العدد 1
المجلد 43
يوليو - سبتمبر
2014

عالم الفكر

مجلة دورية محكمة تصدر عن المجلس
الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

آفاق معرفية

عناوين العدد:

- الوجود الإنساني متجسدًا
- النص والخطاب .. المفهوم والإجراء قراءة تأويلية في «ديوان المعاني»
- التناص في شعر جمال الصليعي ومحمود درويش
- نظريّة التأدّب في اللّسانيّات التداوليّة
- الترجمة العربية: جذور الممارسة وبذور النظر
- تراثنا الأندلسي ومساهمة المستعربين الإسبان في دراسته ونشره
- الإدارة المتكاملة لأخطار تكنولوجيا المعلومات
- مناقشة نقدية لكتاب عزمي بشارة «في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديموقراطي عربي»
- قراءة في أدب الرحلة البريطانية لمغرب القرن الـ 19 من خلال كتابات آرثر ليرد ..

العدد 1
المجلد 43
يوليو - سبتمبر
2014

14 غونتر، كارل وزملاؤه: «الاتجاهات الاستراتيجية في هندسة البرمجيات ولغات البرمجة، (ترجمة زهير دحروج ومراجعة بشير المنجد)، مجلة الثقافة المعلوماتية المترجمة التي تصدرها الجمعية العلمية السورية للمعلوماتية، دمشق، العدد 2، سبتمبر 1997، ص 37.

15 Covey, S.R., "Principle-Centered Leadership", Fireside, N.Y., 1992.

16 Kaplen, S. et al., "On Quantitative Definition of Risk", Risk Analysis, Vol. 1, N°. 1, 1981, pp. 11 – 27.

17 Haimes Y.Y. et al., "Risk Filtering, Ranking, and Management Using Hierarchical Holographic Modeling Framework", Tech. Report 22-2000, Center for Risk Management of Engineering Systems, Univ. of Virginia, Charlottesville, 2000

18 Ownbey, P.J. et al, "Ensuring the Security of Public Water Supplies", JAWWA, Vol. 80, N°. 2, 1988, pp. 30 – 40.

19 Magli, T. et al, "Investigation Work begins at Peruca Dam, Croatia", J. Intl. Water Power and Dam Construction, Vol. 45, N°. 4, 1993, pp. 15 – 22.

20 Libicki, M.C., "What id Information Warfare", National Defense University Institute for National Strategic Studies, Washington D.C., 1995.

21 Haimes, Y.Y. et al., "Reducing Vulnerability of Water Supply Systems to Attack", J. Infrastructure Systems ASCE, Vol. 4, N°. 4, Dec, 1998, pp. 164-177.

22 Lamm, G. et al., "Information Assurance via Hierarchical Holographic Modeling", Tech Report 23-2000, Center for Risk Management of Engineering Systems, Univ. of Virginia, Charlottesville, 2000.

مناقشة نقدية لكتاب عزمي بشارة

«في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديموقراطي عربي»

د. حسام الدين درويش*

تهدف هذه المناقشة إلى تسليط الضوء على أبرز الإشكاليات التي يتضمنها هذا الكتاب[1]، وإبراز بعض الأسئلة والأسس المنهجية والمعرفية التي ينطلق منها، وآلية معالجتها، والبناء عليها، ومدى منطقية أو معقولية هذه المعالجة وهذا البناء. وتنطلق هذه الدراسة من فرضية أو أطروحة ترى أن النص مبني على أساس ثنائيات متقابلة يتم السعي إلى إقامة جدلٍ على النمط الهيجلي بينها. وانطلاقا من هذه الأطروحة، سيتم تقييم الكتاب، بالدرجة الأولى، على أساس مدى نجاحه في تأسيس هذا الجدل بين ثنائيات يطرحها الكتاب صراحة أو يحتويها ضمنا، مثل: «المسألة العربية» و«الاستثنائية العربية»، القومية والديموقراطية، البنية وفاعلية الذات، الأيديولوجيا (القومية) والمعرفة «العلمية»... إلخ.

* أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة بجامعة حلوان - القاهرة.

ونجرؤ على القول إنَّ الجدل الهيجلي، بوصفه رؤيةً فلسفيةً منهجيةً، يمثل «الروح» أو الأساس الفلسفي العميق أو الأعمق لهذا الكتاب. ويبدو أثر هذه الرؤية واضحا، على الرغم من عدم الإشارة إلى هيجل، في الكتاب، سوى مرة واحدة فقط (ص 19). ويقوم هذا المنهج الجدلي على الجمع بين طرفين، يقصي، في المرحلة الأولى، كلٌّ منهما الآخر أو يتضاد أو يتناقض معه؛ ثم يتم، في المرحلة الثانية، رفع هذا التناقض إلى وحدة تلغي التعارض وتحتفظ به، في الوقت نفسه. ويتم هذا الرفع أو التجاوز، من خلال إبراز إمكان أو ضرورة أن يكون كل طرف متوسَّطا بالآخر. ويبيِّن هذا التوسط أن كل طرف يقتضي الآخر وينفيه، في الآن ذاته. وهكذا، لا يتحقق كل طرف إلا بسلب نقيضه وبسلب نفسه، بواسطة الطرف الآخر. ويتجلى المثال الأشهر على هذه الوحدة الجدلية عند هيجل في العلاقة بين الوجود والعدم. فكلٌّ منهما نقيضٌ أو مضادٌّ للآخر، لكن، يتم تجاوز هذا التناقض أو التضاد في «الصيرورة» التي تتضمن الطرفين وتنفيهما، في الآن ذاته[2]. وتعني الجدلية هنا، فيما تعنيه، رفض الأحادية واللاتاريخية. وقد اكتسبت الجدلية معنى جديدا نسبيا مع ماركس، بحيث أصبحت مغايرة للميتافيزيقي أو الغيبي. وسنبين مدى حضور الجدل بكل معانيه أو دلالاته السابقة في بناء هذا الكتاب، وفي مقاربته للمواضيع المطروحة.

الجدل بين المسألة العربية والاستثنائية العربية

تعني «المسألة العربية» هنا، بالدرجة الأولى، أنَّ القومية العربية هي «أكبر قومية معاصرة لم تحظ بحق تقرير المصير، بالتحول إلى أمة ذات سيادة ولم تحظ بفرصة الصراع بعد ذلك للتحول إلى أمة من المواطنين» (ص 245). وليس واضحا بدقة معنى «الاستثنائية العربية» في النص، لكن يمكن القول مبدئيا إنها تشير إلى عدم قيام نظام ديموقراطي في أي بلدٍ عربيٍّ. ولكن إذا كانت الدول العربية هي المستثناة، فمن هو المستثنى منه؟ يؤكد النص أنَّ انتشار الديموقراطية في دول العالم هو الاستثناء وليس العكس؛ لذا، لا يمكن أن تكون دول العالم عموما هي المستثنى منه. وفي الواقع، يرى الباحث أنَّه إذا نظرنا إلى الدول العربية والإسلامية، نلاحظ وجود بعض الانتقالات إلى الديموقراطية في عدد من الدول الإسلامية، وانعدام ذلك في الدول العربية. وعلى هذا الأساس، ومن زاوية «التشخيص الإحصائي»، يقول الباحث بعدم وجود «استثنائية إسلامية»، وبوجود «استثنائية عربية»، مع تأكيد طابعها التاريخي غير الجوهري؛ بمعنى أن القول بوجود خصوصية أو استثنائية عربية بخصوص الديموقراطية لا يشير إلى ماهية أو خاصية ثابتة محايثة للعرب أو لثقافتهم، تقف عائقا أمام تحقق الديموقراطية

في الدول العربية؛ فهذه الاستثنائية «تاريخية، أي محددة بالظرف التاريخي» (ص 166).

وهكذا، تشكِّل ثنائية «المسألة العربية» أو القومية (العربية) و«الاستثنائية العربية» أو الديموقراطية الثنائية الأبرز في هذا الكتاب. ويبين مفهوم التعددية أن طرفي هذه الثنائية متناقضان، أو متعارضان على الأقل؛ لأنَّ «القومية، بما هي قومية، لا تترك مجالا للتعددية، ولا تفسح مجالا لها»[3]، وفي المقابل، ليس ثمة ديموقراطية من دون تعددية (تعددية آراء، تعددية أحزاب... إلخ). وعلى الرغم من إدراكه لهذا التناقض أو التعارض بين القومية والديموقراطية، عمل الباحث على إظهار ضرورة «دمقرطة» الاتجاه القومي و«قومنة» الاتجاه الديموقراطي، في الدول العربية. ويتمثل الحل الذي يقدمه الباحث لهذا التناقض المبدئي في مفهوم «دولة المواطنة» أو «دولة المواطنين». ففي هذه الدولة، تتحقق الدولة القومية التي لا تلبث أن تنفي ذاتها في دولة المواطنة. وقد اتبع الباحث طريقا طويلا ومتعرجا في التدليل على هذا «الحل». وسنعمل فيما يلي على إبراز الملامح الأساسية لهذا الطريق، مع التركيز على الطابع الجدلي والذي تتسم به معالجة الباحث لمعظم الأفكار المتعلقة بهذه الأطروحة.

يبدأ الباحث هذا الطريق بتأكيد ضرورة رفض أي محاولة لإقامة الديموقراطية عن طريق التدخل الأجنبي الاستعماري، ثم يقوم بما هو شبيه بـ «الجدل السلبي» عند تيودور أدورنو[4]. ويتمثل هذا الجدل، عند الباحث، في نقد أو انتقاد «كل» نظريات الانتقال إلى الديموقراطية. لكن على العكس من أدورنو الذي لم يفض نقده إلى نظريةٍ في الفعل السياسي[5]، فإنَّ نقد الباحث هو مرحلةٌ أولى تقوم على النفي أو السلب، لتمهد الطريق أمام التأكيد، في مرحلةٍ لاحقة، على أهمية الدور السياسي للذات وفاعليتها في هذا الإطار. وسنعالج هذه النقطة لاحقًا تحت عنوان «الجدل بين البنية والفعل أو فاعلية الذات».

يولي النص أهميةً فائقةً لنوعية الأسئلة التي ينبغي طرحها، وللأسس النظرية (العلمية أو الأيديولوجية) التي تنطلق منها هذه الأسئلة. ولهذا لا يرى فائدةً أو جدوى من مناقشة أسئلة «أيديولوجيةٍ» و«غير علميةٍ»، مثل: «لماذا تنجح الديموقراطية في كل مكان ولا تنجح في العالم العربي؟ ولماذا تتعقد مهمة الانتقال نحو الديموقراطية في العالم العربي» (ص 53). ويبيِّن أن هذه الأسئلة – التي تستعيد سؤال النهضة العربية الشهير «لماذا تخلف العرب/ المسلمون في حين تقدم غيرهم؟» – تنطلق من افتراضاتٍ خاطئة تتمثل في تحويل ما هو استثنائي وتاريخي (أي الديموقراطية) إلى قاعدةٍ وأمرٍ طبيعيٍّ. وهذه الأسئلة «زائفةٌ علميا»، لأنها تبحث عن «فهم أو تفسير غياب ظاهرة اجتماعية سياسية» (ص 54)، في حين أن مألوف العلم «هو تفسير ظواهر قائمة أو شرحها وشرح أسبابها وتاريخها» (ص 54). وقد يتبادر إلى الذهن هنا أن الباحث يعتقد أنه ينبغي أن ينصب

عمل الباحثين في الشأن الديموقراطي على تفسير ظاهرة الاستبداد أو الطغيان التي تتسم بها الأنظمة العربية، وأسباب هذه الظاهرة، وتاريخها. لكنَّ الباحث لا يتبنى هذا الطرح، لأنه يعتقد أن «الديموقراطية ليست عكس الطغيان، لا فلسفيا، ولا في التجربة التاريخية، ولا حتى في أذهان الناس» (ص 67). فنقد الطغيان أو القضاء عليه لا يفضي بالضرورة إلى التحول الديموقراطي. فهو يرى أنَّ مهمة الباحثين في الشأن الديموقراطي تكمن، بالدرجة الأولى، في «فهم وتفسير بنية المجتمعات وثقافاتها التي تنسجم في هذه البنية الاجتماعية وتتوتر معها في آن، وشرح وظيفة البنى الاجتماعية المختلفة، وربما حتى المجازفة المحسوبة في وضع فرضيات حول الطاقة الكامنة فيها وإمكانات التطور الديموقراطي» (ص 55).

وانطلاقا من هذه المهمة، عمل الباحث على إظهار عدم وجود نظرية مؤكدة تشرح بشكل دقيق كيفية التحول الديموقراطي، وعلى «انتقاء» بعض العوامل التي يشيع النظر إليها على أنها تمثل عوائق أمام الانتقال إلى الديموقراطية. وتتمثل هذه العوائق في: الاقتصاد الريعي، وضعف الثقافة الديموقراطية، والبنية القبليَّة والعشائرية، والإسلام كدين وحضارة، وتريف المدينة، والمنشأ الريفي للقيادات العسكرية الانقلابية، وضعف الطبقة الوسطى. ويخلص الباحث إلى نتيجتين أساسيتين: أولا، لا تمثِّل هذه العوائق أسبابا تحول دون التحول إلى الديموقراطية، ثانيا، لا يمكن فهم هذه العوامل ودورها، من دون فهم تداخلها أو ارتباطها الوثيق، في الدول العربية، بالمسألة العربية.

«قومنة» الديموقراطية و«دمقرطة» القومية

يرى الباحث أنَّه من الضروري «قومنة» السعي إلى الديموقراطية في الدول العربية، ليس فقط لأنَّ عوامل الإعاقة مرتبطة بعدم حل المسألة القومية، بل أيضا وخصوصا، لأنَّ حل المسألة القومية في نوع من الوحدة – على مستوى الدولة القطرية على الأقل – قد يمنع من الانزلاق إلى الولاءات أو الانتماءات أو الاتجاهات الطائفية أو العشائرية أو القبلية أو المناطقية، أو إحلال هذه التعددية محل التعددية الديموقراطية. فـ «التعددية الديموقراطية في كل دولة عربية تحتاج إلى صمغ قومي لاصق، إلى إطار قومي للتعددية» (ص 214). وفي المقابل، من الضروري للمسعى القومي أن يكون ديموقراطيا لأن «الديموقراطية هي الطريق إلى الوحدة» (ص 214).

وقبل مناقشة الإشكاليَّات التي تثيرها هذه الأطروحة المزدوجة، من الضروري التأكيد أنَّ «قومنة» الديموقراطية – وهو مصطلح لا يستخدمه بشارة في كتابه – لا تعني، في هذا السياق، البحث عن ديموقراطيَّة عربيَّة مميَّزة أو خاصَّة بالعرب وحدهم؛ فبشارة

يقول بوضوح: «لا مبرر لاكتشاف ديموقراطية عربية» (ص 224). لكنَّ الكتاب يهدف «إلى المساهمة في الجمع بين الفكرة القومية والديموقراطية»، ويحاول «أن يقدِّم حلا ديموقراطيا للمسألة القومية ومقاربة قومية لمسألة الديموقراطية» (ص 16). فـ «قومنة» الديموقراطية تعني، في هذا السياق، أنَّ حلَّ «الاستثنائية العربية» ينبغي أن يسبقه أو يرافقه، على الأقل، حلُّ المسألة القومية. ولا يمكن للديموقراطية أن تتأسس في البلاد العربية مادامت المسألة القومية العربية غير محلولة. فـ «قومنة» الديموقراطية او السعي إليها يعني أنَّه ينبغي أن تتبنى الديموقراطية في مرحلة أوَّلية على أساسٍ قوميٍّ، وعربيٍّ أو عروبيٍّ تحديدا، «قبل مرحلة بناء أمة المواطنين» (ص 200).

وهكذا، توفِّر الوحدة القوميَّة أساسا للتحول الديموقراطي الذي يفضي بدايةً إلى تأسيس أمَّة أو دولة قومية، قبل أن تسمح هذه الديموقراطية بنفي القومية لذاتها في الأمَّة المدنيَّة أو دولة المواطنة. فـ «الأمة تتألف من مواطنين بعد أن تكون المواطنة قد قامت من خلال تحقيق السيادة لجماعة قومية حققت حق تقرير المصير» (ص 15). فـ «قومنة» السعي إلى الديموقراطية تعني إذن، فيما تعنيه، أنَّ الوحدة القومية العربية، على المستوى القطريِّ، على الأقلِّ، هي أساسٌ وشرطٌ وضرورةٌ للتحول الديموقراطي في الدوَّلة القطريَّة العربيَّة، من جهةٍ أولى، وأنَّ الديموقراطية ستفضي بدايةً إلى قيام دولةٍ قوميَّةٍ عربيَّةٍ، قبل أن يتمَّ تجاوزها لاحقا إلى دولة المواطنة. فـ «في إطار القومية، يبدأ الحديث عن حقوق المواطن وبناء الأمة عبر الدولة والعضوية في الدولة ثم يتوسع بالتدريج والنضال والتشريع إلى أن يصبح تعريف المواطنة في الدولة تعريفا كونيا متجاوزا للقومية كما يرى هذا الكتاب مثلا» (ص 178). فالهدف هو دولة المواطنة الديموقراطية التي تعلو على الانتماءات القوميَّة، لكن الطريق إلى هذه الديموقراطية هو قوميٌّ عروبيٌّ بالضرورة.

وتثير هذه الأطروحة إشكاليات كثيرة، يصعب، في كثير من الأحيان، معرفة كيف يحسم النص موقفه من معظمها، بشكل كاملٍ أو واضح. لنبدأ بالافتراض الذي تقوم عليه هذه الأطروحة، وتعُدُّه أمرا واضحا أو بديهيا. ينطلقُ بشارة من المسألة العربية والاستثنائية العربية، ليفسِّر كلٌّ منهما بالآخر، من جهةٍ، وبالعوائق المشتركة التي تواجههما، من جهة أخرى. ويرى أن فشل الدول القطرية في تكوين هُويةٍ وطنيةٍ محليةٍ (غير عربيةٍ)، داخل كلٍّ منها، يجعل هُوية «مواطنيها» تتأرجح بين الاستمرار في، أو الانزلاق إلى، انتماءات ما قبل أو ما تحت الدولة (القبلية والعشائرية والطائفية... إلخ) وانتماءات ما فوق الدولة (العروبة أو الإسلام غالبا). ويؤكِّد بشارة «اتضاح عدم واقعية نشوء قومية الدولة القطرية، سواء أكان ذلك على أساس إثني محلي، أو على أساس المواطنة» (ص 199). فما ينفيه هو عدم قدرة الدولة القطرية على تشكيل هويةٍ محليةٍ غير عربية، وليس

عدم قدرتها، من حيث المبدأ وبالضرورة، على تشكيل هويةٍ وطنية. فهذه الهوية ينبغي أن تتبنى، في المرحلة الأولى على الأقل، على أساس القومية الثقافية العربية، قبل أن تتحول لاحقا إلى قوميةٍ ثقافيةٍ وسياسيةٍ تؤسِّس الدولة القومية العربية عبر الديموقراطية، ومن ثمَّ يتمُّ النضال من أجل الانتقال إلى دولة المواطنة أو الأمة المدنية غير القومية. فنجاح الدولة القطرية في التحول الديموقراطي وبناء دولة المواطنة، في نهاية المطاف، مشروطٌ بالضرورة، من وجهة نظر بشارة، بالاعتراف بالأساس القومي العربي، لقيام التحوُّل الديموقراطي وتكوين وحدةٍ وطنيةٍ عربيةٍ محليةٍ، ودولةٍ قوميةٍ عربيةٍ، يمكن أن تفضيا لاحقا إلى تأسيس أمةٍ مدنيةٍ أو دولة المواطنة غير القومية. وفي هذه الأمة أو الدولة تحديدا – وليس قبل ذلك، أو في الدولة القومية – يمكن أن يتحقَّق عمليًّا الفصل النظريُّ المهم، الذي تبناه الباحث، بين القومية والأمة (انظر: ص 209 و210).

ولكن، هل من الضروري حقا الانطلاق من القومية العربية، لبناء وحدةٍ وطنيةٍ محلية، في الدولة القطرية العربية؟ وهل تأسيس الدولة القومية العربية، هو مرحلةٌ ضرورية ولا غنى عنها، للوصول بالدولة القطرية إلى دولة المواطنة؟ يرى بشارة أنَّه بعد فشل الدولة القطرية «في تشكيل أمة مدنية على أساس الانخراط في مواطنة حقوقية»، «بقيت الاحتمالات قائمة بين قومية عربية ثقافية وسياسية في آنٍ معا، وبين انتماءات سياسية عشائرية وطائفية بعضها عابر وبعضها غير عابر لحدود الدول» (ص 200). وهكذا يستبعد الباحث تماما أيَّ إمكانٍ، حاليا على الأقل، لنجاح الدولة القطرية في بناء هوية محلية غير عربية، أو في الوصول إلى دولة المواطنة، من دون المرور بالدولة القومية العربية.

ولكن، لماذا يُحكَم على الدولة القطرية بالفشل في تكوين هوية وطنية محلية غير عربيَّة؟ هل حاولت هذه الدول فعلا القيام بذلك، لنحكم على هذه المحاولة بالفشل؟ يقول بشارة، في معرض مناقشته لسؤال «لماذا لا تنجح الديموقراطية في العالم العربي؟»: «لم تجرِ أصلا محاولة ديموقراطية عربية لكي تنجح أو تفشل. فنجاح التجربة الديموقراطية يقاس بعد أن تقوم التجربة» (ص 53). ألا يمكن قول الشيء ذاته، عند الحديث عن نجاح الدولة العربية القطرية أو فشلها في بناء هُويةٍ محليةٍ أو وحدةٍ وطنيةٍ قُطريةٍ غير عربيةٍ؟ ففي الدول العربية، لدينا» أنظمة لم تسهم في عملية بناء الأمة كما يُتوقع بعد الاستقلال، بل في تفتيت الأمة إلى ولاءات عضوية وأفراد لا تمر ولاءاتهم عبر المواطنة «(ص 160). ولهذا، لا يمكن القول إنَّ »الدولة الوطنية لم تنجح لا في بناء أمة مواطنين ولا قومية إثنية محلية توازي عملية بناء مواطنة» (245)، لأنه لم تجرِ هكذا محاولة جدية أصلا. ربما يُعتقد أنَّ هذه المحاولة قد جرت في هذا البلد العربي أو ذاك، لكنَّ بشارة لا يشير

إلى ذلك، كما أنَّ حديثه عن الأنظمة العربية وعمليات «الإصلاح» الشكلية التي قامت بها على الصعيد السياسي، يوحي بقوةٍ بأنه لا يعتقد بوجود محاولات جدية، في هذا الصدد. وحتى إذا افترضنا وجود بعض المحاولات الفعلية والجدية لإنشاء هويات قطرية ووحدة وطنية مستقلة عن القومية العربية، فإنَّ فشل هذه المحاولات لا يعني بالضرورة أنَّ فشلها محتمٌ دائما، وإلا لكان علينا أن نحكم على فكرة الوحدة أو الاتحاد بين الدول العربية بالفشل الأكيد، انطلاقا من فشل بعض المحاولات الوحدوية أو الاتحادية العربية (الوحدة بين سورية ومصر في العام 1958–1961، والاتحاد بين سورية ومصر والعراق 1963، على سبيل المثال). والسؤال الذي ينبغي طرحه – في حال وجود هذه المحاولات المُفترَضة – هل تمَّ العمل، فعليا وجديا، على توفير كل المتطلبات الموضوعية الممكنة لإنجاح هذه المحاولات؟ وهل الواقع الموضوعي ثابتٌ أو جامدٌ، بحيث يمكننا القول إنَّ عدم نجاح هذه المحاولات سابقا يعني عدم إمكان نجاحها دائما؟ وفضلا عن ذلك، ألا يمكن أن يُوجَّه إلى الباحث النقد أو الانتقاد نفسه الذي وجَّهه إلى المتسائلين عن أسباب عدم ديموقراطية الدول العربية؟ ويتمثَّل هذا النقد في القول إنَّ هذا السؤال «ما أسباب افتقاد الدول العربية الهوية القومية أو الوطنية المحلية؟» هو سؤالٌ أيديولوجيٌّ وغير علميٍّ، في الوقت نفسه؛ ومن غير المفيد تناوله، على صعيد البحث العلمي؛ لأنَّ مثل هذه الأسئلة تبحث عن «فهم أو تفسير غياب ظاهرة اجتماعية سياسية»، في حين أن مألوف العلم «هو تفسير ظواهر قائمة أو شرحها وشرح أسبابها وتاريخها». والهوية الطائفية أو القبلية... إلخ ليست عكس الهوية القومية «لا فلسفيا، ولا في التجربة التاريخية، ولا حتى في أذهان الناس».

كان يمكن لهذه القوة التفسيرية الكبيرة التي أعطاها بشارة لـ «المسألة العربية»، لكي يوضِّح «الاستثنائية العربية»، أن تكتسب معقوليةً أكبر، لو بيَّن أنه لا يمكن – فعلا ومن حيث المبدأ – أن تنجح الدولة القطرية بتحقيق دولة المواطنة، من دون أن تتبنى في مرحلة ما على أساس القومية؛ ولو أخذ في الحسبان الأمثلة المضادة لأطروحته والمتمثلة، من جهة أولى، في عدم نجاح بعض المحاولات الوحدوية العربية السابقة، ومن جهة ثانية، في وجود دولٍ نجحت في أن تكون ديموقراطيةً، على الرغم من معاناتها من المسألة القومية المتمثلة في انقسامها إلى دولتين أو أكثر (ألمانيا الغربية وكوريا الجنوبية مثلا). قد يجادل البعض بأنَّ التوق إلى الوحدة، في كوريا وألمانيا، كان موجودا، أو بأنَّ الوحدة القومية، على الصعيد القطري، أو على صعيد الشعور والاعتقاد والفكر والأيديولوجيا، لم تكن غائبةً. هذا صحيح نسبيا. لكن ألا توجد، أو ألم توجد حالاتٌ كان فيها هذا التوق وهذه الوحدة موجودين لدى الشعب أو لدى النخبة الحاكمة، أو لدى كليهما، في هذا البلد العربي أو

ذاك؟ هل شكل ذلك عاملا فارقا ومساعدا بخصوص التحول إلى الديموقراطية، أو أفضى إلى هذا التحول؟ الجواب هو النفي، وفقا لرؤية بشارة نفسه. فعلى العكس من رأي بشارة الذي لا يرى إلا الطائفية والقبلية بديلا فعليّا وواقعيّا عن الهوية القومية العربية، يمكن سبر إمكانٍ آخر يتمثَّل في قيام هويات قطرية لا تتأسَّس على القومية العربية (ولا يعني ذلك أن تكون مضادة لها بالضرورة). وعلى أساس هذه الهويات المحلية غير العروبية، يمكن، من حيث المبدأ، قيام وحدةٍ وطنية قُطريةٍ ونجاح التحوُّل الديموقراطي وبناء الدولة المدنية، في حال توافرت مقوِّماتها، وتمَّ تجاوز العقبات التي تقف أمامها.

ويمكن دراسة القوة التفسيرية التي يمكن أن نعزوها إلى المسألة العربية – بوصف عدم حلها هو العائق الرئيسي أو أحد العوائق المهمة أمام التحول الديموقراطي – من خلال اللجوء إلى منهج «النسبة السببية الفريدة (أو الفردية) l'imputation singulière causale» الذي نظَّر له ومارسه ماكس فيبر وريمون آرون[6]. ويساعد هذا المنهج على تحديد أهمية سبب ما ومدى تأثيره في إحداث أو حصول نتيجة ما. وتتألف النسبة السببيَّة الفريدة من ثلاث مراحل. نتخيَّل، في المرحلة الأولى، أنَّ حدثا ما لم يحصل أو أن ظاهرة ما غير موجودة. ثم نحاول، في المرحلة الثانية، تحديد النتائج المحتملة التي يمكن أن تنجم عن الغياب المتخيَّل لهذا الحدث أو هذه الظاهرة في مسار الأحداث. وفي المرحلة الثالثة والأخيرة، نقارن النتائج المحتملة لهذا الغياب مع النتائج الفعليَّة التي تحقَّقت واقعيًّا، في ظل حصول هذا الحدث أو وجود تلك الظاهرة. وتسمح لنا هذه المقارنة بمعرفة الأهمِّيَّة أو الدلالة السببيَّة التي يمكن أن ننسبها أو نسندها إلى هذا الحدث أو هذه الظاهرة. فلنتخيَّل أن الدول العربية لا تعاني من المسألة القومية، فهل كان ذلك سيؤدي بالضرورة، أو على الأرجح، إلى تحولٍ ديموقراطي فيها؟

يحتاج هذا السؤال إلى بحثٍ مطوَّلٍ – تأريخيٍّ وبنيويٍّ – لا يشرح عوامل نشوء الأنظمة الاستبدادية الحالية فقط، وإنما أيضا دور هذه الأنظمة أيضا في إعاقة التحول إلى الديموقراطية. وبدلا من الاقتصار على قول «كما تكونوا يولَّى عليكم» لتبرير أو تفسير الأنظمة القائمة (وهو تفسير يصح، من وجهة نظري، بقدر ما يكون النظام ديموقراطيا)، يستحضر الباحث، بشكلٍ ضمنيٍّ، القول المخالف للقول السابق والمكمل له جدليا: «كما يولَّى عليكم تكونوا». ويصح هذا القول الأخير، بمقدار ديكتاتورية النظام السياسي أو عدم ديموقراطيته. ويعبِّر الكتاب عن إرادة بشارة المحقَّة في أنَّ تكون عبارة «كما تكونوا يولى عليكم» «دافعا للتغيير وليس لتبرير وجود من يولى علينا» (ص 246). ويتمُّ تأكيد ضرورة الانتقال من مسألة «من يُولَّى علينا؟»، إلى مسألة «كيف يُولَّى علينا، من يُولَّى؟» فهذه الكيفيَّة هي بالتحديد التي تلعب الدور الرئيس في تحديد «من نكون»؟،

بحيث يمكن القول: «كيفما يُولَّى علينا، نكون». ويتضمَّن الكتاب، بوصفه «مقدمة لبيان ديموقراطي عربي»، من جهة أولى، تأكيدا أنَّ هذه الكيفية ينبغي أن تكون ديموقراطيةً، وديموقراطيةً فقط، ومن جهةٍ ثانيةٍ، بحثا في إمكان التحول الديموقراطي، وكيفيَّة تحقيق هذا التحوُّل، وضرورته.

والبحث النقدي أو الانتقادي لمسألة «من نكون» (الشعب)، ينبغي أن يرافقه بحثٌ موازٍ لمسألة «من يُولَّى علينا» (الحكومات أو الأنظمة الحاكمة). فلقد أسهمت الأنظمة العربية التسلُّطية في تفتيت الأمة، ليس لعدم تبنيها الفعلي للأيديولوجيا القومية وعدم تعبيرها عن إرادة شعوبها فقط، بل لأنها عملت أيضا، بكل طاقتها غالبا، على منع أيِّ تحولٍ ديموقراطي في الدول العربية، حتى عندما توافرت «كلُّ» الشروط الموضوعية له. ويؤكِّد بشارة وجود دولٍ عربيةٍ تتوافر فيها الظروف والشروط التاريخية التي يطلبها الانتقال إلى الديموقراطية، لكنَّ العائق الوحيد، أو الأهم على الأقل، يكمن في رفض الدولة أو النخبة الحاكمة لهذا التحول. وهذه هي حال تونس، على سبيل المثال لا الحصر، منذ تسعينيات القرن الماضي على الأقل. وهكذا، يؤكِّد بشارة مع إيفا بيلين[7] التي كتبت، منذ العام 1994: «في تونس يتوافر تاريخ من التجانس القومي والديني، وتاريخ للهوية الوطنية والحدود السياسية طويل نسبيا وسابق على التقسيم الاستعماري، وطبقة وسطى واسعة ومتعلمة نسبيا في ظل اقتصاد سوق [...]، ومع ذلك تقرِّر النخبة الحاكمة أن تدعم وتعزز النظام السلطوي وتمنع الحريات بحجة أن الشعب غير جاهز، وأن الديموقراطية سوف تأتي إلى الحكم بقوى سياسيةٍ أصوليةٍ غير ديموقراطية» (ص 222). ففي مثل هذه الحالات، يتمُّ نفي مصطلح «الاستثنائية العربية»، أو يتمُّ تفسير هذه «الاستثنائية»، بالدرجة الأولى، ببنية السلطة الحاكمة أو إرادتها المضادة للديموقراطية، وهو ما حاولت إيفا بيلين القيام به في مقالها. ويرتبط «فشل» الدول القطرية في بناء هوية قطرية أو «وحدة وطنية» أو «أمة مدنية قطرية» بطبيعة الأنظمة الاستبدادية التي لم تقتصر، في كثيرٍ من الأحيان، على «تفتيت الأمة» أو المجتمع وتسييس انتماءات أفراده الدينية أو الطائفية أو القبلية... إلخ، بل عملت على ابتلاع الدولة واختزالها إلى «الزعيم» وحاشيته العائلية أو القبلية أو الطائفية... إلخ. وربما كان هذا هو أحد أهم العوامل التي توضِّح سبب «تماهي مفهوم الدولة مع السلطة في الذهن العربي الحالي وفي الثقافة السياسية السائدة» (ص 118) ولهذا، لا ينبغي الاقتصار على دراسة العوامل التي أدت إلى قيام أنظمة الطغيان، بل ينبغي الاهتمام، أيضا وخصوصا، بإبراز دور هذه الأنظمة أيضا في إعاقة التحول الديموقراطي، وتعزيز عوامل فشل هذا التحول، وتعميقها. فالنتيجة (الأنظمة الاستبدادية) تصبح سببا لتدعيم عوامل بقاء هذه الأنظمة ومنع قيام بديلٍ

ديموقراطيٍّ. وسنستكمل لاحقا مناقشة مسألة السلطة العربية الحاكمة، لكننا سنناقش، قبل ذلك: أولا، العلاقة، من حيث الأولوية، بين الديموقراطية وحل المسألة القومية. ثانيا، شكل وماهية الدولة الذي يعتقد بشارة أنه ينبغي أن يتم حل المسألة القومية فيهما.

الأولوية بين الديموقراطية والمسألة القومية

تستعيد هذه الإشكالية ضمنا إشكالية العلاقة بين الوحدة والحرية في أدبيات «حزب البعث العربي الاشتراكي» ويظهر البعد اليساري في مناهضة الليبرالية الاقتصادية وفي المفاهيم المرتبطة بالعدالة الاجتماعية، بوصفها بديلا عن مفهوم الاشتراكية الحاضر في الشعار الثلاثي لحزب البعث «وحدة، حرية، اشتراكية». ولتوضيح معالجة الكتاب لهذه الإشكالية، ينبغي التمييز بين نوعين أو شكلين من حل المسألة العربية، وفق طرح بشارة: الأول على المستوى القطري، والثاني على مستوى الوحدة العربية. فحلُّ المسألة العربية على المستوى القطري هو وسيلة أو شرط لتحقيق الديموقراطية في كلِّ بلدٍ عربيٍّ على حدة؛ لأنه يوفِّر «الصمغ اللاصق» الذي يجمع بين معظم المواطنين ويمنع الانزلاق إلى تسييس الانتماءات إلى الجماعات العضوية التي تقع في مستوى ما قبل أو ما تحت الدولة (القبيلة، العشيرة، الطائفة... إلخ). وفي المقابل، يمكن لتحقيق الديموقراطية في الدول العربية أن يفضي إلى تحقيق الوحدة بينها. فحلُّ المسألة العربية، على المستوى القطري، هو شرطٌ لتحقيق الديموقراطية التي تغدو بدورها وسيلةً لحلِّ المسألة العربية، على صعيد العالم العربي ككل. ولا تكمن أهمية حلّ المسألة القومية على صعيد الدولة القطرية، بالدرجة الأولى، في كونها مرحلةً أو أساسا يفضي لاحقا إلى بناء الوحدة القومية العربية، وإنَّما في كونها تسمح ببناء نظام سياسيٍّ ديموقراطي مستقرٍّ يتجاوز انتماءات ما قبل أو ما تحت الدولة وما فوقها، ويستوعبها في وحدةٍ وطنيةٍ أعلى.

ويثير هذا «المخطط» الجدلي للعلاقة بين الديموقراطية والمسألة العربية العديد من الأسئلة والإشكاليات التي يصعب أحيانا إيجاد جواب واضح ودقيق عنها في النص: هل من الضروري أن يتم إنشاء الديموقراطية في الدول العربية على أساس قومي عربي؟ ألا يمكن السعي إلى إنشاء الديموقراطية على أساس الانتماءات أو «الهويات القطرية» غير العربية (المصرية والسورية والعراقية) أو «الإقليمية» (سورية الكبرى أو إقليم بلاد الشام، المغرب العربي الكبير،... إلخ)؟ فالهويات، كما يؤكِّد الباحث نفسه: «تُصنع وتُفكَّك، تنشأ وتزول» (ص 214). وتمتاز الهويات القطرية بإمكان تأسُّسها على مفهوم الأمة المدنية، بعيدا أو بغض النظر، جزئيا على الأقل، عن كلِّ الانتماءات القومية أو الدينية أو الانتماء إلى الجماعات العضوية. وهل يكفي حلُّ المسألة العربية على المستوى القطري، لتجاوز

مشكلة عدم التطابق بين الدولة والأمة في الدول العربية، وما تركته هذه المشكلة من أثرٍ سلبيٍّ على شرعية الدول القطرية القائمة؟ ألن يبقى الوعي ممزَّقا حينها بين واقع الدولة القطرية وحلم الأمة العربية الواحدة المنشودة؟ ثم، ألن يستفزَّ التوجه العروبي الأيديولوجيات الإسلامية التي ترى في العروبة بعدا من أبعاد الإسلام، وليس العكس، كما هي الحال عند الأيديولوجيا القومية العربية التي ترى في الإسلام بعدا من أبعاد العروبة؟ وعلى الصعيد القطري، ألن يفضي حلُّ المسألة العربية – من خلال تأسيس الدولة القومية العربية، في المرحلة الأولى – إلى إثارة «المسائل غير العربية»، أي مسألة القوميات الثقافية أو السياسية (كالكرد في سورية والعراق، والأمازيج في معظم الدول العربية الأفريقية)؟ فـ «الصمغ القومي العربي» لا يعمل في هذه الحالة، مما يعني أن وحدة الأغلبية سيكون ثمنها إقصاء الأقلية أو الأقليات غير العربية. وبذلك، «تشرعن» القومنة العربية، من حيث المبدأ، انقسام هذه الدول، بحيث يحق حينها الحديث عن «كردستان» المنشودة أو «الدولة الأمازيجية»، طالما أنه يحق للقوميين العرب الحديث عن الدولة العربية الواحدة.

ولإبراز كيفية تناول النص، بشكل صريح أو ضمنيٍّ للإشكاليات أو التساؤلات السابقة، أو لبعضها على الأقل، لا بدَّ من إبراز طبيعة الدولة التي يتبناها النص أو ينظِّر لها. وقبل القيام بذلك، لا بد من الإشارة إلى مفارقة في هذا الصدد. وتكمن هذه المفارقة في أنَّ النص لا يتضمَّن، بشكلٍ واضح ومفصَّلٍ، نظريةً في ماهية الديموقراطية أو مكوناتها، من جهة، ونظرية في الدولة عموما، وفي الدولة العربية خصوصا، من جهة أخرى. وهي مفارقةٌ، لأن هذين الموضوعين (الديموقراطية والدولة) يشكلان صلب الموضوعين اللذين يتناولهما البحث (الاستثنائية العربية والمسألة العربية)، فبالنسبة إلى المسألة الأولى، نجد لدى بشارة موقفين متمايزين نسبيا، قد يصعب التوفيق بينهما. فمن ناحيةٍ، هو يتحدث كما لو أنَّ معنى الديموقراطية أمرٌ ناجزٌ، إذ يقول: «لا حاجة للوعظ من جديد كل مرة بشأن مركبات الديموقراطية» (ص 20)، ومن ناحية ثانية، يتحدث عن تاريخية الديموقراطية فكرا وممارسة، نظريةً وتطبيقا. وتبدو المفارقة واضحة في قوله: «فالنظريات حول هذه الموضوعات [عناصر الديموقراطية] جاهزة وتتطور باستمرار منذ القرن التاسع عشر» (ص 224)، فكيف يمكن الحديث عن موضوعاتٍ جاهزةٍ ومتطورةٍ باستمرارٍ، في الوقت ذاته؟ وإذا كان الجاهز لا ينفي التطور، ألا يمكن، أو ألا ينبغي أن نعمل، نحن العرب، على الإسهام في بناء أو إغناء هذه النظريات؟

يمكن، جزئيا على الأقل، إزالة الطابع المفارق لغياب التنظير لماهية الديموقراطية، بالإشارة إلى ثلاث نقاط مهمة: أولاها، يعتقد بشارة أن حديث المفكرين العرب المعاصرين عن عناصر الديموقراطية ليس سوى تكرار يخلو من أيِّ أصالةٍ أو جدَّةٍ. ويذهب إلى

القول إنَّ «أسلافا حداثيين لنا ذوي توجه أكثر صحية للحداثة، وقبل الارتداد على النهضة العربية، طرحوا الديموقراطية بصياغات أدق وأكثر أصالة، ومن دون محاولات إنقاص أي عنصر من عناصرها لتكييفها مع ثقافة معادية للديموقراطية. فصياغات عبدالرحمن الكواكبي في رأيي مازالت أفضل الصياغات» (ص 20). وثانيتها، يتركز اهتمام الباحث، في هذا السياق، على «فهم عملية الانتقال إلى الديموقراطية وعوائق نشوئها في الحالة العربية» (ص 20). وهو يرى أن الأولوية الملحة أو التحدي الأكبر لا يكمن في «معرفة ما هي الديموقراطية وتعريف عناصرها وأسسها، بل كيف؟ كيف السبيل إلى السلطة التشريعية التمثيلية؟ كيف تؤسس لاستقلال القضاء؟ وكيف نواجه هذه التحديات؟ وكيف لا نكتفي بإقامة المؤسسات شكليا، بل بأن تلتزم النخبة الحاكمة بها؟ والأهم من ذلك كله أين هي القوى السياسية المنظمة التي تطرح هذه الأسئلة؟» (ص 224). النقطة الثالثة، صحيح أن بشارة لم يوضِّح، بشكلٍ كاملٍ ومفصَّلٍ، ماهية الديموقراطية، لكن يمكن، بل وينبغي، اعتبار المناقشة التي قام بها لنظريات التحول الديموقراطي وشروطه وعوائقه وأهدافه أو غاياته جزءا أساسيا من أيِّ نظريةٍ شاملةٍ عن الديموقراطية. وتزداد أهمية هذه المناقشة في حالة الدول التي تسعى شعوبها إلى تحقيق التحول الديموقراطي. وعلى هذا الأساس نرى أن الكتاب يتضمن بحثا في بعض جوانب نظرية الديموقراطية، وهو أحد أهم الجوانب، نظريا وعمليا، بالنسبة إلى العالم العربي تحديدا، وهو العالم الذي يتناوله البحث ويتوجه إليه.

وقبل مناقشة نظرية الدولة، المبحوثة أو المضمرة، في الكتاب، لا بدَّ من الإجابة عن السؤال: لمن يعطي بشارة الأولويَّة في كتابه، للديموقراطية أم للمسألة القومية؟ إذا كان لكلمةٍ واحدةٍ أن تختصر الإجابة، لقلنا سريعا: أولويةُ الكتاب هي الديموقراطية. لكن ينبغي شرح هذه الإجابة، وعدم إغفال أهميَّة «المسألة العربية» في هذا الكتاب؛ فالعنوان الأساسي للكتاب هو عن القومية العربية (في المسألة العربية). أمَّا العنوان «الثانوي» أو الفرعي له فهو عن الديموقراطية (مقدمة لبيان ديموقراطي عربي). لكن ذلك لا يعني أولوية القومية على الديموقراطية في الكتاب. فالكتاب يبحث المسألة العربية، انطلاقا من كون عدم حلِّها يمثِّل العائق الأكبر أمام التحوُّل الديموقراطي «المنشود» في الدول العربية؛ ومن كون العوائق التي تحول دون حلِّ المسألة القومية، هي العوائق نفسها التي تحول دون التحول الديموقراطي في العالم العربي. فالاهتمام بالمسألة القومية نابعٌ من غاياتٍ أو أهدافٍ ديموقراطيةٍ. فالديموقراطية هي الغاية المتوخاة، والقومية هي الأساس الضروري. فالأولوية للديموقراطية، والأوَّلية للمسألة القومية. الديموقراطية هي الغاية، وحلُّ المسألة القومية هو وسيلةٌ مرحليةٌ لبلوغ تلك الغاية. ويبدو واضحا أولوية

«الأيديولوجيا الديموقراطية» على «الأيديولوجيا القومية»، في الكتاب، من خلال التأكيد أنَّ «الدولة القومية» هي مرحلةٌ ضروريةٌ، لكنَّها مرحليةٌ، وينبغي العمل على تجاوزها لاحقا إلى، أو في، دولة المواطنة غير القومية.

نظرية الدولة

خلافا لبرهان غليون الذي يرى أنَّ الفكر القومي العربي بالغ في التعويل على الدولة، وغالى في الاهتمام بها على حساب المجتمع[8]، يرى الباحث أنَّ هذا الفكر لم يبد «اهتماما بالدولة القطرية العربية الناشئة، ولم يعرف كيفية التعامل معها فكريا إلا كمرحلة انتقالية نحو الوحدة أو كإرث للتجزئة الاستعمارية» (ص 217). ولا يتعلَّق اهتمام أو عدم اهتمام الفكر العربي القومي، في هذا السياق، بالدولة العربية الواحدة «المنشودة» فقط، بل يتعلَّق، بشكلٍ خاصٍّ، بالدولة القطرية العربية القائمة. فلقد أصبحت هذه الدولة، كما يشير الجابري إلى ذلك محقّا «حقيقة واقعية أكيدة وعنيدة... لا يمكن القفز عليها»[9]. وانطلاقا من الاعتراف بهذه الحقيقة، يؤكِّد بشارة أنَّه «لا يدعو إلى عدم الاعتراف بالدولة القطرية أو حلها» (ص 171)، وأنَّه «لم يعد بوسع القومية العربية أن تطبق ذاتها على أساس تجاهل الدول القائمة. ولذلك لا بد من أن تلتقي مع البرنامج الديموقراطي، لكي تنتصر وتنفي ذاتها في المواطنة الديموقراطية المشتركة في الأمة المدنية» (ص 246).

ويتضمَّن الكتاب دراسةً جزئيةً لحال الدول العربية عموما، بعيدا عن الدراسة المفصَّلة للدولة العربية القطرية، فالخطوط العامة أو الأولية وغير الكاملة لنظرية الدولة التي يتضمنها الكتاب لا تأخذ كثيرا في الحسبان صيغة الدولة القطرية (جمهورية، مملكة، إمارة) أو نظامها السياسي؛ على الرغم من الصلة القوية لذلك بالموضوعين الأساسيين اللذين يبحثهما الكتاب (حلُّ المسألة القومية والتحول الديموقراطي). وواضح أنَّ هذين الأمرين يختلفان، لدرجة أو لأخرى، في حالة الدولة القطرية «الملكية» عن حالة الدولة القطرية «الجمهورية»، فضلا عن الاختلاف ضمن كلِّ حالةٍ على حدة. ويركِّز الباحث جهوده، بشكلٍ خاصٍّ، على توضيح، لا «الدولة القومية» الضرورية، لاحقا ومرحليا، وإنَّما دولة المواطنين، التي تمثِّل الغاية القصوى للنظرية المتبناة في هذا الكتاب.

وانطلاقا من الدولة القطرية القائمة، وفي الطريق إلى الأمة المدنية المنشودة، ثمَّة صيرورتان متداخلتان يتضمنهما البحث، ويمكن عدُّهما، جزئيا، وجهين لصيرورة واحدة: الصيرورة الأولى، «حلُّ المسألة القومية على المستوى القطري ← إقامة نظام ديموقراطي ← حلُّ المسألة القومية على مستوى العالم العربي» ← إقامة الأمة المدنية أو دولة المواطنين؛

أما الصيرورة الثانية التي تختلف عن السيرورة الأولى وتتقاطع معها وتُكملها، في الوقت ذاته، فتتمثل في: «الدولة القطرية المفتقدة للهوية الوطنية المحلية ← الدولة القومية العربية ← الأمة المدنية أو دولة المواطنين». ولقد ناقشنا الصيرورة الأولى، ونعتقد أن مناقشة الصيرورة الثانية ستسهم في توضيح أكبر للصيرورة الأولى وللإشكاليات التي تثيرها.

ينطلق الباحث، كما رأينا، من افتراض يعدُّه مسلَّمة، أو بديهية، أو مؤيدا بالوقائع التاريخية، ويتمثَّل في «عدم واقعية نشوء قومية الدولة القطرية، سواء أكان ذلك على أساس إثني محلي، أو على أساس المواطنة» (ص 199). ويرى، انطلاقا من ذلك، أنَّ الاحتمالات القائمة محصورة «بين قومية عربية ثقافية وسياسية في آن معا، وبين انتماءات سياسية عشائرية وطائفية» (ص 200). ولكن، هل يعني الحديث عن «قومية عربية ثقافية وسياسية في آن معا» التماهي بين القومية والدولة والأمة المنشودة؟ وما شكل الدولة الذي يمكن أن تنحل فيه المسألة العربية؟ هل هو الدولة القطرية التي تنحلُّ فيها هذه المسألة محليا؟ أم هو الدولة العربية الواحدة التي تتطابق فيها الأمة مع الدولة؟ لا يحسم بشارة رأيه تماما في هذا الموضوع، ونجد أن الاحتمالات في الكتاب تَنوس بين قطبين رئيسيين. وسنذكرهما فيما يلي، مع الإشارة إلى بعض الإشكاليات التي يثيرانها.

يتجلى القطب الأول لحلِّ المسألة العربية في اقتصار هذا الحلِّ على المستوى القطري، من دون وصوله إلى حلٍّ المسألة على مستوى العالم العربي، مأخوذا ككل. ويوفِّر حلُّ المسألة العربية على المستوى القطري الأساس لوحدةٍ وطنيةٍ تسمح ببناء نظام ديموقراطي يفضي، في مرحلته الأولى، إلى قيام دولةٍ قوميةٍ أو متعددة القوميات، ومن ثَمَّ، قد يؤدي إلى قيام دولة الأمة المدنية. ولكن، هل يفضي هذا الحل إلى زوال مشكلة عدم التطابق بين الأمة والدولة؟ ألن تبقى هناك مشكلة في استمرار عدِّ الدولة القطرية «العربية» حينها على أنَّها كيانٌ مؤقَّتٌ وثانويٌّ أو مرحليٌّ، بانتظار تحقيق الدولة العربية الواحدة؟ ألن يفضي ذلك إلى إضعاف هذه الدولة القطرية وإلى استمرار هشاشة شرعيتها؟ ألا يمكن أن يفضي ذلك ليس فقط إلى إضعاف شرعية نظامها السياسي، بل إلى تفتُّت أو تمزُّق داخلي بين دعاة القومية العربية ودعاة القومية أو القوميات الأخرى (الكرد والأمازيج مثلا)، أو بين متبني الأيديولوجيا القومية العربية، ومتبني الأيديولوجيات المناهضة لها أو المختلفة عنها، لأسبابٍ فكريةٍ أو اقتصاديةٍ... إلخ. ألا يمكن أن يفضي تبني الأيديولوجيا القومية العربية إلى عكس ما تريده: مزيدٌ من الانقسام بدلا من الاتجاه إلى الوحدة وتجاوز حالة الانقسام القائمة، انقسام الداخل أو تفتُّته، بدلا من التوحد مع خارجٍ والاندماج معه؟ يمكن القول إنَّ معظم المشكلات التي تطرحها الأسئلة السابقة ترتبطُ بالدولة القومية

تحديدا. ويمكن تجاوزها بقدر سرعة نفي الأمة أو القومية السياسية لذاتها، بعد تحقُّقها في الدولة القومية، من خلال الانتقال إلى أمةٍ مدنيةٍ. لكنَّ بشارة نفسه يدرك أنَّ التحول الأخير ليس أكيدا، إذ يمكن «أن تتصلَّب الأمة عند التعريفات القومية الإثنية لذاتها» (ص 210). وقد يفضي ذلك إلى انقسام الأمة «إلى هويات رافضة لهذا المشترك الإثني المفترض أو المفروض عليها» (ص 210)، وإلى «معارضة وطنية مدنية الطابع ترفض إملاء القومية كانتماء وجماعة مفروضة من الأعلى [... وتناضل] لتحويل الأمة من التأسس على أساس الهوية الإثنية القومية إلى المواطنة بعد أن طبعت القومية الدولة بطابعها» (ص 210)، وهذا الاتجاه الأخير هو الذي يتبناه بشارة ويعوِّل إليه. وتحقيق دولة المواطنة ليس أمرا أكيدا، حتى بعد قيام نظامٍ ديموقراطيٍّ؛ إذ قد يفضي هذا النظام إلى قيام دولةٍ قوميةٍ، تكون بمنزلة الحاجز أمامَ كل التطلعات إلى دولة المواطنة، بدلا من أن تكون جسرا يسمح بالعبور إليها. ومن هنا تأتي ضرورة «النضال» والفعل السياسي. وتدفع المخاطر المرتبطة بالدولة القومية إلى التساؤل: ألا يمكن أو ألا ينبغي البحث عن حل للمسألة العربية بُعيد تأسيس دولة المواطنة، وليس قبل ذلك، ومن دون المرور بمرحلة الدولة القومية؟

ويتمثل القطب الثاني في تطابق القومية السياسية مع دولةٍ قوميةٍ عربيةٍ واحدةٍ. ويمكن لهذه الدولة أن تكون فيدرالية أو غير فيدرالية. ويمكن للوحدة بين الدول العربية القطرية أن تسير على نمط الاتحاد الأوروبي (انظر ص 201). ولكن، هل يحلُّ اتحاد الدول العربية القطرية، على نمط الاتحاد الأوروبي، مشكلة «المسألة العربية»؟ فمن جهة أولى، الأيديولوجيا القومية، الخاصة بكل دولة أوروبية في هذا الاتحاد موجودة، وربما في حالة صعود. ولا يمثِّل الاتحاد الأوروبي، حتى الآن، أيَّ وحدةٍ، على المستوى القومي. ولا نرى كيف يمكن لهذا النمط أن يكون حلا لمشكلة «المسألة العربية» والتي تتمثل أساسا في حق الشعب العربي في تقرير مصيره، وفي تأسيس دولته التي تتطابق مع مفهوم الأمة لديه. صحيحٌ أنَّ الباحث يفصل بين الأمة والقومية، على الصعيد النظري، لكنه لا يرى إمكان تطبيق هذا الفصل عمليا، قبل تحقيق القومية السياسية لدولتها القومية. وحين يتحدَّث بشارة عن إمكان الفصل بين قومية عربية ثقافية ينتمي إليها أغلبية المواطنين في الدول العربية من جهة، وأمة سياسية قائمة على المواطنة في الدولة القطرية من جهةٍ أخرى: هي مجتمع مدني نحو الداخل وأمة نحو الخارج» (ص 200). فهو يقول إنَّ ذلك الفصل كان محمودا وممكنا، لو أنَّ الدولة القطرية نجحت في تشكيل أمة مدنية. لكنَّ هذا لم يحصل، وأحد الأسباب في رأي الباحث هو وجود المسألة العربية غير المحلولة. ويبقى هذا الفصل ممكنا بعد تأسيس الدولة القومية العربية، من خلال تأسيس الأمة المدنية التي تكون العضوية

فيها – على عكس الدولة القومية – على أساس المواطنة، وليس على أساس القومية.

ولا يتبنّى بشارة أطروحات الفكر القومي العربي التقليدي المتعلّقة بالوحدة وبالدولة العربية المركزية؛ كما أنّه يتّخذ موقفا مضادا لأيّ توحيد للدول العربية بالقوة، على النمط البروسي – البسماركي. فلتحقيق الوحدة العربية، يرى أنّه «يجب التفكير بأشكال غير مركزية من الديموقراطية تجمع الأمة العربية في دولة أو اتحاد [...] قائم على الوحدات القطرية الحالية أو قسم كبير منها على الأقل» (ص 215). لكنّ تحقيق هذه الوحدة، وقيام هذه الدولة العربية الواحدة أو الاتحاد ينبغي أن يتمّ على أساس طوعيّ. وهكذا، نجد أنّ الباحث لا يستبعد فكرة دولة عربية واحدة تعبّر عن القوميّة السياسيّة للأمة العربية الواحدة. لكنه شدّد على لامركزية هذه الدولة، وعلى الانتساب الطوعي إليها.

ولا تمثل الدولة القومية في السيرورتين الجدليتين إلا لحظة أو مرحلة يمكن أو ينبغي أن يفضي تحققها إلى قيام دولة المواطنة غير القومية. ولقد كان بشارة واعيا للانتقادات التي وجّهت إلى «الدولة – الأمة» القائمة على الانتماء القومي الأحادي، وما ينتج عن ذلك من إقصاء وظلم للأقليات. ولهذا، قام بفصل، غاية في الأهمية – تبناه منذ كتابه عن المجتمع المدني – بين مفهومي الأمة والقومية. فما أن تتحقق القومية في الأمة، عن طريق الديموقراطية، حتى تقتضي منها متطلبات الديموقراطية نفسها أن تنفي ذاتها؛ فالديموقراطية التي تنبني على المواطنة المتساوية والحقوق والفردية غير القابلة للاختزال إلى الانتماء إلى أيّ جماعة عضوية، تتطلّب علاقةً مباشرةً بين الفرد والدولة. وعلى هذا الأساس يمكن اختزال العلاقة الجدلية بين القومية العربية والديموقراطية في الترسيمة التالية: يحتاج التحول الديموقراطي إلى وحدة قومية أولية بين أبناء الدولة الواحدة، ليكون في الإمكان تأسيس الديموقراطية أو قيامها، وفي المقابل، تفسح الديموقراطية في المجال أمام القومية السياسية؛ لأن تعبر عن نفسها في دولة قومية. وتفرض شروط الديموقراطية أو أسسها الحدّ من هيمنة النزعة الشمولية الإقصائية الكامنة في كلّ قومية، والناتجة عن عدم إفساحها في المجال أمام التعددية. وفي حال تغلبت متطلبات الديموقراطية على معاداة القومية للتعددية، فإن ذلك يفضي إلى جعل الهوية القومية هويةً، بين هوياتٍ أخرى، في الدولة أو الأمة المدنية، وليس لها.

وبغض النظر عن الشكل السياسي للدولة الذي يمكن أن يتّخذه حلُّ المسألة القومية (دولة قطرية أو دولة عربية واحدة أو اتحاد بين بعض أو كل الدول العربية... إلخ)، يؤكّد بشارة ضرورة ألا يتم حلُّ «المسألة العربية» على حساب «المسائل غير العربية»

(مسائل القوميات الأخرى الموجودة في الدول العربية). ويمكن لنفي الأحادية الثقافية أو القومية أن يفضي إلى الاعتراف بتعدُّد القوميات، وتكون الأمة المدنية أو دولة المواطنين عندئذٍ أمةً متعددة الثقافات أو القوميات الثقافية. وعلى الرغم من تبني الكتاب للمفهوم الليبرالي للدولة الحديثة، والقائم بالدرجة الأولى على الفردية والحقوق المتعلقة بها، فهو يتبنى نظرةً تقدميةً ومنفتحةً بخصوص حقوق الجماعات الثقافية (القومية أو غير القومية). ويشدد في هذا الصدد على إمكان، بل وضرورة، حصول كلّ الجماعات القومية (وليس الجماعات العضوية الدينية أو القبلية... إلخ) على حقوقٍ سياسيةٍ جماعيةٍ. وهذه الحقوق مشتقةٌ من حقوق الأفراد المنتمين إلى هذه الجماعات، ومؤسَّسةٌ عليها، وليس العكس. ولذلك، ينبغي ألا تمس الحقوقُ الجماعية الحقوقَ الفردية والمساواة الحقوقية بين المواطنين؛ لأنّ الغرض من الحقوق الجماعية هو بالتحديد تعزيز هذه الحقوق الفردية وتلك المساواة. أما الجماعات الثقافية غير القومية فينبغي ألا تحصل على ميزات أو حقوق سياسية جماعية؛ لأنّ حصولها على هذه الحقوق يعني تحويل التعددية الديموقراطية إلى تعددية طائفية أو قبلية أو عشائرية... إلخ. ويخصّص الكتاب صفحاتٍ كثيرةً لإبراز الاختلاف، بل والتناقض، بين هذين النوعين من التعددية. لكن، وفي مقابل رفض حصول هذه الجماعات العضوية على أي حقوقٍ أو امتيازاتٍ سياسيةٍ خاصةٍ، يرى الباحث إمكان أو ضرورة حصولها على حقوقٍ ثقافيةٍ خاصةٍ.

وهكذا، يبدو واضحا أن الهدف أو النتيجة المتوخاة من كلتا السيرورتين الجدليتين هو الوصول إلى الأمة المدنية أو دولة المواطنين. ولكن يبقى السؤال قائما: هل ينبغي المرور بالمرحلة القومية للوصول إلى هذه النتيجة؟ يرى بشارة أنّ تكوّن الدولة المدنية وتطوُّر مفهوم الدولة في الفكر السياسي النظري قد مرّا تاريخيا بهذه المراحل. وانطلاقا من هذا التطوُّر وذاك التكوُّن، قام بشارة ببناء نموذج نظريٍّ لصيرورة بناء الدولة القومية، ومن ثمّ أمة المواطنين، ولتوضيح الفرق بين الأمّة والقومية (انظر: ص 209 و210)، ولكن ألا يمكن أن نقع هنا في مطب تحويل التاريخي إلى قانون أو قاعدة عامة، بحيث نتحدث انطلاقا من الاستقراء التاريخي عن نظرية مؤكّدة للتحوُّل إلى الأمة المدنية؟ إنّ دراسة ماهية هذه الأمة وعناصرها لا تبيِّن ضرورة تأسُّسها على الدولة القومية. وميزة هذا الكتاب هي إبرازه لمعقولية الصيرورة التي اقترحها للوصول إلى الأمة المدنية. أما إشكالية طرحه فتكمن خصوصا في إسباغ سمة الضرورة على هذه الصيرورة، من خلال تأكيد عدم وجود بديل عنها. وسنربط هذه الإشكالية لاحقا بثنائية أو جدلية الأيديولوجيا والنظرية «العلمية». لكننا، سنعمل، قبل ذلك، على تناول الكتاب من زاوية العلاقة الجدلية، أو غير الجدلية، بين البنية والفعل أو فاعلية الذات.

البنية وفاعلية الذات

تحتل إشكالية العلاقة بين البنية وفاعلية الذات (agency) موقعا مركزيا ومحوريا في العلوم الإنسانية والاجتماعية عموما، وفي العلوم السياسية خصوصا. ولا بدَّ لأيِّ سعي إلى توصيف الواقع الإنساني أو تفسيره أو استشفاف آفاقه أن يستدعي، بشكل ضمنيٍّ أو صريح، هذه الإشكالية. ولم يشذ هذا الكتاب عن ذلك، بل يمكن القول إنَّ أهمية هذه الثنائية فيه لا تقل عن أهمية ثنائية «المسألة العربية/ الاستثنائية العربية». وإلى جانب الطابع الجدلي لمقاربة الباحث، تمثِّل ثنائية البنية/ فاعلية الذات أساسا منهجيا وإبيستمولوجيا محوريا، لا غنى عن فهمه، لفهم مضمون الكتاب وأسسه وغاياته. ويحيل مفهوم البنية إلى سمات الواقع أو عناصره المستقلة عن الإرادة الإنسانية، وإلى إسهام هذه السمات في توجيه صيرورة الواقع وإرادة البشر والتحكم فيهما. ويمكن لهذه البنية أن تكون نفسية أو اجتماعية أو اقتصادية... إلخ. وفي المقابل، يحيل مفهوم فاعلية الذات إلى إرادة الإنسان وحريته ووعيه وقدرته النسبية على المبادرة والفعل والسعي إلى تحقيق ما يريد. ويختلف الباحثون، في الفلسفة والعلوم الإنسانية، في رؤية الواقع الإنساني، انطلاقا من هذه الثنائية: فمنهم من يقوم بتشخيص الواقع وتفسيره واستشراف آفاقه، على أساس فهم البنى القائمة أو الكامنة فيه، ولا يرى في أفعال البشر إلا صدى لهذه البنى؛ ومنهم من يعمل على إبراز دور الإنسان والفرد، ولا يرى في البنى إلا نتاجا لهذا الفعل. وفي مقابل هذين الموقفين القطبيين، يميل معظم المنظرين للعلوم الإنسانية والاجتماعية، خلال العقود الأخيرة خصوصا (بيير بورديو وأنطوني جيدنز ومارجريت أرتشر، على سبيل المثال)[10]، إلى الجمع بين طرفي هذه الثنائية، وإظهار الجدل بين قطبيها وتكاملهما. وسنرى، فيما يأتي، كيفية التعامل الضمني أو الصريح للباحث مع هذه الثنائية، التي تكوِّن وجهين لعملة واحدة، على حدِّ تعبير جيدنز.

يتضمن الكتاب دراسةً لبعض البنى الاجتماعية (القبيلة)، والاقتصادية (الدولة الريعية)، والثقافية (الثقافة الشعبية وثقافة النخبة)، والسياسية (المسألة العربية)، وإبرازا للتداخل بين هذه البنى. وإضافةً إلى تأكيد أهمية المسألة العربية في هذا الخصوص، استخلص بشارة، من دراسته لهذه البنى، أمرا أساسيا يكمن في أنَّ العوائق التي تمثلها هذه البنى لا تمنع بالضرورة حصول التحوُّل الديموقراطي في الدول العربية، ولا يمكن أن تفضي إليه تلقائيا. ويبينَّ ذلك إمكان الفعل السياسي، من جهة، وضرورته، من جهة أخرى. وبكلمات أخرى، يكون الفعل السياسي ممكنا، لأنَّ بنى الواقع تفسح مجالا لهذا الفعل الساعي إلى التحول الديموقراطي؛ ويكون هذا الفعل ضروريا، لأنَّه لا يمكن حصول هذا التحوُّل من دون تدخُّله. فالديموقراطية لا تنشأ «من منطقها الداخلي أو كعملية توازن

موضوعي بين قوى متعددة في داخلها. ومادام السوق الاقتصادي والسياسي لا ينجب المنطق الديموقراطي بعفويته فيجب أن يُطرَح كمشروع بواسطة قوى ديموقراطية منظمة، وهذه من أهم استنتاجات الكتاب غير المباشرة، وهو أنه لا بديل من تدخل الفعل السياسي كمشروع» (ص 11). وهنا، نجد أن الباحث قد حدَّ من دور البنى، أو قلَّل من أهميَّته، في إعاقة أو إنتاج التحول الديموقراطي، ليبرز تاليا أهمية دور الفعل السياسي. وهكذا، نجد نوعا من العلاقة الجدلية بين البنية والفعل، في أطروحة بشارة. ففي الواقع، ثمة بنى تكوِّن عائقا أمام التحول الديموقراطي، وهي تتعارض بذلك مع الإرادة الراغبة في، أو الساعية إلى، إحداث هذا التحول أو حصوله. لكنَّ الفاعل السياسي، المحكوم نسبيا وجزئيا بهذه البنى، قادرٌ على التحرر الجزئي منها، وعلى صنع واقعه وتاريخه، في ظلِّ أوضاع أو بنىً لا يختارها، كما علمنا ماركس.

ويندرج، في الإطار نفسه، النقد الذي وجَّهه بشارة إلى نظريات التحول الديموقراطي، إذ إنَّه رأى محقًّا أنَّ هذه النظريات ليست مؤكَّدة و«لا علمية»، و«إذا تحولت إلى بديل من طرح مشاريع سياسية للتحول تصبح في الواقع معيقا خطيرا يستبدل الفعل السياسي بالنظرية [المتروك المقصود هو الفعل السياسي، لكن الصياغة خاطئة لأنها تربط الباء بالنظرية وليس بالفعل السياسي] بدل أن يستثير بها» (ص 16). ويكتسب نقد بشارة لهذه النظريات أهميةً كبيرةً، نظرا إلى أن تأكيدها وتأكيد «علميتها»، يعني، غالبا على الأقل، أنَّ التغيير السياسي ليس مرتبطا بإرادة البشر أو وعيهم، وإنَّما مرتبطٌ ببنية الواقع وشروطه الموضوعية المستقلة تماما عن الذات الفاعلة. وتفضي هذه البنية وتلك الشروط إلى تحقيق التحول إلى الديموقراطية أو منع هذا التحوُّل، بغض النظر عن الإرادة المستقلة للبشر، أو رغما عنها. وبذلك، يتفق بشارة مع هربرت ماركيوز في أنَّ هذه النظريات التي «تقونن» الواقع الإنساني قد خنقت أو يمكن أن تفضي إلى «خنق العمل الاجتماعي، ولاسيما حين يتعلق بتغير النظام الاجتماعي»[11]. لكن على العكس من ماركيوز الذي رأى أنَّ الإمكان الوحيد للتغيير الاجتماعي والسياسي كامنٌ في معارضةٍ جذريةٍ يقوم بها المهمشون والمنبوذون والعاطلون عن العمل في المجتمع، نجد أنَّ الباحث يراهن على دور النخب السياسية الديموقراطية أكثر من رهانه على جماهير الشعب عموما، وعلى الإصلاح أكثر من رهانه على الثورة. ويحتاج هذان الرهانان إلى التوقف قليلا عندهما، بما يساعد على إيضاح ماهية الفعل السياسي الذي يعوِّل بشارة عليه، وطبيعة العلاقة الجدلية بين هذا الفعل والعناصر البنيوية.

ينطلق الباحث، في الفصل الأول، من الأطروحة القائلة: «لا يمكن تأسيس، أو إنشاء، نظام ديموقراطي في مرحلتنا التاريخية المعاصرة من دون ديموقراطيين». (ص 23)،

وهو بذلك كان، من جهةٍ، يوظِّف توظيفا مختلفا عنوان أحد أقسام كتاب فوكوياما «نهاية التاريخ والإنسان الأخير»[12]؛ ومن جهة أخرى، يرد ردًّا مباشرا وصريحا على ادِّعاءات بعض المفكرين بإمكان إقامة «ديموقراطية من دون ديموقراطيين»[13]، عن طريق التدخل الخارجي. وفي مواجهة هذه الادِّعاءات، أكد الباحث إضرورة «تدخل» سياسي وطني بدل التدخل الأجنبي، ومن زاوية نقد التدخل الأجنبي] (ص 16). ولكن، ما الجهة التي يمكن وينبغي أن تقوم بهذا التدخل الوطني؟ هل تتمثَّل هذه الفئة في أفراد الشعب عموما، أم في بعض فئاته، أم في النخب السياسية (الحاكمة أو المعارِضة)؟ لا يحمِّل بشارة عموم الشعب أيَّ مسؤوليةٍ أساسيةٍ، بخصوص عدم ديموقراطية النظام السياسي، أو عملية التحول إلى الديموقراطية. وفي معرض تحليله لضعف الثقافة الديموقراطية، بصفته إحدى معيقات التحول الديموقراطي، يميِّز بشارة بين الثقافة السياسية للجماهير وثقافة النخب السياسية الفاعلة؛ ويرى أن الثقافة الأولى لا تمنع بالضرورة التحول الديموقراطي، في حين أن توافر الثقافة الديموقراطية لدى النخب السياسية أمرٌ ضروريٌّ ولا غنى عنه، من أجل إحداث هذا التحول (انظر: ص 245)، وهكذا نجد أنَّ الكتاب ذو طابعٍ نخبويٍّ، ليس بمعنى أنَّه يشيد بالنخب ويذمُّ الناس «العاديين»، ولا بمعنى أنَّه موجَّه عمومًا إلى النخب فقط (وهو أمر صحيح نسبيا، وهذا ليس ذما به ولا مدحا له)، بل بمعنى أنَّه يختزل الفعل السياسي الأساسي اللازم لإحداث التحول الديموقراطي إلى فعلٍ نخبويٍّ تقوم به بعض الفئات المثقفة والفاعلة سياسيا. أما الجماهير الشعبية فليس لها عموما أيُّ دورٍ أساسيٍّ إيجابيٍّ، ولا حتى سلبيٍّ، في هذا الخصوص. فالقول بنخبوية الكتاب يعني أنَّ اللوم والمسؤولية والفاعلية السياسية المطلوبة هي فيه، بالدرجة الأولى، من نصيب النخبة، وليس من نصيب الجماهير الشعبية.

ولكن، ما المقصود بالنخب الفاعلة سياسيا؟ هل المقصود هو النخب الحاكمة أم المعارِضة أم غير الحاكمة؟ يبدو واضحا أن بشارة لا يعوِّل أبدا على إرادة النخب الحاكمة في مسألة التحول الديموقراطي. فالمقصود بالنخب السياسية الديموقراطية الفاعلة هو، بالدرجة الأولى، النخب المعارضة للسلطات الاستبدادية الحاكمة، والطامحة إلى التحول الديموقراطي. فعلى عاتق هذه النخب تحديدا يقع عبء الفعل السياسي أو «التدخل السياسي الوطني» اللازم أو الضروري لأيِّ تحولٍ ديموقراطي في العالم العربي. وهكذا ينبغي على نخب المعارضة أن تكوِّن قوى ديموقراطية منظمة قادرة على طرح مشروعٍ للتحول الديموقراطي، يهدف ليس إلى تجاوز فقدان العوامل الموضوعية والمقومات البنيويةً الاقتصادية وغير الاقتصادية المفيدة للتحول الديموقراطي فقط، بل وإلى فعل ذلك أيضا في ظلِّ سلطةٍ معاديةٍ للديموقراطية عموما. لكن، إذا كان الكتاب يبين أن العوائق

البنيوية (الثقافية والاجتماعية والاقتصادية... إلخ) للديموقراطية لا تمنع بالضرورة التحول الديموقراطي - إذا توافرت قوى ديموقراطية منظمة تطرح مشروعا ديموقراطيا وطنيا وقوميا - فالسؤال هو: ما الذي بإمكان هذه القوى فعله أمام قوى السلطة المضادة للديموقراطية؟ فدور هذه السلطة لا يقتصر فقط على كونها لا تريد التحول الديموقراطي، بل يمتد إلى كونها تريد منع هذا التحول، وتعمل على زيادة عوائقه أو استمرارها وتعميقها، وقمع الساعين إلى تحقيقه، بكل الوسائل الممكنة، مشروعة كانت أم غير مشروعة. ولا يبدو صراع النخب الحاكمة وغير الحاكمة متكافئا، ولا يبدو أنه في إمكان نضال النخب المعارضة، في معظم الدول العربية، أن يكون مجديا أو فاعلا حقا. وسواء نظرنا إلى السلطات الحاكمة على أنها تمثل أفرادا فاعلين سياسيا أو عنصرا بنيويا، فإنَّ تحليل الباحث نفسه يبين أن حالات الإصلاح الشكلية، التي حدثت في هذا البلد العربي أو ذاك، قد أسهمت في «تبدد الأوهام الكبرى من الإصلاح» (ص 232)، إذ إنَّ الإصلاح لم يتناول «في أي حالة صلاحيات مصدر السلطة الفعلي، ملكا كان أم رئيسا» (ص 233).

لكنَّ هذه «الأوهام الكبرى» - والمتمثلة في التطلُّع إلى إسهام النظام التسلطي في الإصلاح أو إفساحه في المجال لذلك - بشكلٍ غير إراديٍّ - بقيت موضع رهان الباحث الذي يرى أنه ينبغي انتظار الفرصة التي تفقد فيها السلطات الحاكمة زمام المبادرة لسبب أو لآخر. وعندها ينبغي أن تكون القوى الديموقراطية جاهزة للمشاركة في التحول الديموقراطي والعمل على توجيه مساراته وتصحيحها. وهكذا، يبدو أنَّ الفاعلية السياسية المطلوبة من النخب المعارضة تتجمَّد غالبا في ثلاجة انتظار فقدان النظام لزمام المبادرة أو اضطراره للقيام بإصلاحاتٍ حقيقيةٍ. ففي «مواجهة المعضلة المعنوية الأساسية التي تواجه مسألة الديموقراطية في المنطقة العربية»، يرى بشارة أنَّ «الحلقة الناقصة هنا هي تنظيم قوى ديموقراطية وطنية مستقلة عن أي طرف خارجي وذات قواعد اجتماعية لا تكتفي بالإصلاح كمطلب، بل تطالب بأن تشارك فيه وبوسعها أيضا أن تفرض ذلك» (ص 241). لكن كيف تستطيع هذه القوى أن تفرض ذلك؟ لم يناقش بشارة هذه المسألة، بل ركَّز انتباهه أكثر على مناقشة أسباب عدم فقدان السلطات العربية لزمام المبادرة (ص 238 - 240)، وعلى ضرورة تمييز النخب الديموقراطية بين الإصلاحات الجدية والإصلاحات التجميلية، التي قد تقوم بها هذه السلطات (ص 242).

لكن، هل يمكن جديا وصف عمل هذه النخب بالفعال أو المجدي، في ظل عدم قدرتها على التواصل الفعال والمثمر مع الجماهير، وعدم قدرتها على تنظيم نفسها ومأسسة عملها؟ ألا تبقى هذه النخب غالبا بعيدةً عن السياسة أو مستبعدةً منها، بطريقةٍ أو بأخرى؟ وحتى من يستمر في العمل السياسي، وفي طرح المشروع الديموقراطي،

ألا يخاطر بنفسه وربما بعائلته وبالمقربين منه، من دون فائدة عملية تذكر غالبا؟ صحيح أنَّ من يريد أن يبني الديموقراطية «يجب أن يكون جاهزا لدفع الثمن» (ص 224)، لكن قد يكون هذا الثمن بلا مقابلٍ عمليٍّ ولا فائدة فعليةٍ، وهو كذلك أحيانا، على الأقل. وانطلاقا من التمييز الفيبري بين «أخلاق القناعة أو الاعتقاد» و«أخلاق المسؤولية»[14]، نتساءل: هل ينبغي على الراغبين في الديموقراطية، أو المنظرين لها والساعين إليها، التصرف وفقا لأخلاق الاعتقاد التي لا تأخذ في الحسبان نتائج هذا التصرف، من حيث جدواه أو عدم جدواه في تحقيق ما يصبون إليه، وتغض النظر عن الآثار المترتبة عليه، أم ينبغي التصرف وفقا لأخلاق المسؤولية التي تقيِّم وجوب أو عدم وجوب فعلٍ ما، انطلاقا من هذه النتائج والآثار؟ وفي ظل انعدام فعالية أي عمل سياسي سلمي، ألا ينبغي التفكير في ممارسة العنف تجاه السلطة المستبدة، بوصف العنف «الوسيلة الحاسمة في السياسة»[15]؟

ويأتي إصرار بشارة على الإصلاح، وعلى دور النخب، من رفضه لتدخل الخارج، وعدم اعتقاده آنذاك بإمكان الفعل الثوري الشعبي السياسي في الداخل. وهكذا، يبدو أنَّ التمسك بالخيار الإصلاحي ناتجٌ عن موقفين «أيديولوجيين» بامتياز: يقتصر الأول على رفض التدخل الخارجي الذي يتمُّ اختزاله غالبا إلى التدخل العسكري، ومن ثم اختزاله إلى نموذج التدخل الأمريكي العسكري في العراق (وسنناقش لاحقا هذا الاختزال)؛ ويتمثل الثاني في تمحور موقف الباحث، في الكتاب، حول الإصلاح، أكثر من تمحوره حول الثورة. ويحتاج هذا الأمر إلى مزيدٍ من التوضيح.

يخصِّص بشارة فصلا كاملا للحديث عن مسألة الإصلاح تحت عنوان «الديموقراطية كقضية سياسية: خصوصية الإصلاح عربيا» (ص 221 – 242). ويختلط، في هذا الفصل، التنظير مع العرض التاريخي للأفكار والوقائع المتعلقة بالإصلاح والتغيير السياسي، بشكلٍ يصعِّب غالبا معرفة رأي بشارة، في هذا الخصوص، بشكلٍ كاملٍ وواضح. ويؤكِّد، منذ بداية الفصل، أهمية «فعل الإرادة السياسية» في نشوء الديموقراطيات تاريخيا؛ ويتحدث عن إسهام الدولة إسهاما فاعلا في بعض الحالات. وفي عرضه الموجز لبعض نماذج التحول الديموقراطي أو الإصلاح عالميا (إسبانيا والدولة العثمانية، مثلا)، وعربيا (مصر خصوصا)، يشير إلى أنَّ المبادرة إلى الإصلاح بفعل أزمة داخلية أو ضغط خارجي هي المزاج القائم إلى حدٍّ بعيدٍ في البلدان العربية (ص 227). وتبيِّن كلُّ حالات الإصلاح الأوروبية وغير الأوروبية التي يتمُّ عرضها، والتي أدَّت إلى تحوُّلٍ ديموقراطيٍّ، أنَّ النظام هو الذي يبادر إلى الإصلاح، لكن سرعان ما تفلت منه زمام المبادرة بشكلٍ يسمح لقوى المعارضة بالإسهام في الإصلاح وتبادل السلطة والتغيير السياسي (ص 232). لكنَّ

«استثنائية» الحالة العربية تأتي من أنَّ الإصلاحات فيها ظلت دائما شكليةً، ومن أنَّ الأنظمة العربية لم تفقد أبدا زمام المبادرة، في هذا الخصوص.

هل يعني ذلك ضرورة التخلي عن فكرة الإصلاح، والتفكير في الثورة[16]؟ لا يتبنى الكتاب هذه الفكرة، وليس فيه أيُّ دعوةٍ إلى ثورةٍ، أو تنظيرٌ لضرورتها أو حتى لإمكانها. بل يتضمن حديثا عن ضرورة نشوء قوةٍ أو قوى اجتماعيةٍ سياسيةٍ تطرح برنامجا سياسيا ديموقراطيا، على أمل اكتمال ظروف «صفقة تاريخية» بين هذه القوى والسلطات الحاكمة. ويكتب الباحث، بوضوح شديدٍ، أنَّه لا ينتقد الإصلاح، في الحالة العربية، من «منطلق عدم الاكتفاء بالإصلاح ولزوم ثورة ديموقراطية» (ص 225). ولا ينبغي، في هذا السياق، اختزال العلاقة بين الإصلاح والثورة إلى مجرَّد علاقة تضاد أو تناقضٍ لا جدليّ. فالثورة أو الانقلاب الديموقراطي لا يغنيان عن القيام بإصلاحات تدريجية تمكِّن الثوار من بناء الديموقراطية (انظر ص 232). والثورة، من دون القيام بإصلاح، لا تفضي إلى الديموقراطية. أما الإصلاح، من دون ثورة، فيمكن، من حيث المبدأ، أن يكون كافيا للتحول الديموقراطي.

لكن، لماذا لا يتبنى بشارة صراحةً خيار الثورة ولا ينظِّر لها أو يبين مدى ضرورتها وإمكانها؟ يطرح هذا السؤال نفسه بقوةٍ، ليس انطلاقا من أفق الثورات العربية الحالية، بالدرجة الأولى، بل انطلاقا من إشارات الكتاب نفسه إلى تاريخ عمليات الإصلاح السياسي في الدول العربية، وللعناصر البنيوية والسيرورة التاريخية للدول العربية، على الصعيد السياسي؟ فهذه الإشارات تبيِّن بوضوح، في بعض الحالات على الأقل، أنَّ النظام الذي يُفترض أن يُبادر إلى الإصلاح، هو نفسه المعرقل الأكبر، ليس لحصول هذا الإصلاح فقط، بل ولسعي أي تنظيم أو شخصٍ أو جهةٍ إليه، أو حتى إلى المطالبة به. ويمكن تفسير أو فهم موقف بشارة من خلال الإشارة إلى نقطتين رئيستين: الأولى نظرية، وتتعلّق بسيرورة نشوء الديموقراطية تاريخيا؛ أمَّا الثانية فترتبط برؤية الباحث للواقع العربي آنذاك وافتقاره إلى قوى أو تنظيمات ديموقراطية ثورية. فبالنسبة إلى النقطة الأولى، يبيِّن بشارة أنَّ الديموقراطيات تطوَّرت عموما في عمليات تدريجية (انظر: ص 231)، وأنَّه – باستثناء الموجة الأولى لنشوء الديموقراطية – «لم تقم الديموقراطية من خلال ثورات وإنما من خلال عمليات إصلاح طويلة» (ص 225). ويؤكِّد أنَّه إذا كان تطوُّر الديموقراطية عموما في عمليات تدريجية» يصحُّ بالنسبة إلى دول العالم في الموجة الثالثة فإنه يصح للحالة العربية الحالية بدرجة أكبر» (ص231). ويسوِّغ موقفه بعدم معرفته بـ «وجود قوى انقلابية ثورية ديموقراطية جدية تطرح مسألة الثورة الديموقراطية» (ص231). وينبغي الإشارة إلى أنَّ الحديث عن إمساك الديموقراطيين للحكم بالثورة، يقترن، في هذا السياق، بالحديث

عن انقلابٍ عسكريٍّ ديموقراطي «من الأعلى»، أكثر من اقترانه بالحديث عن ثورةٍ شعبية «من الأسفل». وباختصار، يرى بشارة أنَّ مسألة التحوُّل الديموقراطي في الدول العربية «هي مسألة إصلاح طويل المدى حتى لو تخللتها انتفاضات أو انقلابات» (ص 231). وانطلاقا من ذلك، يمكن القول إنَّ الباحث يركِّز على فكرة الإصلاح؛ لأنَّه يرى أنَّه «قلما حصل أن بُنيت الديموقراطية دفعة واحدة من خلال عمل ثوري واحد، أو من خلال ثورة بحيث أمسك الديموقراطيون بالسلطة بفعل انقلابي» (226). ولكنَّه يدعو إلى تنظيم القوى الديموقراطية لنفسها وطرح مشروعٍ ديموقراطي وطنيٍّ وقوميٍّ، مع انتظار فقدان السلطة لزمام المبادرة، بخصوص الإصلاح، نتيجةً لضغوطٍ خارجيةٍ أو داخليةٍ. ولا يولي بشارة أهميةً كبيرةً لسبب الأزمة التي تؤدي إلى مبادرات الإصلاح. فما يحظى بأهميَّةٍ أكبر «من منظور الإصلاح»، «هو وجود قوى معتدلة إصلاحية وأخرى محافظة داخل النظام، تختلف في ما بينها على ردّ الفعل على الأزمة» (ص 234). ومن المهم أن نتذكر دائما أنَّ الظرف التاريخي الذي ظهر فيه الكتاب، يختلف جذريا، على الصعيد السياسي، عن السياق الحالي للثورات القائمة في العالم العربي. ولا شكَّ أنَّه لو قيِّض لبشارة نفسه أن يكتب كتابا عن الموضوعات ذاتها، في السياق الحالي، لحصل، على الأرجح، اختلافٌ في بعض أفكار الكتاب وتوجُّهاته، بخصوص مسألة الثورة خصوصا. ونحن نرجِّح ذلك، لأنَّه من أبرز مفكري الثورات العربية حاليا.

وانطلاقا من ثنائية البنية/ الذات الفاعلة، نقول: لقد نجح بشارة – في دراسته لعوائق التحول الديموقراطي – في تأكيد إمكان الفعل السياسي الساعي إلى هذا التحول، وإبراز العلاقة الجدلية بين هذا الفعل والبنى الاقتصادية والاجتماعية والثقافية للدول العربية. فهذه البنى تعوق هذا الفعل، وتسمح به، في الوقت ذاته، وفي المقابل، يمكن للفعل السياسي الذاتي الاستفادة من حالة السماح هذه، في التجاوز الجزئي والتدريجي لهذه البنى. وبذلك، فهو يخضع لها ويتجاوزها، في الآن ذاته. ولكن، ثمة غيابا، جزئيا على الأقلّ، لهذا «التوازن»، في العلاقة الجدلية بين البنية وفاعلية الذات، عندما نأخذ في الحسبان العلاقة بين النخب الديموقراطية الفاعلة سياسيا، أو التي تسعى إلى تحقيق هذه الفاعلية، والسلطات الحاكمة. فالتحليل يبرز عدم إمكان قيام هذه النخب بأيِّ فاعليةٍ حقيقيةٍ، فيما يخص التحول الديموقراطي، بسبب هيمنة السلطات الحاكمة بطريقةٍ لا تكتفي بالحدِّ من هذه الفاعلية فقط، بل وتذهب إلى تهميشها وتهشيمها والقضاء على الساعين إليها، بطريقةٍ أو بأخرى. وهنا، يبدو الجدل غائبا بين السلطة – بصفتها بنيةً تمنع منعا كاملا تقريبا أيَّ حراكٍ سياسيٍّ باتجاه التحول الديموقراطي – والنخب السياسية المعارضة. فنحن هنا أمام ثنائيةٍ (سلطة مستبدة، ومعارَضة ديموقراطية أو

ساعية إليها) لا تنتج تركيبا جدليا «تقدميا». وفي هذه الحالة، «نجد أن نظام الولاءات يحل محل المؤسسات أو ينخر فيها بالتدريج إلى أن يصبح في مرحلة الانحطاط الأبدية «التملق هو الطريق إلى الجاه والجاه هو الطريق إلى المال» في نظام ينخره الفساد والاستبداد، كأننا لم نغادر مرحلة الانحطاط الخلدونية (ص 98). وفي ظل وجود الدول العربية في هذا «الانحطاط الأبدي»، أو في الطريق المفضي إليه، هل يكون السؤال الأهم فعلا هو: «أين هي القوى السياسية المنظمة» (ص 224) التي تطرح الأسئلة المناسبة عن الديموقراطية؟ هل هذا النوع من الأسئلة أهم فعلا من سؤال «كيف لا نكتفي بإقامة المؤسسات شكليا بل بأن تلتزم النخبة الحاكمة بها»؟! (ص 224).

وعدم القدرة على إقامة الجدل بين بنية السلطة وفاعلية النخب الديموقراطية، ناتجٌ عن غيابٍ لهذا الجدل عمليا وواقعيا، إذ كان يسود في الواقع السياسي العربيِّ، نوعٌ من الأحادية. فالأنظمة هي صاحبة الفاعلية الأقوى. وهذه الفاعلية موجَّهةٌ، بالدرجة الأولى، للقضاء على أيِّ فاعلية تختلف عنها، وتسعى إلى التحوُّل الديموقراطي. لكن على الرغم من عدم قدرة الباحث، لأسبابٍ موضوعيةٍ، على إقامة الجدل بين السلطات الحاكمة والنخب السياسية الساعية إلى الديموقراطية أو الداعية إليها، فقد نجح في إبراز المسؤولية الملقاة على عاتق النخب. وتكمن هذه المسؤولية في ضرورة سعي هذه القوى إلى تنظيم نفسها، وطرح مشروعٍ ديموقراطي وطنيٍّ، واستغلال أيِّ فرصةٍ متاحةٍ للإسهام في هذا المشروع، بل وقيادته إن أمكن. وقد أظهرت الثورات العربية الحالية مدى حاجتنا إلى قوى سياسيةٍ ديموقراطيةٍ منظمةٍ تسهم في قيادة التحول الديموقراطي المنشود، عندما تدقُّ ساعته.

الأيديولوجيا (القومية) والعلمية

سنختم قراءتنا لهذا الكتاب المهم، بتناوله من زاوية ثنائيةٍ جديدةٍ (الأيديولوجيا والعلم)، مع محاولة إبراز مدى الجدل الذي يقيمه بين طرفي هذه الثنائية. وثمة معنيان للأيديولوجيا في الكتاب، سنضع مقابلهما معنيين للعلمية.

تعني الأيديولوجيا (القومية العربية) التبرير والتنظير لسعي القومية العربية، بوصفها جماعة متخيلة بأدوات اللغة ووسائل الاتصال، إلى أن تصبح أمة ذات سيادة[17]. ويمكن لهذا التبرير أو التنظير أن يكون «مطابقا»، بقدر تمكُّنه من تبرير نفسه وتبيان معقوليته، أو إظهار انسجامه، لدرجة أو بأخرى، مع النظريات العلمية والمعارف النظرية أو الإمبريقية «الموضوعية». وهذا يعني أن التنظير الأيديولوجي يمكن أن يكون، لدرجةٍ أو لأخرى، علميا أو/ و لاعلميا، «وعيا مطابقا» أو/ و «وعيا زائفا أو مقلوبا». ولا ينفي سعي الأيديولوجيا

إلى تسويغ نفسها علميا، اختلافها عن النظرية العلمية، وهو الاختلاف الذي يشير إليه بشارة محقا (ص 200). فالأيديولوجيا القومية تتضمن عناصر رومانسية بالضرورة، نظرا إلى أنَّ القومية العربية – شأنها شأن أي قومية أخرى – هي «جماعة متخيلة»، كما يقول الباحث مع بندكت أندرسون[18]. ويتكوَّن المتخيَّل من جدلٍ بين الواقعي وغير الواقعي، بين الحقيقي والوهمي، بين الموضوعي والخيالي.

أمَّا العلم، فهو البحث النظري و/ أو الإمبريقي الذي يحاول بلوغ المعرفة «الموضوعية» بوسائل وأدواتٍ منهجيةٍ، ومضبوطةٍ، وبأكبر قدر ممكن من الدقة والمعقولية. وانطلاقا من هذا التعريف الأول، نجد أن الأيديولوجيا والعلم ليسا طرفين متعاكسين أو متناقضين بالضرورة، بل يمكن أن يدخلا في علاقةٍ جدليةٍ بناءةٍ، بحيث يتبادلان التأثير، ويسهم كلٌّ منهما في تقدم الآخر وتحقيق أهدافه. وهذا لا ينفي، في المقابل، احتمال أن يفضي هذا التفاعل إلى نتائج سلبيةٍ على الطرفين. فمن جهةٍ أولى، يمكن للمعارف العلمية أن تكون جزءا من التنظير الأيديولوجي أو أحد أسسه، ويمكن للأيديولوجيا، في المقابل، أن تكوِّن حافزا للبحث العلمي، وعاملا مساعدا على «تقدمه» وزيادة موضوعية معارفه ودقتها. ومن جهةٍ ثانية، يمكن للأيديولوجيا أن تؤثر سلبا في «علمية» البحث الذي يريد أن يكون علميا. وتحيل ثنائية الأيديولوجيا والعلم بهذا المعنى، جزئيا ونسبيا، إلى ثنائية الذاتية والموضوعية في المعرفة عموما. فعلى عكس الفكرة الشائعة حول تعارض الذاتية والموضوعية في المعرفة عموما، وفي المعرفة العلمية خصوصا، يمكن القول إنَّ الذاتية شرطٌ ضروريٌّ للموضوعية وليست مغايرةً لها فقط. فلا بد من وساطة الذات للوصول إلى معرفةٍ «موضوعية» ما. والسؤال ليس حول مدى تدخُّل الذات في تشكيل المعرفة، بل حول نوعية هذا التدخل وآثاره (الإيجابية أو السلبية)[19]. وعدم الحياد لا يعني بالضرورة نفي الموضوعية أو انعدامها. بل قد يكون عدم الحياد عاملا مساعدا على بلوغ «الموضوعية»، بدلا من أن يكون عائقا يحول دون الوصول إليها.

أما المعنى الثاني للأيديولوجيا الذي نجده في النص، فيتمثل في اقتصار الأيديولوجيا على أن تكون وعيا زائفا أو مقلوبا او حتى «سخيفا»؛ ويكون العلم حينها ليس معيارا – بين معايير أخرى ممكنة – للدقة والموضوعية فقط، بل المعيار الوحيد لذلك أيضا. وسنطلق اسم «العلموية» على الاتجاه الذي يتبنى عمليا أو نظريا هذا المعنى الأخير لمفهوم العلم.

فلنبدأ بالمعنى الثاني للزوج أيديولوجيا/ علم. يعمد الباحث أحيانا إلى تبرير رفضه لفكرة أو لنظرية ما بالقول إنها غير علمية، أو بالقول إنها أيديولوجية. كأنه يكفي أن تكون هذه الفكرة غير علمية حتى تكون أيديولوجية، أو أنه يكفي أن تكون أيديولوجية حتى تكون زائفة أو غير صحيحة ولا موضوعية. فمثلا، في معرض نقده، أو بالأحرى

انتقاده لتعريف هنتنجتون للثقافة، يتحدث الباحث عن سلبية هنتنجتون و«موقفه الهدام والأيديولوجي، بمعنى غير العلمي» (ص 104) ونلاحظ هنا أن الباحث يضع الموقف الأيديولوجي إلى جانب السلبية والموقف الهدام، من جهة، وفي علاقة تناقض أو تعارض مع «العلمي»، من جهة أخرى. وفي سياق آخر، يكتب الباحث: «وإذا اعتبر تشخيص صفات القبيلة كحائل ضد الفردية وضد قيام الاتحادات الطوعية والتعاقدية تشخيصا لـ «سبب غياب الديموقراطية» فهو يتحول إلى موقف أيديولوجي فارغ، إذ إنَّه ليس نموذجا علميا (ص 96). فوصف هذا الموقف بأنه «أيديولوجي فارغ» يترافق مع نفي سمته العلمية كنموذج. ويزخر النص بأمثلة كثيرة على استخدام الأيديولوجيا بمعنى الوعي الزائف أو الخاطئ، والعلم بوصفه معيار الدقة أو الموضوعية أو الحقيقة.

وانطلاقا من المعنى الأول لكلٍّ من الأيديولوجيا والعلم، يمكن قراءة بنية الكتاب وتوضيح الأساس النظري لمضامينه وللكثير من الأفكار المتبناة أو المنتقدة أو المواقف المتخذة. فعلى خلاف التناقض المباشر، وغير المتوسَّط، بين المعنى الثاني للأيديولوجيا والمعنى الثاني للعلم، نجد أن الكتاب يتضمن درجةً من العلاقة الجدلية بين المعنى الأول للأيديولوجيا والمعنى الأول للعلم. وانطلاقا من المعنى الاول للأيديولوجيا، يمكن القول إنَّ الكتاب أيديولوجيٌّ بامتياز، لأنه يندرج في إطار محاولات التسويغ والتنظير لسعي القومية العربية إلى أن تصبح أمة ذات سيادة. وقبل تناول العلاقة بين الأيديولوجيا (القومية خصوصا) والعلم، في الكتاب، لا بدَّ من توضيح أمرين أساسيين، بخصوص معنى الأيديولوجيا القومية ودورها أو أهميتها، في هذا السياق.

الأمر الأوَّل، نحن ننطلق من تعريف الباحث نفسه لمعنى «الأيديولوجيا القومية العربية»، في قولنا إنَّ هذه الأيديولوجيا تشغل مكانا مهما ورئيسيا في هذا الكتاب. وانطلاقا من ذلك التعريف، وانطلاقا منه فقط، نتحدَّث عن الانتماء الجزئي لهذا الكتاب إلى الأيديولوجيا القومية العربية. فهو يتضمن تنظيرا وتسويغا أو تبريرا لسعي القومية العربية إلى أن تنال حق تقرير المصير وتصبح أمةً ذات سيادةٍ. ونجد هذا التنظير والتسويغ في تأكيد الباحث ضرورة تحقيق القومية العربية لمرادها (الدولة القومية العربية)، لأنَّ التحول الديموقراطي بحاجة إلى ذلك الأساس القومي الوطني. فثمة أيديولوجيا قومية بقدر ما ربط الباحث التحوُّل الديموقراطي بالمسألة العربية. والارتباط بين هذين الأمرين أكثر من واضح من عنوان الكتاب إلى الصفحة الأخيرة منه. لكنَّ الأيديولوجيا القومية ليست الأيديولوجيا الوحيدة الحاضرة في هذا الكتاب. وإذا عددنا أنَّ السعي إلى التنظير للديموقراطية وتسويغها وتبيان إمكانيتها وضرورتها وأهميتها هو أيديولوجيا أيضا، فيمكن القول إنَّ الكتاب يتضمَّن أيديولوجيا ديموقراطية أيضا. وسبق لنا أن بيَّنا العلاقة

الجدلية التي يتضمنها الكتاب بين هاتين المسألتين أو الأيديولوجيتين. وعلى الرغم من الأولوية أو الأهمية الأكبر التي يعطيها الكتاب للديموقراطية، فلا نعتقد بمعقولية اختزال مبحث هذا الكتاب إلى مسألة أو أيديولوجيا الديموقراطية فقط. فهذا الاختزال ينفي الطابع الجدلي المؤسِّس للكتاب، مضمونا ومنهجا، بين القومية والديموقراطية. وسنركز على طابع القومية الذي تتسم به الأيديولوجيا في علاقتها مع العلم؛ لأنَّنا نعتقد أنَّ هذا الطابع يبيِّن، بشكلٍ أوضح وأقوى، العلاقة الجدلية أو غير الجدلية بين هذين الطرفين. وقد بيَّنا منذ البداية أهمية الأساس الجدلي، في فهم هذا الكتاب.

الأمر الثاني، تختلف الأيديولوجيا القومية العربية، في هذا الكتاب، عن الأيديولوجيا القومية العربية التقليدية، على الرغم من أنَّ كلتا الأيديولوجيتين يحمل الاسم نفسه «فأيديولوجيا عن أيديولوجيا تفرق»، كما هي حال العلاقة بين «خيمات الكنفاني»، وانطلاقا من فهم هذا الاختلاف، يمكننا فهم النقد الشديد الذي وجهه الباحث إلى بعض أفكار الأيديولوجيا القومية العربية التقليدية. ويأتي الاختلاف خصوصا من تبني الباحث لما أسميناه الأيديولوجيا الديموقراطية. ويمكن تتبع هذا الاختلاف في كثير من المسائل الأساسية المطروحة في الكتاب. فالدولة القومية – وهي الهدف الأسمى أو الأهم لدى الأيديولوجيا القومية التقليدية – ليست لدى بشارة إلا مرحلة «لا غنى عنها»، من وجهة نظره، للوصول إلى دولة المواطنة التي لا تتأسس فيها العلاقة بين الدولة والمواطن على أيِّ أساسٍ قوميٍّ أو إثنيٍّ أو ما شابه. وحتى عند الحديث عن الدولة القومية، يبدي الباحث اهتماما خاصًّا – يندر وجوده عموما في الأيديولوجيات القومية – بحقوق الأقليات القومية. ونموذج الدولة عنده، في هذا الإطار، أقرب إلى الدولة المتعددة القوميات، منه إلى الدولة القومية التقليدية. ونحن نرى أنَّ الخصوصية الأكبر للكتاب تكمن، بالدرجة الأولى، في هذا الطابع الجدلي بين المسألة القومية والاستثنائية العربية، وليس في إحداهما فقط. ويبلغ هذا الجدل ذروته أو قمته في مفهوم الأمة المدنية. لكن ينبغي ألا يفضي تركيز الانتباه على هذه الذروة أو القمة إلى تقليل الاهتمام بالسفوح المحيطة بها. فوفقا لتحليل الباحث، مازال أمام الدول العربية مهمة عبور هذه السفوح، واستيطانها، لمدَّة قد لا تكون قصيرةً.

ولا يلغي الطابع الأيديولوجي للكتاب طابعه العلمي. فبشارة يتوسَّل بأدوات العلم ومناهجه ونظرياته، لتسويغ أفكاره القومية. وهو يعي بوضوح تداخل العلمي والأيديولوجي في كتابه، وهذا ناتجٌ، بالدرجة الأولى، عن طبيعة الإشكاليات المطروحة «فليس هنالك في مثل هذه الإشكاليات في العلوم الاجتماعية إجابة علمية محض، أو حتى نظرية من دون ممارسة ومن دون موقف سياسي» (ص 53). والسياسي والمفكر في الشأن السياسي، يعلم

تماما أن القول، في مثل هذه الحالة خصوصا، هو فعلٌ. فـ «عندما تقول أنت تفعل»، كما يشير عنوان الترجمة الفرنسية لكتاب جون أوستين[20]. ففي العمل السياسي تحديدا أو خصوصا، يتقاطع ويتداخل العقل العملي مع العقل النظري، الإرادة مع العقل، العمل مع النظر، الفعل مع القول. وسنبين، فيما يأتي وبإيجازٍ، بعض صور هذا التداخل أو التشابك بين العلمي والأيديولوجي، مع محاولة تقييم مدى ونوعية تأثير كل طرف في الطرف الآخر.

لقد استخدم بشارة «العلم»، لينفي «علمية» أو «يقينية» نظريات التحول الديموقراطي الشائعة. وساعده ذلك على تأكيد أهمية الممارسة والفعل السياسي، كما أشرنا سابقا، وعلى إيجاد مسوِّغ علمي نظريٍّ للممارسة وللفعل العملي. وهذا لا يعني أن الممارسة تتناقض مع نظريات التحول الديموقراطي التي تسعى إلى أن تكون علميةً، فبشارة يؤكد إمكان الاستنارة بهذه النظريات، لكنَّه يرفض محقًّا أن تحلَّ هذه النظريات محلَّ الفعل السياسي، أو أن تستخدم كعائقٍ أمام هذا الفعل، أو كمبرِّرٍ لعدم القيام به (انظر: ص 16). وهنا، نجد أنَّ بشارة قد نجح في تأسيس الجدل بين الأيديولوجيا والبحث العلمي، بحيث يفسح البحث العلمي النظري في المجال أمام الممارسة والفعل السياسي الذي يستضيء بدوره بهذا البحث. فالبحث العلمي يختلف عن الأيديولوجيا، لكن، لا ينبغي استخدام هذا الاختلاف لعرقلة الفاعلية الأيديولوجية أو لكبحها.

وتمثل الأيديولوجيا القومية أحد الحوافز أو الدوافع المهمة لصياغة إشكالية أو إشكاليات الكتاب، وتبني الأطروحة أو الأطروحات المعروضة فيه. ولقد عمل بشارة، بجهدٍ وجديةٍ، على أن يجد تسويغا أو أساسا علميا لهذه الإشكاليات والأطروحات، ولوسائل أو أدوات مناقشتها، وللتدليل عليها. ففيما يخص الأحكام القيمية حول أفضلية الديموقراطية، بوصفها نظاما سياسيا (وهي أحكام يتبناها بشارة)، يكتب: «ولا بد أن يتلو هذا الموقف الديموقراطي أسئلة علمية ترافق مشروعا أيديولوجيا سياسيا هو الدافع لطرحها» (ص 55)، ففي الكتاب، يلجأ العلم إلى الأيديولوجيا، لاختيار الموضوعات التي تهمه، والاتجاهات التي يسعى إلى تسويغها، وإظهار معقوليتها، والعمل على تحقيقها؛ وتلجأ الأيديولوجيا إلى العلم، لصياغة أسئلتها، وضبط أدوات معالجتها، وللاستفادة من الضبط المنهجي ومن المعارف النظرية للبحث العلمي. وقد يفضي هذا الجدل بين الأيديولوجيا والعلم إلى تركيبٍ بنائيٍّ يكون فيه العلم ذا طابعٍ أيديولوجيٍّ، والأيديولوجيا ذات طابعٍ علميٍّ. لكنَّه قد يخلق صعوبات بالنسبة إلى البحث العلمي، من جهةٍ، ويسمح للأيديولوجيا بادعاء العلمية والموضوعية، بما لا يسمح بأيِّ اختلافٍ معها، من جهةٍ أخرى.

ومن الصعوبات «الأيديولوجية» التي يواجهها البحث العلمي في الكتاب، نذكر بدايةً الموضوع المختار، أو مجال البحث. فالكتاب يتحدث عن الدول العربية، بصفتها كلا.

والأيديولوجيا القومية العربية هي المسوِّغ، في هذا السياق، لاختيار هذا الموضوع. لكنَّ اتساع هذا الموضوع يمثِّل عقبةً أمام بحثٍ يريد أن يكون علميا، نظريا وإمبيريقيا. فثمة اختلافاتٌ كبيرةٌ بين الدول العربية، من حيث ريعية أو شبه ريعية الدولة، والثقافة السياسية السائدة، والبنية القبلية... إلخ. ولم يستطع الباحث، بسبب حديثه العام عن الدول العربية، بوصفها كلا، دراسة هذه الاختلافات بدقةٍ وبتفصيلٍ، بما يساعد لاحقا على إظهار تفاعلها، في كل بلدٍ على حدة، مع بعضها البعض، ومع العوامل الأخرى التي تعوق التحول الديموقراطي وحلَّ المسألة القومية. ومع أنَّ البحث يتضمن كثيرا من الإشارات إلى الاختلاف بين هذه الدولة العربية أو تلك، بخصوص هذا الأمر أو ذاك، فإنَّ هذه الإشارات تبين الحاجة إلى دراسةٍ إفراديةٍ لكلِّ دولةٍ عربيةٍ على حدة، أكثر من كونها تغني عن القيام بهذه الدراسة؛ فـ«تنوع الدول العربية متطرف وهي تتمايز في ما بينها من حيث بنيتها الاقتصادية» (ص 76). ويؤكِّد بشارة هذا «التنوع المتطرف» والاختلاف بين الدول العربية، إلى أن يصل إلى القول: «لا يمكن مقارنة حالة السعودية مع العراق والجزائر. ولا يمكن مقارنة كليهما مع دول مثل الإمارات وقطر وغيرهما، وهنالك حالة ليبيا. هذه الدول متفاوتة جدا في درجة التطور، وتختلف حتى في مفاهيم رئيسة مثل مفهوم الشعب، أو مفهوم الدولة» (ص 77) وفي تأكيده الاختلاف بين الدول العربية، يرى أنَّه، بعد التقسيم الاستعماري، شاءت «المفارقات أن تجعل الثروة الطبيعية إطارا سياسيا والحضارة والمدنية إطارا آخر» (ص 215). ويستغرب «عدم رؤية الفرق بين حاضرات الشام ومصر وغيرها من جهة، ودرجة التطور في دول وإمارات الجزيرة العربية من جهة ثانية» (ص 215). والجدير بالذكر، في هذا الإطار، رفض الأنصاري لمثل هذا التقسيم؛ لأنَّه، من وجهة نظره «تقسيم مفتعل ومخالف للحقيقة العلمية»[21]. ويبدو واضحا التعسف في هذا التقسيم الثنائي بين بداوة وحضارة، أو بين الثروة الطبيعية والمدنية. فدول الخليج وإماراته ليست خالية من المدنية والحضارة، وحاضرات الشام ومصر وغيرها ليست خالية من الثروة الطبيعية. ولا نعتقد أنَّه في إمكان مثل هذه التقسيمات التبسيطية أن تساعد على فهم واقع الدول العربية عموما، أو أن تعوض عن الدراسة المفصلة لخصوصية كل بلدٍ على حدة، وهي الدراسة التي يفتقدها هذا الكتاب بشدة.

وأفضى الأساس الأيديولوجي للكتاب إلى بروز طابع سجالي قوي غالبا، وعنيف أحيانا، في المناقشات الكثيرة والمعمقة التي أجراها الباحث مع آراء كثير من المفكرين والباحثين العرب وغير العرب. وهذا الطابع ليس مستغربا، مادام الباحث يناقش أحيانا من يعتبرهم «أعداء الفكرة القومية» (ص 15). وفي المناقشة مع هؤلاء «الأعداء»، بدا انتقاد الكاتب عنيفا، وغير مناسب أحيانا لبحثٍ يصف نفسه (وهو كذلك بالفعل أحيانا)

بأنه بحثٌ علميٌّ. فمثلا، يعبر الباحث عن رفضه لاستخدام برنارد لويس لغياب مصطلح سيتيزن (Citizen) عن لغات الحضارة الإسلامية (التركية والفارسية والعربية) ليثبت غياب مضامينه، بالقول هذا «جهد سخيف ومضلل» (ص 140)، فالسخافة – وهو وصف يتكرر في الكتاب (انظر: ص 107، 214) – ليست من القيم التي يحكم العلم بها أو من خلالها على الأفكار. وعلى هذا المنوال، لا يتردد الباحث أحيانا في وصف أفكار أو أقوال هؤلاء «الأعداء» بـ «الكلام الفارغ» (ص 105) وما شابه. والنظر إلى الآخر على أنه عدو يشكل أساسا متينا لتأويل أفكاره بسوء نية، وانطلاقا من افتراض سوء النية لديه. فالباحث يرى في تشديد هنتنجتون على الانتماء الديني أو الطائفي «انتقائية أيديولوجية تتم في رأينا لغرض في نفس يعقوب» (ص 106). وفي سياق آخر، يرى الباحث أنه «في مثل هذا الظرف لم يعد ممكنا التعاطي مع القومية العربية كرومانسية إلا كسوء نية سياسي يعبر عن موقف» (ص 200). ونجد في الحكم الأخير وما يشابهه موقفا أيديولوجيا يقضي على أي إمكان للحوار، الذي يشترط بالضرورة افتراض حسن النية عند الآخر، بما يسمح بفهم الآخر وباستمرار الآخر في الحوار وليس السجال أو الجدال العنيف القائم على افتراض سوء النية واستبعاد إمكان حسن النية[22].

وسنعطي أخيرا نموذجا للتأثير السلبي الذي مارسته الأيديولوجيا على «موضوعية» البحث العلمي المنشود أو الممارس في الكتاب، وعلى اتِّساق أو منطقية بعض المواقف المتَّخذة فيه، ووسائل المحاجَّة المستخدمة للتدليل عليها وعلى معقوليتها. وسنتخذ من موقف بشارة من مسألة «التدخل الأجنبي» محورا أو أساسا لهذا النموذج.

يبدأ بشارة «الجدل السلبي» في الفصل الأول من الكتاب، حيث يحاول تفنيد نظريات المحافظين الجدد وشركائهم النيوليبراليين العرب الذين يتبنون الأطروحة القائلة إنَّ التدخل الأجنبي وسيلةٌ ضروريةٌ لإقامة الديموقراطية في البلاد العربية. وينطلق بشارة من جدليتي الوجود والجوهر عند هيجل، ليميز بين التحول الديموقراطي أو تأسيس الديموقراطية، من جهةٍ، وعملية إعادة إنتاج الديموقراطية، من جهةٍ أخرى. ففي الحالة الأولى، يُعدُّ وجود الديموقراطيين أمرا ضروريا وحاسما، أمَّا في الحالة الثانية، فيمكن أن تتمَّ إعادة إنتاج النظام الديموقراطي أو استمراره، حتى إذا وصل إلى الحكم أفرادٌ غير ديموقراطيين. ويصل إلى نتيجةٍ مفادها أنه لا يمكن تأسيس الديموقراطية في الدول العربية عن طريق التدخل الأجنبي، لأن هذا التدخل يجري في ظلِّ مسألةٍ قوميةٍ غير محسومةٍ، وهو يدفع البلد إلى التمزق أكثر مما يساعده على التوحُّد داخليا أو مع محيطه العربي. كما أن هذا التدخل يجري في ظل ابتعاد أو إقصاء الديموقراطيين، وهو، من ثَمَّ، يمنع بالضرورة بناء نظامٍ ديموقراطيٍّ.

نعتقد أنَّ هذا الموقف يتسم بالاختزالية من جهة، وبالأحادية أو اللاجدلية من جهة أخرى. فهو اختزاليٌّ، لأنه يختزل التدخل الخارجي إلى التدخل العسكري أو الاستعماري أو الأمريكي، كأنه ليس ثمة إمكان لتدخلٍ من نوع آخر. فالتدخل الخارجي يمكن أن يحصل من بلد آخر أو من منظمة دولية أو إقليمية، ويمكن أن يتخذ شكلا آخر غير العسكري، وبسمة أخرى غير الاستعمارية. لكنَّ الباحث الذي كتب بحثه بعد تكشف كثير من الآثار السلبية للتدخل الأمريكي في العراق (من دون أن ينفي ذلك وجود آثار إيجابية لا يتطرق إليها الباحث، وهي تتمثل مثلا في إزاحة طاغية أو إسقاط نظام جلب لبلده ولشعبه الخراب والدمار وأزهق أرواح مئات الآلاف على الأقل، من دون طائل أو معنى)، لم يستطع أن يناقش مسألة التدخل الأجنبي خارج إطار ما حصل في العراق. وحتى إذا أراد الباحث الانطلاق من التدخل الأجنبي الراهن آنذاك، فربما كان حريًا به، في هذا السياق، أن يناقش أشكال التدخل الأجنبي القائمة في الدول العربية الأخرى؛ وهي الأشكال التي مارست وتمارس دورا فعالا وسلبيا غالبا في دعم الأنظمة المستبدة وعرقلة التحول الديموقراطي وتشكيل هوية وطنية. ومن الطبيعي أن يكون لدى أي باحث في الشأن السياسي والعربي مواقف «مبدئية»، لكن ينبغي ألا تتسم هذه المواقف بالجمود والأحادية؛ ولهذا «ينبغي» على البحث النظري أو «العلمي» ألا يختزل ما يحصل حاليا أو ما يمكن أو ما ينبغي أن يحصل مستقبلا، إلى ما حصل سابقا مرة واحدة أو أكثر. فهذا الاختزال قد يفضي إلى تبني مواقف «مبدئية» «ضيقة» نظريا وغير مفيدة عمليا[23]، وقد تكون هذه المواقف «لائقة سياسيا»، لكنها تغلق الباب أمام ممكنات قد يحتاج إليها بشدة الشعب القابع في ظل أنظمة لم يعد من المناسب «علميا» الاكتفاء بوصفها «تسلطية» أو «استبدادية» وما شابه.

فلقد أصبحت بعض الأنظمة العربية، أو كانت ومازالت، أشبه بالعصابات المافيوية التي تمارس ما يمكن تسميته «احتلالا داخليا». وهذه ليست مقولات أخلاقية أو أيديولوجية فقط، بل نعتقد أنها تمثل تعيينا نظريا أكثر دقة وموضوعية من التسميات الدارجة. وفي مثل هذه الحالة، لسنا أمام التخيير بين الاستقلال والاحتلال، أو بين السلطة الوطنية والاستعمار الخارجي؛ وإنما قد نكون أمام تخيير آخر يتراوح بين قطبين: القبول باحتلال عصابة مافيوية للبلد، أو استدعاء تدخل خارجي قد يكون استعماريا أو عسكريا أمريكيا. ولا نرى أنَّ «الوطنية» تقتضي بالضرورة اختيار أحد هذين الاحتمالين أو ما ينوس بينهما. ولهذا، لا ينبغي استسهال وصف المتعاونين مع دولة محتلة بأنهم عملاء، والقول إنَّ هؤلاء ليسوا وطنيين، كما يفعل الباحث (ص 29). فالبعض يرى أنَّنا أحيانا أمام خيارين أحلاهما مرٌّ: إما الاحتلال الخارجي، وإما الاحتلال الداخلي. ولهذا، ليس مستغربا كثيرا ظهور اعتقاد لدى بعض المفكرين

أو الناس العاديين أن «احتلال ذوي القربى أشدُّ مضاضةً على الشعب من الاحتلال الأجنبي». وهذا الاحتلال الأخير هو تحريرٌ من احتلالٍ آخر أيضا.

وقد أدى الطابع الاختزالي في موقف الباحث، في هذا الخصوص، إلى السمة الأحادية لموقفه. فهو يرفض وبشكل قاطع وجازم التدخل الخارجي (المختزل إلى التدخل العسكري الأمريكي) في البلاد العربية، لأنه لا يرى إمكان أن يتخذ هذا التدخل نموذجا مغايرا للنموذج العراقي. وهكذا نجد أن الباحث كان مشغولا بالرد على بعض «الأعداء» من العرب وغير العرب، وكان فكره محصورا بما حصل في العراق، فلم يستطع أن يناقش فكرة التدخل الخارجي، من حيث المبدأ، أو من حيث الأشكال المتعددة التي يمكن أو ينبغي أن يتخذها أو يحصل في ظلها هذا التدخل؛ على الرغم من أنَّ الباحث نفسه يشير إلى بعض الأشكال المختلفة لهذا التدخل، في حديثه عن الإصلاح (انظر: ص 234 -241). ولكن، ألا يمكن أن يحصل التدخل الخارجي من بلدٍ آخر أو من منظمة دولية أو إقليمية، وأن يتخذ شكلا آخر غير العسكري، وسمةً أخرى غير الاستعمارية. لقد قام الباحث – الذي كتب بحثه بعد تكشف كثير من الآثار السلبية للتدخل الأمريكي في العراق – باختزال نقطة انطلاقه في التدخل الأجنبي العسكري الراهن آنذاك، ولم يناقش أشكال التدخل الأجنبي الأخرى القائمة فعليا في هذه الدولة العربية أو تلك؛ وهي الأشكال التي مارست وتمارس دورا فعالا وسلبيا غالبا في دعم الأنظمة المستبدة وعرقلة التحول الديموقراطي وتكوين هويةٍ وطنية. لكن ألا يمكن، أو ينبغي مثلا، أن يحصل تدخل خارجي ما، حين يحصل اقتتال داخلي، أو حين يقوم نظام سياسي ما بارتكاب المجازر المروعة بحق شعبه؟ ألا يكون عدم التدخل الخارجي – وليس التدخل – هو المشكلة حينها؟ ألم تحصل مثل هذه المشكلة في رواندا مثلا، حيث أسهم عدم التدخل المباشر للخارج في مجازر راح ضحيتها مئات الآلاف من البشر؟

ويناقش الباحث مسألة التدخل الأجنبي من زاوية مدى إمكان إسهام هذا التدخل في التحول الديموقراطي أو في عرقلة هذا التحوُّل. ولكن ما يغيب عن المناقشة، في هذا الإطار، هو المناقشة المفصلة لتأثير العقبة الأساسية أو «الأكبر» أمام التحول الديموقراطي في الدول العربية، والكامنة في طبيعة الأنظمة الحاكمة أكثر من كمونها في حل المسألة القومية، أو في الطابع الريعي للدولة، أو في غيرها من المعوقات التي يشير إليها الباحث. ألا يمكن للتدخل الخارجي أن يساعد ليس فقط على وقف الممارسات المدمرة التي تقوم بها العصابات المافيوية الحاكمة، بل وعلى إزاحتها من الحكم، بوصفه هذه الإزاحة مرحلة ضرورية للتحول الديموقراطي في الدول العربية؟ كانت هذه الأمور تستحق من الباحث تناولها نظريا و«علميا»، مع الأخذ بعين الاعتبار لخصوصية كل بلد على حدة، ولشكل التدخل المطلوب أو المنشود أو المرفوض.

لا يراهن بشارة، كما رأينا، على إجبار السلطات العربية على القبول بالتحول الديموقراطي ودعمه، عن طريق ثورةٍ من الداخل أو تدخلٍ ما من الخارج؛ وإنَّما يراهن على أن تفلت زمام المبادرة من النظام – لأسباب لم يتم تحديدها بدقةٍ – وعلى أن يستغلَّ الديموقراطيون العرب هذه الفرصة، للإسهام في التحول الديموقراطي أو حتى في قيادته إن أمكن. والجدير بالذكر هنا – في إطار مناقشتنا للعلاقة بين الأيديولوجيا والبحث العلمي في الكتاب – أنَّ الباحث ظلَّ يعتقد بإمكان أن تفلت زمام المبادرة من السلطات العربية، برغم إشارته إلى أنَّ ذلك لم يحصل سابقا مطلقا. لكنَّه، وفي المقابل، أكَّد وضوح عدم قدرة الدولة القطرية على تكوين هويةٍ وطنيةٍ (غير عربيَّةٍ) خاصةٍ بها، ووحدةٍ وطنيةٍ (غير عربيَّةٍ) بين أفراد شعبها؛ لأنَّها لم تستطع فعل ذلك سابقا وحتى الآن. ففي الحالتين، نحن أمام المقدمات نفسها من الناحية المنطقية الاستقرائية (نفي حدوث أمر ما)، لكنَّ نتيجة الاستقراء في الحالة الأولى (الاعتقاد بإمكان حدوثه مستقبلا على الرغم من عدم حصوله مطلقا سابقا) تختلف جذريا عن نتيجته في الحالة الثانية (الاعتقاد بعدم إمكان حدوثه مستقبلا، لأنَّه لم يحصل مطلقا سابقا). ونعتقد أنَّ الدور «السلبي» للأيديولوجيا هو الحاسم هنا.

وفي تأكيده أهمية وجود ديموقراطيين فاعلين، بالنسبة إلى التحول الديموقراطي، والأهمية الأقل لوجودهم في عملية إعادة إنتاج الديموقراطية، يستخدم الباحث المنطق ثنائي القيم مرة أخرى، من دون الإشارة إلى إمكان وجود قيم مختلفة ومتدرجة بين قطبي القيم، ومن دون محاولة إظهار التداخل بين هذين القطبين أحيانا. فنحن هنا أمام خيارين يبدوان وحيدين: إما أن يكون أفراد النخبة السياسية الفاعلة ديموقراطيين وإما غير ديموقراطيين. ونحن نعتقد أنَّه لا يمكن الحكم على هذه النخب بهذه الطريقة، سواء تعلق الأمر بالنخب السياسية في الدول الديموقراطية الغربية، أو في الدول العربية غير الديموقراطية. ويدور الحديث، في هذا السياق، عن ديموقراطية أو عدم ديموقراطية هذا الفرد أو ذاك، على الصعيد السياسي. فالباحث يشير محقا إلى أن «بناة الديموقراطية في التاريخ كانوا عموما شخصيات سلطوية داخل عائلاتهم» (ص 99) لكن، كيف يمكننا أن نفهم وصف الباحث لجورج بوش بأنه «ليس ديموقراطيا»؟ (ص 37). يبدو أن الباحث يعتقد ذلك، انطلاقا من بعض أو معظم ممارساته السياسية، على الصعيد الدولي، والتي تجلت خصوصا في الحروب التي قادها، وفي الدمار الذي أحدثه، وفي التجاهل الذي أبداه تجاه «الشرعية الدولية» وقراراتها... إلخ. ولكن، هل «عدم ديموقراطية» بوش، على الصعيد الدولي، تبرِّر وصفه بـ «غير الديموقراطي»؟ للإجابة عن هذا السؤال، ينبغي التأكيد على نقطتين أساسيتين: أولهما، إنَّ الديموقراطية نظام سياسي للدولة أو ضمن

الدولة، ولم تتحول بعد إلى نظام للعلاقات بين الدول. ولهذا، لا يمكن أو لا ينبغي الحكم على «ديموقراطية» أو «عدم ديموقراطية» سياسي ما، انطلاقا من ممارساته أو ممارسات دولته في علاقتها مع الدول والشعوب الأخرى. وحتى إذا اعتقد البعض أنه في الإمكان إصدار حكم كهذا، على هذا الأساس، فينبغي الانتباه إلى النقطة الثانية، والمتمثلة في أنَّ أكثر أشكال الاستبداد واللاديموقراطية وأقساها، على صعيد العلاقات الدولية، تتم ممارستها من قبل بعض الدول ذات الأنظمة العريقة في الديموقراطية، وفي المقابل، تطالب معظم الأنظمة الاستبدادية بالديموقراطية، على صعيد العلاقات الدولية، برغم ديكتاتوريتها القحة والوقحة، في ممارساتها مع شعوبها. ولهذا نجد أنه من «الطبيعي» أن يكون شخص مثل جورج بوش غير ديموقراطي في علاقاته مع معظم الدول والشعوب الأخرى (والضعيفة أو المستضعفة بشكل خاص)، لكن هل ينفي ذلك «ديموقراطيته»، الجزئية أو الكلية، في إطار علاقته بالشعب وبالنظام السياسي الأمريكي الذي لا يتيح عموما للسياسيين إلا أن يكونوا ديموقراطيين، لدرجةٍ أو لأخرى، في تعاملهم مع هذا الشعب، وذلك النظام؟

وفيما يخصُّ النخب السياسية العربية، نرى أنه من غير المناسب، من ناحية، ومن «الظلم» ربما، من ناحية أخرى، الحكم على أفرادها بأنهم إما أن يكونوا «ديموقراطيين» وإما «غير ديموقراطيين»؛ لماذا؟ لأنَّ الديموقراطية ليست مجرد طرح شعارات ومشاريع ديموقراطية، واعتناق مبادئ وأفكار نظرية، والرغبة في تحقيقها؛ وإنَّما هي، أيضا وخصوصا، ممارسة تختبر هذه الأفكار، وتصقلها، وتتيح لها مجالا للحياة بالتحقق الفعلي الذي يختلف، لدرجةٍ أو لأخرى، شكلا ومضمونا، عن وجودها الكامن أو النظري، الذي يشبه الموت. وانطلاقا من ذلك، يمكن القول: «لا ديموقراطيين من دون ديموقراطية». ولا يتبنى هذا القول الأطروحة القائلة بإمكان إنشاء نظام ديموقراطي من دون وجود «ديموقراطيين»، ولا يتعارض هذا القول، بشكلٍ كاملٍ، مع أطروحة الباحث القائلة إنه «لا يمكن تأسيس نظام ديموقراطي حاليا من دون ديموقراطيين»، لكنَّه يكمل هذا القول الأخير، ويسعى إلى التدقيق في مصطلح «الديموقراطي»، من خلال تأكيد دور الممارسة في تكوين الديموقراطي وصياغة ديموقراطيته. وفي ظل قمع الأنظمة العربية لكل أشكال الممارسات الديموقراطية تقريبا، يصعب وجود «ديموقراطيين» بالمعنى الكامل والدقيق للكلمة. فوجودهم يحتاج إلى إطار قانوني ومؤسساتي وسياسي، فعلي وحقيقي، وهو أمر مفتقد بشكل شبه كامل، على الأقل، في الدول العربية. وقد أظهرت ممارسات بعض «الديموقراطيين العرب» الذين أتاحت لهم الثورات العربية الحالية المجال للانتقال من طرح المشاريع وتبني النظريات إلى ممارستها، مدى حاجة هؤلاء «الديموقراطيين»

إلى تعلم الديموقراطية، من خلال ممارستها، ومن خلال نظام سياسي لا يسمح بها فقط، بل ويقوم بخلق الظروف التي تساعد على ترسيخها في المؤسسات، ولدى الأفراد، ولدى الشعب عموما.

لقد أسهمت الأيديولوجية القومية العربية وتسهم في تعميق فهم بشارة، وفهم قرائه، للمسائل المطروحة عموما، ولـ «المسألة العربية» و«الاستثنائية العربية» خصوصا. ونقصد بالفهم الإمساك بالمعقولية وإدراك المعنى من الداخل. لكنَّ هذه الأيديولوجية جعلت بشارة أحيانا يحوِّل الممكن إلى ضروري، بحيث أدَّى ذلك إلى إقصاء نظريٍّ للممكنات الأخرى. فالمسار المُقترَح لحلِّ المسألة العربية والاستثنائية العربية، والذي ينطلق من حلِّ المسألة العربية على الصعيد القطري، هو مسارٌ ممكنٌ، نظريا وعمليا، على الرغم من الإشكاليات والمشكلات الكثيرة والكبيرة التي يمكن أن يثيرها. لكن البحث يعرض هذه الإمكانية على شكل ضرورةٍ لا محيد عنها. ضرورةٌ، لا تزعم أنها تنطلق مما ينبغي أيديولوجيًا أو ذاتيا أو ما شابه؛ وإنما مما يجب أن يكون، على أساس التحليل التاريخي والدراسة النظرية «العلمية».

ولا بدَّ من الإشارة أخيرا إلى أنَّنا حاولنا مناقشة الأطروحات الرئيسية للكتاب، أو بعضا من أهمها على الأقل. ولم نسعَ إلى - ولم يكن باستطاعتنا، في هذا السياق - الدخول في كثير من التفصيلات، على الرغم من اعتقادنا أنَّ غنى الكتاب وأصالته يكمنان في هذه التفصيلات، بقدر كمونهما، على الأقل، في أطروحته أو أطروحاته الرئيسة. ففي تفصيلات أو ثنايا هذا الكتاب، لا تكمن «الشياطين» فقط، بل تكمن، أيضا، الكثير من المناقشات العميقة، والتحليلات المهمة، والمعلومات المفيدة.

الهوامش

1 عزمي بشارة، في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديموقراطي عربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007). سنوثق لاحقا ما نقتبسه، من هذا الكتاب، في النص، بالاكتفاء بوضع رقم الصفحة بين قوسين بعد الاقتباس.

2 حول معنى الجدل عموما، ولدى هيجل خصوصا، انظر: ميخائيل أنوود، «مادة الجدل»، معجم مصطلحات هيجل، ترجمة وتقديم وتعليق: إمام عبدالفتاح إمام (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2000)، ص 162- 166.

3 انظر: عزمي بشارة، المجتمع المدني: دراسة نقدية (مع إشارة للمجتمع المدني العربي)، الطبعة 3 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008)، ص 283.

4 Cf. Theodor W. Adorno, Negative Dialectics, trans. A. B. Ashton, (London; New York: Routledge, 2004).

5 انظر: توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ترجمة: سعد هجرس (طرابلس: دار أويا، 1998)، ص 48 و49.

6 Cf. Max Weber, Essais sur la théorie de la science, trad. Julien Freud, Paris : Éd. du Plon, coll. « Recherches en sciences humaines », 1965, pp. 215-323. Raymond Aron, Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique (1938), nouvelle édition revue et annoté par Sylvie Mesure, Paris : Éd. du Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1986, pp. 195-330.

7 Eva Bellin, 'Civil Society: Effective Tool of Analysis for Middle East Politics', Political Science, Vol. 27, No. 3, (sep., 1994), p. 510.

إنَّ بشارة هو من يحيل على رأي إيفا بيلين، ونحن نوثِّق هذه الإحالة توثيقا خاصا، لسببين: الأوَّل هو أنَّ الباحثة - في مقالتها القصيرة جدا، لكن المهمة جدا أيضا، في هذا السياق - تنفي وجود أي نوع من الاستثنائية العربية (الثقافية أو الاجتماعية أو الاقتصادية)، وترى أن ما يمنع قيام المجتمع المدني أو التحوُّل الديموقراطي، في بعض الدول العربية على الأقل، هو ممانعة السلطة الحاكمة والنخب المتحالفة معها (وهذا يعني أنَّ «الاستثنائية العربية» غير قابلة للتفسير، في هذه الحالات، من خلال عدم حل المسألة العربية)؛ والسبب الثاني هو تدقيق توثيق هذه المقالة، لوجود أخطاء في توثيقها في الكتاب، فيما يتعلق برقم المجلد وأرقام الصفحات. انظر:
http://chenry.webhost.utexas.edu/civil-UGS/2010/Bellin%20syl-20214.pdf

8 يشير بشارة في هذا الصدد إلى: برهان غليون، المحنة العربية: الدولة ضد الأمة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993)، ص 99 و100.

9 محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، الطبعة 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1990)، ص 80 و81.

10 Cf. Dave Elder-Vass, The Causal Power of Social Structures. Emergence, Structure and Agency, (Cambridge: Cambridge University Press, 2010). Alex Callinicos, Making history: agency, structure, and change in social theory, (Leiden: Brill, 2004).

11 هربرت ماركيوز، العقل والثورة، هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970)، ص 327.

12 انظر: فرنسيس فوكوياما، «لا ديموقراطية من دون ديموقراطيين»، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ترجمة: فؤاد شاهين، جميل قاسم، رضا الشابيي، إشراف ومراجعة وتقديم: مطاع صفدي (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1993)، ص 141-147.

13 انظر، مثلا وخصوصا: ديموقراطية من دون ديموقراطيين: سياسة الانفتاح في العالم العربي/ الإسلامي: بحوث الندوة الفكرية التي نظمها المعهد الإيطالي «فونداسيوني ايني انريكو ماتيي»، إعداد: غسان بن سلامة، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1995).

14 انظر: ماكس فيبر، العلم والسياسة بوصفهما حرفة، ترجمة: جورج كتورة، مراجعة وتقديم: رضوان السيد، سلسلة أعمال ماكس فيبر 1، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011)، ص 352-354.

15 المرجع السابق، ص 354.

16 ينبغي الإشارة إلى أنّنا نستخدم مصلح «الثورة» بالمعنى الذي أشار إليه الباحث نفسه لاحقا، في كتابه عن الثورة، حيث يقول: «المقصود بالثورة هو تحرك شعبي واسع خارج البنية الدستورية القائمة، أو خارج الشرعية، يتمثل هدفه في تغيير نظام الحكم القائم في الدولة»، عزمي بشارة، في الثورة والقابلية للثورة (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص 22.

17 انظر: عزمي بشارة، أن تكون عربيا في أيامنا (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009)، ص 17.

18 انظر، بندكت أندرسون، الجماعات المتخيلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها، ترجمة: ثائر ديب، تقديم: عزمي بشارة، (بيروت: قدمس للنشر والتوزيع، 2009).

19 انظر: هانز جورج جادامير، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة: حسن ناظم، علي حاكم صالح، مراجعة: جورج كتوره (طرابلس الغرب: دار أويا، 2007)، ص 703.

20 بالنسبة إلى الترجمة العربية، انظر: جون أوستين، نظرية أفعال الكلام العامة: كيف ننجز الأشياء بالكلام، ترجمة: عبدالقادر قنيني، (الدار البيضاء: افريقيا الشرق، 1991).

21 محمد جابر الأنصاري، التأزم السياسي عند العرب وموقف الإسلام، مكونات الحالة المزمنة، نظرة مغايرة في خصوصية الإشكال السياسي عند العرب وموقف الإسلام منه، الطبعة 2 (بيروت/ القاهرة: المؤسسة العربية للدراسات والنشر/ دار الشروق، 1999) ص 99.

22 انظر: حسام الدين درويش «الحوار والأيديولوجيا»، موقع الأوان، 26 يونيو 2011.
http://www.alawan.org/%D8%A7%D9%84%D8%AD%D9%88%D8%A7%D8%B1.html

23 انظر: حسام الدين درويش «المبادئ وأصحابها: رؤية نقدية وانتقادية»، موقع الحوار المتمدن، 12 نوفمبر 2011.
http://www.ahewar.org/debat/print.art.asp?t=0&aid=283108&ac=1

قائمة المراجع

العربية:

- **أندرسون، بندكت.** الجماعات المتخيلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها، ترجمة: ثائر ديب، تقديم: عزمي بشارة، (بيروت: قدمس للنشر والتوزيع، 2009).
- **الأنصاري، محمد جابر.** التأزم السياسي عند العرب وموقف الإسلام، مكونات الحالة المزمنة، نظرة مغايرة في خصوصية الإشكال السياسي عند العرب وموقف الإسلام منه، الطبعة 2، (بيروت/ القاهرة: المؤسسة العربية للدراسات والنشر/ دار الشروق، 1999).
- **أنوود، ميخائيل.** معجم مصطلحات هيجل، ترجمة وتقديم وتعليق: إمام عبدالفتاح إمام، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2000).
- **بشارة، عزمي1.**
- المجتمع المدني: دراسة نقدية (مع إشارة للمجتمع المدني العربي)، الطبعة 3، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008).
- 2، في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديموقراطي عربي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007).
- 3، أن تكون عربيا في أيامنا، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009).
- 4، في الثورة والقابلية للثورة، (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012).
- **بن سلامة، غسان (إعداد)**، ديموقراطية من دون ديموقراطيين: سياسة الانفتاح في العالم العربي/ الإسلامي: بحوث الندوة الفكرية التي نظمها المعهد الإيطالي «فونداسيوني إيني إنريكو ماتيي»، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1995).
- **بوتومور، توم.** مدرسة فرانكفورت، ترجمة: سعد هجرس، (طرابلس: دار أويا، 1998).
- **الجابري، محمد عابد.** إشكاليات الفكر العربي المعاصر، الطبعة 2، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1990).
- **جادامير، هانز جورج.** الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية

فلسفية، ترجمة: حسن ناظم، علي حاكم صالح، مراجعة: جورج كتوره، (طرابلس الغرب: دار أويا، 2007).

• غليون، برهان. المحنة العربية: الدولة ضد الأمة، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993).

• فوكوياما، فرنسيس. نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ترجمة: فؤاد شاهين، جميل قاسم، رضا الشابيي، إشراف ومراجعة وتقديم: مطاع صفدي، (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1993).

• فيبر، ماكس. العلم والسياسة بوصفهما حرفة، ترجمة: جورج كتورة، مراجعة وتقديم: رضوان السيد، سلسلة أعمال ماكس فيبر 1، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011).

• أوستين، جون. نظرية أفعال الكلام العامة: كيف ننجز الأشياء بالكلام، ترجمة: عبدالقادر قنيني، (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 1991).

• ماركيوز، هربرت. العقل والثورة، هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970).

2- الأجنبية:

- Adorno, Theodor W. Negative Dialectics, trans. A. B. Ashton, (London; New York: Routledge, 2004).

- Aron, Raymond. Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique (1938), nouvelle édition revue et annoté par Sylvie Mesure, Paris : Éd. - du Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1986.

- Bellin, Eva. 'Civil Society: Effective Tool of Analysis for Middle East Politics', Political Science, Vol. 27, No. 3, (sep., 1994).

- Callinicos, Alex. Making history: agency, structure, and change in social theory, (Leiden: Brill, 2004).

- Elder-Vass, Dave. The Causal Power of Social Structures. Emergence, Structure and Agency, (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).

- Weber, Max. Essais sur la théorie de la science, trad. Julien Freud, Paris : Éd. du Plon, coll. « Recherches en sciences humaines », 1965.

قراءة في أدب الرحلة البريطانية لمغرب القرن الـ 19

من خلال كتابات آرثر ليرد .. المغرب والمغاربة (1876) وزيارة للبلاط المغربي (1879)

د. خالد الشاوش*

تسعى هذه الدراسة إلى إلقاء بعض الضوء على كتابات الرحالة والطبيب الإيرلندي آرثر ليرد (1822 - 1879)، وعلى أفكاره من خلال كتابيه عن المغرب والمغاربة، وهي أفكار بلا شك كان لها صداها في أوساط الرأي العام البريطاني وصانعي القرار الإنجليز؛ نظرا إلى مكانة الرجل العلمية والكم الهائل من المعلومات التي تحفل بها هذه الكتابات.

* قسم اللغة الإنجليزية، جامعة السلطان مولاي سليمان، بني ملال – المملكة المغربية.