر الأنصاري.

[2] – د. علي الوردي: مداخلته في المرجع السابق، ص98.

ويؤكد "الدكتور رضوان السيد" أن هذا الانتصار كان للحاضرة[1] فالحاضرة كان لها القدح المعلى الفعال في صياغة أحداث التاريخ العربي وبناء الحضارة العربية.

ونعتقد أن القضية تتلخص في موقف الاتجاهين الموضوعي والذاتي في أغلب الدراسات الإنسانية، والأرجح دراسة كل مسألة على حدتها وإعطاء الرأي فيها مستقلة بظروفها وملابساتها، فمثلاً لو أردنا أن نعطي حكماً على صعود الإسلام، لكنا مضطرين لإعطاء الأهمية الترجيح للعنصر الذاتي، ونحن مع "الأستاذ وليد نويهض" بأن جميع الحركات الإسلامية في التاريخ العربي انطلقت من الجامع، ولو تلمسنا الفتح العربي لفوجئنا بأن الإمكانات المادية لدى الجيش الإسلامي كانت معدومة، ومع ذلك استطاعوا أن يهزموا الإمبراطوريتين الفارسية والبيزنطية.

وحقيقة الأمر أننا لو تأملنا في الدولة العربية الحديثة لوجدناها تقوم على نوع من التشكيلة الاجتماعية ونوع آخر يقع خارج ذلك وفقاً للتفصيل الآتي:

1-**دولة عصبوية**: أجل لقد جزأ الاستعمار الأوروبي -كما في حال سورية الطبيعية- الأمة إلى أوطان، وأخذ يوسع من حجم القبيلة ونفوذها فأصبحت دويلة أي شبه دولة تقع في النفوذ والقوة بين الدولة الأمة والقبيلة وحدث تبعاً لذلك حتى تتم مستويات السيطرة على كيان سياسي متوافق عليه من قبل مجموع العصبيات التي يتشكل منها مجاله الجغرافي المقتطع، مثلما صمم النظام السياسي فيها ليتجاوب مع هذا التركيب، وليعبر عما يستوعبه التوازن في القوى بين القبائل والعشائر والطوائف والمذاهب، فنشأ واستقر النظام نطاقاً سياسياً قبلياً أو عائلياً أو طائفياً معبراً عن مصالح المشايخ والزعماء والأكليروس الطائفي ومحبذاً ظهور

[1] -د. رضوان السيد: مداخلته في المرجع السابق، ص98.

عصبوي للدفاع المقدس عن تلك المصالح، بحسبانها مصالح عامة للعصبية بل والمجتمع برمته[1].

ولم يحدث إقامة الدولة على مقتضى السياسة المدنية، حيث الدولة والسلطة حق عام، وحيث مبدأ الشرعية القبول الطوعي والحر للمواطنين بالنظام القائم الممثل للإدارة العامة.

2-**دولة اغترابية**: بقدر ما تكون متصالحه مع المجتمع العصبوي تبدو غريبة عن المجتمع ومصالحه وخلقيته الثقافية ونظمه القيمية، فالدولة العربية نشأت بعملية قيصرية لا بولادة حقيقية، أي نتيجة الاستعمار لا للتفكك من النظام السلطاني التقليدي، أما النخب التي استلمت السلطة فمعظمها انفصل عن محيطها الاجتماعي ثقافياً وقيمياً.

فحدث نتيجة لذلك التشوهات المعهودة، أي دولة حديثة في مجتمع تقليدي وفي رحم هذه التشوهات كانت الدولة المستوردة والاغترابية تجد نفسها مدفوعة إلى أن تلعب دوراً تاريخياً وخلاصياً هو إنجاز التقدم ببرنامج من التحديث المادي، وفي هذه المحاولة العصبية –التي اخفقت- كان المجتمع يقاومها.

3-**ثمن عصبوية الدولة**: تعيد محنة الدولة العصبوية تأكيد الأزمة العميقة التي تعانيها الدولة في البلدان العربية.

4- **ثمن اغتراب الدولة**: من نتائج ذلك الانطلاق النفسي والاغتراب أي استنفار طاقة المقاومة ضدها، ومن يتجاهل أن هذه المعارضة بدأت من ملاحظات ثقافية قبل أن يلتئم شملها في مشروع سياسي[1].

[1] – د. الأنصاري: النزاعات الأهلية العربية، ص57، والكلام للدكتور بلقزيز.

5. **مفارقات الدولة العربية**: نقصد بذلك هذا التوتر الذي نعيشه في بنيتها العصبوية واستعلائها الاستغرابي الذي يفتح عليها حباً هو السم القاتل، أو عداءاً «اعتراضياً»، يرفع عنها أردية الشرعية، والمخرج من هذا وذلك هو الديموقراطية والتنمية.

لكن ما هو دور الدولة في النزاعات الأهلية؟؟.. هذا الدور نبرزه في الآتي:

1-**توحيد المجتمع والمجال الوطني**: وذلك بصهر التكوينات الاجتماعية المختلفة في بيئة اجتماعية جديدة يؤسسها الانتماء الاجتماعي الوطني، وبالطبع فقيام دولة وطنية حديثة رهين بقيام هذا الاجتماع الوطني، أي السياسي المدني.
المواطنية: تحقيق اشتراك عمومي في علاقة سياسية جامعة يسقط بمقتضاها كل نوع من أنواع التعيين الطبيعي للناس وكل رباط بالتضامن العصبوي، ثم المساواة دون أي تمييز في الحقوق والمسؤوليات[2].

2-**التنمية الديموقراطية**: تحويل السلطة إلى ملكية مشتركة قابلة للتداول بين المشتركين، ويتحول اكتساب السلطة سلاحاً من حرب ضروس إلى منافسة حرة.
المجتمع المهني: باعتباره رديفاً للدولة، ولأن رسوخ الدولة ناجم عن رسوخ المجتمع المدني، وفي ذلك كان "الخليفة المعتصم" يردد والقول: ((إذا سمنت الرعية سمن الراعي)).
وفي هذا السياق فالثقافة يجب أن تتماهى مع الثقافة الوطنية، أي ثقافة الدولة، وهنا ينشأ حق الاختلاف الثقافي –الديموقراطية الثقافية–، ولا يعود لكل تعبير ثقافي ثمة الانغلاق على نفسه، ومع ذلك نستطيع التأكيد بأن الدولة العصبوية تنهل شخصيتها من اجتماع سياسي عصبوي أهلي يعيد إنتاجها في صور مختلفة، وبقدر ما يشكل المجتمع الأهلي العصبوي قاعدتها الاجتماعية ومخزون علاقاتها،

---

[1] – د. الأنصاري: النزاعات الأهلية العربية، ص62، والحديث للدكتور بلقزيز.

[2] – المرجع السابق، ص77، والحديث للدكتور بلقزيز.

ومادة التوازنات داخلها، وبين القوى المؤلفة لها، يمثل كابحاً أمام تطورها الطبيعي نحو الصيرورة، أي كياناً سياسياً متعالياً على انقسامات المجتمع، فالدولة الطائفية ليست سوى الدولة التي تقوم على قاعدة العصبية الأهلية، ومشكلتها أنها لا تتلون، فحسب بلون ذلك القاع العصبوي الذي يؤسسها، وإنما تنهض بوظيفة ضيقة من جديد[1].

وعلى هذا الأساس يصر "الدكتور بلقزيز" على أننا لانزال نقع في دائرة الأنثروبولوجيا الخلدونية التي تربط بين الاجتماع السياسي والاجتماع العصبوي المقترن بالوازع الديني القائل بأن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية، غير أن الدعوة الدينية في غير عصبية لا تتم[2].

ما هو موقف الدولة العربية الحديثة من عملية الدمج؟؟

ماذا كان موقف الدولة العربية الحديثة من الخصوصيات، وهل قام الموقف على تدمير الخصوصيات أم إلحاقها؟؟

نستطيع أن نسجل للدولة العربية الحديثة المواقف الآتية:

1-حيث أبدت البنى العصبوية مقاومتها لأي انصهار اجتماعي وطني، فشلت عملية التوحيد عند نقطة احترام التكوين الاجتماعي والتعايش معه على نحو أصبحت فيه الدولة وتكاد طائفة أو عصبية مضافة إلى المشهد الثقافي العصبوي.

2-حيث تماهت الدولة الضعيفة مع الاجتماع الأهلي، فشلت عملية التوحيد، لأنه كان من نتائج ذلك التماهي أن ترجمت البنية الاجتماعية الفسيفسائية نفسها داخل الدولة نزوات الأخيرة ضعفاً وارتهاناً للعصبيات، فامتنع عليها فعل توحيد كان معناه غلبة عصبية على الأخرى.

---

[1] - د. بلقزيز: الدولة والمجتمع، ص52.

[2] - المرجع السابق، ص256.

3-هي التي تعنينا، أي حيث أنجزت الدولة القوية عملية التحديث بالعنف القسري، فقد انتهى التوحيد إلى تناقضات وأزمات لا حصر لها، ارتدت عليه في بعض الأحيان بأوهام العقابيل.

4-ونحن هنا أمام توحيد نابذ، ينجح في فرض نفسه، بالقوة المادية، لكنه يفشل في النهاية بعد أن تتضح شروط الانقضاض عليه[1].

هذا الفشل ليس مرده التكوين العميق للمجتمع العربي، وإنما مرده ذلك الآثار الخاطئة لآليات التوحيد.

في الحالات الثلاث السابقة قامت نخبة تقدمية من الطبقة الوسطى مدفوعة بتوجهاتها القومية التوحيدية وبرغبتها في عملية التغيير والتقدم، قامت بإجراءات سياسية واقتصادية لم تخلو من عنف، وفي حالة الدولة التي قادتها نخب عسكرية أتت لتنجز عملية التغيير من فوق بانقلاب عسكري وتفشل المجتمع من أوضاع القرون الوسطى، وفي حال الدولة التي سيطرت فيها عصبية على غيرها من العصبيات تختلف النخب السياسية التي قادت عملية التوحيد وبناء الدولة الوطنية في النماذج الثلاث التي ذكرناها، ولكنها تجتمع على أسلوب واحد نهجته في ذلك المسعى حتى وإن كان بعضه أعنف من بعضها البعض في التطبيق وفي النتيجة إن مجتمعاتنا زاخرة بكل أنواع الثغرات الاجتماعية والسياسية، بل وتنتج علاقاتها الداخلية والجاهزة للتفجير[2].

---

[1] - د. بلقزيز: الدولة والمجتمع، ص117.

[2] - المرجع السابق، ص118.

محور الآلية الأساسي لعلاج إشكالية الأقلية والطائفية

على ما نعتقد أن روح العصبية الضيقة قائم، ليس فقط بين الأقليات الدينية أو القومية، ولكن بين المناطق والمحلات والجماعات المختلفة المنتمية إلى دين واحد أو إلى جنس واحد.

وغالباً ما ينعكس فقدان الإجماع الإيديولوجي بشكل سلبي في هذا النوع من المجتمعات على الإجماع السياسي ويمنع قيام أغلبية سياسية ثابتة، وتتحول المجالس النيابية لهذا السبب أيضاً إلى صورة مصغرة للمجتمع وتعيش في الفوضى التي يخلقها انعدام وجود إجماع سياسي في البلاد، لكن عند فقدان مثل هذه المجالس لا يبقى للدولة من فرصة لفرض سلطة مركزية موحدة إلا في تحولها إلى دولة طائفية: دينية أو إقليمية أو عشائرية...الخ.

والفكرة السابقة منطقية، فقد دلل فوكو بأن السياسة هي المكوك الذي ينسج اللحم والسداة الضامة في المجتمع، وبالتالي عند فقدان ما ينسجه تطفو قوى التفكيك والتفتيت من عقالها، وتتحرر من قيودها.

وفي الحقيقة فأساس هذا التمزق، الذي يدعمه تثمير التمايزات الثقافية وتوظيفها في الحقل السياسي، هو النظام الاجتماعي ذاته، ومحوره مشكلة السلطة الاجتماعية، وفي فترة النهوض السياسي القومي بعد الحرب العالمية الثانية والطموح إلى بناء سلطة شعبية ووطنية في الوقت ذاته كان الميل شديداً لدى مختلف الطوائف الدينية وغير الدينية إلى الانصهار، وحدث الأمر ذاته في فترة النهوض الوطني ضد الاستعمار، إذ كان هذا الصراع يخلق نوعاً من الإجماع

القومي يدعم الشعور بالانتماء إلى جماعة واحدة ضد الانتماءات الجزئية المتعددة، ولم تعد الطائفية إلى السطح بشكل عنيف إلا مع وصول هذا المشروع إلى الإخفاق، ولقد عاد كل إلى قواعده التقليدية قليل الإيمان بالمستقبل وغير واثق به، وقد عمق إخفاق المشروع الوطني الاستقلالي هذا الشعور ففقدت الجماعة أي مثال أعلى جديد واضطرت إلى العودة للتشبث بالمثل الجزئية الماضية التي تضمن لها وحدها شيئاً من المناعة ضد الانحلال والضياع وشيئاً من القوة والسلطة ضد الدولة التي لم تعد تعبر عنها.

ذلك أن انحلال العلاقات التقليدية للعصبية، إذا لم يسنده ظهور عصبية جديدة أعلى أو أسمى تعطي للفرد المنفصل عن الأسرة أو العشيرة أو الطائفة شعوراً بالحماية والأمن والمساواة والأمل والمستقبل، يظهر كما لو أنه تخل عن الذات وتشريد واستلاب وضياع محض، فالفرد بحاجة إلى أطر اجتماعية تستطيع أن تستوعب حاجاته ومشاعره وتقدم له بين أفراد الجماعة وضعية يرضى عنها ومعايير يقيس ذاته بها ووسائل تتيح له تحقيق هذه الذات وتنميتها، فهذا التحقيق لا يمكن أن يكون إلا جماعياً[1].

ومن جهة أخرى فالتخلي عن الدين وأخلاقيته هو عودة لحالة التوحش والبربرية وفقدان كل معيار للعلاقات بين الأفراد إذا لم تسعفه إيديولوجية إنسانية، كتلك التي ظهرت من خلال الثورات التحررية العقلية الغربية، وانتهت إلى التبلور اليوم في إيديولوجية حقوق الإنسان، ومن حق الناس أن يخافوا على أنفسهم، وعلى إنسانيتهم عندما يدركون أن التخلي عن مجموعة القيم الدينية التي تخلق نوعاً من الرادع الأخلاقي بدل أن يقود إلى ظهور أخلاق جديدة مدنية أدى إلى التحلل الكامل المرتبط بانتشار السرقة الخاصة والرسمية والتفسخ الروحي والفكري.

ولنا أن نتصوركم من الضير على أمتنا أن تتخلى عن قيمها الموروثة خلقيه أم دينية دون أن تعتنق ما سواها مما يعادل المتخلى عنه أو يزيد، وهذا غير متصور

[1] – د. غليون: المسألة الطائفية، ص77.

بالنسبة لأمتنا، وقد اعطى المسلمون وأيهم عندما قالوا: ليختر الإنسان قطعة من عقله، فالخيار للعقل لا للأخلاق.

ويجب أن نكون واقعيين فنعترف بهذا التناقض الذي يضعنا في أزمة فعلية فردية واجتماعية، فليس هناك أي نظام قادر على توفير كل المكاسب الحضارية الراهنة لكل الإفراد وتلبية كل الرغبات التي تنمو بدون حدود، وهذا يعني أن الميل إلى تطور التوجه الأخلاقي سيبقى عنصراً أساسياً في حياة مجتمعنا، كما لو أنه حكم علينا أن نكون باستمرار منبع الأديان.

وليس من الممكن لأية سلطة دولة مهما كانت قوتها أن تقف في وجه الانحلال الاجتماعي السياسي باستعمال الشرطة والقوة، فهذه القوة لا تكون فعالة إلا عندما يدعمها إجماع عام مدني أخلاقي أو سياسي، وإلا فإنها ستتحول بسرعة هنا إلى اداة بيد المحظوظين لحماية أنفسهم من غزو المعوزين[1].

منوهين بأنه لم يعد من الممكن الاحتكام إلى قوة الوازع الباطني من أجل إقامة الحق والعداء وتحقيق الخير العام، وأن قوة الوازع الخارجي المادي قد أصبحت أجدر[2]، فهذا النظام الأخلاقي المدني الحديث الذي دعم الانتقال من الإيديولوجية الدينية إلى المجتمع المفتوح في الغرب لم يتم فقط على أثر صراعات كبرى لفرض حرية الفرد وكرامته واحترام مكانته، ولكنه قام أيضاً بسبب قدرة المجتمع الغربي على التوسع السريع الاقتصادي لدمج الاغلبية الاجتماعية في الحياة العصرية وفي الحضارة، وهو لم يفرض نفسه فعلاً إلا في القرن العشرين مع التطور الاقتصادي والصناعي الكبير.

وهذا لا يعني أن علينا السير في ذات الطريق فهي مسدودة بالنسبة لنا طالما أن الحضارة تأتينا من الخارج وتفرض تفكيك الجماعة بما تقدم من وسائل الاحتكار

---

[1] – د. غليون: المسألة الطائفية، ص78.

[2] – د. جدعان: أسس التقدم، ص546.

والتفوق والسلطة لفئة محدودة، وما تقدمه من البؤس والفاقة للأغلبية، ولكن الانتقال إلى نظام أخلاقي جديد لابد أن يتم من خلال مرحلة من الحرية السياسية تفرض فيها الجماعات المختلفة تطوراً متساوياً ومنسجماً يخدم الجميع.

وفضلاً عن ذلك فالتخلي عن العصبية والعشائرية والإقليمية والطائفية يبدو كما لو كان تخلياً عن المواطنية والحقوق السياسية إذ أنه يقود إلى فقدان كل سلطة وكل إمكانية على المشاركة في اتخاذ القرارات التي تخص الجماعة.

ذلك أن تحطيم الأطر التقليدية المذكورة هو تحطيم للدرع الطبيعي الذي يحمي كل فرد من الأسر أو الاستعباد إذا كانت نتيجته رمي الفرد وحيداً أعزل ومجرداً من كل وسيلة دفاعية أمام الدولة وأجهزتها الأمنية، فالطائفة تظل تعمل هنا كحزب سياسي يدافع عن مصالح الأفراد ويحل مشكلات انتمائهم لها طالما لا توجد هناك أطر أخرى أكثر فعالية في تنظيم مشاركة الفرد في حياة الجماعة وفي الدفاع عن حقوقه ومصالحه، وفي تأمين كرامته وضمان توازنه النفسي والمادي.
وحتى لو كانت الطائفة أقل فعالية في النظام الحديث فإنها لا تفقد قوتها لصالح أطر أقل فعالية منها، ويبدو التخلي عنها في نظر الأفراد إذن كما لو كان تجديداً لحق الحماية وتعريضاً للذات لبطش أصحاب القوة الذين لا يغير من كونهم طائفة كبقية الطوائف انتظامهم وراء جهاز الدولة أو احتمائهم بشرعية دولة ليس لها سلطة شرعية[1].
ذلك أن التخلي عن العصبية الطائفية أو العشائرية يبدو كفقدان لكل ضمانة على الحياة، وكضياع لآلية التعاون والتضامن العائلي والأسري إذا لم يتبعه ظهور مؤسسات تضامن جماعي أعلى نقابية ومدنية مختلفة، ولا أحد ينكر الدور الاجتماعي الكبير الذي تقوم به التنظيمات والجمعيات الدينية في تخفيف الأزمة

[1]– د. غليون: المسألة الطائفية، ص79.

عن المعوزين والفقراء، ولاشك أن من الممكن اعتبار ذلك إحدى آليات دفاع المجتمع القديم أو الطبقة السائدة عن نظامها، لكن هذا لا يعني أنه لا يشكل أحد العوامل في إبقاء الطائفية والانقسام وتعميق الشعور بالعصبية المحلية.

ففي جميع هذه الحالات تظهر الدولة الحديثة عندنا عاجزة كليا عن الرد على حاجات تطور الجماعة، تظهر كما لو كانت منظمة جديدة مضافة إلى المنظمات الأخرى الطائفية والإقليمية الموجودة، لا مؤسسة جامعة وبديلة عن كل هذه المنظمات، وهذا يعني أن الدولة لم تصبح بعد دولة الأمة، وبالتالي فإن الأمة تحتفظ بدولها المختلفة: أي بمنابع وأطر السلطة التقليدية التي تصبح أكثر عدوانية بقدر ما تصبح مهددة أكثر ومنافسة للدولة الرسمية، وهكذا تتحول العصبيات القومية أو الدينية أو المحلية، الضرورية لكل اجتماع بشري والملازمة له، إلى عصبويات تعكس التفتت والانقسام والتشرذم الاجتماعي وتكريسه.

من هنا العجز عن الانتقال إلى دولة حديثة بالمعنى الغربي، فقد بقيت الدولة الحديثة سلطة مضافة إلى الأمة، لا دولة الأمة، وغالباً ما أصبحت الوحش الذي يفترس الحريات الفكرية والسياسية وينهب اقتصاد الأمة، أي يفترس حرية الأفراد وينهب اقتصاد الجماعات، وليس للشكل السياسي السائد هنا أية قيمة جوهرية، فحتى عندما كانت هذه الدولة برلمانية على الطريقة اللبنانية لم تكن تشكل على الإطلاق إطاراً جماعياً بالمعنى الإيجابي للكلمة، ولم تكن قادرة على بناء الإطار الفكري والسياسي والإداري الذي يوحد الجماعة ويبنى إجماعاً قومياً، وإنما بقيت تعني نفي كل وجود فعلي للدولة وإحلال التسوية القبلية بين عصبويات محل الحلول الوطنية، كانت تعني تجاوز عصبويات تملك كل منها سلطتها لا تجاوز السلطات العصبوية إلى سلطة قومية واحدة تخنق التشرذم في الوحدة وتغذي الوحدة بالاختلاف السياسي، ويمكن أخذ المثال الإيراني والمثال اللبناني كنموذجين لهذه الدولة في شكلها الأكثر ليبرالية والأكثر استبدادية وجوراً، فهي في المثالين لا تتجاوز العصبوية الاجتماعية إنما تقوم عليها فتعمق الانعزال الذاتي والتمزق

والتكسير الاجتماعيين في المثال الأول، وتكرس تعايش كل هذه الخصائص في المثال الثاني.

وفي جميع الأحوال يسير النظام العصبوي بالضرورة نحو سيطرة واستبداد عصبية على مجموعة العصبويات الأخرى، ولهذا لم يكن من الممكن أن يتحول البناء الاجتماعي الحديث، إلى بناء قومي يمثل الأمة بأجمعها، كما أن القديم لم يفقد الشعبية ويتحول إلى بنية فارغة تسقط من تلقاء ذاتها، يضاف إلى ذلك سقوط الوهم حول النموذج الغربي وانحسار بريقه مما يساهم في تدعيم الميل إلى التمسك بالتراث والتقاليد في وجه عالم حديث يفقد أكثر فأكثر قوة الثقة والاعتبار[1].

جميع المتدينين والمسلمين الذين يكفي تبحرهم بالعلم حتى يكونوا مرجعاً معادلاً لأي مرجع آخر، وباختصار ليس هناك أي بابا إسلامي يجسد سلطة دينية، وهذا ما سمح للسلطة الزمنية أن تنمو على أساس مختلف كلياً عن السلطة الزمنية في أوروبا المسيحية التي اضطرت كي تؤكد ذاتها إلى القيام بحرب تاريخية ضد البابا، وهكذا يستطيع الإسلام أن يقاوم بدون حدود السلطة التي يعتبرها زمنية، ومسؤولة أمام الدين ويمكن معارضتها ومقاومتها على أساس النصوص الدينية.

وطالما بقي هناك مسلمون سيبقى الدين قوة مؤثرة في السياسة، حتى لو كانت السياسة غير دينية، ولأن سلطة الدولة ظلت معتبرة سلطة دنيوية غير ملهمة لم تؤد الثورات المتتالية التي قامت ضدها، وغيرت الدول والممالك والاسر الحاكمة، إلى زعزعة الإيمان والاعتقاد، بل بقي الاعتقاد والإيمان المصدر الدائم للصراع ضد الدولة والمقاومة السلطة.

وهكذا بقي للدين طابعه الشعبي ورصيده الشعبي ضد الطبقات السائدة الميالة باستمرار إلى الانحراف مهما كانت أصولها الاجتماعية والفكرية، وبقيت الجوامع والمساجد مكاناً للتعبير عن الجماعة ليس فقط تعبيراً دينياً كمركز للعبادة، ولكن

[1] – د. غليون: المسألة الطائفية، ص81.

أيضاً تعبيراً سياسياً وثقافياً وحتى اجتماعياً، فالجامع هو مركز التوجيه السياسي، ومركز التجمع للمقاومة ومركز اللقاء وفندق القرية ومكتبتها ومضافتها وملتقى هيئتها المثقفة وجمهورها، إنه البنية الحقيقية الجامعة ومصدر تغيير العلاقة بين الحاكم والجمهور، وكل الثورات والإصلاحات في الدول العربية خرجت من الجوامع والزوايا: الفاطميون والموحدون والمرابطون والأيوبيون والمهدية والسنوسية، وقد أعطت الجوامع للأمة إطارات قوية وثابتة تحفظ وحدتها واستمراريتها على مر العصور وتضمن منابع لتغيير السلطة لا تنضب مهما اختلفت الأوضاع، وبمعنى من المعاني كانت البنية الدينية هي البنية التي تكرس وتبنى الأمة وتتجاوز انقساماتها العصبية، ولم تنشأ في التاريخ الحديث أطر جديدة تقوم بذات الوظيفة.

وقد خلقت فترات الضعف والغزو الأجنبي الذي تبعها وظيفة جديدة للجامع، وجعلت منه نقطة المراجعة الأمنية للحركة القومية أو الشعبية عندما تتحطم الأطر الدفاعية الحكومية للأمة، وفي الجوامع كانت تنصهر الغزوات ومنها كانت تنطلق الهجمات المعاكسة والتعبئة الجماعية.

وعندما كانت تنهار مقاومة الطبقة القائدة بجيوشها ومعداتها تأخذ الجوامع أمام المبادرة الشعبية فتشحذ الهمم وتعبئ القوى والمعنويات بانتظار الفرصة المناسبة.

لقد أصبح الإسلام بشكل من الأشكال نظاماً من البنى الاجتماعية التي تحفظ الهوية القومية وتنظمها، وهذا بغض النظر عن مدى الممارسة الفعلية للعشائر الدينية من قبل السكان، وعن مدى التطبيق السليم أو الناقص للعقيدة.

وبقدر ما استوعب الدين هنا العقلانية فاحتوى الفلسفة والكلام والعلوم المختلفة وورعاها لم يأخذ التأكيد على العلم شكل فلسفة علمانية ولم تتم حملة عقلانية مجردة قوية كتلك التي قامت في أوروبا لتحرير العلم والعقل، ومازالت الدعوة العقلانية تبدو دعوة فارغة لدى الجماعة الشعبية التي لا تجد في العقلانية أي

تعارض مع الدين يشجع على العلم وعلى استعمال العقل، وبدأ الجدل حول العقلانية والدين كقضية مصطنعة ومستوردة ليس لها أسس حقيقية واقعية قوية تستند إليها.

وبقدر عدم كون السلطة الدينية عقبة أمام نشوء وإزدهار الدولة القومية ما كان بإمكان إثارة قضية السلطة الدهرية أن تحظى بنجاح كبير وتتحول إلى مطلب شعبي حقيقي، وأن بقيت مطلباً لفئة اجتماعية متأثرة بالغرب[1].

وفي جميع الأحوال سنحاول في هذا البحث تقفي آثار الجراح التي خلقها الانقسام والطائفية، حيث سنتعقب دواملها وأعطابها، ونحاول تلمس بعض العلاجات لها، نقول بعض العلاجات، لأن الجراح كثيرة وغائرة.

استناداً إلى ما تقدم، فهذا الفصل يقوم على الأبحاث الآتية:

- هل القاع الاجتماعي العربي البؤرة العظمى للانسداد.
- وحدة السلطة السياسية.
- الدين في المجتمع والتاريخ العربي.
- الإدماج استيعاب وآلية ذوبان لا تذويب.
- الدولة الوطنية.
- عقد اجتماعي عربي جديد.

[1] – د. فهمي جدعان: أسس التقدم، ص323 وما بعدها.

هل القاع الاجتماعي بؤرة الانسداد الأعظم

المجتمع هو العروة الوثقى والقرار المكين أو حلقة اللباب والأوقيانوس الذي يمور ويموج بالحركة، والحياة، وأية مستقعات وزلازل ومآزق منه وبؤر فيه تسده وتمنع انطلاقه.

وإذا كان الإله جانوس قد استعاد لوجهه الأول النضارة، الطافحة بالنور، فوجهه الثاني لايزال داكناً -لاسيما في أمتنا- مظلماً يرسف بغسق الدجى وبؤر التوتر والعنف وإذا كانت شعوب العالم تراهن على مسألة المواطنة وتكدح بأنيابها وأظافرها لتحقيق هذا المطلب الثمين بأبعاده الإنسانية الرحبة، إذا كان الأمر هكذا فإن مراهنتنا لهذه الناحية لاتزال عبئاً ثقيلاً وجنيناً في المهد.

وإذا كانت كافة العلوم الإنسانية تعول في شق طريقها على العنصرين: الذاتي الإرادي، و الموضوعي، فأمامنا مدرسة يتزعمها محمد جابر الأنصاري ترى أن مشكلتنا الأساسية تكمن في التحلل من القاع الاجتماعي المتخلف، وما تكمن فيه من رواسب الماضي.

وفي الحقيقة يمكن القول إن اللاندسكيب «المسرح» الاجتماعي والتاريخي لأمتنا كان كرأس جانوس له وجهان أحدهما يفيض بالنور والآخر ترهقه القترة، وبمعنى أوضح يسوده قانون الصراع والتفكك، الذي هو إفراز الأعرابية التي همشها المجتمع العربي، وسدد لها الضربات المتوالية، ثم قانون التكامل والترابط المتبادل الأوثق بين الأجزاء والعناصر والأبعاض[1].

ولا شك أن قانون التعثر والتبعثر جاء على يد الجغرافيا، وهو أمر مسلم فيه، وإن كان هنا لك مبالغات في إيلاء العنصر المذكور هذا الدور الحتمي في حياة أمتنا

[1] – هذا هو تعريف معجم "أندريه لالاند" الفلسفي.

لاسيما إذا سحبنا الأمر إلى حياتنا الراهنة، إذ من المسلم به –حسب رأي العالم الجغرافي الاسباني "انياسيو أولاجو"- أن الميزان يميل في بحث العلاقات الجغرافية السياسية في اتجاه الفكرة لا في اتجاه العناصر الجغرافية الطبيعية[1].

وإذا كان الأمر هكذا بالنسبة لدور الجغرافية حالياً، فهل يعني أن دورها في الماضي، وبالذات في الجزيرة العربية، كان أمراً حتمياً مقضياً، الأمر الذي ألغى فاعلية الإرادة الإنسانية.

في الحقيقة هنالك أكثر من مفكر أوربي دلل بهذه المقولة، وإن كنا لانعدم وجود مفكر عربي أخذ بهذه النظرية الجغرافية، هو "الدكتور محمد جابر الأنصاري"، حيث عرض رأيه في مظان متعددة نخص منها بالذكر كتابه المرسوم بعنوان: **التأزم السياسي عند العرب وموقف الإسلام**[2]، ثم كتابه الموسوم بعنوان: **تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها**[3]، وأخيراً ما طرحه في كتاب **النزاعات الأهلية العربية**.

ففي الكتاب الأول تكلم عن شرط الحضارة القاضي في استمرار التراكم في المكان والزمان، وهو أمر غير متوفر في الجغرافية العربية التي تغطيها الصحراء بنسبة 90 بالمائة من مساحتها، الأمر الذي منع الاستمرار في المكان والزمان، هكذا يؤكد أن معظم الكيانات العربية المعروفة حالياً بالكيانات القطرية بقيت منفصلة عن بعضها بسبب عامل التباعد الصحراوي الذي منع وحدة التفاعل الحياتي المجتمعي بينها من التنامي على المدى الطويل، فتعايشت هكذا مع الانقطاع والعزلة والتجزئة.

---

[1] –أورد هذا الرأي د. حسن صعب: تحديث العقل العربي، (دار العلم للملايين بيروت)، ط، 1969، ص56.

[2] – د. محمد جابر الأنصاري: التأزم السياسي عند العرب وموقف الإسلام (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت)، ط1، 1995، ص20.

[3] – د. محمد جابر الأنصاري: تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت)، 1998، ص30.

ويتابع "الدكتور الأنصاري" القول: ((أما القطيعة المكانية فتمثلت في ظاهرة التباعد الصحراوي بين مراكز التحضر العربي، بحيث تفتتت هذه المراكز جزراً متباعدة غير متصلة بشكل عضوي، وهو ما أدى إلى إضعاف التواصل العضوي الحضري في نسيج المجتمع العربي الذي ظل مجزأ على صعيد القاعدة المادية الأرضية إلى يومنا هذا، وكان لهذا الواقع أثره الخطير ليس فقط في عرقلة حركة التوحيد السياسي بين العرب في العصر الحديث، وإنما في تجريد الدولة العربية الإسلامية التاريخية من قاعدتها الأرضية الحضرية العضوية المتواصلة، مما أدى إلى بذر بذور التجزئة التاريخية أصلاً –ليس في صراع سياسي بين الكيانات المتعددة– وإنما في توتر وتجادل بين ولاء الفرد العربي المسلم لوحدة حضارية وثقافية، مقابل تعددية الكيانات السياسية التي كانت تتجاوز به، وماتزال تتعارض مع تلك الوحدة الانتمائية الشاملة))[1].

أما في كتابه الثاني فيبرز دور القوى الرعوية المتخلفة التي أحاطت به في الصحارى العربية الآسيوية والإفريقية وحالت دون نموه الطبيعي ودون إمكانية التراكم الرأسمالي المؤدي إلى الثورة الصناعية، بل أخذت تقطع طرق إمداداته ومواصلاته التجارية، ثم انقضت على مراكزه الحضرية ذاتها بالتسرب سياسياً ودينياً إلى مؤسسة الخلافة والحكم، ثم بالانقضاض المباشر عليه عندما تم تفكيك بنيته الحضارية من الداخل[2].

وإذا كان الرأي الثاني يقوم على الكثير من الحقيقة إلا أن الرأي الأول ينطوي على الخطأ والخطر.

وإذا كان المجال لا يتسع للرد على هذا الرأي لسبب بسيط هو أن هذا الكتاب ينطوي على هذا الرد، ومع ذلك فسنكتفي بالردود الآتية:

---

[1] – د. الأنصاري: المرجع السابق، ص116.

[2] – د. محمد عمارة: فجر اليقظة العربية، ص30.

لقد ألغى هذا الرأي الفاعل الإرادي في حياة الإنسان، وأطلق للفاعل الطبيعي دوره دون حدود، والسؤال المطروح هو كيف نفسر نشوء الإسلام ودوره على صعيد الدمج والبوتقة والصهر وخلق التماسك المجتمعي، وأين هو دور الجغرافيا، وأين دورها في راهنيتنا.

وإذا كان هذا التمزق موجوداً فكيف نفسر قول الجاحظ بأن العرب سكبوا سكباً وأفرغوا إفراغاً في الشمائل والسجايا، ثم كيف نفسر افتخار النعمان بن المنذر في بلاط كسرى، حيث بين بأن العرب امتازوا عن بقية الشعوب بوحدة الطباع والأخلاق والمناقب والسجايا.

إن التفاعل بين أجزاء الوطن العربي لم ينقطع منذ الأدوار الجيولوجية الأولى، بل استمر دون انقطاع اجتماعياً وفكرياً وسياسياً في مظاهر وأشكال لا حصر لها، وإلا كيف نفسر ظهور دول اليمن ودولة الأنباط، وتدمر، وبني المنذر وبني غسان.

كيف نفسر سيطرة عرب الجنوب على الجزيرة العربية في كافة الحقب التاريخية، ولعل دولة كندة المثل الصارخ لذلك، فقد تمكنت هذه الدولة –بالتعاون مع التابعة- ملوك اليمن –من السيطرة على الجزيرة العربية ومن مظاهر ذلك نذكر- على سبيل المثال لا الحصر- دولة ديدان التي أسسها عرب اليمن في العربية الشمالية، وبالذات في عقدة المواصلات حتى أن نفوذها وصل إلى مصر وإلى جزيرة ديلوس اليونانية.

كيف نفسر ظاهرة قريش وأهميتها ودورها وزعامتها على الحياة العربية، الأمر الذي حدا أبا بكر الصديق للقول العرب لا تدين إلا لهذا الحي من قريش.

ولنا أن نتساءل عن هذا التقطيع والانقطاع في الحقيقة الإسلامية لاسيما من الوجهة الثقافية والمجتمعية ألم يقوم مفكرو بغداد كتاب العقد الفريد لابن عبد ربه بقولهم هذه بضاعتنا ردت إلينا تدليلاً بهذه الوحدة الثقافية.

كيف نفسر قول "القلقشندي" بأن دولة المماليك كانت تعامل بأنها الدولة القائدة في عصرها، ثم انفراد الصليبيون في مخاطبة صلاح الدين الأيوبي بالسلطان

بسبب أهمية الدولة التي كان يحكمها، ثم كيف استطاع أن يوحد مصر وسوريا متجاوزاً آنذاك دور المكان، والأمر نفسه بالنسبة للمماليك الذين امتد نفوذهم خارج مصر، وهذا يؤكد عدم اعتبار القطرية العربية تقوم على ثوابت تاريخية.

ماذا يعني هذا التسرب المستمر لسكان الجزيرة العربية باتجاه سوريا والعراق ومصر وذلك خلال كافة الحقب التاريخية؟؟.

كيف نفسر هجرة الفينيقيين من الخليج العربي إلى سوريا ثم إلى شمال إفريقيا؟؟، كيف نفسر انتقال البرابرة إلى الجزائر والمغرب وليبيا ومصر وتأسيس مملكتين فيها؟؟، وأخيراً كيف نفسر أن أصل البرابرة من جنوب الجزيرة العربية.

لامجال للرد على حتمية الجغرافيا بالمفهوم الذي حدده الأنصاري، لكن سنفتح المجال واسعاً لمناقشة هذا الرأي.

لقد نعت هيئة تحرير مجلة الاجتهاد[1] على الرأي القائل بأن المسؤول الأول والأهم عن المآزق الفكرية والاجتماعية والسياسية التي تعاني منها المجتمعات العربية اليوم، المسؤول الأول هو البداوة العربية.

وبالمقابل فهذا الرأي يؤكد بأن الدعوة والدولة ظهرتا في الحواضر، وقد سيطرت تلك الحواضر على مصائر العرب والإسلام عبر تاريخنا كله، مهمشة البداوة[2]، بل إن "ابن خلدون" الذي يستند إليه كثيرون في فهم مجريات التاريخ العربي الإسلامي، لا يبرر جدلية البداوة والتحضر في تاريخنا إلا في سياق إيضاح اندغام «اختلاط ودخول» البداوة في الحضارة في دولة المدنية «أو الحاضرة» على أن هذا الاندغام حدث أيضاً ولفترة محدودة في المغرب العربي الإسلامي، أما المشرق فأين البدو الذين دخلوا إلى الحاضرة حاكمين مسيطرين ومتحضرين.

---

[1] – هيئة تحرير مجلة الاجتهاد: عدد18 السنة5، 1993، ص5.

[2] – المرجع السابق، ص6.

صحيح أنه قامت دويلات بدوية في منطقة الجزيرة الفراتية وجوارها منذ القرن الثالث الهجري، لكنها كانت دائماً تنضوي في الدولة السلطانية الكبرى القائمة في الحواضر، مثلما حدث مع البويهيين والسلاجقة والأيوبيين والمماليك والمغول فهم وحدهم يشكلون استثناء في المنحنى التاريخي، إذ كانوا لايزالون بدواً غير مسلمين عندما اجتاحوا المشرق الإسلامي وصولاً للعراق وأطراف الشام، لكنهم سرعان ما تحضروا واعتنقوا الإسلام، وبالتالي فالحياة الحضرية والعقلية الحضرية كانت لهما اليد العليا في تقرير مصائر منطقتنا ووجودنا الاجتماعي والسياسي في أكثر حقب تاريخنا[1].

أما في الحقب الحديثة فقد كانت الحركات التي أنشأت دولاً في الجزيرة العربية حركات غير بدوية في فكرها وثقافتها وأهدافها، إنما هي حركات إصلاحية إسلامية، ولا يصح سيسيولوجيا ولا تاريخياً[2] إخضاعها لأدوات التحليل الخلدوني.

وينتهي هذا القول بأن الحديث عن عقلية بدوية متأصلة في العرب المعاصرين وهم بوهم، إذ ليست هناك عقلية يمكن وصفها بالبدوية، ثم إنها إن وجدت فلم تكن ذات تأثير رئيسي في تاريخنا أو حاضرنا، وبالتالي فالحديث عن العقلية البدوية هو حديث عن جوهر ثابت، لا يتغير ولا يتبدل، وهو حديث يبقى غير محدد، وليس من العلم أو التاريخ أو السيسيولوجيا في شيء[3].

على ضوء ما تقدم يمكن الحديث عن تسفيه العقل العربي للحياة البداوة وتهميشه لها وتجاوزه لحياتها، ويظهر ذلك منذ حضارات اليمن، إذا طالعتنا مثلاً مكتشفات المسند

---

[1] – هيئة تحرير مجلة الاجتهاد: عدد18 السنة5، 1993، ص6.

[2] –المرجع السابق، ص7.

[3] – مقدمة مجلة الاجتهاد، العدد السابق.

أن " دولة قتبان" تألفت من عدة إمارات وقد ألحق بها «عرباً» أي الأعراب كما سنحدد.

وإذا كان المجال لا يتسع للإفاضة في ذلك فحسبنا نعي القرآن الكريم – والقرآن الكريم هو جوهر وجدان أمتنا– للأعرابية في مظان متعددة[1].

يدعم ذلك ويقويه موقف الرسول ﷺ في أكثر من حديث، مثل قوله بعدم جواز شهادة البادي على الحاضر، ومنعه الهجرة إلى البادية، حتى اعتبر ذلك من الكبائر، وهذا ما يتضح من حديث "الحجاج بن يوسف الثقفي مع سلمة بن الأكوع" عندما هجر الأخير الحاضرة إلى البادية، وقوله له: ((لقد ارتددت عن دين رسول الله)).

وأخيراً وليس آخراً، امتناع عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها عن قبول الحليب هدية من أم سنبلة لأن الرسول ﷺ نهى عن أكل الطعام من الأعراب.

لقد انبرى الدكتور "محمد عمارة" بتحليل الإمبراطورية العربية الإقطاعية في حديث مطول يجتزئ منه ما يلي:

1-إن الغلبة كانت لعوامل التقارب والتوحيد في أمتنا وإن النمو كان من نصيب الأنسجة التي شدت خيوط بعضها إلى بعض رغم عوامل التجزئة.

2-إن الحركات الثورية والتيارات الفكرية التي كانت أداة صهر وبلورة وتوحيد الجماعة العربية يوم أن كانت بيضاً وسوداً وحمراً، وحينما كانت عرباً وموالي، بل قيسية ويمينية يجب ألا ترتد أو تبقى عقبة رجعية تقيم أسباب الفرقة.

---

[1] -من ذلك قوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِن تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُم مِّنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ **الحجرات/14**.

3-كان التجار العرب جاليات كبيرة تحترف التجارة، وتقيم المستعمرات وتسكنها، وتعمرها على الشاطئ الشرقي لإفريقيا والشاطئ الغربي للهند، وفي مختلف الجزر الهندية، وفي المدن التجارية بالصين، وأيضاً في قلب إفريقيا، كانوا عماد القوافل التي كانت تتحرك وتجوب تلك المنطقة الكبيرة من الشرق إلى الغرب وبالعكس ومن الشمال إلى الجنوب ومن الجنوب إلى الشمال، وهم كانوا بيوت التأمين على هذه القوافل وأصحاب الخانات والفنادق، والمحلات العامة والمتاجر، وما يرتبط بها من أعمال ومهام[1].

4-لما انتفض جسم الإمبراطورية العربية بالحركات الثورية، فقد انتفض هذا الجسم، بل واهتزت روحه بحركة ثقافية عارمة وحركة فكرية، ومد علمي، أنقذ الإنسانية من تهمه الإفلاس والجدب خلال مرورها بالعصور الوسطى[2].

5-لقد كانت الأمة العربية –في العهد العثماني-مجتمعاً ترابطت أجزاؤه إلى حد محسوس على وجه العموم رغم سوء النقل والمواصلات.

6-إن هذه المركزية في الإمبراطورية العربية الإقطاعية تقوم على حقيقة مادية موضوعية وطبيعية هي التي دعمت من الوحدة والمركزية في الجوانب الروحية والمعنوية[3].

---

[1] – د. محمد عمارة: فجر اليقظة القومية، ج دار الوحدة ط3،1989، بيروت، ص340 وما بعدها.

[2] –المرجع السابق، ص201.

[3] –المرجع السابق، ص224.

7-وهذه المركزية والترابط عميقة الجذور في أمتنا، ومظهر ذلك الحضارات الزراعية التي قامت في أحواض الأنهار ((النيل –دجلة- الفرات-بردى- اليرموك))[1].

8-إن المجتمع الإقطاعي العربي يختلف عن نظام الإقطاع الغربي الذي يقوم على وحدات إنتاجية مستقلة، بل يختلف لأنه سمح في أحشائه لنمو القوى الاجتماعية وللقيم التوحيدية[2].

9-إن جدية الأخطار الخارجية التي تعرض لها المجتمع العربي وقسوة نتائجها وطول الفترة الزمنية التي استمرت فيها هذه الأخطار «الصليبيون-المغول» دفعت العرب نحو جمع الشمل والارتفاع إلى مستوى الموقف والمسؤوليات، وفي الوقت نفسه فقد كانت عاملاً واعياً للنمو المبكر والقوي للمشاعر القومية التي شهدها المجتمع العربي.

---

[1] – د. محمد عمارة: فجر اليقظة القومية، ص227.

[2] –المرجع السابق، ص321.

وحدة السلطة السياسية

لقيام الدولة يلزم وجود سلطة عليا يخضع لها الأفراد المكونين للجماعة، والسلطة السياسية هي أهم العناصر في تكوين الدولة، هي حجر الزاوية في كل تنظيم سياسي حتى أن بعضهم يعرف الدولة بالسلطة ويقول إنها تنظيم لسلطة القهر.

والسلطة السياسية إذ تستمد وجودها من تنظيم الأمة لها يلزم اعتراف الجماعة بها، فقد انتهى عهد السلطة التي تستند إلى مجرد القوة، حيث استقر في الجماعة أنها صاحبة السلطة، وأن الحاكم ليس إلا أداة تنفيذ في يدها.

والسلطة مالم تستند إلى أسس الجماعة التي تحكمها تكون سلطة فعلية لا تسمح بقيام الدولة بالمعنى الحديث، لأن قيام الدولة أو تأسيس السلطة يرتبط برضا الأفراد، ومن ثم لا يكفي مجرد وجود سلطة عامة يخضع لها الأفراد للقول بوجود الدولة، بل يلزم قبول الأفراد واعترافهم بهذه السلطة[1].

والسلطة التي تتمتع بها الدولة لها طابع خاص وصفات ذاتية تتميز من غيرها من السلطات العامة والخاصة على السواء، ونظراً لهذه السمات الذاتية، فقد أطلق عليها السيادة، وهذه السلطة هي سلطة عليا لا تخضع لأحد، وهي تسمو فوق

[1] – د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ص30.

الجميع وتفرض نفسها على الجميع، وهي واحدة لا تتجزأ أصلية وأصيلة: originality تنبع من ذاتها، ولا تعرف الانقسام والتجزؤ، و تعلو على أية سلطة أخرى عامة أم خاصة[1].

لقد سقنا هذه المقدمة لندل على أن وحدة السلطة مظهر الاتساق الأكبر المنسجم في الدولة الذي ينطلق من نقطة واحدة ليصب في غاية معينة.

ومن جهة أخرى فلقد شهدت أمتنا في المراحل التاريخية الحية غياب الحساسيات الطائفية عندما كانت هناك حركة حقيقية لتجاوز العصبوية داخل الدولة، ونشوء تيار قومي جامع، والأجيال الجديدة من كل الطوائف ميالة دون شك إلى تجاوز الأطر العصبوية التقليدية، والانصهار في أطر قومية أوسع كلما سنحت لها الفرصة، وليست الطائفية مصيبة لا حل لها، وليست فكرة مغروسة للأبد في الأذهان والأرواح، وإنما عندما ظهر أن الدولة الحديثة لم تستطع أن تقيم أطراً جديدة قومية وجامعة قادرة على أن تستبدل الأطر القديمة التي تضمن العصبية والتضامن الوطني.

ولأن كل فرد، أو على الأقل كل فرد من أفراد النخبة المتجددة، يستطيع أن يحتل نظرياً منصباً في الدولة يعطيه سلطة أكبر من أية سلطة يمكن أن يقدمها له منصب معين في إطار طائفي أو عشائري أصبح الانتماء إلى الطائفة أو العشيرة أقل إثارة وجذباً، لكن لو أن المناصب العليا أصبحت حكراً لعصبية اجتماعية بشكل قانوني أو عملي، في أوروبا الحديثة أو في المشرق التقليدي، فإن أعضاء النخبة الاجتماعية الباقين أو الناشئين سيلجؤون في سبيل تأكيد أنفسهم إلى إعادة خلق العصب القديمة وتقوية المناصب الطائفية وجعلها ما أمكن مماثلة لسلطة الدولة، والمجتمع العصبوي يقوم على هذا الواقع بالذات، فبسبب انعدام الأطر القومية فعلاً، أي المعبرة عن إرادة جميع الأفراد، أو التي تتيح التعبير

[1] – د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ص36و37.

المتساوي لجميع الارادات داخل الدولة المركزية، نجد أن الأطر التقليدية العصبوية الدينية أو المحلية أو العائلية تنتعش من جديد بشكل تصبح فيه مماثلة للدولة، أي أنها تبلور إذا استمرت مشاعر تضامن ذاتي قريب من مشاعر التضامن القومي ضد الدولة –العصبة، وهكذا نتراجع من بنية مجتمع قومي إلى بنية مجتمع عصبوي مفكك ومبعثر، ونعود إلى حزب الجامع والكنيسة، كأطر متجددة وقنوات لإنجاب السلطة ووسائل للتعبير عنها[1].

لا يمكن البحث إذن عن حل للنزاعات الطائفية في الدعوة العلمانية التي تدعو للمساواة أو في الدعوة الدينية التي تؤكد على التسامح...الخ، ولا في القوانين التي تحدد الحقوق والواجبات لجميع المواطنين، فكل هذه الوصفات قد استعملت في الماضي وماتزال مستعملة في الحاضر، والقضية ليست قضية دعوة ولا قضية إيديولوجية شكلية، إنما القضية هي أساساً قضية السلطة، أي علاقة أفراد المجتمع ككل بالدولة، التي تبلور علاقة كل واحد منهم بالآخر، وبقدر تحول الدولة إلى دولة –عصبة دينية أو علمانية حديثة أو قديمة، تتكون عصبويات مقابلة وتتحول إلى أشباه دول موازية تبدأ كمركز للدعوة الإيديولوجية لتصبح تنظيماً، لتصبح فيما بعد جيشاً ومؤسسة كاملة شبه قومية.

وقد يتبادر إلى الذهن أن من الممكن الالتفاف على الموضوع بتحقيق تمثيلية شكلية توحي للجميع بأن السلطة، بسبب وجود المجالس التمثيلية، معبرة نظرياً عن جميع القوى والمصالح الاجتماعية، هذه هي تجربة الديمقراطية البرلمانية العربية القديمة والحديثة، لكن الغش في الصراع الاجتماعي له ثمن كبير، واكتشاف الخدعة أكثر إيلاماً من تجرع مرارة الحقيقية، ولا قيمة لأية سلطة تمثيلية إن لم تكن معبرة حقاً وفعلاً عن القوى الاجتماعية القائمة، وهذا هو سبب فشل التجارب النيابية العربية كما هو سبب فشل التجارب الشمولية المطلقة، ولا يمكن

[1] – د. غليون: المسألة الطائفية، ص87.

السير نحو حل فعلي إلا بالعمل لقيام نظام للحكم قادر على أن يضمن المساواة الفعلية في مجتمع تتعايش فيه البنى القديمة والحديثة ويفتقد إلى إجماع حقيقي فكري وعقلي[1].

فالأجيال الجديدة من كل الأديان ضعيفة الاعتقاد بالقديم، ومفتقدة إلى أرضية ثقافية مشتركة حديثة، والأجيال التقليدية المتمسكة بالقديم عاجزة عن فهم آلية السلطة والحكم الحديثين، وفقدان هذا الإجماع العقلي ينخر بسرعة كل محاولة تكوين إجماع سياسي، وحزب أغلبية، ويضفي على الحياة السياسية طابع التردد والمفاجأة والطفرة بدل الصراع الطويل المنظم الذي يمكن أن يكون له قوانين هي قوانين اللعبة السياسية، وهذا ما يبطن الحياة السياسية الظاهرة بحياة سياسية عميقة صعبة التحديد والإمساك ويجعل من الصعب توقع المفاجآت التي تغلي بها المشاعر العميقة لمختلف فئات الأمة.

ذلك أن الانقسام الطائفي الذي يبدو أحياناً هو الطابع السائد للصراع قد يختفي في كل لحظة لصالح صراع من نوع جديد يضع الدولة في موقع العدو الأساسي مثلاً، وقد يتدهور الصراع السياسي بسرعة إلى صراع طائفي، فالحدود بين القوى السياسية تظل غير نهائية وغير ثابتة، ومتداخلة بين السياسة الدين والنضال الثقافي الجزئي والصراع القومي، وتحديد هدف مشترك أو أهداف مشتركة يبدو مستحيل التحقيق في فترة من الفترات، وانقسام القوى يمكن في أية لحظة أن يختفي ليخلق إجماعاً عاماً وسريعاً حول هدف معين وقتي أي طويل المدى، وقد يتدهور الصراع القومي إلى صراع طائفي كما يمكن للصراع الطائفي أن ينحل ويختفي في نضالات اقتصادية[2].

---

[1] – د. غليون: المسألة الطائفية، ص178.

[2] – المرجع السابق، ص89.

وكل ما نستطيع أن نقوله هنا هو أن على المفكر العربي أن يجهد في سبيل توضيح الأفكار والمفاهيم، وفي نقد الممارسات السائدة كي يمكن إزالة التشويش الذهني الذي يمنع من فهم حقيقة الخلاف وجوهره، ويعيق بذلك إمكانية الوصول إلى إجماع سياسي يتجاوز الخلافات المذهبية دون أن يلغيها، إجماع يبلور ولو بشكل ميكانيكي في البداية المصالح الجزئية المختلفة.

وكي يمكن ضمان مثل هذه العملية هنا لابد أن تكون المصالح الجزئية للأغلبية الاجتماعية هي السائدة، عندئذٍ على النخبة بكل مذاهبها أن تقبل القيام بتضحيات فعلية لا شكلية، تضحيات لا تمس فقط الميادين المادية ولكن أيضاً المعنوية، أي نموذج الحياة والسلوك قال تعالى: ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ فصلت/**34**.

إن حل مسألة الأقليات والمسائل الطائفية رهن بحل مسألة تغير السلطة واستيعاب الدولة للتطورات الدائمة التي تحصل على صعيد القوى الاجتماعية، فالعصبية الاجتماعية المغلقة تجد نموذجها في الدولة المغلقة، ولا تعيش إلا بتقليد هذا النموذج والوقوف ضده في الوقت ذاته، وإذا أمكن إيجاد حل لهذه المسألة أن يبقى للتمايز الثقافي أي خطر حقيقي لأنه يفقد كل وزنه السياسي ولا يبقى منه إلا التنوع المثمر.

إن المفاهيم الجامدة السائدة والمأخوذة عن سيرورات اجتماعية مختلفة تجعل من الصعب فهم أية مشكلة عربية راهنة وإيجاد حل لها، فالقومية تفهم كما لو كانت حركة معادية للخصائص المحلية ونفياً لها بدل أن تفهم كإضافة جديدة لا تنكر التمايزات، وإنما تعطي لوجود الجماعة أبعاداً أخرى أكثر شمولاً وتفتحاً تتيح تطور هذه الخصائص وازدهارها، فالعرب الموحدون يمكن أن يسمحوا لأنفسهم كدولة كبرى بانفتاح أكبر على الغرب والحضارة والتقنية بقدر ما أن وحدتهم تدعم

ثقتهم بذاتهم وتبني ذاتيتهم الثقافية وتنميتها[1]، وهي تفهم كنفي للذاتية الدينية التقليدية بدل أن تتطور كانفتاح على الكونية وعلى جميع فئات المجتمع وطبقاته، تبدو كدعوة نظرية ضد الهوية الدينية بدل أن تكون تركيبة سياسية جديدة وإضافية تخلق شروط تطور هذه الهوية واكتسابها أبعاداً أخرى لا تنفي الدين ولكن تؤكده، وتفهم على أنها نفي لوجود الأقليات والثقافات المتنوعة داخل الجماعة العربية بدل أن تصبح إطاراً لتفتح ونمو كل الثقافات والأفكار والتقائها وحوارها.

فالحوار هو سمة الحضارة والتقدم والنمو، وإذا تخلينا عن المفهوم الحصري الجامد للقومية الموروث عن عقيدة التفوق الغربية لن يعود هناك ما يمنع الدولة العربية من أن تكون دولة العرب، وتجعل في الوقت ذاته من لغات وثقافات للأقليات العرقية أو الدينية لغات رسمية معترف بها، بل تعطي للثقافات المتنوعة وسائل نموها وازدهارها، فعندئذٍ يجب الانتقال من سياسة مبنية على تقديس ثقافة الدولة ومركزية السلطة إلى سياسة مبنية على تنشيط الثقافة الشعبية وتشجيع المبادرة المحلية والقاعدية[2].

[1] – نذكر بالقاعدة الفقهية: ليختر الإنسان قطعة من عقله.

[2] – د. غليون: المسألة الطائفية، ص91.

الدين في التاريخ والمجتمع العربي
دورة وفاعلية

قرر فقهاء الشريعة الإسلامية أن اللغة العربية جزء ماهية القرآن، ونحن بدورنا نرى أن الإسلام جزء ماهية العروبة، فهما متضامنان ملتحمان يضم برفق أحدهما الآخر، وهكذا أكد "الدكتور الدوري": ((أن العروبة كانت تنتشر بانتشار الإسلام))[1].

وحقيقة الأمر فالدين له بعد جوهري وكلي في التاريخ السياسي والاجتماعي وفي الحضارة والشخصية العربيين[2].

((الدين – كعقيدة وإيمان- يسمو إلى مستوى القداسة والمطلق وهو غير الوعي الديني، بمستوياته الوجدانية والمعرفية والإيديولوجية))[3].

وهكذا تظهر الحاجة لاستشراف وضعية الدين وأدواره في تعبئة المجتمع العربي نحو مراميه المنشودة في الوحدة والإبداع والتحريم والاعتماد الجماعي على الذات

---

[1]– د. عبد العزيز الدوري: التكوين التاريخي للأمة العربية، (بيروت، مركز الوحدة العربية)، ص9.

[2] –الدين في المجتمع العربي، (الجمعية العامة لعلم الاجتماع، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت)، 1990، ط1، ص10.

[3] – المرجع السابق، ص9.

والقيم الدينية ليست مطلقة فحسب، بل إنسانية تهدف إلى السمو، وهي حصن الأخلاق والمصدر الأساسي لأمن الجماعة ومكونها الحضاري[1].

والوحي الديني له دور منشط في جعل الناس ينخرطون في صلب الحياة الاجتماعية بطرق إيجابية، وهو موجه نحو دفع الأفراد وجعلهم يفضلون المساهمة في الحياة.

والدين يعطي الإجابة على معاني الحياة: الألم –الشر–الموت–الخ، فهو مستوى من مستويات الحياة الاجتماعية وإحدى آليات اشتغال المجتمع، وتوفير للإنسان جواً من الانفتاح وتوازن النسق الاجتماعي ويعمق الانضباط الاجتماعي[2].

وهذه النزعة موجودة عند الحيوان حينما يحس بدنو الموت أو يشعر بقدومه، حيث تظهر لديه نزعة دينية غريبة[3].

والدين يحتوي إجابات حول الأسئلة الوجودية، أي حول معنى الحياة، فهو نظام للمعنى[4] meaning system.

ويرى ((الأستاذ فرحان الديك)) أن الدين هو القوام المكين للشخصية البشرية ذات النزعة الخيرة التي تدعو إلى العمل والمثابرة الفعالة والقاعدة الاجتماعية للشخصية العربية[1].

---

[1] – المرجع السابق، ص11.

[2] – المرجع السابق، ص19.

[3] –حيدر ابراهيم علي: الأسس الاجتماعية للظاهرة الدينية، ملاحظات في علم الاجتماع العربي، ص35.

[4] –المرجع السابق، ص50.

ولا يختلف مفكران في أن الإسلام أصبح ذا وظيفة اجتماعية صريحة اتخذت أحياناً شكل الوظيفة السياسية الخالصة، وقد انتهى الأمر بمفكري الإسلام المحدثين إلى الاعتقاد بأن العالم العربي الحديث لا يستطيع أن يتقدم إلا إذا وضع حد لحالة الفطام الفكري النكد بين الحياة السياسية – الاجتماعية ونظم الإسلام الفقهية أو القانونية، وحمل الإسلام نفسه إلى موقع السلطة «الوازعة» والسلطة «المشرعة» في المجتمع ومؤسساته، وبالتالي الوصول إلى «الشجرة الملعونة» وامتطائها[2].

ولاشك أن إيديولوجيا المساواة[3] أصبحت نزعة عامة في العالم، فهل يتمسك الإسلاميون بهذه النزعة، ويقبلون بتساوي الآخرين بهم، وهم في السلطة لاسيما أن المسلمين أشادوا في العصر الوسيط حضارة فينانه، وقد جمعت هذه الحضارة سبل الحياة والتقدم والمساواة إلى جميع الوطن أولم يقل الله تعالى: ﴿تَعَالَوْاْ إِلَى كَلَمَةٍ سَوَاء بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾ **آل عمران/64**، وقوله: ﴿أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ **الشورى/13**.

وعلى ما نعتقد أن المهم تطبيق جوهر الإسلام أي مبادئ العدل والمساواة والحرية والتضامن، يقول "الشيخ محمد عبده": ((إن ديار الغرب فيها من المسلمين أكثر من ديارنا، معتمداً في ذلك على احترام الإنسان وتكريس حقوقه وحريته)).

إذاً فإذا كانت السياسة الشرعية في جوهرها سائدة، فلماذا نسمي برامجنا وأحزابنا سياسية، ألا يجب على المسلمين أن يندمجوا مع الغير حول المبادئ

---

[1] – الدين في المجتمع العربي، ص113.

[2] – د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت)، ص544.

[3] – آني شابري لورانت: سياسة وأقليات من الشرق الأدنى، ص8.

الإسلامية لاحول مظاهر الحياة الإسلامية، وبالتالي ألا يمكن للمسلم أن يبدع في إنتاج الحياة –وحي إسلامية- من خلال برامج الحق والعدل والحرية والمساواة والتقدم، وهذه المبادئ هي مبادئ الإسلام في ذاتها .

إن الإسلام مع كل ما يعلي قيم الحياة ويسودها وضد كل ما يهمش كرامة الإنسان حتى ولو سمي إسلاميا .

والسياسية الشرعية في الإسلام مرنة كل المرونة، فهي إلى جانب كل ما يوفر للمسلمين سعادتهم وتقدمهم وحريتهم وحقوقهم، ولا يشترط في الأمر التسمية، فقد تأخذ التسمية المعنى الظاهر، وتخفي ما تخفي من الشرور والضلالات.

والإسلام يمد يده المفتوحة إلى كل من يبني الحياة، ويعطي الحياة ويمجد الحياة ويعززها، ويرونق جوانبها، وكم نحن مسلمون عندما نفعل مع الآخرين ذلك تحت مظلة المساواة العريضة التي هي صلب النظام المحتم في الإسلام.

ومع ذلك هنالك نقطة يجب ألا نغفلها وهي أن الدين لاسيما الدين الإسلامي أظهر فعالية وجدوى عظيمة في بناء الأمة العربية والدفاع عنها في الملمات بشكل يفوق العنصر القومي العربي ومثالنا –كما أكد الدكتور الزوادي- على ذلك في التصدي للاستعمار الفرنسي في الجزائر.

الإدماج استيعاب وذوبان لا تذويب

أياً كان الرأي في العثمانيين فقد كان الرأي فيهم أنهم آخر المشاريع العالمية الإسلامية، والحنين إليهم حنين لا للقوة والمجد فحسب، بل هو قبل ذلك وبعده، حنين للنزوع الكوني والعالمي الذي ميز أمتنا منذ بزوغها، وهذا هو معنى الفكرة الاستراتيجية العربية: فكرة الوحدة، وهذا هو الالتفاف حول جمال عبد الناصر بعد مؤتمر باندونغ.

فالفكرة العربية عند روادها، فكرة عالمية ومؤتمر باندونغ وعدم الانحياز معناهما عودة أمتنا للمشاركة في حضارة العالم ومصائره[1].

فمنذ البداية كان لهذه الامة مشروعها الكوني، هو الإسلام، وكان هو مسوغ نشأتها، و ما كان ممكناً ولادة هذه الأمة وتطورها لولا ذلك المشروع الكوني الذي دفعها على الدوام إلى تجاوز نفسها، ولم يكن هذا المشروع برنامج عملي بقدر ما

[1] -الفضل شلق: الانخراط في العالم، مشروع لأمة غير قومية، مقال منشور في (مطبعة مجلة الاجتهاد)، العددان26-27، السنة9 عام1995، ص10.

كان دعوة تعتمد الدمج الاجتماعي لا الفتح وسيلة لها وتعطي الأولوية للإنسان «المجتمع» على الدولة «المؤسسات[1]».

لم يكن الفتح هو الغاية ولا حيازة أشياء الدنيا «غنائم الفتح»، بل كانت الغاية سيادة الدنيا برمتها لتحقيق حياة تستند إلى مصدر إلهي يعطيها معنى يصعب قبولها بالأشياء المادية وحدها[2].

هذا التوازن بين الدنيا والمقدس في وعي الفاتحين جعلهم يتخذون الفتح وسيلة لا غاية، وبالتالي فقد استطاعوا إقامة مجتمع جديد ذي ثقافة موحدة اندمجت فيه مجتمعات وثقافات متعددة، ولم يكن هذا الدمج ممكناً إلا لأن العملية ساهمت فيها مجتمعات وثقافات متعددة، ولم تفرض على تلك الشعوب ثقافة العرب التي حملوها من شبه الجزيرة العربية، بل تكونت ثقافة جديدة، أسهم فيها الجميع دون أن يفرض الغالب نفسه[3].

لقد حتم عليهم منطق الدعوة أن يندمجوا مع الأخرين، وأن يدمجوا الأخرين في مجتمع موحد، وكانت أولى خطوات الدمج هي جعل المسلمين موالي للقبائل، بل حلفاء وأخوة، علماً أن رابطة القرابة لا ترتكز على النسب البيولوجي، والقبائل في معظمها أحلاف من أشتات تقاربت وادعت التحدر النسبي من أب واحد[4].

---

[1] – الفضل شلق: الانخراط في العالم، ص10.

[2] – المرجع السابق، ص10.

[3] –المرجع السابق، ص10.

[4] –المرجع السابق، ص11.

في هذا المجتمع كان ممكناً للعبد أن يصبح سيداً أو أميراً، ولم يحدث في أمة أن حكم العبيد «المماليك» فترة طويلة، بل كانوا يعتقون تلقائياً عندما ينتهي تدريبهم العسكري والثقافي[1].

وبسبب الدعوة حققوا مجتمعاً كانت نتيجة عملية دمج واسعة النطاق ما شهد تاريخ البشرية مثيلاً لها، وماتزال هذه الدعوة حية متوهجة تستوعب جماعات بشرية جديدة[2].

ليست هذه الأمة عرقاً ولا إثنيه ولا قوماً ولا قبيلة، بل هي سيرورة تاريخية، كانت على الدوام، في مختلف مراحل التاريخ مجتمعاً مفتوحاً يستوعب ويدمج في إطاره الشعوب والأقوام والقبائل المنضوية تحت لوائه وعندما كانت تواجه إشكالية المواجهة بين الانطلاق القومي والمشروع الكوني، كانت تختار هذا الأخير، حتى ولو كان على حساب موقع العرب في السلطة، وهي أمة عربية لارتباطها باللغة لا بالعرق العربي أو القبائل العربية، واللغة العربية هي الدلالة على كون هذه الأمة تشكيلاً ثقافياً قبل أي شيء آخر[3].

هذه أمة عظيمة تحقق نفسها عندما تتجاوز نفسها، لذلك فهي قادرة على أن تكون صاحبة مشروع كوني، وعلى أن تنخرط في العالم بكل ثقة[4] وعلى الرغم من

---

[1] – الفضل شلق: الانخراط في العالم، ص11.

[2] – المرجع السابق، ص11.

[3] –المرجع السابق، ص17.

[4] –المصدر السابق، ص18.

وضوح هذا المشروع وصدقيته وصفائه، فإننا سمعنا رأياً يرى أن الإسلام ليس استيعابياً، بل ادماجياً[1].

ونحن لن نقف كثيراً عند التمييز بين الإدماج والاستيعاب وتطبيق ذلك على المشروع الإسلامي، ويكفينا أن نشير إلى أن القرآن، حدد أهل الكتاب باليهود والنصارى،[2] ومع ذلك فقد توسعت روح العرب المسلمين، فأدخلت في هذا المفهوم كل من اعتقد ديناً سماوياً وله كتاب منزل مثل التوراة وصحف ابراهيم وشيت وزبور وداوود.

فالقول مثلاً بأن الإسلام سلك تجاه المسيحيين سياسة التسامح الديني والعزل الاجتماعي، يفتقر إلى الدليل، فلم يتبوأ المسيحيون مناصب عامة كثيرة فحسب، بل سيطروا اجتماعياً على بعض المهن أو شاركت في تنظيمات المهن الإسلامية «الأصناف»، وعلينا أن لا ننسى أن المسيحيين بالشام ومصر ظلوا من الناحية العددية أكثرية خصوصاً في الريف حتى القرن الخامس الهجري[3].

---

[1] -المنصف بن عبد الجليل: الفرقة الهامشية في الإسلام، (مركز النشر الجامعي بتونس)، ط2، المركز القومي البنتاغومي، تونس، والقول للباحث فؤاد قوزي.

[2] - محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز **ابن عابدين**: رد المحتار على الدرر المختار، 370/3، عثمان بن علي بن محجن البارعي، فخر الدين **الزيلعي** الحنفي: تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشِّلْبِيِّ، 110/2، تقي الدين محمد بن أحمد الفتوحي الحنبلي **ابن النجار** الحنبلي: منتهى الإرادات، 329/1 لا تعقد إلا لأهل اليهود والنصارى ومن يدين بالتوراة كالسامرة أو الإنجيل كالفرنج والصائبين أو من له كتاب كالمجوس، وانظر د. رضوان السيد: مفاهيم الجماعات في الاسلام ط41، (بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر)، ص122.

[3] - د. رضوان السيد: مفاهيم الجماعات في الاسلام، ص137.

وبوسعنا التأكيد أن هذه الاستمرارية الاجتماعية الرابطة للجميع في أصل حضارتنا مردها الجذر الحضاري الواحد «أو ما أسماه أبو حنيفة الدين الواحد» والمنظومة الاجتماعية والسياسة الواحدة على الأرض الواحدة، ولم تكن هناك بدائل إلا العمل من الداخل وفي الداخل، فمن المعروف أن كثيراً من المسيحيين استقبلوا الإسلام بترحاب ملحوظ كقوة سياسية بديلة للقوتين الساسانية والبيزنطية[1].

ولا يخفى على أحد أنه إذا انعقد عقد الذمة فسيترتب على ذلك أن المقيم على أرض الإسلام من السكان الأصليين يعتبر حكماً جزءاً من الأمة، أي جزءاً من أهل دار الإسلام، أما إن كان طارئاً، فعقد الذمة يعتبر جنسية له، ومن حق الذمي أن يتولى مناصب عامة في دار الإسلام كالمسلم إلا ما اتصل بالإسلام.

ماهي وظيفة الإسلام في العالم؟؟.

يكفينا أن نلمح لذلك فيما أشار إليه الفقيه "أبو حنيفة" وصاحب المدرسة الفقهية التاريخية المشهورة، قال: ((إن الله عز وجل إنما بعث رسوله رحمة ليجمع به الفرقة وليزيد الألفة ولم يبعثه ليفرق الكلمة ويحرض الناس بعضهم على بعض))[2].

هذه الوظيفة التوحيدية للإسلام هي التي تعطي لكل أمر آخر معناه المنطقي وسط المنظومة، منظومة الاستيعاب والوحدة والتوحيد، يقول "أبو حنيفة": ((إن رسل الله لم يكونوا على أديان مختلفة، ولم يكن كل رسول منهم يأمر قومه بترك

---

[1] – د. رضوان السيد: مفاهيم الجماعات في الاسلام، ص139.

[2] – النعمان بن ثابت **أبو حنيفة**: العالم والمتعلم، (نشر الكوثري، القاهرة، 16368هـ)، ص9.

دين الرسول الذي قبله لأن دينهم كان واحداً وكان كل رسول يدعو إلى شريعة نفسه، وينهى عن شريعة الرسول الذي قبله))[1].

والخلاصة فالدار العربية كانت متسامحة حية نابضة بالانفتاح وقبول الآخر، وفتح صدرها له.

وصفوة القول فإننا نفصل ونميز الذوبان الطبيعي العفوي والرضائي والحواري والإقناعي عن الاذابة والدمج، فالدمج القسري القائم على الضغط والعزل الاجتماعي هو تدمير الخصوصيات ومحوها داخل الجماعة الوطنية، وعلى مقتضى تسلطي يهدد الحريات والحقوق السياسية[2].

ولا يمكن فهم ظاهرة الدمج بمعزل عن الانسداد الاجتماعي الذي يقود إلى نظام تسلطي يحتكر المجال العام، ويمنع الحراك الاجتماعي، وبالتالي فالدمج تعبير عن النزعات الأمنية الاستئصالية.

ونستطيع القول بأن معظم المعضلات الاجتماعية والسياسية الداخلية التي تعيشها أمتنا يتصل بأزمة الدمج الاجتماعي[3]، والإدماج –غير الدمج– هو الإلحاق بالبنية الاجتماعية الحية القائمة على التفاعل الاجتماعي الحركي التنموي العادل، وهو لا يقوم إلا من خلال مصالح عامة تتوسط برنامج تنموي اجتماعي اقتصادي سياسي، وتوحيد وطني يصنع وطناً جامعاً، وهو ما نسميه ونطلق عليه الذوبان لا التذويب.

---

[1] – أبو حنيفة: العالم والمتعلم رسالته إلى البتي، ص18.

[2] – د. عبد الإله بلقزيز: الدولة والمجتمع، ص116.

[3] – المرجع السابق، ص111.

والإدماج بهذا المعنى هو غير الخطاب السياسي العربي الذي يرى في التوحيد الوطني والقومي مشروعاً يقوم على القسر والاكتساح وعند اللزوم على العنف[1]، ويقود إلى القضاء على الخصوصيات والسمات.

إذاً لا يجوز «على صعيد الاندماج الوطني القومي» التدليل لأي سبب بإلغاء أي فرد، قال تعالى: ﴿أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً﴾ المائدة/**32**.

فنحن هنا حيال جنس بشري، حيال إنسانية جمعاء، متضامنة فيما بينها، وقتل الفرد دون سبب هو اعتداء على البشرية، قال ﷺ: ﴿الْمُسْلِمُونَ تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ وَيَسْعَى بِذِمَّتِهِمْ أَدْنَاهُمْ وَيَرُدُّ عَلَيْهِمْ أَقْصَاهُمْ وَهُمْ يَدٌ عَلَى مَنْ سِوَاهُمْ﴾.

وإذا كنا –كأصل عام- ننعي على العقل السياسي الطائفي فإننا نجد له تبريره عندما يقف دفاعاً عن حماية الذات الجماعية للطائفة من الذوبان[2] أو عن مالها من حقوق مضيعة ذلك أن الدمج مخالف لطبائع الأشياء والنسب المذكورة فيها ((وهو –على حد رأي الدكتور حامد خليل- ضرب من الوهم[3]، وفي الوقت نفسه ضرب من الإلغاء)).

---

[1] –علي خليفة الكواري: مفهوم المواطنة في الدول الديمقراطية، منشور في (مجلة المستقبل العربي عدد264)، 2001/2، ص64

وانظر ندوة النقاش المشار إليها في (مجلة المستقبل العربي عدد709)،1996/7، حول تكوين العرب ومغزى الدولة القطرية، ص106، والمداخلة للأستاذ معن بشور.

[2] – سعد غالب ياسين: نقد العقل السياسي العربي، مقال منشور في (مجلة المستقبل العربي عدد342)، ص76،

[3] – د. حامد خليل: الحوار والصدام في الثقافة العربية المعاصرة، (المدى للتقدم والنشر، دمشق)، 2001، ص50و67.

وعلماء الاجتماع لديهم مصطلح الولاءات الأولية[1] وهذه الولاءات راسخة رسوخ الجبال الشم، وتلد مع الإنسان فيما نسميه الوطن أو الأهل أو القبيلة، لنستمع إلى هذا القول الجميل "لعنترة بن شداد" يصف ناقته التي شربت بماء "الدحرضين" والتي تتأبى أن تشرب من حياض الديلم:

شربت بماء الدحرضين فأصبحت زوراء تنفر من حياض الديلم

ولعل من مكونات حب الوطن البيئة، فسياسة البيئة هي المستقبل، بل الشعار الأخضر هو لون الشارع والبيت وجدران المكتب وغرف نوم الإنسان في أي مكان من الأرض[2].

ذلك أن الآحاد الإنسانية لا تذوب في الفئة ذوبان الخلايا في الجسم، ومهما اشتدت صلة الإنسان بفئة ما فبإمكانه أن يقطعها، وهذه القابلية للانتقال من فئة لأخرى هي التي تمكن الانتساب لعدة فئات، وليس هنالك فئة واحدة، ولا شكل واحد من التنظيم يمكن أن يستوعب حياة الإنسان الاجتماعية بكاملها، فالإنسان يحيط حياته في المجتمع بدائرة تشمل جميع الذين يرتبط معهم، ولكن هذه الدائرة ليست منظمه تنظيماً محكماً ولا منغلقة انغلاقاً جامداً، فهو ينتمي إلى عدة فئات وإلى عدة أشكال من التنظيم الاجتماعي، إذ يرتبط ببعضها ارتباطاً وثيقاً، وبالبعض الآخر ارتباطاً واهياً، والدولة يجب أن لا تمتد سلطتها على الأمور التي تتوقف قيمتها على الروح[3].

---

[1] –حلقة نقاش موسومة بعنوان: العرب وثورة التناقضات في المفاهيم القومية والإقليمية والعالمية، (مجلة المستقبل العربي عدد200)،1993/10، ص43، والقول للأستاذ ناصيف حتي.

[2] – مطاع الصفدي: مقال موسوم بعنوان كلام الحرية في مأزق الشرعية، (مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت، مركز الإنماء العربي)، 1991، ص13 عدد72 و73.

[3] –روبرت م. ماكيفر: تكوين الدولة، ترجمة الدكتور حسن صعب، (دار العلم للملايين، بيروت)، 1996، ص502.

وهناك تطور هام يخفف من أخطار القبلية الاجتماعية، وهو الاعتراف بطبيعة الشخصية والتسلح بمتطلباتها، ولكنه يمثل دوراً فعالاً في تحقيق هذا التعدد، وقاعدة هذا التعدد اختلاف عقول الناس واختلاف حاجاتهم الثقافية، ويتبلور هذا الاختلاف في تعدد الأديان والأساليب والمدارس والمبادئ الخلقية، والاضطهاد الذي يرمي إلى منع هذا التعدد، وينفي فرض رأي واحد أو عقيدة واحدة تتعارض مع الطبيعة الإنسانية، ويبكت فيها إمكانات النمو، لأن قانون الحياة العضوي الأساسي، هو كلما ارتفعت الطاقة تنوعت وتعددت طرق تحقيقها[1].

والمنتهى والمغزى من كل ما سبق ((هو أن الجماعة أكبر من الدولة، وأن عقوبة حياتها وتنوعيتها الغنية، تخلق وتحرك القوى التي تصنع المستقبل، ولذلك يجب أن تظل قيم الأفراد والفئات الثقافية وتحررها تحرراً أساسياً من نشاط الحكومة التوحيدي، ويضمر هذا التمييز بين الجماعة على اعتبار أنها متسع شامل للحياة الاجتماعية كلها، والجماعة بصفتها مسرحاً لنشاطات أعضائها المتنوعة والمتعددة المراكز، فالجماعة هي دار الإنسان الأوسع لأنها دار شعبه، ولكن الجماعة هي أيضاً الميدان الذي يمارس فيه معتقداته ويدافع فيه عن أية قضية من القضايا التي يؤمن بها، ومعتقدات الذين يتشاركون في جماعة واحدة مختلفة، ولذلك لابد من التمييز بين تعلق الإنسان بجماعته وتعلقه بهذه المعتقدات، فالتعلق بالدار شعور يشمل ساكني الدار وسكنهم، ولكن التعلق بالمعتقد أو بالقضية يقف عند هذا العلم بالثقافة التي نؤمن بها، والإنسان بحاجة إلى هذين المتعلقين الذين يعبران عن عفويته وعن تحقق كيانه الاجتماعي، ولكن التعلق بالمعتقد أو القضية

[1] – روبرت م. ماكيفر: تكوين الدولة، ص517.

يتجاوز العلاقات الشخصية ويعبر عن علاقة الجماعة بالحياة ويعبر في معنى من معانيه عن علاقتها بالكون))[1].

ويكون التعلق بالجماعة والتعلق بالقضية كلاً كاملاً، فالتعلق بالجماعة ودارها يرضي الحس الاجتماعي، ويملأ العاطفة حرارة، ولكنه يفتقر إلى محتوى وإلى إمكان النمو مالم يقترن بالتعلق بالقضية، والغلو في الشعور القومي مدعاة للغرور ولتقديس السلطة، ولتأليه القيم وللغناء في مجد الأمة والحط من أمجاد الآخرين، وإذا أردنا الحد من خطر هذا الغلو، أيقظنا في النفوس الحس الاجتماعي بالمعاني الذاتية للقيم، ووجهناها نحو نسق الحياة الذي نتمنى أن نضعه، ويجب أن تبرز أهمية القضية كما تبرز أهمية الجماعة، دون أن يؤدي ذلك إلى توحيدهما[2].

وتظل أساطير الشعوب فوق الدولة وإذا حاولنا أن نكيف هذه الأساطير على هواها شوهناها وحرفنا معناها، ذلك أن أساطير الشعب المعبرة عن روح الجماعة تظل في انطلاقها وحريتها إلى أن يفسدها حكم المستبدين أو المتزمتين، وهذه التجارب هي وليدة التجارب مع فنون الحياة ومع حس الأرض والسماء ومع قيم الحب والرفعة ومع نداء الفنون، ومع المسرات والأتراح، ومع الشوق اللامتناهي لتحقيق الرغبات، ومع تجربة الإيمان[3].

---

[1] – روبرت م. ماكيفر: الدولة، ص520.

[2] – المرجع السابق، ص521.

[3] –المرجع السابق، ص524.

هكذا نكون قد أبرزنا وعشنا محاور الحياة:

- الفرد.
- الطائفة.
- الجماعة.
- الدولة.

وأوضحنا أن هذه المحاور تشكل سمفونية متناغمة، وكلا منسجماً لا يطغى فيه محور على آخر، ومجموعة تشكل الأنموذج المتناغم وأن إلغاء أي محور معناه العبث بالمنظومة وتآلفها وتألقها.

بقي علينا أن نلقي نظرة طائرة سريعة وأن نتكلم لماماً على بعض الجماعات في حضارتنا مذكرين بقول مايكل هدسون في كتابه السياسات العربية والبحث عن الشرعية، بأنه ليس هنالك أمة في الوطن تملك من عناصر التوحد ما تملكه الأمة العربية[1].

[1] – مجلة الاجتهاد "سبق توثيق هذا الهامش".

الثقافة الوطنية والقومية

أكدنا سابقاً أن الثقافة هي أداة اللحم وأزدية الجمع والربط، وهو اسمنت الصهر، والمكوك الذي يغزل ما هو مشترك في المجتمع والأمة، فالثقافة في نظرنا كل ما يحيط بمبادرات الإنسان وخياراته وشوقه للحياة، وتصميمه على اكتناه كأسرار الطبيعة ومعانقته المطلق واندراجه في التاريخ وانخراطها في صميم الحياة.

على هذا الأساس تعددت الرؤى حول هذه الظاهرة، وحسبنا تحديد مالك بن بني لها بأنها فلسفة الإنسان والمجتمع، أما عناصرها فهي:

- الدستور الخلقي.
- الذوق الجمالي.
- المنطق العملي.
- الصناعة.

وهذا ما ذهب إليه "كارل ياسبرس" بأنها مجموعة الرموز التي توجه العقل وتدفع العناصر الذاتية في الشخصية، وتسوس الأنظمة الاجتماعية، وتحكم الأفكار والمعتقدات والرموز التعبيرية والمعايير العلمية وآليات الضبط الاجتماعي.

وإذا انتقلنا إلى الدائرة التقويمية أمكننا القول إن الثقافة هي أساس كل بناء، والحامل الذي يقوم عليه صرح المجتمع، والثقافة الحية أهم من النظم السياسية

والمناهج الاقتصادية والخطط الدستورية والقوالب القانونية، وإنه لا انبثاق ولا انطلاق إلا بالشخصية الحضارية للأمة.

بهذا الشرط الإنساني القائم على تصور متكامل للحياة ومنظومة متكاملة للقيم، نفهم وثبة أمتنا في صدر الإسلام، كما نفهم انطلاقة ألمانيا واليابان بعد الحرب العالمية الثانية، حيث أحيت اليابان ثقافة الشنتو ورجعت الصين إلى الكونفوشية.

ويمكن التأكيد على أن أي مشروع اقتصادي أو اجتماعي أو سياسي محمول على الشرط الإنساني، وأن ملحمة النهوض ومغامرة الانطلاق والعملقة والتجوهر، إنما تزكو ويصلب عودها بهذا الناهض، وبالتالي فالأمم والثقافات والجامعات قبل أن تكون بالثكنات والمدافع، والتقنيات والقيم للأمة قبل الدواء والهواء، والثقافة هي المضاد الحيوي «الأنيبيوتيك» والجنة التي تحمي الأمة، عند الملمات، والتنمية وما أدراك ما التنمية دون مشروع ثقافي، والديمقراطية ما الديمقراطية إذا لم تحمل على ثقافة ديمقراطية، تكفل حرية التعبير، وإذا لم يتم الالتفاف حولها كقيمة إنسانية تسمو بالحياة وتمجدها وتفعل مسيرة التقدم.

إن امتلاك العقول والقلوب أشد مراساً وتمرّساً ومنعة في وجه العدو من الدبابات والمدافع، بل، لقد سيطرت فرنسا على الشيء الكثير من الجزائر الشقيق، ولكنها ارتدت على أعقابها أمام مملكة الروح وعملقتها، وهذا ما وجدناه في شموخ شعبنا في مصر والأردن في مواجهة التطبيع وأخطبوطه.

وتاريخنا العربي حافل بتخاذل السياسة وإعطابها وعاهاتها، بالمقارنة مع الرواسي الشامخات للروح الشعبية أمام عاديات التفتيت والطمس والتهميش والإقصاء.

أيّة ثقافة هي التي نعتبرها رافعة لحياتنا؟؟

الثقافة كأية ظاهرة إنسانية تخضع لما تخضع له سنن الحياة من التمدد والتقلص، الموت والحياة، وعلى هذا الأساس، فالثقافة التي تشف عن روح أمتنا وتستشرف

آفاق تطورها هي ثقافة الإبداع والعمل والإنجاز والعقلانية وترشيد الحياة وترسيخ الروح العلمية، وتجذير الشعور بالمواجهة ومقاومة التطبيع والاختراق والعدوان والغزو على هذا الأساس، نقول لا لثقافة اليأس والتشاؤم والانتظار، ثقافة المنفعة والذيلية والسمسرة للإمبريالية، ثقافة الخواء، والزمن الضائع والاستلاب والاغتراب، ثقافة الوعي المزيف غير المطابق، المتعثر والمنخلع.

والحديث عن الثقافة يقودنا إلى تلمس جدلية ثقافة /سلطة، بله إلى إشكالية هذه المزدوجة.

وحقيقة الأمر أن الصراع سرمدي بين هاتين المقولتين، وهو ما تفترضه طبائع الأشياء، إذ الثقافة حرية والسلطة قوة، الثقافة إنتاج المعنى وإسباغه على الحياة، والسلطة هي الهيمنة على المعنى والقيمة، وهذا ما عبرت عنه أسطورة جالينوس في صورة رأس ذي وجهين، الأول يفيض بالنور، والآخر تعلوه قسمات القترة والكدرة.

لقد استطاعت مغامرة الروح الإنسانية الخالدة أن تروض السلطة، فإذا هي لعبة الشطرنج التي تقوم على مبادئ العقل والمعنى لا على شحنات الغرائز، ومع ذلك فنحن في دارنا العربية لما نرقى إلى مرحلة تأسيس السلطة، حيث تذوب في المشروع المجتمعي التاريخي، وحيث هي جهاز في خدمة فكرة ليس إلا، وحيث نصغي إلى قول الثقافة ونشترك معها في صنع القرار، وبالعكس، فالحاصل لدينا أن المشروع يذوب في إرادة السلطة، ويتوقف على نزواتها العارضة، لاسيما في حقل اغتيال الثقافة وتدجينها وإخضاعها لدواعي السلطة، وفي حقل حشر المثقفين في أقفاص من ذهب وفي حظائر الصمت، وفي أجهزة الإعلام والدواوين من أجل ثقافة التسويغ والتسبيح وحمد السلطان.

وبيان ذلك أن الثقافة هي المقدمة الأولى للحرية، وبالمقابل فالحرية هي المقدمة الطبيعية لروح الأمة ولطريق الذات الفردية والجماعية الخلاقة، إنها الكريات الحمراء، والحرية هي الكريات البيضاء ولا معافاة للأمة بدون دمها ونسغها.

والثقافة العربية الحقة المعبرة عن شخصيتنا الحضارية هي التي تضعنا أمام وقفة دقيقة حيال جدلية العروبة والإسلام، على قاعدة الإسلام في العروبة، والعروبة في الإسلام، العروبة انتماء وإطار، والإسلام هو الروح والصورة التي تزين وتتزين بالإطار، العروبة هي الغمد والإسلام هو الحسام، وكم هي معاقد العزة في تاريخنا، عندما كان الحسام الإسلامي يمتشق من الغمد العربي من أجل العطاء والكرامة الإنسانية، وعلى هذا فإن أية محاولة لضرب العروبة بالإسلام أو الإسلام بالعروبة، إنما هي ثقافة الخواء والاستلاب، والاغتراب عن مبادئ الحياة التي صاغتها العروبة والإسلام على أرضنا، حيث يتماهى الإسلام في العروبة والعروبة في الإسلام، وحيث تعاونا على صياغة ذوقنا الجمالي وأريجنا الروحي وزفيرنا المقموع، ومنطقنا العام وقصصنا الشعبية وحماسنا الوطني وموسوعتنا العلمية ونظرتنا إلى الوجود وتصورنا للحياة.

والتأصيل الثقافي الحي هو الذي يربط بين وحدات الزمن الثلاث، حيث الماضي – حافزاً- لا عبئاً، الماضي– نقطة انطلاق، أما المستقبل فهو المرتجى والهدف المنشود، ويترتب على ذلك نتيجة هامة، هي أن الثقافة عملية إبداع لا نقل، ولا يمكن لثقافة أن تثري الحياة على أساس النقل الميكانيكي الصرف.

وهذه هي جدلية الأصالة والمعاصرة، وهي جدلية نتنفس هواءها اليومي، ونعيشها في دقائق حياتنا.

وعلى هذا فهناك عملية فصل ووصل ضرورية لقراءة التراث، فصل نقرأ فيه التراث –حقيقة موضوعية- ووصل حيث تتم القراءة المعاصرة من أجل توظيفه – ناهضاً ورافعة- لحركة الحياة على أرضنا، دون أن نعني قراءة التراث لذاتها من

أجل التراث، ومع التنويه بأن هذا التراث لا يخلو من السلبيات الداكنة والظلامية المنحدرة إلينا من العصر الوسيط، والنظر النقدي والمنهجي هو الذي يقوم بعملية الغربلة والتمحيص وفرز القمح من الذؤان.

والحديث عن الثقافة يقودنا إلى العلاقة الجدلية، بين الثقافة والتنمية، إذ الاستلاب الاقتصادي يقودنا إلى الاستلاب الثقافي، وبالمقابل فالتنمية الحية، لا تنطلق إلا من ثقافة حية، كذلك فالثقافة، لا تزكو وتسمو إلا بتنمية اقتصادية تحقق إشباع الحاجات العامة لكل مواطن، إضافة إلى تحقيق التراكم المعرفي الذي لا يتحقق في عصر الكومبيوتر، وهندسة العلوم، إلا بمأسسة المجتمع العربي على قاعدة القومية المعرفة، وقومية المؤسسات، وقومية السوق، وقومية المناهج التربوية والقيم التعليمية.

إننا نعيش ولاشك حالة نهضة واستثمار حضاري في الوقت الذي نطرح فيه سؤال الوجود والهوية، والحداثة لا التحديث، قبل أن نطرح التنمية بالمفهوم الاقتصادي الضيق، حسب رأي فلاسفة التغريب وسماسرته، وهذه النهضة لا تتم إلا بالخيار الحضاري، والشرط الإنساني بمضمونه الشامل بما في ذلك الإصلاح الديني تماماً كما حدث في أوروبا إذ أرهص عصر التنوير والنهضة للثورة الصناعية، وكان إصلاح العقيدة على يد اللوثرية، هو المدخل الطبيعي ورافعة الانطلاق وديناميه الاندفاع للثورة الصناعية، حسب مقولة عالم الاجتماع "ماكس فيير" الذائع صيتها.

وبالطبع فليس المقصود من إصلاح العقيدة مس المقدس الإسلامي بقدر ما نقصد النعي على بعض الشوائب والحشويات وروح الجمود والتكلس والجبرية والغيبيات والشعوذات التي علقت على تراثنا الديني والدين منها براء.

واستطراداً فالاقتصاد هو عنوان الحضارة الشيئية، في حين أن الثقافة هي عنوان الضمير، والشعوب التي لا تمتلك ثقافة حية، تعتورها عقد الأمراض النفسية، فينخفض

توترها الروحي، وتركن إلى الخنوع والتمزق والتواكل واليأس، وتضعف لديها روح المبادرة والعمل والإقدام على الحياة والشوق إلى بهجتها، هذا فضلاً عن أن أي تأسيس اقتصادي لا يقوم على تأصيل الهوية، لا يعني إلا الاغتراب والخوار والاستلاب.

والحديث عن الثقافة يقودنا إلى سمة أساسية في ثقافة أمتنا ألا وهي بعدها الإنساني وقدرتها على الاستيعاب، والمناقشة والحوار، ومن البداهة أن أمتنا هي وريثة ثقافات الحضارات القديمة لاسيما الحضارات التي ترعرعت على تراب أمتنا، حيث صهرت هذه الثقافات، وصبت عليها عصارتها الهاضمة، لتنتج لنا الحضارة العربية الإسلامية، تلك الحضارة التي تمتلك مخزوناً إنسانياً ضخماً، وتعتبر من أهم الحضارات في العالم، وهي مرشحة لأن تلعب أعظم دور في هذه المسكونة، وما صراع الحضارات الذي يطرحه الغرب حالياً، «حلف الأطلنطي» إلا الحيلولة دون أن تلعب هذه الحضارة دورها المنشود.

على هذه القاعدة الرصينة نفهم التعامل مع النظام العالمي الجديد، على قاعدة «دع الزهور تتفتح ولنتبار»، وليس على قاعدة المركزية الأطلنطية، مع التنويه بأن هذا النظام الجديد ليس إلا صورة جديدة للرأسمالية، في مرحلة ما بعد الحداثة، وهذا النظام يفتقر إلى أدب الحوار ومقوماته، وبذلك فالقضية بيننا وبينه ليست قضية ثقافية بقدر ماهي سياسية، مع العلم بأن الخيارات الحضارية تثري الحياة الدولية، وتزيدها غناءً خلافاً لموقف النظام العالمي الذي يقتصر على المفهوم الاقتصادي الاستغلالي، وما يتصل به من أنساق قيمية، وأنماط سلوكية وحياتية رخيصة ومبتذلة وركيكة في الفن والحب وروابط الأسرة والمجتمع والدين، إنها ثقافة الكوكاكولا والجينز، التي لا ترقى إلى صعيد الشخصية القومية، التي أبدعت تاريخياً روائع الحياة والارتقاء بها وتعزيزها، وهذا ما أكده المفكر القومي المرحوم عصمت سيف الدولة، بتدليله بأن الغرب تحول على صعيد المجتمع إلى الفردية وعلى صعيد الاقتصاد إلى الرأسمالية وعلى صعيد الدين إلى العلمانية...

والمشروع الثقافي العربي، لا يمكن أن يكون محمولاً إلا على عبقرية اللغة العربية وفقاً لجدلية لغة /فكر، وليس على المشروع القائم على التفرنس والتمغرب، لما في ذلك من ارتباط وشيج بين اللغة والأمة، بين المشروع الاجتماعي والسياسي ومشروع اللغة/الفكر.

والثقافة العربية هي التي تحيط بكافة مبادرات وأبعاد الإنسان، العلم، الفلسفة، الدين، العلم ومملكته الأسباب، الفلسفة ومناطها الغايات، الدين ووجهته إعطاء روح وضمير المجال: الاقتصادي –السياسي.

والثقافة العربية هي التي تحترم حق الروح وحق العقل في معانقة الطبيعة واكتشاف أسرارها بمنهج التجربة –والملاحظة والنقد ورصانة العقل وأنسنته، وهذا هو مغزى تسخير السماوات والأرض للإنسان واستخلافه لعمران الحياة.

والمشروع الثقافي العربي لا يتعارض مع الثقافات الفرعية التي تعيش في كتف وطننا إذا ما التزمت بمبدأ الأمة وحقوقها وقيمها ومصيرها على قاعدة إذا كان في الوحدة قوة فإن في التنوع قوة أخرى تزيد القوة قوة ومضاءً، وعلى قاعدة التنوع في التشابه، والتشابه في التنوع، والأمر نفسه بالنسبة للإيديولوجيا إذا كانت هذه الإيديولوجيا تعانق معنى من معاني الأمة، وتبقى الأمة وقيمها وضميرها ومستقبلها معنى المعاني والمشروعية العليا التي تسوس وتحكم وتوجه كل إيديولوجيا خلافاً للطائفية والقبلية والفئوية التي تتعارض فيمها وثقافتها مع تحقيق المواطنة –كرابطة- سياسية وحقوقية وحيدة بين الفرد والدولة.

والثقافة العربية لا تترسخ وتتوطن إلا على آلية المشروع القومي واستراتيجيته العليا، وفقاً لجدلية ارتباط الوظيفة بالعضو، أي لا تترسخ إلا على أساس استراتيجية ثقافية وقيمية تربوية، تستهدف أهداف الأمة العربية وتنمي القيم الضرورية لتحقيق هذه الأهداف، مثل حب العمل والإنجاز واتخاذ القرار والتفاؤل

والإقبال على الحياة، والحرص على الأموال وعدم الهدر، ودفع الضرائب، وغير ذلك من القيم التي تعطي بهجة للحياة.

والحديث عن الثقافة العربية يقودنا إلى التعريج على المثقفين قاصدين من ذلك المثقفين العضويين المبدعين لا القوالين، أي صانعي الكلمة الحية ومهندسيها وحراس قيم الأمة والممتلكين لرأس المال الرمزي للأمة، وبالتالي فالثقافة ليست مسألة أكاديمية بقدر ماهي انتماء وفعل جماعي واندماج في روح الأمة والانخراط بين ظهراني جماهيرها والتعبير عن مطالبهم، وليس تعالياً على هذه الجماهير، كما تفعل النخب المغتربة التي تجيد الهرولة وتفييل الأقدام، مشيرين إلى أن الاختلاف بين المثقفين يجب أن لا يؤدي إلى الانشطار في الثقافة، وهكذا فعلى المثقفين العضويين أن يحسموا فكرياً قضايا الأمة على قاعدة الايلاف والحشد والوعي الوطني مع التأكيد بأن حوار المثقفين مقدمة للحوار السياسي.

أجل، لقد تكلمنا حتى الآن عن الثقافة العامة وعلينا الآن أن نتكلم عن الثقافة الشعبية التي تمثل النسيج الحضاري لأمتنا وعمادها وقوامها ومادتها وإذا أمكن القول إن ثقافة المرايا والبلاط والقصر والثقافة المخملية مثلت نقطة الاختراق في تاريخنا، فإن الثقافة الشعبية هي الحصن الحصين لأمتنا والمخزون الرمزي الاحتياطي الذي يقف منيعاً ضد محاولات الاختراق والإقصاء والطمس.

لذلك فالمشروع الثقافي هو الذي يعانق حركة الجماهير ويجيّش أفكارها، ويعبئ طاقاتها، ويستفز حماسها ويحرك كوامنها، وعبقرية الثقافة الشعبية يجب أن تكون موضع اهتمام وترسيخ، لأن القيم الشعبية، هي الفلسفة الأخلاقية والوطنية للجماهير، لاسيما أن هذه الجماهير بقيت مسكونة في العروبة والإسلام ورفضت التحديث على حساب التغريب، لذلك فإن تفجير برميل الثقافة الشعبية هي الأساس لكل انطلاقة سياسية واجتماعية واقتصادية.

كم هي المرات –في تاريخنا– التي سقط فيها العسكري والسياسي وبقي الشعبي بإرادته وقيمه؟.

نجد مصداق ذلك في هبة الجماهير الشعبية هي في قطرنا المصري، عقب نكبة حزيران عام سبعة وستين، وتصميمها على الثأر للكرامة بقيادة عبد الناصر، كما نجد مصداق ذلك في وقفة الشعب اللبناني الشقيق في قانا، وأخيراً في هذا المثل الحي في وقفة الباقورة بفعل الجندي الأردني الذي وعى بضميره صحيفة السوابق الإجرامية الصهيونية، فثار البركان في نفسه مدمراً كل شيء.

وعلى هذا فالتحصين السوسيولوجي الثقافي يتم من خلال العضّ بالنواجز على منطقنا الشعبي وما أنتجه روح الجماهير من أهازيج وأفراح وتقاليد وأساطير ورموز وحماس وشهامة وثقة بالنفس والاعتزاز بالكرامة، وغير ذلك من القيم وأساليب الحياة الشعبية.

الخلاصة فالثقافة ماضٍ وحاضر ومستقبل وزحف يفّجر ثورة ثقافية عربية، تقوم على ثقافة الوحدة، ثقافة حرية التعبير، ثقافة الديمقراطية والمواطنة وتداول السلطة، ثقافة المحورية الأخلاقية، ثقافة الخيار الحضاري، ثقافة ترشيد المجتمع وعقليته ومأسسته، ثقافة المجتمع المدني بحراكه واندماجه وتوّحده، ثقافة حقوق الإنسان وأنسنته، ثقافة الشرارة الإلهية والقيم الروحية، ثقافة تحرير المرأة، وتعلية كرامتها وذوقها باعتبارها صانعة للحياة.

تكلم أحد المفكرين عن ثقافة الموت وثقافة الحياة، وضرب مثلاً على الثقافة الأولى بتلك القيم التي كانت سائدة في إحدى القبائل المتوحشة والتي كانت تقضي بانتحار الزوجة إذا توفي زوجها، أو التي كانت تحرم تحريماً قاطعاً، الاعتداء على أموال رئيس القبيلة، وحدث أن اعتدى أحدهم على تلك الأموال فاعتورته الأمراض الكثيرة، والغريب في الأمر أن السلطة في بلدي على العكس من ثقافة القبيلة المتوحشة تسمح أن تتغول على كل شيء، دون أن يعتورها أي إحساس أو وخزة ضمير.
ثقافة الحياة هي ثقافة ذلك الصحابي الذي لم ينتظر أن يأكل بعض التمرات، فرماها وقاتل حتى استشهد في معركة "أحد".

والمسألة أولاً وأخيراً في الثقافة، فالثقافة العربية هي الطريق للوحدة "توينبي" ورحم الله "ساطع الحصري" الذي قال: ((اضمنوا لي الثقافة أضمن لكم الوحدة)).

بقي علينا أن نبحث عن نقطة جوهرية هي مسألة دورة الثقافة في بناء اللحم التي تجمع إليها الأمة، أي السلطة بعد أن علمنا أن السلطة هي الإطار الذي يوحد الأمة، وبدون هذا الإطار فتنهار الأمة وينحل عقدها، ومن جهة أخرى قلنا إن السياسة تجنح إلى المركزية في حين أن الثقافة والاقتصاد يجنحان إلى البعثرة والتنويع والتعارض، وهنا تتكيف الثقافة لصالح السلطة في سبيل خدمة هذا الإطار العام الذي دللنا عليه سابقاً، فثقافة السلطة مثلاً قد تصنع شعار: حرية اشتراكية، وحدة تكثف فيه منطلقها وخط سيرها.

هذا ونقسم هذا البحث إلى فرعين:

- نتكلم في الأول عن السقف الثقافي الأعلى.
- على أن نتكلم في الثاني عن الإجماع السياسي كنتيجة للإجماع الثقافي.

السقف الثقافي الأعلى أداة تماسك

أجل عرضنا سابقاً لرأي المفكر العربي "ساطع الحصري" القائل: ((أعطني ثقافة أعطك الوحدة))، فهل تستطيع الثقافة أن تقوم بهذا الدور التوحيدي.

وفي الحقيقة إن تكوّن الأمم يتبلور في سيرورتين أساسيتين، السيرورة الأولى تتضمن نشوء ثقافة عليا مشتركة، ولا تنشأ هذه الثقافة إلا من خلال علاقة معقدة تمر بثلاث مراحل:

تضم **المرحلة الأولى** تبلور ثقافة نخبوية مرتبطة بالسلطة، وبقدر ركوب هذه الثقافة على علاقات السلطة وتمفصلها معها خلال فترة تاريخية تخلق عوامل نموها وتفتحها كثقافة جامعة تتجاوز في موضوعاتها وإشكالاتها النزاعات الدنيا التي تسود المجتمع المدني، أي تخلق في الحقيقة نظاماً من القيم الإنسانية العليا وتبلوره كبديل عن منظومات القيم الدنيا العصبوية والضيقة التي تكتفي بالتعلق بمثل محلية تعكس هي ذاتها ضيق المصالح المحلية وإنغلاقية الجماعات التي تكون كل مجتمع.

يعكس نشوء ثقافة عليا، أي منظومة قيم إنسانية كونية، الطموح إلى تكوين دولة مركزية تجمع أنظمة غير متجانسة ثقافية واجتماعية، ولدينا مثالان معروفان على ذلك، الأول هو مثال الحضارة العربية، والثاني هو مثال الحضارة الغربية الحديثة، فالعقيدة الإسلامية لم تتحول إلى ثقافة عليا تتعلق بها ثقافات أخرى

مختلفة ومتنوعة وتتوحد فيها، إلا لأنها حققت الشرطين الأساسيين: الطموح إلى أن تكون عقيدة سلطة، وهذا ما ميزها عن العقيدة المسيحية السائدة في زمنها، والطموح إلى أن تكون عقيدة كونية، وهذا ما ميزها عن العقيدة اليهودية التي كانت سائدة في عصرها أيضاً كعقيدة مغلقة.

وقد خلقت الثقافة الإسلامية، كعقيدة كونية لسلطة اجتماعية، مفهوماً خاصاً جديداً للسلطة ومفهوماً خاصاً جديداً للأمة أيضاً، وهذان المفهومان المترابطان في الواقع هما اللذان شرطا تكون الدولة الإسلامية، كدولة لا جنسية أولاً، أي مفتوحة لكل الأجناس وكدولة دينية ثانياً، أي تجد شرعية سلطتها في تحقيق إجماع سياسي يقوم على الشريعة الدينية[1].

وقد ظهرت الثقافة الغربية الحديثة أيضاً كثقافة كونية فبدأت بنشر قيم ذات مدى كوني حول الحرية الشخصية التي صدرت عنها كل قيم التحرر العقلي والسياسي، ولائحة المثل الحديثة الليبرالية والعلمانية، وكانت ثقافة تطمح إلى بناء سلطة سياسية مستندة على لائحة القيم هذه التي لا يمكن تحقيقها إلا في إطار سلطة تمثيلية برلمانية تتيح لكل الأفراد المشاركة في القرارات الاجتماعية.

ونشوء ثقافة عليا لا يعني أبداً القضاء على الثقافات الدنيا القائمة، فهذه ستحافظ على نفسها في المثالين، ولكنها ستتمفصل مع الثقافة العليا كثقافات وبشكل عام لن تكون هذه الثقافات الدنيا إلا ثقافات محدودة الأثر ومقتصرة على تنظيم العلاقات والسلوكات الاجتماعية والفردية في الميادين الخارجة عن إطار السلطة المباشرة، بينما ستبقى الثقافة العليا هي ثقافة السلطة، والصعيد الثقافي الموحد إذن لكل الجماعة، عندئذٍ يصبح انتماء الأفراد أو النخب المحلية إلى الثقافة العليا هو قاعدة الوصول إلى السلطة، أو المشاركة فيها، وهو مصدر الصعود الفردي وتحسين شروط المعيشة والحياة والترقي، هكذا تفرض الثقافة

[1] – د. غليون: المسألة الطائفية، ص109.

العليا ذاتها أيضاً وتتطور بقدر استمرار نموها كثقافة الدولة والسلطة، وبقدر ما تتضمن من إمكانات كونية وسلوكية يزداد الانتماء الفردي لها، ويزداد تطورها كثقافة مشتركة قومية جامعة، فيما لا تكف الثقافات الدنيا عن التدهور والانحطاط[1].

لكن عندما تبدأ هذه الثقافة لسبب من الأسباب بالابتعاد عن السلطة[2] تضطر إلى التدهور حتى تبدأ ثقافة جديدة بالتطور كثقافة عليا، أو تستعيد الثقافات المختلفة الدنيا حيويتها وقيمها وتقضي على وحدة الثقافة الماضية وتحدد إذن نشوء أمة أو أمم جديدة.

فمع تدهور وضع الثقافة الإسلامية كثقافة سلطة منذ بداية العصر الحديث بسبب نشوء الثقافة الغربية الحديثة والقيم الجديدة الكونية والإدارية التي أتت بها وتبنتها النخبة الاجتماعية الحالية، بدأت الثقافات الدنيا التي بقيت خاضعة للثقافة العليا الإسلامية بالانبعاث، ومنها الثقافات الأقوامية القديمة العربية والفارسية والمصرية والكردية، إلى غير ذلك من الثقافات التي بقيت متمفصلة مع الثقافة العليا الإسلامية.

وقد ارتبط انبعاث هذه الثقافات بصعود الثقافة العليا العربية الناهضة وسيادة لائحة القيم الكونية الإنسانية والسياسية التي أنتجتها خلال مرحلة تكونها في الصراع ضد الكنيسة من جهة وضد الاستبدادية المطلقة من الجهة الثانية، وبسبب فقدانها للائحة فيم كونية واجتماعية من هذا النوع، وجدت الثقافات القديمة المنبعثة في التمفصل مع الثقافة العليا الغربية فرصة تحولها إلى ثقافات

---

[1] – د. غليون: السلطة الطائفية، ص110.

[2] –نقصد بالسلطة معناها الموحد الجامع، وهي إطار الجماعة والمكوك الموحد والصاهر والبوتقة.

سلطة ودولة، أمكن لها في الكثير من الحالات أن تقيم دولتها القومية، لكن هذه الدولة بقيت أيضاً واهية الأسس لسببين:

• **السبب الأول**: هو أن الثقافة العليا الإسلامية كانت قد قضت في الكثير من الحالات نتيجة لتاريخ سيطرتها الطويل كلياً أو إلى حد كبير على منظومات القيم الدنيا القديمة وأزالتها نهائياً من الوجود، فأصبحت منظومة القيم الشعبية السائدة وليس فقط –منظومة قيم النخبة– هي المنظومة الإسلامية. واختلطت مفاهيم الهوية في معظم الأقطار الإسلامية السابقة مع مفاهيم الإسلام، ويرجع ذلك لعدة أسباب منها انفتاح الثقافة الإسلامية العليا الشديد على الجماعات القومية التي كانت تتكون منها الدولة، فتاريخ العرب هو تاريخ الفتوح وتاريخ ((محمد وعلي وعمر ومعاوية والغزالي))...الخ، أكثر مما هو تاريخ حرب داحس والغبراء، وتاريخ الفرس هو ((تاريخ ابن سينا والفارابي والثورة العباسية وعلي والحسين أكثر مما هو تاريخ داريوس وكسرى)).

•أما **السبب الثاني**: فهو أن الثقافة الإسلامية التي بقيت ثقافة النخبة الهندية والفارسية والبربرية والعربية..الخ خلال الحقبة أو الحقب الأولى، قد تحولت فيما بعد، وبشكل خاص منذ بداية العصور الحديثة، إلى ثقافة الشعب عندما أصبحت أساس الدفاع عن الاستقلال والهوية والتمايز أمام الغزو الأجنبي.

وقد بقيت أسس الأول القومية الراهنة واهية أيضاً لسبب ثان بالإضافة إلى تفكك الثقافات القديمة القومية، هو أن الثقافة العليا الغربية التي تمفصلت عليها ما كان من الممكن أن تتفاعل مع الثقافات القديمة وتتوحد معها وتتحول بسرعة إلى ثقافة عليا محلية وشعبية، ويرجع ذلك إلى عدة أسباب أيضاً منها أن دخول منظومة القيم الجديدة قد ارتبط بصعود نخبة اجتماعية مغلقة إلى السلطة وسد الطريق أمام النخب الجديدة من شتى الجماعات الفردية أو الجنسية أو غيرها، ومنها أيضاً ارتباط هذه الثقافة بالغزو الغربي والنهب الاستعماري، ومنها أيضاً الأزمة العميقة التي بدأت تعانيها اليوم في بلدانها هذه الثقافة العليا وظهور

الثقافات القومية الدنيا كرد فعل شعبي ضد التجريد الدائم للشخصية وتحقيرها واستلابها تجاه التقنية الصناعية المتزايدة التطور والنمو.

وهذا ما يفسر الأزمة التي تعيشها اليوم الثقافات القومية التي ظهرت بعد انهيار الوضع السائد للثقافة العليا الإسلامية.

ماهي في الواقع وظيفة هذه الثقافة العليا وأهميتها في تكوين الجماعة القومية وتثبيت أسس قيام الدولة المركزية؟ بتقديمها نموذجاً أسمى للقيم تعيد الثقافة العليا صياغة قيم النظم القديمة أو الجزئية للجماعات دون أن تلغيها، بالرغم من بقاء الأشكال القديمة لا تكف الثقافات الدنيا عن استيعاب نموذج القيم السائدة وهضمه، ومن هذه العملية يتبلور تصور أكثر فأكثر وضوحاً وثباتاً للإنسانية القائمة في حقبة من الحقب التاريخية.

وتلعب الثقافة العليا دور ريادة تزداد جاذبيته بالنسبة للثقافات الدنيا كلما تزايد طابعه الإنساني والكوني، وأصبح أكثر شمولية وأقل تميزاً، عندئذٍ يصبح الانتماء لهذه الثقافة العليا هو أساس الانتماء للأمة، لأنه قاعدة المساواة في الاشتراك في السلطة، فسيطرة الثقافة العليا على الثقافات الدنيا تلغي التفاوت في الاشتراك في السلطة، هذا التفاوت الذي يقوم عليه في البداية العزل السياسي لبعض الجماعات، والذي يولد هو ذاته من فقدان ثقافة عليا مشتركة.[1]

والثقافة العليا، لا تصبح ثقافة شاملة وشمولية بالمقارنة مع الثقافات الدنيا إلا لأن محركها الأساسي يكون بناء الدولة لأبناء المذهب، أي لأنها تطمح إلى أن تتجاوز الثقافة لتتحول إلى سلطة، لكن بقدر نموها في هذا الاتجاه تفقد الثقافة العليا أيضاً مصدر نموها، وهو التمايز الاجتماعي بين الأفراد والطبقات، فإذا لم يعد الانتماء للثقافة العليا مصدر رقي فردي أو جماعي للنخبة فقدت الريادة

[1] – د. غليون: المسألة الطائفية، ص112.

الثقافية محركها، بأن تعميم الثقافة العليا إذن الذي يعكس الميل إلى المساواة والديمقراطية والاشتراك في السلطة، أساس عملية تكوين الأمة، يقود بحد ذاته إلى موتها لأنه يفقد النخبة احتكار السلطة التي كان يعطيه لها تميزها الثقافي وتجردها العقلي، فتحقق الثقافة العليا كثقافة شعبية يتلاقى مع تدهور دورها الريادي وتحولها إلى ثقافة دنيا، أي ثقافة لا تستطيع أن تلعب دورها في خلق سلطة قائمة على قبول التمايز الطبقي والاجتماعي، عندئذٍ تميل النخبة السائدة إلى تبني ثقافة عليا جديدة، أو إذا فشلت إلى أبعاد الثقافة من آليات تكوين السلطة.

وبذلك لن تتطلع السلطة الجديدة إلى شرعية ذات مصدر ثقافي، ولكنها ترجع إلى مصدرها الأول: القوة والغلبة.

فللثقافة العليا إذن وظيفة أساسية هي تحقيق شرعية السلطة، وهذه الشرعية تستند إلى الإجماع الذي يشرطه الانخراط الطوعي للأغلبية في لائحة قيم مشتركة، وهذا الإجماع ضروري لبروز سلطة أغلبية، فإذا فقدت الثقافة العليا الشمولية والقومية التي تتجاوز التمايزات الثقافية، فقد الإجماع ولم يبق للسلطة من أساس تقوم عليه إلا ميزان القوى والغلبة، وفقد التطابق من ثم بين الثقافة والسلطة وفقدت الطبقة السائدة أو النخبة السائدة وحدتها[1].

بهذا المعنى أيضاً كل ثقافة قومية عليا تتكون من خلال الصراع لتكوين إجماع قومي، أي لتكوين أساس شرعي للسلطة لكن هذا الأساس الشرعي للسلطة لا يلبث عندما يتحقق أن يخلق نقيضه: الانشقاق والهرطقة والمروق أو المعارضة، فالسلطة التي تتطلب الإجماع كي تستمر لابد أن تخونه بقدر ماهي في جوهرها

[1] – د. غليون: المسألة الطائفية، ص113، هنا نستعيد قول الدكتور الدوري: بأن خط سير الأمة تغير، فبعد أن كان ثقافياً اجتماعياً أصبح سياسياً قومياً، إذن كيف التوفيق بين المسارين؟؟.

سلطة أقلية، وهكذا يستمر التاريخ القومي كنزاع دائم بين الشرعية والسلطة، كما لو كان تكوين الإجماع القومي، أي بمعنى ما الأمة، هو طريق تكوين الدولة التي تستدعي نشوء المعارضة كرد على احتكاريتها للسلطة، وتقتضي إعادة صياغة إجماع جديد.

وإذا كانت الثقافة العليا أساس نشوء إجماع ثقافي فإن هذا الإجماع هو إطار تحقيق الهوية التي تشكل بحد ذاتها شرط قيام الإجماع السياسي، والإجماع الثقافي يختلف دون شك في بنيته.

فالانتماء للثقافة العليا الإسلامية كان يعني الانتماء إلى الدين ويفترض إذن وحدة العقيدة، ومهما كانت الممارسة الفعلية للأفراد المنتمين إلى الدين فإن هذا الانتماء يشكل بحد ذاته قاعدة لتكوين إجماع، أي أغلبية ثقافية، وكان هذا الانتماء هو شرط الاشتراك في السلطة، لكن بقدر ما كان هذا الانتماء هو أساساً انتماء للشرعية الدينية كانت السلطة الشرعية هي السلطة التي تطبق الشريعة، بغض النظر عن الأصول الاجتماعية أو الجنسية أو العرقية للفئة الحاكمة، ولم يكن الاشتراك في هذه السلطة الشرعية يعني التصويت في انتخابات عامة أو في أي نوع من المشاركة الشكلية، ولكنه كان يعني فتح الدين أمام جميع المؤمنين، باعتباره علماً شرعياً، وباعتباره سلطة دينية أيضاً، ففي غياب السلطة الدينية الرسمية في الإسلام وفي معاداته للعصبية المحلية والجنسية يجب رؤية انفتاح النظام السياسي على النخب الاجتماعية[1].

إن المواطنية والشعور بالانتماء لأمة من الأمم ترتبطان بعنصرين:

- عنصر الإجماع الثقافي، أي الانتماء لعقيدة واحدة مماثلة.
- وعنصر المشاركة السياسية، أي المساهمة في تكوين السلطة.

[1] – د. غليون: المسألة الطائفية. ص114.

والإجماع الثقافي لا يعني الوحدة، ولكن الاعتراف بقيم مشتركة، كما أن الاشتراك لا يعني النفوذ إلى السلطة ولكن يعني حق التمثيل فيها، ويختلف هذا التمثيل باختلاف القيم العليا السائدة، ففي النظام الحديث الغربي ليس الانتماء إلى الدين هو الذي يحدد الاشتراك في السلطة، ولكن المشاركة العملية في السلطة هي التي تعطي الشرعية للقيم الثقافية السائدة وتثبت قومية الدولة، لكن حتى هنا لا تتيح السلطة «القومية»، كما لم تكن تتيح السلطة «الدينية» الاشتراك الفعلي لجميع الأفراد في بلورة العقيدة أو في تكوين السلطة، والديمقراطية لا تعني هنا إذاً شيئاً مختلفاً عن التمثيلية النسبية في إطار السلطة الشرعية التقليدية المفتوحة أمام جميع الأفراد نظرياً، أو في إطار حق التصويت المعترف به لجميع المواطنين.

هدف كل إجماع –ثقافياً كان أم سياسياً– هو تحقيق الإجماع القومي، والإجماع القومي يعني المشاركة في السلطة، الذي يمكن أن يتم عن طريق المشاركة الثقافية أو السياسية، لكن كلما تطور المجتمع باتجاه الاندماج والوحدة الحركية ابتعد عن الحاجة إلى عقيدة مطابقة دينية لتحقيق الإجماع الثقافي.

وهذا يعني أنه كلما تطورت آليات الاشتراك في السلطة، أي تطورت الديمقراطية الاجتماعية والسياسية وزالت ظاهرة العزل والاستبعاد للأفراد والجماعات التي تكون الجماعة، نقص الحماس للوحدة الثقافية السديمية ونشأت ظاهرة التعدد والقبول بالاختلاف، فبعد الحقبة الأولى التي بقيت فيها الجماعات غير المسلمة معزولة عن الحياة السياسية للأمة في الدولة الإسلامية خف الضغط عليها في الحقبة الثانية وبدأت فترة تسامح حقيقية، والأساس في هذا هو قبول الجماعة الشعبية الإسلامية، بقدر انفتاح الدولة على نخبها الاجتماعية القادمة من مختلف الأجناس والأصول العربية وغير العربية، بالتخلي عن تأكيد هويتها وتمايزها في المطابقة الثقافية أو فرض الوحدة الدينية.

وحدث الأمر نفسه بالنسبة للجماعة القومية الغربية في العصر الحديث، فبعد مرحلة رفض عنيف للجماعات الدينية أو للمذاهب الانشقاقية الاشتراكية وغيرها، أدى انفتاح النظام السياسي على الفئات الوسطى بشكل عام إلى نشر نوع من التسامح الفكري والاجتماعي وممارسة الاختلاف العقائدي، بما في ذلك اليوم رفض الفكرة القومية التي قامت عليها الدول الأوروبية ذاتها.

وهنا لا بد من تسجيل النقاط الآتية:

1-مبدأ المساواة التامة بين كافة أفراد الشعب لا فرق بذلك بين المسلم وسواه.

2-الحرية الكاملة للشعب التي تضمن حيويته وأهدافه ودوره التاريخي في التجديد والرقابة وفي المبادرات الكبرى، ويبرز في هذه الحرية المتعاظمة أهمية ودور الجامع والكتاب في بناء الحضارة العربية الإسلامية، وبمعنى آخر، أن يكون الشارع الشعبي معجناً وبوتقة تلتقي فيه الإفرازات السياسية الوطنية من كافة الأفراد وبالتساوي.

3-بعد أن يتم الضخ الشعبي الخام من ساحة الجماهير ننتقل إلى مرحلة التمثيل النيابي، حيث التقنيات السياسية الوطنية العربية، وحيث تأخذ هذه الولادة الجديدة، كل مبادرة بما فيها المبادئ العليا في الشريعة الإسلامية أو في الشريعة الإنجيلية أو في الشأن الإنساني العام وهنا نلفت الانتباه إلى النقاط الآتية:

أ-نذكر بمبادرة "أبي حنيفة" في كتابه **العالم والمتعلم** والتي كشفت عن الجذر الحضاري لأمتنا وفرقت بين الدين لله والشريعة، تلك المبادرة التي جلاها وصفاها "الفارابي" بقوله: ((الدين الإسلامي، هو الدين المسيحي، وقد نقل معدلاً إلى الأمة العربية، والدين المسيحي هو النواميس النظرية والعملية التي استنبطت

من الفلسفة اليونانية لتأديب الجمهور والمنقول إلى الأمة العربية هو أصل الدين المسيحي))[1].

أجل ماذا يضير العربي إذا ما أخذ تشريعنا ببعض أحكام الشريعة الإسلامية ومبادراتها العليا، وبالمقابل فماذا يضير المسلم إذا تبنى تشريعاً قائماً على أحكام شريعة المسيح عليه السلام، والإسلام متمم للناموس الأعظم الذي نشر مع سيدنا موسى وعيسى.

ب- مرة ثانية نقول: ((ماذا يضير لو تبنينا بعض الأحكام الغربية، وكانت هذه الأحكام إنسانية تنبثق عن المسيرة الكبرى للإنسان ومعراجه، وتقدمه في طريق الحق والعدل والمساواة)).

ألم يصنع "ابن القيم" المبدأ الآتي مستنبطاً إياه من مبادئ الشريعة والقائل: ((الشريعة عدل كلها، رحمة كلها، مصلحة كلها، مساواة كلها))[2].

لنعد الآن إلى مبدأ المساواة في عقدنا الجديد ألا يتحول هذا المبدأ عند التطبيق إلى إضرار في الإسلام، نقول إسلام لا مسلمين، وهو الذي يلعب دوره الهام في تيار العروبة.

هل يقبل مبدأ المساواة العلماني أن يساوي مساواة مطلقة بين الإسلام والصابئة أو المجوس أو الأزيديين؟؟.

لقد زحزحنا سابقاً مبدأ الانتخاب لصالح الأقلية، لكن لماذا لا نزحزح هنا مبدأ المساواة لصالح الإسلام الذي قام وسيقوم بالمبادرات التاريخية العظمى.

---

[1] – د. محمد عابد الجابري: نحن والتراث، ط2، 2006، ص125.

[2] – مقدمة كتاب إعلام الموقعين عن رب العالمين لابن قيم الجوزية.

أجل لقد تمت هذه الزحزحة للإسلام في التشريع الوطني الوضعي التقليدي، حيث قرر ما يلي:

-رئيس الدولة مسلم.

-الأحوال الشخصية فيما يتعلق بالمسلمين مستنبطة من أحكام الشريعة الإسلامية.

-مبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الأول أو الثاني للتشريع.

-استمداد بعض الأحكام التشريعات من الشريعة «التشريع المدني والجزائي أو غير ذلك». لكن هذه المبادئ المقررة في الدساتير أو القوانين المدنية بقيت حبراً على ورق، وهذا ما قاد إلى ركوب الشجرة الملعونة من قبل الشارع الشعبي والإسلام السياسي.

ما الحل؟ ما العمل؟

1- ضمان حرية الشارع الشعبي بكافة حقوقه وأواليات وتقنياته بما في ذلك الجامع والكنيسة، كل ذلك مع عدم تسييس الدين أو تعالي السياسة.

2- مجلس تشريعي عدلي وطني بغزل خيوط السياسة «الوطنية والعربية» في الشأن الإنساني العام والمبادئ الإسلامية العليا ومبادئ الشريعة المسيحية العليا السمحاء الغراء، وبذلك نستخلص عجينة سياسية وطنية لا تنطلق من حقد دفين ولا من دكان سياسية، وإنما من عجين ومجبول الإسلام والعروبة ومن توأمة الإسلام والمسيحية، ومبادئ الشأن الإنساني العام وعندئذ تتحقق معادلة ابن القيم: الشريعة عدل كلها، رحمة كلها، مساواة كلها.

الدولة الوطنية

لقد واجهت أمتنا في غمار نشأتها جدلية الوحدة والتعدد، ووضعت كل وكدها وجهدها لحل هذه المعادلة بالعلم والتماسك الذي هو أبرز خصيصة لهذه الأمة.

يقول الأنثروبولوجي الفرنسي الشهير "لويس دومون": ((ما يميز الحضارة العربية التماسك بالمقارنة بالحضارة الغربية والهندية اللتين تعطيان مكاناً مرموقاً للفرد)).

وتفسير ذلك أن الإسلام طلع على الحياة يحمل رسالة من السماء، ولعل أبرز ما بهذه الرسالة التوحيد، قال تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ **الأنبياء/92**.

والتوحيد في الإسلام ينصرف إلى المعنى الواسع: lato –sonsue وليس المعنى المضيق: stricto –sensue، أي الحياة والوجود والطبيعة والأخلاق والاقتصاد والاجتماع.
وكان ترجمان هذا المبدأ الفلسفي على صعيد الاجتماع التماسك والتحابب والوفاء والعهد والذمة: تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم أن لا تعبدوا إلا اللّه..
وفحوى هذا التماسك وجوهره التوحد مع أهل الكتاب، ولكن المسلمين توسعوا في تفسير المقصود من أهل الكتاب ومدوا نظامه كما سبق قوله مع أن هناك آية قرآنية أشارت إلى أن أهل الكتاب هم اليهود والنصارى.

هكذا كان المضمون الإنسي الأنثروبولوجي للتوحيد لدى أمتنا في القرون الوسطى واسعاً شمل مجمل الحياة، وامتد إلى الدين والاجتماع، وعلى الرغم من ذلك فإننا نعاني راهنياً انقساماً وتوتراً عميقاً وحاداً وصدعاً شيزوفرينيا وفريقاً يمزق الوطن، ويصل إلى قاع المجتمع العربي، ولا ندري –وقلنا هاجس وأمل ورنو إلى أن هذا الغليان وصل إلى الدرجة الحرجة وسيعقبه نشوء وتحول جديدين، وهذه

المحصلة الوخيمة التي نعانيها ليس مردها القاعدة الحضارية لأمتنا أو حضانتها وبنيتها العميقة، أي ليست رواسب أفرزتها الذات العربية بأصالتها، لكنها إفراز النكسات والعاهات والترسبات عبر الزمن الطويل.

يقول الزعيم المصري "مصطفى كامل": ((أن الوطنية هي أشرف الروابط للأفراد، والأساس المتين الذي تبنى عليه الدول القوية، وكل ما ترونه في أوربا من آثار العمران والمدنية ما هو إلا ثمار الوطنية))[1].

وقول "عبد الله النديم": ((يا بني مصر ليعد المسلم منكم إلى أخيه المسلم تأليفاً للعصبية الدينية، وليرجع الاثنان إلى القبطي والإسرائيلي وليكن المجموع رجلا واحداً يسعى إلى خلق شيء واحد هو فقط المصريين))[2].

وتتكاثر الهجمات على الفكرة من إسلامي يسعى إلى تجاهلها وقومي يسعى إلى تجاوزها، وانفصالي يسعى إلى تجزئتها، وإيديولوجي عصراني ((ماركسي أو ليبرالي)) يسعى إلى إحلال معايير تضامنيات أفقية تشارك الوطنية في ولاء الفرد، إن لم تكن تلقبها[3].

ونعتقد أن على التيار القومي العربي أن يعيد تكييفه للدولة الوطنية وأن يتعامل معها من منظور اشتغالها وفعلها في سياق الوحدة وتحقيقها وئيداً، ولكن أكيداً.

---

[1] – د. عبد العزيز الدوري: الإسلام وانتشار اللغة العربية والتعريب ورقة قدمت إلى القومية العربية والإسلام، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها (مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت)، 1982.

[2] – د. عبد العزيز الدوري: التكوين التاريخي للأمة العربية، دراسة الهوية والوعي، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية)، 1984 ص145.

[3] – د. غسان سلامة: نحو عقد اجتماعي عربي جديد، ص92.

الإجماع السياسي القائم على لحمة ثقافية جامعة

كما يتكون كل مجتمع أولي من جماعات ثقافية مختلفة، فإنه يتكون أيضاً من قوى مختلفة، والمجموعات الإقليمية أو الجنسية أو العائلية أو القروية التي تكونه تشكل بحد ذاتها مصدراً لسلطات جزئية، ففي حالة وجود مجتمع عصبوي مقسم يفتقر إلى السلطة المركزية التي ترتب الجماعات قواها ذاتها وتخلق سلطتها الخاصة، سلطة الوجهاء أو الأعيان أو رجال الدين أو غير ذلك.

ويمكن أن تتكون دولة شكلية من ائتلاف كل هذه السلطات وتعايشها، لكن السلطة المركزية لا تتكون إلا عندما تستطيع أن تتجاوز السلطات المحلية التقليدية وتخلق صيغة جديدة لتوزيع السلطة تسمح بقيام مرتبية اجتماعية غير عصبوية، وهكذا يحل تحالف القوى محل تآلف السلطات العصبوية، وهنا لا تتحل الوحدات العائلية أو الطائفية العصبوية وتندمج في إطار تقسيم جديد للقوى إلا عندما يجد جميع أفراد هذه العصبويات إمكانية في الاشتراك في السلطة المركزية الجديدة، حيث تتكون بدل السلطات العصبوية قوى اجتماعية قومية –عمالية أو برجوازية وتتبلور خارج الأطر التقليدية عندما تصبح سلطة الدولة ذاتها أيضاً ذات مضمون قومي واجتماعي لا عصبوي، أي عندما ينفتح النظام السياسي بشكل يسمح بتكوين قوى اجتماعية لا عصبويات محلية، عندئذ تتكون الدولة القومية[1].

ولنتذكر هنا هذه التجربة الفريدة التي قدمتها لنا الديمقراطية اليونانية القديمة عندما حاولت أن تحل مشكلة العصبويات وتخلق مواطنية بمعنى الكلمة

[1] – د. غليون: المسألة الطائفية، ص117.

كانت أساس نشوء سلطة ديمقراطية، ففي عام508 ق.م قام "كليستين" عشية سقوط حكم الطغيان ((حكم الفرد المطلق الناجم عن استلام السلطة بالقوة)) بإعادة التقسيم الجغرافي للمدينة بشكل يخرق الحدود القبلية، فقد قسم سكان أثينا إلى عشر مناطق تتعارض مع التقسيم العشائري القديم، وجعل لكل منطقة إقليماً بحرياً، وإقليما مدينيا، وآخر ريفيا، وذلك بهدف خلط الجماعات الأساسية التي يتكون منها السكان، وكسر علاقات الترابط العشائري أو الزبائني التي كانت موروثة عن السلطة الارستقراطية، وجعل في كل منطقة مجلساً شعبياً مكوناً من خمس مائة شخص ينتقون بالقرعة.

وهذا لا يعني أبداً أن هذه التجربة يمكن تكرارها ولكنها تظهر في صورتها الميكانيكية عملية إعادة تكوين السلطة الجديدة بشكل ينتج عنها سلطة اجتماعية تعكس القوى المختلفة الشعبية لا العصبويات القديمة.

لكن هذه العملية تظهر أيضاً كيف أن تحقيق دولة مستقرة تكون معبرة عن فئات الأمة كلها كان مرتبطاً هنا بقيام الديمقراطية السياسية، أي أن الإجماع السياسي الذي استندت إليه الدولة لم يكن مجرد فرض سلطة واحدة مركزية، وإلا لما كان هناك من وسيلة لصيانة وحدة الجماعة إلا باستعمال القوة.

إن أساس الإجماع السياسي الذي يشكل قاعدة السلطة المركزية الشرعية هو انفتاح الدولة على كل القوى الاجتماعية لاستخلاص أغلبية سياسية، والوحدة السياسية المفروضة بالقوة، لا يمكن أن تكون إلا في إطار دولة ديكتاتورية، فالإجماع السياسي يبني إذن السلطة الواحدة على تعدد السلطات ولا يقوم إلا بهذا التعدد.

هذا ونذكر بقول زعيم الوضعية "كونت" بأن السياسة تقنية للمجتمع وللثقافة كما ونذكر بقول "ريمون و دوبولان" بأن الدولة حضارة بأسرها، ومن ثم إذا تحقق العنصر الثقافي تحققاً كاملاً انبجس في تقنية سياسية، وقد تصل إلى حد الإجماع السياسي..

وقد يقف حيال هذا الإجماع السياسي حائل الأقليات الثقافية، وقد يصيب هذه الأقليات الظلم، أما الهيجان الشعبي «الإرادة الشعبوية» الذي يكون جامحاً، يحول دون حساب أي حساب للأقليات بأنواعها، عندئذ انبرى الفقه العام الدستوري مطففاً من غلواء وجموح إرادة الأغلبية بأن صان الأقليات بالآليتين الآتيتين:

1- تخصص نتائج الانتخاب للأقليات نصاباً محدداً مهما كانت النتيجة

2- عن طريق التمثيل النسبي بأن توزع نتائج القوائم الانتخابية بنسبة الأصوات التي حظيت بها كل فئة[1].

عقد اجتماعي عربي جديد

كان "الدكتور غسان سلامة" قد صنف كتاباً وسمه بعنوان: **نحو عقد اجتماعي عربي جديد** حيث أقام هذا العقد على الدعائم الآتية:

- الوحدة العربية.
- المسألة الوطنية.
- الديمقراطية.
- حقوق الأفراد.
- حقوق الجماعات[2].

---

[1] – د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ص203.

[2] – د. غسان سلامة: نحو عقد اجتماعي جديد، ص102.

ونحن بدورنا نرسي عقدنا الجديد على الدعائم السالفة الذكر، إنما ندعمها بالأثفية الآتية: الفاعل الثقافي.. لكن لماذا هذا العنصر الجديد؟؟

1-لأن ذلك يتفق مع طروحاتنا الفكرية والمدللة بمثنوية العروبة والإسلام، جناحي الطائر الذين يحلق بهما إلى غد مرتقب.

2-حذرنا من صفحات هذا الكتاب من امتطاء الشجرة الملعونة، فلقد وقع الشر وتم امتطاء الشجرة الملعونة، وغرقت بعض الساحات العربية بالدماء: ليبيا – اليمن - سوريا –تونس –العراق –مصر.

وحيال ذلك كان لابد من صياغة العقد الاجتماعي العربي الجديد.

فالخطأ إذن في أواليات التوحيد، وليس في التوحيد ذاته، ومن ثم فالخلل هنا في الأسلوب والطريق المتبع لا في الرؤية والحضارة والنظرة إلى الحياة.

ونحن أحوج ما نكون تصحيحاً للطريق إلى مشروع تنموي للذات الإنسانية العربية والحياة والاجتماع وإلى إعطاء الحرية والديمقراطية رونقهما..

ونحن نصف ونكيف هذه الرواسب بأنها مجرد قشرة رقيقة على الذات العربية، بل هي الماء المهين في القرار المكين..

إن أمتنا أخصبت للحياة الإنسانية سبع حضارات في حين ما تسمى بالمعجزة اليونانية قدمت حضارة واحدة تصوحت وتصدعت وزالت إلى غير رجعة ورجوع، بل ما يميز الحضارة العربية بالقمم العالية والوهاد المنخفضة، ولن تكون هذه الوهدة التي نعانيها إلا صعوداً في عملية التوتر الحضاري المستمر لأمتنا.

فها هو مفكرنا الكبير "مالك بن نبي" يرى أن كل حضارة تتكون من مجالين فكري وآخر فيزيقي أو بيولوجي، والمجال الأول يوجه الثاني، وقد اعتبره عنصراً من العناصر المكونة للحضارة: الإنسان والتراث والزمن.

والأنثروبولوجيا العصبوية حال مرضية –كما قلنا– بل التنوع في تاريخنا كان مصدراً للثراء والغناء والعطاء وقد شدنا به الحضارة العربية الإسلامية المرموقة بنبلها وغاياتها وانجازها وموقفها السامي من الشرط البشري.

والدولة –باعتبارها وحدة تمثيلية عامة–تقوم بعملية التوحيد والصهر من خلال برامج وتيارات فكرية وأحزاب عامة وبنى شعبية، وفي النتيجة أداة بوتقة ودمج وصهر وتوحيد لا ندوب ودمامل ومواطنة حزبية قبلية على حساب المواطنة الحقة الحاضنة الأولى للتقدم والازدهار[1].

المواطنة بوتقة للتفاعل والتكامل والأريج والشذى والتنافس في العطاء الحجة تفرع بالحجة والبرهان بالبرهان والعطاء بالعطاء قال تعالى: ختامه مسك وفي ذلك فليتنافس المتنافسون، وقال الزعيم "ماوتسي تونغ": ((دع الزهور تتفتح ولنتبار)).

فالتباري بالأريج والزهور، وليس بالاقتتال والصراع الخانق المميت المقيت.

عرف "هوريو" الدولة بأنها[2]: ((لعبة شطرنج كتب على أحجارها سلطة –حرية، أمة))، فنحن أمام رقعة ترمز إلى ثلاثة عناصر، ومحرك هذه العناصر هي رحابة العقل، لا المصالح الفئوية القبلية والعشائرية الضيقة.

والدولة السليمة لا تلجأ إلى العنف إلا ضماناً لتنفيذ القانون، وليست تلك الدولة العصبوية التي تلجأ إلى العنف لتمزيق الوحدة الوطنية، والتي تسمح بالتدخل الأجنبي، وبالحكومة الخفية –المخابرات، وغيرها تحقيقاً وتعميقاً، وتنمية للتخلف حسب نظرية "غونتر فرانك"[3].

---

[1] –علي خليفة الكواري: مفهوم المواطنة في الدولة الديمقراطية، ص25.

[2] –أندريه هوريو: القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، بيروت، ص 37.

[3] – مجدي حماد: مداخلته في مناقشة كتاب النزاعات الأهلية العربية، (مجلة المستقبل العربي)، عدد 231-5/1998، ص135.

الدولة الوطنية كتلة ومجموعة تمثيل عام يخترق جماع مكونات الأمة وفاعلياتها التكوينية والوجودية التمثيلية وتضاريسها وفيزيائها العامة وأقلياتها والقائمة على أحزاب وطنية تتحرك بالأفكار والتيارات والمصالح العامة لا الفئوية الخاصة.

والصهر الذي تقوم فيه الدولة الوطنية هو الصهر المدني، بكل خصائصه العلمية، وتفاعلاتها التربوية، بحيث يكثر فيه التفاعل لا الإلغاء والدمج والذوبان، فالمجتمع المدني، رديف ومكمل للدولة، وهو مظهر الرسوخ والثراء والتبادل والتفاعل والعطاء...

والمجتمع المدني كلي تعددي يقرب المسافات دون أن يلغيها، وهو بتنوعه أداة الثراء والغناء والإبداع كما كان في ماضي أمتنا، لا يلغي الآحاد، وإنما يمتلئ به كل أحد.

هذا التنوع الخصب أبدع لأمتنا تلك الحضارة، بل الإمبراطورية الواسعة التي لم تكن لتغيب عنها الشمس.

وهذه الدولة الوطنية الشعبية الكلية واندماجها العضوي هي بداية كسر هذه الحلقة المتأرجحة، والخروج من أسار الدولة الخلدونية، وبندولها المتأرجح، بين التوحد والانقسام إلى البدء في تكوين وحدات ثابتة ومتنامية لا تعود إلى التمزق إلى انقسام أصغر، وإنما تنزع تدريجياً إلى نمو يكبر مع الزمن وينسق عضوياً ضمن إطار يتسع تدريجياً إلى أن يتحد صيغة متوازية ومستقرة.

وإذا كان هاجس نظرية التآمر الاستعمارية التجزيئية قد طبع الوعي السياسي الوطني والقومي في الشرق، فالوعي في المغرب العربي كان أقرب إلى الموضوعية التاريخية في نظرته إلى الدولة القطرية باعتبارها عملية توحيد وطني دون أن يعتبرها، نقيضاً للوحدة الشاملة، مع اعتبار الكتابات السياسية كوحدات قطرية عابرة وظرفية –لا يتطابق مع التجارب الموضوعية والذاتية لأغلب المغاربة.

والواقع يحتم علينا أن نقول إن إطار الدولة الوطني مقبول تماماً، وإن كان الناس لا ينظرون إليه بمعزل عن الوطن العربي، أو كما قال ابن بري فالوحدة إن لم تكن تعني غير وحدة النضال ضد المستعمر، أما التهديد القريب والمباشر، فكان استرجاع الدولة القطرية وإعادة بنائها.

واسترجاع الدولة القطرية يعني أنها كانت موصومة كواقع وطني قبل مجيئ الاستعمار، وهي ليست من صنعه وتأكيدها دحراً له.

وهكذا تصلح التجربة المغاربية لنرى من خلالها الوظيفة التاريخية الطبيعية للدولة القطرية –كمرحلة توحيدية وطنية مهمة- بما يغاير التباس الوعي المشرقي –المشوب بالإثم- بشأن طبيعتها[1]، يقول الدكتور الجابري وجود الدولة القطرية على الأرض العربية بمثابة الشرط الموضوعي لقيام الوحدة.

وهكذا يتضح أن الدولة الوطنية قاعدة للوثوب والانطلاق والتجاوز إلى أفق وحدوي يستشرف الرحاب المتسعة، والقوميون الجدد، وعلى العكس من النظرة القومية المشرفية البسماركية –مدعوون لاعتناق في هذه النظرة الوئيدة. لكن الأكيدة، وبالتالي فإن أي تحقيق وحدوي على العين والرأس، والعبرة في الغايات وللنتائج المكتسبة والمحققة.

وإذا كانت التجربة القومية العربية قد فشلت في التعامل مع مسألة الأقليات، وقد غلب عليها النموذج البروسي الدمجي في ترسيخ الوحدة ولو

[1] – د. محمد جابر الأنصاري: هل يمكن بناء ديمقراطية واسعة قبل ترسيخ دول مكتملة النمو، (المستقبل العربي عدد175)، 1993/9، ص73.

بالقوة[1]، فالبلاد التي استقامت فيها المواطنة بمفهومها الوطني والإنساني سارت فيها الحياة نحو الأسمى، ولاحد للسمو، «تجربة ماليزيا على سبيل المثال».

فالمواطنة تدل ضمناً على مرتبة من الحرية مع ما يصاحبها من مسؤوليات، وتصبغ على المواطن حقوقاً سياسية، مثل حق انتخاب وتولي المناصب العامة، وكما تؤكده موسوعة الكتاب الدولي[2]، فإن المواطنة عضوية كاملة في الدولة[3].

ولاشك أنه من السهل الاعتداء على الروح الوطنية ووصفها بالانعزالية والقطرية، ولكنا لا نستطيع إلا التعامل معها كواقع ينشد الأمثل، فالتجاوز لا يتم بالتجاهل ولكن بالاستيعاب، وعلى الدول القائمة على توحد قومي أن توطد ولاء الدولة الوطنية، وتجعل منها نقطة انطلاق ونهوض ووثوب، لما هو أفضل وباتجاه التوحيد، وإن تحقيق أي رهان قومي أو إسلامي على حساب تحطيم أو خلخلة البنى الوطنية القائمة من شأنه رهن ما هو في أيدينا «مشاعرنا الوطنية» على حساب طوبى قد لا يسمح لنا في القريب المنظور تحقيقها[4].

---

[1] – د. الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، (مركز دراسات الوحدة العربية)، 1989، ص92 -90.

[2] –علي خليفة الكواري: مفهوم المواطنة في الدولة الديمقراطية، (مجلة المستقبل العربي عدد264)، 2001/2، ص140.

[3] –عبد الكريم غلاب: أزمة المفاهيم وانحراف التفكير، (سلسلة الثقافة القومية مركز دراسات الوحدة العربية، 1998).

[4] – د. غسان سلامة: نحو عقد اجتماعي عربي جديد، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت)، ط1، 1987، ص93.

السيرة الذاتية

الدكتور برهان خليل زريق

ولد في محافظة اللاذقية – قضاء الحفة– قرية الجنكيل (القادسية حالياً)، 1933.

المؤهلات العلمية:

- الثانوية العامة الفرع العلمي – ثانوية البنين(جول جمال) اللاذقية عام 1951.
- إجازة في الآداب – قسم اللغة العربية وعلومها – جامعة دمشق عام 1958.
- إجازة في الحقوق – جامعة حلب عام 1965.
- ماجستير في القانون الإداري من كلية الحقوق جامعة القاهرة عام 1970.
- دكتوراه في الحقوق – جامعة المنصورة عام 1984.

العمل المهني:

- التدريس في ثانويات محافظة اللاذقية عامي 1952–1953.
- العمل في المديرية العامة للتبغ والتنباك حتى عام 1975.
- العمل في مهنة المحاماة من بداية عام 1976 حتى آذار 2007.

النشاط المجتمعي:

- عضو في الاتحاد الاشتراكي فرع سوريا حتى عام 1975.
- عضو نقابة المحامين حتى عام 2007.
- عضو المؤتمر القومي العربي حتى وفاته 2015.
- شارك في العديد من الندوات والمؤتمرات أبرزها ندوة الوقف التي أقامها مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت عام 2002.

✓ تم الاستعانة بخدمات محرك البحث Google لتدقيق وتصويب أسماء المراجع والمؤلفين، وبعض محتويات هذا المؤَلف بسبب رحيل الكاتب قبل النشر، فالشكر كل الشكر للقائمين على هذا المحرك للخدمات الجليلة التي تقدم للإنسانية.

محتوى الكتاب

الفصل الأول: التأسيس وأهميته 9

البحث الأول: منهج البحث ورؤيته 11

البحث الثاني: معنى التأسيس ومضمونه 17

الفصل الثاني: العصبوية في حاضرنا: محدداتها، تجلياتها 61

البحث الأول: معنى ومغزى ومبنى العصبوية 63

الفرع الأول: العزل الاجتماعي 79

الفرع الثاني: العزل السياسي 81

الفرع الثالث: هل من الأغلبية الاجتماعية تنتج الأغلبية السياسية 83

البحث الثاني: تجليات العصبوية في دارنا العربية 91

البحث الثالث: المجتمع المدني مجتمع أمثل ومبتغى مقصود 107

بنية المجتمعات المدنية 119

البحث الرابع: الوحدة الانقسامية النموذجية "الطائفية" 125

واقع الكيانات الاجتماعية الصغرى ومشروعيتها 133

البحث الخامس: الدولة العصبوية 139

الفصل الثالث: محور الآلية الأساسي لعلاج إشكالية: الأقلية والطائفية 151

البحث الأول: هل القاع الاجتماعي بؤرة الانسداد الأعظم 159

البحث الثاني: وحدة السلطة السياسية 169

البحث الثالث: الدين في التاريخ والمجتمع العربي – دورة وفاعلية – 175

البحث الرابع: الإدماج استيعاب وذوبان لا تذويب 179

البحث الخامس: الثقافة الوطنية والقومية 191

الفرع الاول: السقف الثقافي الأعلى أداة تماسك 201

الفرع الثاني: الإجماع السياسي القائم على لحمة ثقافية جامعة 215