



مراجعة كتب

قراءة في كتاب "في المسألة العربيّة، مقدّمة لبيان ديمقراطي عربيّ"

مراجعة: هاني عواد | أغسطس ٢٠١٢

قراءة في كتاب "في المسألة العربية، مقدّمة لبيان ديمقراطي عربي"

سلسلة: مراجعة كتب

هاني عواد | أغسطس ٢٠١٢

جميع الحقوق محفوظة للمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات © ٢٠١٢

المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات مؤسّسة بحثية عربية للعلوم الاجتماعية والعلوم الاجتماعية التطبيقية والتاريخ الإقليمي والقضايا الجيوستراتيجية. وإضافة إلى كونه مركز أبحاث فهو يولي اهتمامًا لدراسة السياسات ونقدها وتقديم البدائل، سواء كانت سياسات عربية أو سياسات دولية تجاه المنطقة العربية، وسواء كانت سياسات حكومية، أو سياسات مؤسسات وأحزاب وهيئات.

يعالج المركز قضايا المجتمعات والدول العربية بأدوات العلوم الاجتماعية والاقتصادية والتاريخية، وبمقاربات ومنهجيات تكاملية عابرة للتخصصات. وينطلق من افتراض وجود أمن قوميّ وإنسانيّ عربيّ، ومن وجود سمات ومصالح مشتركة، وإمكانية تطوير اقتصاد عربيّ، ويعمل على صوغ هذه الخطط وتحقيقتها، كما يطرحها كبرامج وخطط من خلال عمله البحثي ومجمل إنتاجه.

المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات

شارع رقم: ٨٢٦ - منطقة ٦٦

الدفنة

ص.ب: ١٠٢٧٧

الدوحة، قطر

هاتف: +٩٧٤ ٤٤١٩٩٧٧٧ | فاكس: +٩٧٤ ٤٤٨٣١٦٥١

www.dohainstitute.org

المحتويات

١	مقدمة
٢	في المنهج: بين جدليّة الجوهر وجدليّة الوجود
٦	"قوميّة ثقافيّة" و"أمم مواطنيّة"
١٦	في إشكاليّة التخيل: الديمقراطيّة في فضاء متعدّد الهويّات
٢٣	الأنظمة العربيّة بوصفها تجليّاً من تجليات المسألة العربيّة

الكاتب: عزمي بشارة

الناشر: مركز دراسات الوحدة العربيّة - بيروت

سنة النشر: الطبعة الثانية (٢٠١٠)

عدد الصفحات: ٣٢٠.

مقدمة

عندما ينشغل نصّ نظريّ بمعالجة مفاهيم واسعة مثل الأُمّة والقوميّة والهويّة والدولة والثقافة والديمقراطية والمواطنة، يواجهه سؤال: ما الجديد؟ فمثل هذه الأبواب أُفردت لها آلاف من المؤلّفات، وأسّست على حدودها مدارس فلسفيّة تخرّج فيها أشهر الفلاسفة، ومراكز أيديولوجية صدّرت تُجار حروب مروعين، حتّى بات من الصّعب العثور على تحديدات علميّة لا يشوبها التكرار، أو لا تسقط في مياه الاستسراق المتّسخة.

أمامنا عشرة فصول مهمومة بما يسمّيه الكاتب "المسألة العربيّة"، ممّا يجعل الكتاب ينتمي إلى خطّ من مؤلّفات مفكّرين عرب تعيد أشكلة قضايا المجتمعات العربيّة، وتعيد نسج العلاقات بين المقولات الكبرى، متوخّية الاستفادة من منجزات العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة من جهة، ومعترفةً من جهةٍ أخرى بحدود تلك العلوم في دراسة ما أشار إليه المؤلّف بطروحات شبه علميّة.

ومع أنّ الفترة المتأخّرة التي كُتِبَ فيها الكتاب، قد ساعدت المؤلّف على أخذ "مسافة نُضجٍ" عن التنظير القومي الكلاسيكي؛ فإنّ ذلك لا يمنع من عدّ مساهمة عزمي بشارة المرحلة الأكثر تقدّمًا في صيرورة الفكر والخطاب القومي العربي، لاسيّما بعد نجاحه في تركيب علاقةٍ بين المسألة الديمقراطية -من جهةٍ- والمسألة القوميّة من جهةٍ أخرى. وهو ما عجز عنه -في تقديرنا- أسلافه ومعاصروه من القوميّين والديمقراطيّين. بل إنّنا نستطيع المُجازفة والقول إنّ هذا الكتاب، هو -بلا مبالغةٍ- كتابٌ في العلاقات، أو جدلٌ بين المفاهيم؛ وهو ما ستحاول هذه المراجعة التّركيز عليه.

في المنهج: بين جدليّة الجوهريّة وجدليّة الوجود

لا يمكننا مناقشة هذا الكتاب من دون تنزيله -أولًا- ضمن الإنتاج الفكري لمؤلّفه، وإحاقه خصوصًا بما عدّه الكاتب سابقًا جزءًا أولًا؛ ونقصد بالطّبع كتاب "المجتمع المدني: دراسة نقديّة"^(١). ومع أنّ هذا العمل، قد جاء بمناسبة شيوع تقليعة "المجتمع المدني" عربيًّا؛ فإنّ عمق التّحليل وجَدَد المتابعة الفلسفيّة والتاريخية، قد وضعاه في مصافّ المراجع الأساسيّة عن جدل المجتمع والدّولة. وما يهمنّا هنا، هو بعض الاستنتاجات الرئيسيّة المستمدّة من الكتاب. فالهدف الأساسي من وراء مسألة تنصيب المجتمع ضدّ السّياسة أو المجتمع ضدّ الدّولة، تلك التي راجت ولا تزال في الوطن

^١ عزمي بشارة، المجتمع المدني: دراسة نقديّة، ط٦ (الدوحة/بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١١). وقد طُبِع الكتاب عدّة مراتٍ، كانت الأولى منها صادرةً عن مؤسسة مواطن في فلسطين، عام ١٩٩٦.

العربي؛ ليس موازنة الاستبداد. لأنّ مقارعة الاستبداد، تتطلّب تفعيل المجتمع في السياسة، وليس العزوف عنها. إذ من دونها، "يكون المجتمع -إضافةً لتخلّفه عن الدولة -بما في ذلك اجتماعياً- غاباً من الرأسمالية التّابعة"^(٢). وقد أثبتت التجربة أنّ "المجتمع المدني"، لم يتطوّر في الغرب تعويضاً عن ضعف الدّولة، بل كان ذلك حصيلة التطوّر المتوازي للدّولة القويّة^(٣). وعند هذا المفترق، يتّضح أنّ المفهوم المعياري للمجتمع المدني، لم يكن في صيرورة الحداثة في الغرب إلّا وجهاً آخر للأمة؛ وهما -أي المجتمع المدني والأمة- وليدا العملية التّاريخية نفسها^(٤).

ما سُمّي في السّياق الغربي إذن بـ "المجتمع المدني"، هو في حقيقة الأمر مرحلة متطوّرة من "الأمة" بعد استكمال بنائها. ووفق هذه المقولة، يمارس المؤلّف في كتابه الجديد مزيداً من التّحديد للمفاهيم، ويراقب وفقها ما أفضى إلى "المسألة العربية". تلك المسألة التي تتمثّل في أنّ "أكبر قوميةٍ معاصرةٍ، لم تحظ بحقّ تقرير المصير بالتحوّل إلى أمةٍ ذات سيادةٍ، ولم تحظ بفرصة الصّراع -بعد ذلك- للتحوّل إلى أمةٍ من المواطنين". وقد أدّى تعليقها إلى أغلب المشاكل والظواهر التي يعاني منها العرب اليوم؛ بدءاً من دولة الاستبداد، وانتهاءً إلى سياسات الهوية ذات الأثر التّدميري في المجتمعات العربية، ليتعامل الكتاب مع هذه الحقيقة كواقع لا كمطلب

^٢ المرجع نفسه، ص ١٣٢.

^٣ المرجع نفسه، ص ٢٥٥.

^٤ المرجع نفسه، ص ٢٦٣.

(فهو لا يطالب بإقامة دولة عربية واحدة موحدة). ويدرس أثر هذا الواقع في مسألة الديمقراطية وغيرها من القضايا.

والجديد في هذا الموضوع -في تقديرنا- هو أنّ بشارة في مشروعه هذا، قد تجاوز العائق الذي عانى منه القوميون والديمقراطيون العرب؛ وذلك انطلاقاً من تركيبه علاقةً بين القومية والديمقراطية في الفكر العربي. ولكي نتذكّر طبيعة هذا المأزق، علينا أن نراجع ما سبق وأنتج في الفكر القومي العربي، وما قابله من طروحات متأخّرة عن الديمقراطية. وهي طروحات تراوحت بين موقفٍ سلبيٍّ من الديمقراطية، وعدّ الفرد كائناً غير عقلانيٍّ^(٥)، وبين هجر تامٍّ للفكرة القومية ومسألة الأمة في سبيل الديمقراطية. والمُلفت للنظر، أنّ الاتجاهين قد أنتجا حالةً تليقيّةً شوهاء، تلخّصت في مقولة: "ديمقراطية من غير ديمقراطيين".

إنّ السبب الذي أدّى إلى قطيعةٍ بين الفريقين -كما يفهم من كلام بشارة- هو انحباس المثقفين العرب، إمّا في جدليّة الجوهر، أو في جدليّة الوجود؛ بحسب التمييز الهيجلي. بمعنى التمييز بين عملية "إعادة إنتاج الظاهرة الاجتماعية كظاهرة نشأت وباتت مستقلة ذات حدود، أي كظاهرة تعرّف ذاتها عبر إعادة إنتاج ذاتها، وبين عملية إنتاجها التاريخية كتوليدٍ لظاهرة اجتماعية ما زالت معتمدةً في وجودها على عوامل نشوئها التاريخية السابقة لها وعوامل أخرى محيطة بها" (ص ٣٢).

^٥ نديم البيطار، من التجزئة... إلى الوحدة: القوانين الأساسية لتجارب التاريخ الوحدوية، طه (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)، ص ٢٢٨. ونحن نعدّ نديم البيطار النموذج الأكثر تطوراً في صيرورة الفكر القومي العربي في مرحلة ازدهاره.

وقد تموضع اتجاه من المثقفين في جدلية الجوهر؛ ممّا قادهم إلى النّقل المباشر للنّماذج الديمقراطيّة كما تبلورت تاريخياً، معتبرين أنّ قيم الليبرالية والديمقراطية هي علاجٌ سحريٌّ للمعضلة، دون أخذٍ منهم بعين الاعتبار مسألة بناء الأمة. هذا، في حين تموّع الآخرون في جدلية الوجود التي استسلمت لتاريخٍ خطيٍّ. ورأوا أنّ مسيرةً طويلةً من البناء تسبق التفكير في صياغة نظامٍ ديمقراطيٍّ؛ بحكم أنّ العرب مازالوا يعيشون في مرحلةٍ شبيهة بالماضي الأوروبي ولم يغادروها بعد. والخلل الذي أصاب طرح الفريقين المسجونين في إحدى الجدليّات الهيجلية؛ هو استعراضهما النّموذج، والوقوف على تحقّقه في التّاريخ، ومعاينة شروط حصوله. وهو "منهجٌ ميتافيزيقيٌّ، يؤكّد على الانطلاق فالوصول"^(٦)؛ وهو الأمر الذي أدّى إلى أن يرى أولئك القوميّة أو الديمقراطيّة أداةً أو غايةً.

والجديد في مساهمة بشارة، هو مزاجته بين الجدليّتين في معالجة موضوع الديمقراطيّة في جدل الدولة والمجتمع في الوطن العربي. فكما أنّه من العبث اكتشاف ديمقراطيّة عربيّة؛ فإنّه لا بدّ عند استيراد نموذجٍ ديمقراطيٍّ جاهزٍ للتطبيق، من قيام حركةٍ وطنيّةٍ بالتوازي مع فرض مبادئ تُشكّل وعاءً يمنع التفسّخ إلى هويّاتٍ محليّة، ويقطع الطريق أمام الاستثمار بسياسات الهوية (ص ١٦٥). ذلك أنّ التعددية دون أطرٍ مرجعيّةٍ ودون التّرافق مع عمليّة بناء الأمة؛ تعني تعميقاً للصّراع الطائفي والإثني والعشائري (ص ٨٤). و "الشّروط الأوّل للديمقراطية، هو الوعاء الذي يحتويها، والبنية التي تتشكّل فيها أو تُبنى من خلالها". وإذا كانت غالبية الحالات الديمقراطيّة،

^٦ عن هذا الموضوع، انظر: عبد السلام بنعبد العالي، الكتابة بيدين (الدار البيضاء: دار توبقال، ٢٠٠٩)، ص ٣٠.

قد نشأت بعد استكمال تشكّل الأمة؛ فإنّه من المفروض في الحالة العربيّة، أن يقع استدراك الفوات التاريخي، بالتزامن بينهما (ص ٢١٣).

والواقع أنّ الجمع بين مركّبي المفهومين هنا؛ لا يتأتّى إلّا بإدراك النّقلة التي أجزاها المؤلف في فهم القومية بوصفها صيرورة بناء الأمة، وليس بوصفها أداة أو غاية كما نُظر إليها سابقاً. وعندما تُصبح القومية العربيّة صيرورةً، لا يتسنّى عندها النّظر إليها إلّا بوصفها مركّباً من مركّبات الحداثة، لا يجوز فصلها عن مركّباتٍ أخرى حسمت جدليّة جوهرها كالديمقراطيّة. إذن، فالقومية العربيّة صيرورةً، والديمقراطية صيرورةً أخرى، والحداثة هي الصّيرورة الكبرى التي تتفاعل فيها مركّباتها تفاعلاً يُفضي إلى "مجتمعٍ مدنيّ نحو الدّاخل وأمةٍ نحو الخارج".

"قومية ثقافية" و"أمم مواطنية"

أحد أهمّ الإنجازات البحثيّة التي حقّقها عزمي بشارة في مساهمته في نقد المجتمع المدني، هو توصله إلى الفصل نظرياً بين الأمة والقومية، وعلى الرّغم من أنّ شكلاً من أشكال المطابقة كان موجوداً بين المفهومين في مرحلة الحداثة الأولى، إلّا أنّ صيرورة المجتمع المدني عادت وفصلت بينهما لتصبح تذكرة الدخول إلى الأمة هي المواطنة^(٧).

^٧ عزمي بشارة، المجتمع المدني: دراسة نقدية، مرجع سبق ذكره، ص ٢٧٠-٢٧٦.

الأمة إذًا، هي "مجموع المواطنين الذين يشكّلون سيادة، أو على الأقلّ أولئك الذين يطمحون لبناء السيادة"، بينما تحيل القوميّة إلى الجماعة المتخيّلة أو الحاضنة الثقافيّة التي ينتمي إليها الأفراد^(٨)، وعليه، فإنّ الحديث هنا هو عن نوعين من الـ "نحن"؛ الأولى سياسيّة مبدؤها المواطنة، والثانية ثقافيّة ومرتكزها الشعور، ولا شكّ في أنّ الثورات العربيّة أعادت إثبات حقيقة هذا الشعور، فقد سبقَت الثورتين التونسيّة والمصريّة العديد من الثورات في مجتمعاتٍ لديها قواسم ثقافيّة مشتركة مع المجتمعات العربيّة، كان أهمّها الثورة الإندونيسيّة ضدّ الدكتاتور سوهارتو، والتي شابته في بنيتها الثورة المصريّة، ولكنها لم تجد أيّ صدّى في البلدان العربيّة، بينما تدرجت الثورة التونسيّة مثل كرة نارٍ لتعمّ العالم العربيّ في فترةٍ قياسيّة.

إنّ وجود "نحن" ثقافيّة ينتمي إليها أغلب القاطنين في الدول العربيّة، لا ينفى وجود قوميّة عربيّة أيديولوجية، ولكننا ندّعي أنّ رأس المال المفهوميّ العربيّ لم يستطع حتّى لحظة "المسألة العربية" لعزمي بشارة التمييز بين المفهومين. ويعود ذلك إلى عدّة أسباب، أولها انعدام التمييز في العدّة المفهوميّة الغربيّة المبكّرة، إذ نشأ مفهوم الأمة مطابقًا للانتماء الإثني أو الثقافيّ أو حتّى الدينيّ، ثمّ أدّت التمهصلات التي أفرزتها الصيرورة التاريخيّة إلى فصلهما^(٩)، وقد وقع كثيرٌ من المثقّفين العرب ضحيّة

^٨ المرجع نفسه، ص ٢٧١.

^٩ يخصّ هذا التمييز إذا ما بندرج تحت تصنيف "القوميّات المتأخّرة"، وبشارة يعيد في هذا الكتاب من خلال الحوار الذي دار بين كلّ من مؤسس الفكر الليبرالي جون ستيوارت ميل ولورد أكتون، فقد كان الأوّل منصبًا للدفاع عن الحقوق الفرديّة، ولكنّه لم يكن يرى أنّ الديمقراطيّة فاعلة في البيئات غير المنسجمة ثقافيًّا أو طائفيًّا أو دينيًّا وغير صالحة في المجتمعات متعدّدة الهويّات، في حين كان الثاني يرى أنّ تعدّدية وتوازن الجماعات تدعم الديمقراطية، لذا يتوصّل بشارة إلى أنّ ليبراليّ القرن الثامن عشر هم، بمنظار اليوم، قوميّو تلك المرحلة، لذا تعقّف العالم الأنجلو سكسوني لاحقًا عن الخوض في النظرية القومية، لأنّ المسألة القومية بما هي مسألة ثقافية كانت أمرًا مفروغًا عبرته منذ قرون. (ص ١٧٩-١٨١)

قراءة المفاهيم مباشرةً من عصر التّوير من دون متابعة صيرورتها التاريخية، ليغيب التمييز بين الأمة من جهةٍ أولى، والقومية من جهةٍ ثانية، والأيدولوجية القومية من جهةٍ ثالثة^(١٠).

أمّا ثاني الأسباب الذي عمّق الخطأ فهو الإرث النظري الذي خلّفته حقبة الأيدولوجية القومية العربية، والمعرفة الأيدولوجية التي نثرها قوميون عرب عبّروا فيها عن رغبة القومية الثقافية في الانتقال إلى قومية سياسية مثلها مثل غيرها، والحال أنّ هذه الظاهرة ليست استثناءً عربياً، ففي البلاد التي تأخّر فيها نشوء الطبقة الوسطى الحديثة وغابت علاقات تبادل ضمن اقتصاد داخلي قويّ، تجد القوى الوطنية والقومية ذاتها، مضطّرةً إلى التّشديد على الهوية والتّراث وغيرها كمركبات للانتماء الوطني، وكتعويض عن غياب الاقتصاد الوطني والمؤسسات السياسية والنقابية والمدنية والسياسية الوطنية الجامعة، وهذا هو دين تلك الحركات في

^{١٠} تعجّ المؤلفات العربية بالخلط بين المفهومين، ونذكر على سبيل المثال مفكراً عربياً مثل محمد عابد الجابري ينتقد ساطع الحصري لإفقاره مفهوم الأمة، ولكنّه في الوقت نفسه يخلط بين مفهومي الأمة والقومية، راجع: محمد عابد الجابري، **المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية**، ط٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠)، ص١٠٠. فبينما يتحدّث الحصري عن القومية فإنّ الجابري يناقش الأمة، وهو يخلط أيضاً بين المفهومين في نقاشه لقضية التسامح في عصر التّوير، انظر: محمد عابد الجابري، **قضايا في الفكر العربي المعاصر**، ط٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧)، ص٢٥-٢٩. كما يسقط برهان غليون في الخطأ نفسه معدداً مفاهيم للأمة تشمل تعريف القومية وإن أقرّ بالمفهوم الحديث القائم على المواطنة، راجع: برهان غليون، **المحنة العربية: الدولة ضدّ الأمة**، ط٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٣)، ص٩٩. كما وقع الدوري تقريباً في المطبّ نفسه؛ راجع: عبد العزيز الدوري، **الجنور التاريخية للقومية العربية، الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٨)، ج٧، ص٧١. وانظر أيضاً إلى: محمد أحمد خلف الله، **التكوين التاريخي لمفاهيم الأمة، القومية، الوطنية، الدولة، والعلاقة فيما بينها**، في: مجموعة مؤلّفين، **القومية العربية والإسلام**، ط٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، ص٤٩-١٧. وسهير أمين، **الأمة العربية: القومية وصراع الطبقات**، ترجمه عن الفرنسية كميل داغر (بيروت: دار ابن رشد، ١٩٧٨). ومن الغريب أيضاً أن يقع كتابٌ حديث صدر أواخر عام ٢٠١٠ في الفجّ نفسه لتضيق الحدود عنده بين أغلب المفاهيم، راجع: عبد الإله بلقزيز، **نقد الخطاب القومي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٠)، ص٣٥-٣٨. وبشكلٍ عامّ يمكن القول إنّ الحدود بين هذه المفاهيم في مراجعات المتّقين العرب تتراوح بين الغياب الكلّي وعدم الوضوح.

الموجات المتأخّرة من القوميّة^(١١)، والتي لا تزال تعاني حتّى هذه اللحظة من تبعات التمييز بين ما هو ثقافي وما هو سياسي و"ما زال التوتّر قائمًا فيها بين القوميّة الثقافية المُسيّسة وأمة المواطنين" (ص ٢٤٧).

ويعود عزمي بشارة في كتاب "المسألة العربيّة" ليترجم مسيرة بحثه العلمي والفلسفي وجهده بالتمييز بين المفاهيم إلى برنامجٍ عمليٍّ وسياسيٍّ، فإذا كانت النصوص السابقة التي أنتجها هي بمنزلة إعادة تشييدٍ لرأس المال المفهومي العربي عن الأمة والقوميّة، فإنّ هذا الكتاب يمثّل لحظة التشابك بين العلمي والسياسي، أو التجلّي الأيديولوجي لما هو علمي.

في أطروحة هذا العمل الأساسية، يعالج بشارة المسألة العربيّة باتّجاهين؛ يخصّ الاتجاه الأول القوميّة الثقافية أو الهويّة العربيّة بوصفها درعًا تحمي الشعوب العربيّة من الانزلاق والاحتماء بنزعات عضويّة وعشائريّة وطائفية، وهو الأمر الذي أثبتته تجربة الإغارة على العراق وتدمير الدولة وعودة الناس إلى تشكيلات طائفية وعشائريّة تمثّلهم وتذود عنهم، ولكنّها أيضًا تستبدّ بهم، فالبديل عن العروبة كهويّة هو التشرذم الطائفي والقبلي خاصّةً في المشرق العربي الذي فشلت فيه الدولة في تكوين هويّة وطنيّة تحتوي الجميع (ص ١٦٥).

العروبة إذًا ليست حتميّة، بل هي خيارٌ ممكنٌ لو كانت الدولة القطريّة العربيّة قد نجحت في عمليّة بناء الأمة، ولكن على العكس من ذلك انغرست الدولة عمودياً في

^{١١} عزمي بشارة، تقديم، في بندكت أندرسون، الجماعات المتخيّلة: تأملات في أصل القوميّة وانتشارها، ترجمة نادر ديب (بيروت/دمشق: دار قدمس، ٢٠٠٩).

المجتمع، أي في الروابط الاجتماعية "الوشائجية" ما قبل القومية، وأصبح أيّ صراع، هو صراعٌ معها لا ضمنها، أي صراعٌ ضدّ فئاتٍ اجتماعيةٍ وعصبيّاتٍ طبقيةٍ تمثلها الدولة، أو تتحالف معها (ص ٤٤-٤٥)، فلم تجسّد بيروقراطيّتها العقلانيّة بقدر ما حافظت على العلاقات الموروثة^(١٢)، وهو ما أنتج على حدّ تعبير هشام جعيط "دولةً غير قادرة على تربية المجتمع، ومجتمعاً غير قادرٍ على تربية الدولة"^(١٣).

ولأنّ الأمر كذلك تصبح العروبة خياراً سياسياً ضرورياً، ولأنّه "سياسي" فلا بدّ للحركات الوطنيّة رفعها كسقفٍ مرجعيّ، أي النّضال في سبيل تشييدٍ سقفٍ للإجماع، يمثّل مرجعيّة أخلاقيّة من أجل حلّ أزمة المرجعيّات الهدّامة التي هي صفة أساسية من صفات الحداثة المشوّهة، فأحدي أهمّ العقبات التي تعترض شقّ الطريق أمام التحوّل الديمقراطي في سياق الحداثة المشوّهة هي "تمدّد وتقلّص المرجعيّات والأطر المرجعية التي تتمّ العودة إليها لحسم الخلاف أو التّنافس" (ص ٨٤)، وإذا كان العروي قد أكّد أنّ الدولة العربيّة إن لم تجسّد الأخلاق بقيت ضعيفة، وأنّ تحريرها منها يحكم عليها بالانقراض^(١٤)، فإنّ بشارة يوكل هذه المهمّة إلى الحركة الوطنيّة،

^{١٢} عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ط٧ (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١)، ص ١٦٥-١٦٦.

^{١٣} هشام جعيط، الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، ترجمة المنجي الصيادي، سلسلة السياسة والمجتمع (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤)، ص ١٧٥.

^{١٤} عبد الله العروي، مرجع سبق ذكره، ص ١٥٧.

بعد أن تحوّلت، الدولة عند نزع السّؤال الأخلاقي وتخليها عن مهمتها بتدشين هويّة وطنية، إلى سلطة مجرّدة فاقدة شرعيّتها ومشروعيتها^(١٥).

يعالج إذاً عزمي بشارة المسألة العربيّة بوجهين، الأوّل فيما يتعلّق بضرورة التمسك بالهويّة العربيّة بوصفها صمغاً لاصقاً يأوي التعدّد الهويّاتي في المجتمعات العربيّة، أمّا الوجه الثاني للمسألة العربية فهو إعادة التأسيس لمسألة بناء الأمة على مستوى الدول القطريّة.

وقبل أن نبيّن طبيعة هذه المعالجة، علينا أن نلاحظ أنّ إعادة توجيه النّظر نحو حدود الدولة القطريّة هي نقلةٌ أساسيّة في الخطاب القومي العربي تتدرج في باب التّجديد، فقد احتقر الفكر القومي العربي سابقاً الدولة القطريّة الناشئة إلى حدّ أنّه لم يبذ اهتماماً بها، و "لم يعرف كيفية التّعامل معها فكريّاً إلا كمرحلة انتقاليّة نحو الوحدة أو كإرث تجزئةٍ استعماريّة"، وعليه لم "يطوّر نظريّة في الحكم ولا مطالب دستوريّة، ولا توقّعات من الدّولة القائمة، وهذا بالطبع لم يؤدّ إلى زوال الدولة بل إلى منحها حرّيّة فائقة"، وبالمجمل يمكن القول إنّ القومي العربيّ الكلاسيكيّ هرب من نظريّة الدولة (ص ٢٥٧).

ويعود رفض التّعامل مع نظريّة الدولة، إلى مساواة بعض دعاة القوميّة بين شرعيّة الدولة العربيّة القطريّة وبين وجودها، فقد أدّى عدم الاعتراف بشرعيّة الحدود القطريّة

^{١٥} عزمي بشارة، المجتمع المدني...، مرجع سبق ذكره، ص ٣١٠.

إلى تعامله معها على أنها غير موجودة، فأنتج مقاطعة للميدان السياسي الجديد الذي نشأ عليها.

والمطبّ الأخير، هو أحد المطبّات التي جعلت الفكرة القوميّة تعاني من "ضمور في السياسة وتضخّم في فكرة القوميّة كهويّة وكتقافة"، ليقود إلى ازديادٍ في "وزن المركب الأيديولوجي في القوميّة وذلك في تعويض وظيفي عن الانخفاض في مركب الممارسة العملي، وكأنّ الفائض الأيديولوجي بديل عن النقص في الواقع". وأدّى ذلك بالحركات القوميّة إلى تحويل الانتماء الثقافي والسياسي إلى عقيدة غيبية تستند أساساً إلى وجود هويّة عربيّة ثابتة غير متغيّرة، تستند بدورها إلى خصائص موضوعيّة مشتركة بين العرب وثابتة في التاريخ بدلاً من بناء المؤسسات الحديثة، بوصفها جزءاً مهماً من بناء الأمة الحديثة (ص ٢٥٦).

ولأنّ الدولة القطريّة أمرٌ واقع، كان لا بدّ للخطاب القومي من التّعامل مع مسألة تعدّد الأمم التي خلّفتها الحدود القطريّة، فالتطوّر الذي يمثّله بشارة في أنضج لحظةٍ من الصّيرورة الثقافيّة للفكر القومي العربي هو قلب مقولة القوميّين العرب الكلاسيكيّة لتصبح: أممٌ مواطنيّة وقوميّة ثقافيّة جامعة. ونحن في هذه المراجعة نشدّد على هذا التّعديل خاصّةً وأنّ المخيال الثقافي لكثيرٍ من المثقّفين العرب ما زال يستحضر فكرة الأمة العربيّة الممتدّة من المحيط إلى الخليج كتطبيقٍ وحيدٍ لفكرة القوميّة العربيّة^(١٦).

^{١٦} لا شك في أنّ الحوارات التي دارت بين إسلاميين وقوميين دلّت على عدم انتباه المثقّفين الإسلاميين إلى هذا التطوّر، انظر إلى الحوارات الدائرة في ندوة الحوار القومي- الإسلامي عام ٢٠٠٨، وبالأخصّ النقاش الذي دار بين عزمي بشارة وطارق البشري بعد دراسة عنوانها: عزمي بشارة، "في مفاهيم الهويّة والديمقراطية والمواطنة"، في عبد الإله بلقزيز [محرر]، الحوار القومي الإسلامي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع المعهد السويدي بالإسكندرية (بيروت):

ولكي يحدّد بشارة المعنى النظري للمواطنة، فإنّه يحفر في الطبقات النظرية ويستخرج صيرورة تشكّلها كما وصلت إلينا حديثاً، فقد كانت المواطنة في عصر اليونان تعني "عضويةً في جماعة إثنية"، وبقيت كذلك في أوروبا بعد بزوغ عصر الحداثة كما يتّضح من حوارات مثقفي عصر التنوير وكتاباتهم^(١٧)، ولكنّ الصيرورة التاريخية جعلتها بحدّ ذاتها هويةً سياسية، كما ظهر في نموذجي الولايات المتّحدة الأميركيّة وفرنسا المعاصرتين (ص ١٨٢)، هكذا يتّضح أنّ أركيولوجيا المفهوم يظهر تطوّرًا تدريجيًّا أشار في البدء إلى عضويةً في نسيج ثقافي/ديني/إثني متجانس، لكنّه أصبح في الصيغة الأكثر تطوّرًا "عضويةً في الدولة التي لا تعكس حقيقيًّا بالضرورة جماعة، حتّى لو كانت تمثّلها ثقافيًّا أو إثنيًّا"، ومسألة الحقوق والحريّات فيها منفصلة عن الانتماء، لأنّها "حقوق وحريّات في الدولة"، وتُشقّ هذه الحريّات، وتؤسّس على حقوق الأفراد المنتمين إلى هذه الجماعات، وليس العكس (ص ١٨٣).

لدينا إذا هنا تصوّر نظريّ عن "نحن" سياسيّة، تُضاف إلى الـ "نحن" الثقافيّة المتمنّلة في القوميّة، مع التذكير دائماً، بأنّ مثل هذا التمييز هو خاصٌّ بالقوميّات المتأخّرة التي لم يدفعها التاريخ لكي تحقّق نفسها سياسياً، وفي الحالة العربيّة يأخذ نضال الحركات الوطنيّة اتّجاهين: الأوّل هو الدّفع بالهويّة الثقافيّة (القوميّة) ضدًّا للعصبيّات ما قبل الحداثيّة (الطائفيّة والعشائريّة)، والثاني الدّفاع عن هويّة سياسيّة بالنّضال لتحقيق مبدأ المواطنة والقائمة على الحقوق الفرديّة، ومن بديه القول إنّ من

مركز دراسات الوحدة العربيّة، ٢٠٠٨)، ص ٤٧-٨٠. وبالطبع فهناك مثقّفون آخرون ممّن لا يعترفون بوجود قوميّة عربيّة لمأرب أيدولوجيّة ولهؤلاء حديثٌ آخر.

^{١٧} راجع الملاحظة بخصوص حوار جون ستيوارت ميل ولورد أكتون، في الهامش رقم ٩.

حقوق الفرد أيضاً حقّه في الانتماء إلى جماعة ثقافية (ص ١٨٦) تشكّل جزءاً من شخصيته الفرديّة، والمهمّ هنا أنّ الطريق إلى بناء الأمة والتّسريع في تشكيل إرساء المواطنة هي الديمقراطية الليبرالية لأنّها الوحيدة التي نعرفها تتعامل مع الأفراد بوصفهم أفراداً بغضّ النّظر عن انتماءاتهم العضويّة أو الثقافيّة.

تعود هنا الرّوح الهيجلية لتحكم، ففي نظريّة عزمي بشارة هنالك صيرورتان، صيرورة تشكّل الأمة على أساس المواطنة، وتأخذ الديمقراطية هنا طابع الأيديولوجية في سبيل تشييدها، وصيرورة الهوية الثقافيّة الضامنة للبقاء في مسار الحداثة، وتجمع الصّيرورتان صيرورة كبرى تتلاقيان وتفترقان فيها في سبيل إرساء "مجتمع مدنيّ نحو الداخل، وأمة نحو الخارج".

وحتّى نوضّح أهميّة إدراك العدّة النظريّة الجديدة، سنستأنس بالتّقد الذي وجّهه بشارة إلى الفيلسوف الألمانيّ المعروف يورغين هابرماس في نظريّة الفعل التّواصلية الشهيرة، وتتخصّص أطروحة هابرماس في أنّ الحداثة السياسيّة نشأت من خلال بروز ظاهرة الحيز العامّ التي ينبثق داخلها "الإجماع" من خلال المناقشة التي يفرضها التّبادل الرّمزي والعقلاني، فالحيز العامّ هنا هو فكرة تحريضيّة تحفيزيّة، تؤكّد التأثير المستقلّ له في الفعل، وفي الفعل السياسيّ تحديداً^(١٨).

^{١٨} محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة: نموذج هابرماس، ط ٢ (الرباط: أفريقيا الشرق، ١٩٩٨)، ص ١٠٠-١٠١.

تتقاطع النظرية التواصلية عند هابرماس مع الأطروحة الهيجلية في فلسفة الحقّ، والتي هي رؤية توفيقية بين التناقضات المجتمعية في تركيب واسع، ليبدو هذا التركيب في الدولة الحديثة، أو في المجتمع المدني بوصفه حالة انتقالية إلى الدولة عند هيجل، وبوصفه ضابطة (Police)، تؤمن انضمام الخاصّ إلى الشمولي.

بالإمكان اعتبار أنّ هابرماس يتحدث مواربًا عن الديمقراطية بوصفها نظريّة علميّة^(١٩)، ولكنّ الديمقراطية بحسب بشارة، تتحوّل في ظلّ فوضى المرجعيّات إلى حالة تفسيريّة تحيي الجماعة العضويّة وتتحوّل إلى "ملجأ ومفرّ من غربة الحداثة، ملجأ يعيد للفرد للعائلة المفقودة كما يفتقد خصال إنجازات الحداثة، خاصّةً فيما يتعلّق بحقوق الفرد"^(٢٠).

تتجاوز نظريّة عزمي بشارة إذا طرح هابرماس، وتفترق عنه باتّجاهين؛ أولاً: لم يكن الحيز العامّ في يومٍ من الأيام طليقاً دون حاضنة ثقافية، أي أنّ الإجماع سبق جدل الحوار والتّواصل، وإن خضع الإجماع بعد ذلك لصيرورة بدلت منه وغيّرت، وأغلب التّجارب التاريخيّة أثبتت أنّ تشكّل الأمة سبق الديمقراطية، وأنّ شكلاً من أشكال "الدّين المدني" أسس مناخاً سليماً للتّبادل على مستوى الخطاب والسّلطة، فقد كان هنالك دائماً جماعة متخيّلة يتمّ فيها الاختلاف وتمنعه من التحوّل من خلاف داخل فضاء عامّ إلى خلاف بين جماعات الهوية (ص ٢١٣).

أمّا الاتّجاه الثاني الذي يتجاوز به بشارة هابرماس، فهو الوعي بأيدولوجية الديمقراطية. فليست الديمقراطية نظريّة علميّة، بل هي نظام حكم قد يسهّل ويقود إلى بلورة جماعة متخيّلة حديثة، ولأنّها أداة فإنّها لا تكفي وحدها لإنتاج حداثة، وبالطبع

راجع: جان بيار لوفيفر وبيار ماشيري، هيجل والمجتمع، ترجمة منصور القاضي (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٣)، ص ٤٦-٤١.

^{١٩} رشيد بوطيب، مفهوم التواصل في الفلسفة: من الحقيقة إلى الاختلاف، فكر ونقد، العدد ٨٨ (نيسان/ أبريل ٢٠٠٧)، ص ١٩٥-٢١١.

^{٢٠} عزمي بشارة، المجتمع المدني..، مرجع سبق ذكره، ص ٦٦.

فإنّه بإمكان أحدهم أن يصوغ نظريّةً في الديمقراطية (كما بالإمكان صياغة نظريّة في الدين لكنّ الدين بحدّ ذاته ليس نظريّة)، ولكن اعتبار الديمقراطية بذاتها نظريّة علميّة، هو ضربٌ من ضروب الأيديولوجية، ولا تزال عقيدة المحافظين الجدد وغزو العالم تحت شعار الديمقراطية ماثلة في الأذهان، إذ تحوّلت الديمقراطية إلى شكلٍ من أشكال المحاصصة المجتمعيّة هناك، وهو الأمر الذي يعني ضرورة التفكير في شروطها الاجتماعيّة في الفضاء العربي وهو ما سنراجع في القسم التّالي.

في إشكاليّة التخيّل: الديمقراطية في فضاء متعدّد الهويّات

بإمكاننا عدّ عزمي بشارة ممثلاً للجيل الثالث من المفكرين العربيين، ومعنى ذلك أن مسيرةً طويلةً من الإنتاج القومي منذ مطلع القرن العشرين أنتجت صيرورةً ثقافيّةً متطوّرة بحسب تغيّر الطّرف الاجتماعي العربي. وعلى الرّغم من أنّ المجال هنا لا يتّسع لذكر مفاصل هذه الصّيرورة، إلا أنّنا نجد أنّه من الضروريّ أن نوجز طبيعة الخطاب القومي العربي في جيله الثاني حتّى يتسنى لنا توضيح النّقلة التي ندّعي أنّ بشارة قد نجح في تحقيقها.

على عكس ما يُشاع عن الفكر القومي العربي أنّه متصلّب، فقد كان المثقّفون القوميون دائمي النّظر في طروحات أسلافهم الكلاسيكيين ونقدها، وأنّتجوا جدالاً قد يُعدّ بمقاييس تلك المرحلة تجديداً أو على الأقلّ حراكاً ثقافياً، وتزخر الأدبيّات بنقاشاتٍ عديدة بين المفكرين القوميّين، وإجمالاً، بإمكاننا القول إنّ الجيل الثاني انتبه إلى الرومانسيّة المفرطة في إنتاج الجيل الأوّل وعمد إلى الاستنجاد بالعلم ليحوّل القوميّة إلى نظريّة علميّة.

ولكنّ عوامل موضوعيّة أخرى جعلت الجيل الثاني ينحو إلى هذا الاتجاه مثل هزيمة عام ١٩٦٧ التي مثّلت أيضاً هزيمةً للفكرة القوميّة، ورسوخ حدود الدولة القطريّة، إذ لم يكن بالإمكان آنذاك تصوّر العروبة سياسياً دون الأمة العربيّة المندمجة، وأخيراً هبوب عاصفة الإسلام السّياسي وسيطرتها على النّقافة الشعبيّة فكان على الخطاب القومي العربي أن يشكّل مجاله الخاصّ، وأن يتميّز عبر التشديد أكثر فأكثر على علميّة الطّرح^(٢١).

لقد تميّزت، إذن، اتّجاهات من الجيل الثاني للقوميّة العربيّة بإضافة الصّبغة العلميّة إلى موضوعة القوميّة العربيّة، وحين فعلت ذلك، واجهت المركّب الرومانسي كإشكاليّة حقيقيّة أمام صرامة المنهجية. وعندما هاجمت ذاك المركب وأقصته، وجدت نفسها، وبا للمفارقة، قد غادرت الفكرة العربيّة، وانعزلت بعد ذلك شعبياً ممّا حدا بمفكّر مثل نديم البيطار إلى الكتابة: "عالم المفكّر هو ما يقرأ ويطلع، إنّ عالم كتبه يمثّل عادةً، بمفاهيمه وأفكاره والتزاماته الأخلاقيّة، عالماً أكثر واقعيّة، بالنّسبة إليه، من عالم الناس [...] هذا العمل، وخصوصاً إن كان مركزاً في عزلة عن الخارج ومشاغله وصراعاته اليوميّة وممارساته العمليّة، يولد فيه نفسيّة خاصّة ترى على الأرجح، وإن كان بشكل لا واعٍ، أنّ الواقع الموضوعي نفسه يخضع أو يجب أن يخضع لرغباته وإرادته فيكون مطوعاً وصاغراً لها مثل الأدوات التي يستخدمها"^(٢٢)، هكذا عاش الدّاعي إلى القوميّة، في عالم ذهنيّ تعدّى حدود التّجربة.

^{٢١} يرى بشارة أنّ الفصل بين الأمة والمجتمع المدني قد أدّى إلى نشوء القوميّة كأيدولوجيا حزب أو دولة، وإلى توكيل مهمّة التحديث إلى الدولة التسلطيّة. راجع: عزمي بشارة، المجتمع المدني ... مرجع نفسه، ص ٣٣٣.

^{٢٢} نديم البيطار، المثقفون والثورة: سقوط الإنتلجنسيا العربيّة (بيروت: بيسان للنشر والتوزيع، ٢٠٠٢)، ص ٩٠-٩١.

ووقع في خطاب نقائض أيديولوجية -على حدّ تعبير الجابري- ادّعى فيها معرفته بما وراء الواقع، ثمّ أفرز نقائض من النوع الذي "يرجع إلى كون العقل الذي ينتجها، يتعامل مع الممكنات الذهنية، لا مع المعطيات الواقعية"^(٢٣).

والمطبّ الأخير هو الذي جعل الفكرة القومية تعاني من "ضمور في السياسة وتضخّم في فكرة القومية كهوية وكثقافة"، ليقود إلى ازديادٍ في "وزن المركب الأيديولوجي في القومية وذلك في تعويض وظيفي عن الانخفاض في مركب الممارسة العملي، وكأنّ الفائض الأيديولوجي بديل عن النقص في الواقع". وعمق انعدام الممارسة من "طوباوية الأجوبة النظرية التبريرية الغاضبة والتي تشكّل الوجه الآخر للغة المتحرّرة والخشبية. فكلتاها لغة هامش بعيدة عن حياة الناس وحيوية العمل السياسي والاجتماعي" (ص ٢٥٦).

لذا كان على الخطاب القومي العربيّ في مرحلة التجديد، أن يستعيد ما فقده الجيل الثاني، وأن يعيد الاعتبار إلى علمية الرومانسية، عبر التشديد على فهم "الخيال" و"الشعور" كمقولات واقعية لا يمكن لصرامة العلم الحديث أن تتجاهلها، وعند هذه اللحظة تتضح أهمية الإنتاج النظري لدى عزمي بشارة الذي لا يقبل بالأيديولوجية القومية كأيديولوجية سياسية كافية لتحديد مواقف من قضايا المجتمع والدولة^(٢٤)، فأعادة تنشيط الهوية العربية تتضمن النظر إليها كخيال مشترك.

^{٢٣} محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، طه (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)، ص ١٤٠.

^{٢٤} بل ويحدّر بشارة منها بشكل واضح، كما شدّد على ذلك في كتاب لاحق كتبه بعد عام من المسألة العربية، لتسهيل فهم الأخير كما يبدو، راجع: عزمي بشارة، أن تكون عربيًا في أيامنا، طه (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٠)، ص ١٣-٢٨.

يستثمر بشارة الكشف النظري الذي حقّقه بندكت أندرسون في أصول القوميات الحديثة^(٢٥)، الذي يرى أنّ ظاهرة القومية بزغت بعد رسمة الطباعة وتكاثر المطبوعات باللغات المحليّة وانتشار التعليم والصحافة المكتوبة لتصبح جماعة من البشر ضمن إقليم محدّد قادرة على أن تتخيّل نفسها كفاعلٍ جماعي^(٢٦)، ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ تركيز أندرسون انصبّ على نشوء ظاهرة القومية المبكّرة، بما فيها تلك المجتمعات التي قطنها مهاجرون في أميركا اللاتينيّة، وفعل الهجرة كما يعلّق بشارة هو انفكاك من الجماعة العضويّة ما قبل الحداثيّة وانخراط في جماعة متخيّلة حديثة (ص ٢١٣).

لهذا السبب يطوّر بشارة نظريّة أندرسون، فبموجب هذا التعريف يمكن اعتبار الطائفة والعشيرة والإثنية هي أيضًا جماعات متخيّلة إن "عبرت حدود القرية أو البلدة، وإذا كان ممكناً تصوّر الانتماء لها كما لو كان انتماء لجماعة"، لذلك فإنّ اعتبار القومية جماعة متخيّلة لا يكفي للتعبير عن خصوصيّتها، ويلزم للتخصيص والتّعيين أمران أساسيان آخران: الأوّل أدوات التخيّل، والثاني تخيل حدود سياسيّة، وإداريّة، ولغويّة، وجغرافيّة، ولكن "أكثر التّعريفات خصوصيّة للقومية هو تخيلها سيّدة أي ذات سيادة،

^{٢٥} بندكت أندرسون، الجماعات المتخيّلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها، ترجمة ثائر ديب، تقديم عزمي بشارة (بيروت/ دمشق: دار قدمس، ٢٠٠٩).

^{٢٦} المرجع نفسه، ص ٩٣-١٠٤.

وذات إرادة سياسية، وهو البعد الكفيل بتعريف القومية وإعادة تعريف الأمة، وهو البعد الذي يجعل اللقاء^(٢٧) بين فكرة الأمة وفكرة القومية أمرًا طبيعيًا^(٢٨).

وفي الفضاء العربي، بإمكان الطائفة أو القبيلة أن تكون جماعة متخيّلة، ولكن من غير الممكن أن يتمّ ذلك عبر أدوات تخيل خاصة بها، لأنّها ليست من إنتاجها. إنّ أدوات التخيل لأيّ جماعة متخيّلة، هي: (١) اللّغة وكلّ ما يتواصل بها من وسائل إعلام وبرامج تعليم ونشر وصحافة، (٢) التاريخ والتراث المشترك، وبالطبع فإنّ الطوائف والعشائر في حدود الوطن العربي لا تمتلك الأداة الرئيسة المتمثلة في اللّغة، وتشارك وغيرها في التاريخ والتراث، ولكنّها لا تمتلك تراثًا مخصوصًا بها، فالذاكرة التي تضمّ التاريخ والأدب والملاحم والبطولات... إلخ، هي "عربية إسلامية، أو مستمدّة من وطنيّة محلية معادية للاستعمار في مرحلة عروبة الحركات الوطنيّة حتّى قبل أن تصوغها الأيديولوجية" (ص ٢٥١).

ومع ذلك فمن الممكن أن تتمّ قومية الطوائف بوسائل أخرى عبر "سياسات الهويّة"، واستحضار نزعات ما قبل حدائيّة، ولأنّ تلك النزعات قد انهارت أيضًا بانهيار أدوات تخيلها، ولا يمكن تخيلها بـ "عيون حدائيّة"، فإنّ العنصريّة والعدوانيّة ركنان أساسيان لبقاء هذه الخيالات التي تجد في أنظمة الاستبداد سندًا لتدعيمها، ليتّم "تحويل كلّ صراعٍ وخلافٍ بالفكر والمصالح إلى صراعٍ بين انتماءات وممثليها" (ص ٢٤٦).

^{٢٧} اللقاء وليس التتابع طبعًا، فقد سبق أن ميّز بشاره بينهما بشكل واضح كما أشرنا إلى ذلك، ولكن التمييز هو الذي يجعل اللقاء والتقاطع مفهوميًا.

^{٢٨} عزمي بشاره، تقديم النسخة العربية لكتاب الجماعات المتخيّلة، مرجع سبق ذكره، ص ٢٦-٢٩.

لا تكفي إذن هذه الأدوات للتمييز بين الهويّات المسخّ المستجدة، ومن الطبيعي بعد ذلك أن تعتمد هذه البنى المشوّهة إلى صناعة تمييزات أخرى، وتؤسّس لمرجعيّات أخلاقيّة متعدّدة السقوف، تعمل على إضافة تحديّات أخرى مصطنعة في الحيز العامّ، وبالتالي مصادرتة، وينجم عن ذلك تعثر أيّ تحوّل ديمقراطي.

وعندما يحدث ذلك، أي عندما تتجح الجماعة الوشائجيّة في فرض ذاتها كيانًا سياسيًا، تصبح عضويّة الفرد في الجماعة تكسبه حقوقًا في الدّولة؛ لأنّ الجماعة تملك الدّولة أو جزءًا منها، ثمّ تصير "حيازة أسهم في الجماعة تعني أنّ الانتماء هو نوع من الملكيّة والتمكّن، والمقصود هو أنّ المواطن يملك الجماعة وهي تملكه"، وعندما تدّعي جماعة ما ملكيّة الدّولة، فإنّ تأكيد هويّة الجماعات الأخرى تصبح مسألة معارضة واعتراض على هويّة (الجماعة التي تملك الدّولة)، ويصعب حتّى على الأعضاء في الجماعة التي تملك الدّولة تجاوز هذه الهويّة والتحرّر منها" (ص ١٨٩-١٩٠)، وذلك على خلاف التّصوّر الحديث للمواطنة كما وضّحناه سابقًا^(٢٩).

ليس هناك من إمكانيّة لتصوّر ديمقراطيّة قائمة على مبدأ الانتماء إلى جماعة، فالهويّة الفرعيّة بتحققها سياسيًا سرعان ما تفرز نخبًا تنطق باسمها في سبيل الانتصار في صراع القوى والسيطرة على المجتمع ومقدراته، وبالطّبع فإنّ ذلك لن

^{٢٩} يقول عزمي بشارة: "الطائفية نوع متخلّف من سياسات الهويّة تفترض أنها لا تشكّل إحدى هويّات الإنسان، بل هويّته الأبرز، وهي أيضًا هويّته السياسية التي تحكم العلاقات مع أبناء ملّته وأبناء الملل الأخرى. وفي حالة رفض الإنسان لهذه الهويّة، التي لم يخرتها كهويّة سياسية أو ثقافية له وتجمعه رغمًا عنه بأفراد لا شيء قيمياً يجمعه بهم، يتمّ فرضها عليه إمّا لأنّ النظام الحقوقي لا يعترف به كيانًا فرديًا مواطنيًا بلا طائفته، وإمّا لأنّ أبناء طائفته والطوائف الأخرى يفرضون عليه هذه الهويّة كما يفرضون عليه من يتحدّث باسمها". (ص ٢٢٧)

يؤدّي إلى توازن قوى كما يدّعي البعض، بل يقود إلى التشديد على الاختلاف، والنّزوع إلى رسم الحدود والفواصل داخل المجتمع الواحد من جهة، ويقود من جهةٍ أخرى إلى ارتباط الهوية بالسلم الاجتماعي والسياسي على مستوى الجماعة الواحدة، ليغيب بذلك الخير العامّ والذي هو روح الديمقراطية.

لا يخفى على القارئ إذاً أنّ هذا العمل -مثل أيّ مشروع في العلوم الاجتماعية- يقلع من منطلقٍ أيديولوجي، ولكنّه هذه المرّة ليس القوميّة العربيّة، بل الديمقراطية بوصفها أيديولوجية، وهو على أيّ حال لا يخفي ذلك ويعلن نفسه مقدّمة لبيان ديمقراطيٍّ^(٣٠)، ويتوصّل بمنهجٍ علميٍّ إلى أنّه لا يمكن تحقيقها في الفضاء العربيّ سوى بالتمسكّ بالهوية العربيّة، وهي الرابطة الحداثيّة الوحيدة التي تجمع غالبية الأفراد كمواطنين لا مجاميع متحاربين.

تبرز لدينا إذاً هنا معادلةٌ جديدة بالغة الأهمية: القوميّة العربيّة ضروريّة للديمقراطية العربيّة. الهدف إذاً هو الديمقراطية، والقوميّة متلازمة ضروريّة لأيّ مشروع وطني عربيّ ديمقراطيٍّ يحقّق المواطنة. إنّها المسألة العربيّة التي يلخصها بشارة بمقولة شديدة التّكثيف: "أكبر قوميّة معاصرة، لم تحظ بحقّ تقرير المصير بالتحوّل إلى أمّة ذات سيادة، ولم تحظ بفرصة الصّراع -بعد ذلك- للتحوّل إلى أمّة من المواطنين".

^{٣٠} على غرار البيان الشّبوعي على سبيل المجاز لا المقارنة.

الأنظمة العربيّة بوصفها تجلياً من تجليات المسألة العربيّة

لقد حاولنا في الصّفحات السّابقة مناقشة المقولة الأساسيّة في هذا العمل؛ وهي المسألة العربيّة المُعلّقة وعلاقتها الجدليّة بالديمقراطيّة، كما سبق ووضّحنا أنّ المعادلة التي توصّل إليها بشارة في مساهمته النقديّة حول المجتمع المدني هي: (دولة - أمة = سلطة)، ومعنى ذلك أنّ نزع أبرز مهمّة للدولة العربيّة والمتمنّلة في بناء أمةٍ مواطنيّة وتشكيل هويّة وطنيّة قد أفقدها شرعيّتها وحولها إلى سلطة استبداديّة يتوقّف استمرارها على بطش جهازها البوليسي ومصادرته الحيّز العام، ولذلك يمكن اعتبار أزمة النّظام العربي تجلياً من التجليات الاستثنائيّة العربيّة.

ولكنّ النّخبة النّقافيّة بدلاً من معاينتها هذا الواقع تكيفت معه، وعبرت عن هلعها بردّ تعرّض التحوّل الديمقراطي باتّهام الجماهير، فثقافة النّاس حالت دون الرّكوب في قطارِ الحادثة، ولقد صدرت بخصوص ذلك أبحاث وكتابات تحاول الإجابة عن أسباب غياب الديمقراطيّة في المجتمعات العربيّة.

ويخصّص الكتاب فصلاً لكشف الغطاء عمّا يمكن تسميته بالأيديولوجيا العلميّة، والتي يصفها بشارة بأنّها طروحات شبه علميّة. أي أنّها ملاحظات غائيّة الطّابع، تتحوّل في السّياق العربي إلى تساؤلاتٍ عقلانيّة توحى لنفسها ولغيرها بأنّها علميّة. ومن تجليات هذه الظّاهرة؛ بروز مؤلّفاتٍ وأبحاث متعدّدة، تتساءل عن سبب غياب الظّاهرة الديمقراطيّة أو الحادثة في البلدان العربيّة. ويوضّح بشارة بؤس هذه الأشكلة وجذورها الأيديولوجية؛ منبّهًا إلى حدود العلوم الاجتماعيّة في هذا السّياق. فهي لا تكاد تفسّر "ظواهر قائمة"، وإن كان بإمكانها شرح تلك الظّواهر وبيان تاريخها؛ غير أنّها -وللمفارقة- مطالبة في الحالة العربيّة بـ "تفسير غياب ظواهر اجتماعيّة سياسيّة" (ص ٧٤).

ومن هذه المقدمة غير العلمية؛ يتفرّع جهد بحثي يغطس في أغلب الأحوال في "مياه الاستشراق المنسّخة"، ليبحث عن عوائق التحوّل الديمقراطي المتجلّية في أغلب الأحيان في الثقافة. وكأنّ الديمقراطية حالةً حتميةً علميةً، تشبه في طبيعتها المجتمع الشيوعي لدى ماركس. وينبّه الكتاب القارئ إلى أنّ غالبية النظريات التي فسّرت ظواهر اجتماعية في الغرب، قد قرأتها بأثر رجعيّ؛ وأنّ معظم الحالات -إن لم يكن جميعها- قد فاجأت الناس بحصولها، بل وبدت "غير متوقّعة، تزدهم فيها المفارقات والمصادفات والشخصيات الانتهازية". وغالبًا ما ألحقت هذه المفاجأة بحكمة متأخّرة ومعرفة لاحقة (ص ٧٧).

صحيح أنّ النقد الذي ينتمي إلى حقلٍ سوسيولوجيا الثقافة، مفيدٌ في حال بدء عملية ديمقراطية واجهتها صعوبات بنيوية. وهو يضمّ مساهماتٍ عن تريف المدن، وتحوّل العائلة أو القبيلة إلى بنيةٍ عابرةٍ للتاريخ، تسيطر على النّخب الحاكمة (ص ١٢١ وما بعدها). لكن ما من انتقالٍ ديمقراطيٍّ واحدٍ في المجتمعات العربية، قد أخذ الوقت الكافي بعدُ لاكتشاف استثناءٍ عربيٍّ بهذا الخصوص. لذا، فإنّ معظم الكتابات التي تتناول الثقافة العربية كعائقٍ أمام الحداثة أو أمام التحوّل الديمقراطي؛ هي امتدادٌ لمشاريع استعمارية ذات بذورٍ استشراقية، وترى أنّ "ما هو زائلٌ في الغرب، جوهرِيٌّ وثابتٌ في الشرق" (ص ١١٩). وقد ازدادت هذه المباحث غزارةً، بعد صعود المحافظين الجدد؛ لتقسّم العالم إلى متحاربين باسم ثقافاتٍ، وليس باسم مصالحٍ وأهدافٍ سياسيةٍ كما كانت الحال قبل سقوط الاتحاد السوفييتي. وهي تعبّر -على حدّ وصف بشارة- عن "ثقةٍ إمبرياليةٍ بالنفس"؛ تستثمر علانيةً ودون أيّ غطاءٍ أيديولوجيٍّ سياسات الهوية، بهدف التفتيت والهيمنة (ص ١٣٤).

وبحسب بشارة، فإنّ نزوع كثيرٍ من المثقفين العرب إلى رفع أصابع الاتّهام نحو الجماهير هو في الحقيقة الوجه الآخر للهروب من اتّهام الأنظمة، فالثقافة مثلها مثل الديمقراطية ليست نظريّة (وإن كان هناك نظريّات في الثقافة) (ص ١١٦)، وغالبًا ما يؤدّي النّظام الديمقراطي نفسه إلى تغيير الثقافة غير الديمقراطية عند الجمهور، ف"معمعان الحياة السياسيّة والحيز العامّ النّشط والتّجربة والخطأ في المواقف [...] كلّ هذه العوامل لا تعيد طرح البدائل فحسب، بل أيضًا تحدث تغييرات بنويّة" على الفاعلين فيها^(٣١).

وبالطّبع، فإنّ ذلك لا يعني بأيّ حال ثانويّة العامل الثقافي كما قد يتبادر إلى الأذهان، فالثقافة قد تكون أساسيّة لإعاقة التحوّل الديمقراطي أثناء جريانه، والكتاب يركّز في أحد فصوله على الثقافة الريعيّة التي تمتلك الدولة بموجبها الحيز العامّ لينتج عن هذا النمط ثقافةً توحدّ بينه وبين الحيز الخاصّ، والتي سرعان ما تعيد إنتاج النمط نفسه (الفصل الرابع)، كما أنّه يركّز في فصلٍ آخر على الثقافة القبليّة التي تتحوّل بموجبها القبيلة إلى رابطة معنويّة "تحوّل الأحزاب والقوى السياسيّة إلى بُنى عسبويّة تُقاد عائليًّا" (ص ١٥٢).

كلّ تلك العوامل وغيرها معيقةٌ للتعدديّة السياسيّة، عدا عن تهديدها المستمرّ لوحدة الأمة، ولكنّ من يتحمّل مسؤوليّة فاعليّتها هي الأنظمة التي تستثمر حضورها في سبيل بقائها، كما أنّه من الصّعب تحديد مدى خطورتها في حال لم يقدّم النظام أصلًا بمحاولةٍ جديةٍ للإصلاح والانتقال نحو الديمقراطية، وهناك فرق بين من ينتقدها في

^{٣١} عزمي بشارة، المجتمع المدني...، مرجع سبق ذكره، ص ٣٤٦.

سبيل خلق قيمٍ ديمقراطيةٍ وإرسائها، ومن ينتقدها ولكنه في الحقيقة يرفع لواءها لأنه غير ديمقراطي.

لقد خلّفت الاستثنائية العربية نتيجةً لطول عهد الاستبداد، نمطاً بنيوياً متشابهاً للأنظمة العربية قائماً على أسرٍ حاكمة تحكمها شبكة من علاقات القرابة، ثم برهن التاريخ الاجتماعي أنّ هذه الأنظمة ليست قادرة على الإصلاح الذي غالباً ما يكون شكلياً أو غير جوهري ولا يتناول مصادر القوة والسلطة الحقيقية، أو أنه "يتمّ دون إشراك قوى اجتماعية حقيقية من خارج النظام"، وليس من الصعب عليه في حال واجه أزمةً من المناورة "مستخدماً الولاءات ما قبل القومية، ومستفيداً من عدم اكتمال عملية بناء الأمة بالمواطنة داخلياً" (ص ٢٨٢-٢٨٣).

هذا يعني -كما يستنتج بشارة في الخاتمة- أنّ "العناصر التي تمنع تحقق الأمة داخل الدولة القطرية وخارجها، هي نفسها العناصر التي تعيق التحوّل الديمقراطي" (ص ٢٩٠)، وفي ظلّ عجز الأنظمة العربية في كلتا المهمتين، فإنّ ذلك يعني إعادة التساؤل عن الأنظمة الحاكمة وتغييرها.

والحقّ أنّ الزمن لم يصبر على هذا الكتاب طويلاً، حتّى بزغ ربيع العرب ليؤكد على راهنيته وعلى طاقته التفسيرية، وهي من الحالات النادرة حقاً التي يستطيع فيها النظري أن يستشرف المستقبلي، وبإمكاننا، على الأقلّ، أن نقرأ ظاهرتين بعيون هذا النصّ:

أولاً: لقد أثبت الاندلاع المتتالي للثورات العربية بما لا يدعو للشكّ، أنّ القومية العربية، كجامع ثقافي ببعده السياسي، موجودةٌ بالفعل، فقد أحرق البوعزيزي نفسه في تونس لتشتعل بعده مصر وليبيا واليمن وسوريا والبحرين، ولتعمّ احتجاجاتٌ أخرى

بقية البلدان العربيّة، هكذا يتوضّح أنّ الخيال العربي المشترك هو واقعيّ لا متوهّم كما نظر لذلك النيولبراليّون ودعاة الاختلاف الثقافيّ، كما تبين أنّ الأنظمة العربيّة في المشرق والمغرب متشابهة من حيث البنية، وأنها تشترك جميعاً في سماتٍ عامّة، نتجت من فشلها في بناء هويّات وطنيّة، وتحولها إلى "دولٍ بوليس" تصدر الحيز العامّ وتشترك مع شبكات مصاهرة مستفيدة من النيولبراليّة التي لا تعني في دولة الاستبداد إلاّ الفساد.

ثانياً: تدفع الشعوب العربيّة الآن - ولا سيّما في المشرق العربي- ضريبة عدم استكمال بناء الأمة وتحقيق هويّة سياسيّة تمثّل "أمةً نحو الخارج"، ففي سوريا مثلاً مارس النّظام قبل غيره سياسات هويّة ناور من خلالها لحماية نفسه، وقد أدّى ذلك - كما توحى الصّورة- إلى سيناريو كارثي تمثّل في الفرز الطائفي واحتماليّة تحوّل الثّورة إلى ما يشبه الحرب الأهليّة، ممّا يعقّد مسير التحوّل نحو الديمقراطيّة، وبالطّبع فإنّ الأمر مختلفٌ في كلّ بلدٍ على حدة، فالهويّة الوطنيّة المصريّة مثلاً أكثر تماسكاً من غيرها في المشرق العربيّ وعلينا أن نتذكّر دوماً أنّ ما ورثه المصريّون هناك هو "نتاج الجهد المدني الجماعيّ المستثمر في بناء الأمة"^(٣٢)، فالاستعمار "لم يجرؤ أمة عربيّة قائمة بقدر ما أعاق نشوءها، في مرحلة كان بناء المجتمع المدني يعني فيها بناء الأمة"^(٣٣).

خاتمة

^{٣٢} عزمي بشارة، المجتمع المدني...، مرجع سبق ذكره، ص ٣٤١.

^{٣٣} المرجع نفسه، ص ٣٣٣.

لدينا أسباب كثيرة تجعلنا نعتقد أنّ هذا الكتاب يمثل نقلةً في التفكير الفلسفي؛ لأنّه يثبت أنّ تجلّيات الجدل بين الدولة والمجتمع في الوطن العربي، لم تُعالج بالشكل الكافي بعد. وقد ركّزت هذه المراجعة على عددٍ من الجوانب النظرية؛ من شأنها أن تمثل إضافاتٍ جديّةً في الصيرورة الثقافية للفكر العربي، وأنّ تعدّ -في الآن- نفسه نقلةً في رؤية القومية العربية لذاتها، بعد زمنٍ طويلٍ من التجربة والتعثر والفشل.

وفضلاً عن ذلك، فإنّ الكتاب يحتوي أيضاً ما لم يستطع نصُّ واحدٍ الإمام به؛ خصوصاً ما تعلق ببنية القبيلة والدولة الريعية والثقافة السياسية والهوية؛ وهو ما يجعل العودة إليه أمراً لا مناصَ منه. وفي خضمّ عصر الثورات العربية، تثبت هذه التأمّلات قدرتها على إنتاج مواقفٍ سياسية؛ خاصّةً بعد أن وصل الجدل بين الدولة والمجتمع إلى حدّ المواجهة والهدم وإعادة البناء. وفي ما يتعلّق بهذه المسألة؛ يُسجّل لهذا "البيان" أنّه حالةٌ نادرة، استبقت الثورات العربية وتنبأت بالكثير عنها.

لقد كان الادّعاء الرئيس في هذا الكتاب هو أنّ الطريق إلى الحداثة السياسية في البلدان العربية قد توقّف بسبب تخلي الدولة العربية عن تحقيق مهمّتها الأساسية المتمثلة في تحقيق الأمة المواطنة، وكثيرٍ من الأزمات الأخرى التي تمتدّ من صراعات الهوية إلى الاستبداد وعدم قدرة النّظام العربي على إصلاح نفسه، ليست سوى تجلّيات تعليق هذه المسألة.