تقديم :

العلم والحرية.. مترادفات الحضارة الإنسانية

ثمة لحظة تحول كبير يمكن وصفه بـ "الهيكلى" أو "البنيوى" فى مسار حركة التاريخ بين مرحلتين متمايزتين تفصل بينهما لحظة انبثاق الحداثة كمشروع تاريخي مركب وشامل، أحدث تغيراً حاسماً فيما يتعلق بمفردات البيئة التاريخية، وفي طبيعة الإرادات الفاعلة فيها إلى درجة شكلت ما يسمى بنمط "الذكاء التاريخى الخطى" بديلا عن الذكاء التاريخى "الدائرى".

في **المرحلة الأولى** الممتدة في عصور طويلة سابقة لهذا المشروع، وعلى تباين هذه العصور فيما بينها ساد ذكاء "دائرى" حيث تمحورت مكونات البيئة التاريخية حول الفرد الحاكم، أو الأسرة / البيت الحاكم، أو الفكرة الملهمة الحاشدة وخاصة الدين، فكان لهذا الثلاثي بالأساس قدرة فائقة على صناعة العالم السياسي، كما كانت تغلبه عمليات التراجع والانحدار إلى نقطة الانطلاق الأولى.

ففى العصر الكلاسيكي، حيث بنية المجتمعات بسيطة وتخلو من التعقيد أو التركيب كانت عملية الصعود نحو الحضارة تتحقق للجماعة الإنسانية فى مدى زمني قصير نسبيًا، لأن الإرادة هى الأكثر محورية وتأثيرا فى هذه العملية، سواء تولدت من وعى فرد/ ملك أو عائلة ملكية، أو بحفز فكرة قومية، أو بإلهام عقيدة دينية، حيث كان التصميم والتوحد حول فكرة أو خلف هدف كفيلان بإنجازه، حيث معيار المقارنة بين الأمم والجماعات الإنسانية فى عالم تقليدى رعوى أو زراعى، وفى ظل بنية تاريخية بسيطة ومتشابهة هو، بالأساس، قدرتها على التوحد وإصرارها على الإنجاز حيث تشكلت عمليات الصعود الحضارى، والنمو الإمبراطورى بفعل آلية الحرب بالأساس، بما تضمنه من توسع فى الأرض، واستيلاء على الموارد الاقتصادية الزراعية أو الرعوية، والتى بها يتم تدعيم الجيوش والإنفاق عليها، بقصد مزيد من التوسع وهكذا دواليك.

وإزاء هذه الطبيعة غير البنيوية لمكونات البيئة التاريخية، تميزت آليات عملها وأنماط تأثيرها بعدم الاستمرارية، وسرعة التحول، وبالانقلابية الجذرية، فالفاعلون في حالة تبدل سريع بين قوة وضعف؛ لأنهم يفعلون باعتبارهم أفراداً، أو أسراً، أو حتى أفكاراً ولذا فهم ينزلون إرادتهم على التاريخ بشكل مباشر يؤثر سريعاً،

وينتهي أثره سريعاً أيضاً دون قدرة على صياغة أبنية تاريخية يمارسون فعلهم من داخلها، قادرة على الاحتفاظ بمقومات هذا الفعل إلى مدى طويل، إذ هم أسرى تحالفات محدودة، وآجال قصيرة محكومة بالعمر البشري.

وبالطبع ثمة فروق هنا بين الأفراد، وبين الأسر الملكية، وبين الأفكار القومية المحفزة أو الأديان الملهمة، فمنها من وما يطول تأثيره، ومنها من وما يقصر تأثيره، ومنها ما ينتهى تأثيره تماما ومنها ما يترك أثرا قابلا للإحياء، وهكذا. غير أن السمة البارزة لهذا النمط من الذكاء التاريخى والتى تبقى عامة ومجردة تكمن فى أولوية الإرادة، وسرعة التغير، كنتيجة لمحورية الفرد، وهشاشة البنى التاريخية التقليدية.

فمثلا، وعلى صعيد الفرد، أتى ملك ملهم مثل نارمر فوحد القطرين، وأنشأ الدولة الوطنية المصرية، على قاعدة حضارة زراعية فى بدايات عصور الكتابة التاريخية. وجاء أسلافه من الأسرة الرابعة ليبنوا الأهرامات؛ فتترسخ أو لتتكثف على أرض مصر حضارة شامخة لا تزال تكافح الزمن "التاريخ" نفسه، ثم يأتي حاكم آخر تعوزه الرؤية أو تنقصه الإرادة فى نهاية الأسرة السادسة، فإذا بمصر تدخل عصور متوالية من الفوضى.

وربما كانت الإمبراطورية المقدونية واحدة من أبرز الأمثلة تأكيدا على دور الفرد فى التاريخ الكلاسيكى، حيث بلغ بها الإسكندر الأكبر درجة اتساع هائلة فى غضون سنوات قليلة وكان ذلك محصلة لروحه الوثابة وعبقريته الحربية، ولذا لم تلبث الإمبراطورية فى التدهور بعد رحيله المبكر بقليل، قبل أن تأخذ فى التفكك بعد ذلك.

وعلى صعيد الأسر أو البيوت الحاكمة نجد فارقاً هائلاً بين الأسرة الفرعونية الثامنة عشرة، أسرة أحمس وتحتمس التي حررت مصر من الهكسوس وأعادت صياغة نظريات الأمن والاستراتيجية القديمة في مصر، والتي لا يزال بعضها إلى الآن يتسم بالجدة والعمق، وبين الأسر من السادسة والعشرين وحتى الثلاثين حيث حكم النوبيون، والليبيون إن ضمناً، أو صراحة وسمعنا أسماء بعنخى، وششنق ملوكاً لمصر بعد تحتمس الثالث ورمسيس الثانى، وذلك قبل أن يتكرس احتلالها فارسيًّا ثم يونانيًّا مع سقوط الدولة / الإمبراطورية الحديثة / العظيمة.

بل نجد هذا التباين داخل الأسرة الواحدة والممتدة؛ فشتان مثلاً بين الأسرة الأموية في بدايتها وفي نهايتها، وكذلك بين العصر العباسي الأولى حيث سطوة أبي العباس، وفتوحات الرشيد، وانفتاح المأمون، ثم العصر العباسى الثاني حيث لا شيء سوى الضعف والتمزق، ودسائس القصور، ومؤامرات الاغتيال، وسيطرة السلطة الرعوية شبة الإقطاعية، المرتكزة على العنصر الفارسى ثم التركى على المجتمع العربى.

وعلى صعيد الفكرة كانت الأديان قادرة على تعبئة أقوام وحشدها معاً، وأيضاً على تمزيق جماعة واحدة بين فرق وشيع. فقد تعذبت المسيحية

من روما قبل قسطنطين، كما تعذبت روما بالمسيحية بعده. وفى المقابل اجتمعت قبائل العرب على ما كان بينها من ثارات حول الإسلام، وما هي إلا سنوات قلائل حتى تحول بدو العرب إلى فاتحين متحضرين أصحاب رسالة خرجوا لينشروها في العالمين.

ومن ثم يمكننا فهم كيف استغرقت الحضارة العربية أقل من القرن بين السابع والثامن الميلاديين فى ذروة العصر الكلاسيكى؛ حتى تتمكن من ريادة الحضارة العالمية بإلهام الإسلام كعقيدة كبرى بثت فى المؤمنين بها رسالة كونية ودعتهم إلى تبليغها للعالم، بما تقتضيه هذه الروح الرسالية من تحضير وترقية أدوات التبليغ حتى تكون الرسالة صادقة وناجعة. لقد نشأت الحضارة فى جيل واحد، واستغرقت بعد ذلك جيلين فقط أو ثلاثة، قبل أن تصل إلى كافة أنحاء العالم القديم، الذى يمكن حصره بما يسمى اليوم عالم المتوسط حيث الشرق الأدنى القديم، وأوروبا وأفريقيا شمال الصحراء، وغرب آسيا على أكثر الأحوال وأفضلها.

وهكذا كانت الحضارة الإسلامية هى الحضارة الوحيدة فى التاريخ – منذ الإسكندر المقدونى على الأقل – التى تمكنت من أن تضع الغرب/ الأوروبى/ المسيحى فى حجمه، وأن تغلق عليه حدوده وأن تجعله لا ينام إلا مرتعدا، ولا يصحو إلا قلقا لنحو أربعة قرون على الأقل. وبالطبع حدث ذلك إبان كان الفتح حقا مكفولا، والحرب أمرا مقبولا، والإقطاع العسكرى واقعا مشهودا، ونماذج البطولة الإنسانية لا تتجسد سوى فى السيف والفارس إما قاتلا أو مقتولا، ولم يكن ثمة معنى لسيادة الدول أو حتى مسماها، فلم يكن التاريخ قد نضج بما يكفى لينتج وعينا الجديد عن مفهوم السيادة وعن الدولة القومية وعن الديمقراطية وحق تقرير المصير وشرعة حقوق الإنسان أو قوانين الحرب التى جعلتها أمرا محرما ما لم تكن دفاعية. فحينئذ كان العرف وحده هو الذي يحكم العلاقات بين الأمم والجماعات، وكانت مصلحة الغالب هي التي تكيفها وتضع لها القواعد والأصول. أما الجماعات السياسية من القبيلة إلى الولاية وحتى الإمبراطورية، فلم يكن ممكنا لها أن تبقى في حال ثبات من دون قتال إذ هى دوما فى كر للتوسع، أو فر خشية الهزيمة على النفس والعرض. لقد كان القتال عملية حيوية أشبه بالشهيق والزفير.

فى هذا السياق لم يكن الانتشار الإسلامي ليستمر، لأن حالة التوهج الروحى الناجمة عن الإسلام لم تكن لتستمر على مستوياتها المتألقة فى مواجهة الطبائع البشرية المتغيرة، والسنن الكونية المتحولة، ومن ثم فقد أخذ العرب فى التراجع تدريجيًا مع ذبول العصور الوسطى، وتقادم النمط الدائرى للذكاء التاريخى، وبزوغ فجر الحداثة وذكائها التاريخى الخطى مع بداية عصر الكشوف الجغرافية متزامنا مع حرب الاسترداد بين العرب المسلمين وأوربا المسيحية على أرض الأندلس، فعاد العرب أدراجهم إلى نقطة الانطلاق الأولى داخل الجغرافية المشرقية.

وهكذا نلاحظ أمرا أساسيا يتعلق بحدود العلاقة بين الثابت، والمتغير فى التاريخ، نلتمسها فى النموذج المصرى، ولكنها تنطبق على أغلب الأحوال. فالحضارة الزراعية التى مثلت سبق مصر فى التاريخ استمرت كذلك حتى هبوب الثورة الصناعية، ورسوخ الحداثة وتغير نمط الذكاء التاريخى، وهى من ثم حققت درجة توازن متوسط بين الثبات والتغير. وأما الدولة المركزية التى مثلت كذلك سبق مصر فى السياسة، فقد زالت نهائيا بوقوع مصر فى قبضة الاحتلال الرومانى قبل بداية العصر الكلاسيكى، ثم الفتح الإسلامى، وذلك بعد تراجعات متكررة أمام الهكسوس الرعاة، والفرس واليونان المتمدينين. وهى من ثم تحقق درجة توازن محدودة جدًا؛ إذ تتحيز إلى التغير على حساب الثبات. فيما يبقى الإقليم الجغرافى الذى تكونت فيه "الوطنية المصرية" وتراكمت عبر العصور، هو التجسيد الأمثل لخلود مصر كدولة وطنية هى الأقدم والأكثر استمرارا إلى درجة لا تقاربها سوى الصين. ومن ثم فقد مال العنصر الجغرافى إلى مناكفة التغير ، والانحياز لصالح الثبات.

ومن قراءة الحالة المصرية نستطيع أن نجرد قاعدة تقول بأن الذكاء التاريخى الدائرى لم يستطع أن يقاوم التحول الانقلابى على الصعيدين الحضارى والسياسى، سواء فى العصور الكلاسيكية، وبدت مقاومته ممكنة فقط على الصعيد الجغرافى الأكثر ثباتا فى التاريخ. وربما كانت هذه القاعدة هى الحاكم الأساسى الذى يمكننا من تفسير الكثير من الملابسات والتحولات فيما بعد سواء لمصر أو العرب فى تاريخهم الحديث، وهى التى تمكننا كذلك من تشوف مستقبل الرؤية السلفية، والتى تبدو، وستظل عاجزة عن إعمال منطقها فى التاريخ، لأنها تسير ضد مسارات الوعى وصيرورة الزمن، طالما استمرت متنكرة لقيمه الأساسية، التى تصوغ ذكاءه الجديد (الخطى)؛ أى العلم والحرية، بديلا عن طلب الوحدة الشكلية، أو الموت اليائس.

وأما **المرحلة الثانية**، التالية على انبثاق المشروع الحداثى فسادها ذكاء تاريخى خطى، تأسس على مرحلة جديدة في العلم الذي هو بدوره أكثر أبنية التاريخ استقرارا واستمراراً؛ لأنه يقوم سواء في تطوره أو في تأثيره على التراكم. ومن هنا فإن التراكم المعرفي لدى أمة صار بالضرورة – رغم تبدل الحكام وتعاقب الإيديولوجيات – تراكماً حضاريًا، تحول معه التاريخ إلى أبنية كبرى معقدة ومتمايزة للتقدم حيناً، وللتخلف أحياناً أخرى حسب المواقف من العلم، التي باتت بالضرورة مواقف من التاريخ. ومن هنا أصبحت الدولة القومية / الوطنية هي وحدة الفعل الأساسية، كما أصبح الاستقرار النسبي وليس التغير المستمر والانقلابي هو طبيعة الإرادات الفاعلة في التاريخ. وفى المقابل لم تعد مسألة الإرادة كافية وحدها لإنجاز عملية الصعود الحضارى، حيث فقدت مركزيتها لصالح المعرفة من حيث هى منهج لإدراك الطبيعة واكتشاف كنهها، ولصالح الحرية من حيث هى نمط لصياغة الإنسان وتكوين

فرديته، وأصبح صعود أى مجتمع نحو الحضارة، ناهيك عن هيمنته عليها، بحاجة إلى زمن أطول نسبيًا يكفى لاستغراقه فى إعادة بناء رؤيته للكون والإنسان. وهكذا استغرقت رحلة الصعود الغربى إلى هذا الموقع نفسه نحو ثلاثة قرون على الأقل، وليس أربعة أجيال فقط كالعرب، بل لم يكن ممكناً لأوروبا أن تدعى حاكمية حضارتها قبل مطلع القرن التاسع عشر، رغم سطوع فلسفة التنوير قبل ذلك بقرن على الأقل، لأن الفكرة المجردة أو المركزية لم تكن تستطع أن تحقق لمعتنقيها، مباشرة، كل مقومات النهوض الحضاري، بل كانت تحتاج إلى زمن تتحول خلاله إلى بنية مجتمعية ونمط حياة، إلى إطار كلى شامل عبر العديد من التحديات وربما الصراعات.

فعلى صعيد العلم، كان الانتصار للمنهج التجريبى فى حاجة الى زمن طويل حتى يتحول إلى معيار للحقيقة، التى كانت تائهة فى فضاء العالم القديم بين الدين والفلسفة والحكمة الشرقية، والتقاليد السحرية الموصولة بتراث غامض كأنه السديم الكوني الممتد فى زمن الفطرة أو الخلق الأول. وبالأحرى كأنه هواء يدور حول وفى خلال هذا السديم، فقد استغرق انتصار العلم نحو القرون الثلاثة، قضاها فى صراعات عدة مع كل السلاطين السابقين على الحقيقة، سواء مع التراث الإنساني المتراكم فى طبقات سحرية وعادات بالية، أو حتى فى أفكار متقادمة طالما جسدت روح الحكمة أو العقل الشرقى القديم، أو مع سلطان الكنيسة القائم على احتكار الدين، أو حتى مع المناهج النقلية والأطر الصورية التى استوعبت وقننت، وتحكمت فى الفلسفة التقليدية التى ارتكزت على "الميتافيزيقا" حتى ديكارت على الأقل، إن لم يكن كانط.

وأما على صعيد الحرية فكان الصراع أكثر عنفاً ودموية مع سلاطين الاستبداد وكهنة الإقطاع وشياطين القمع التي طالما احتكرت التاريخ، واحتقرت الإنسان، وتحكمت فى مصيره. فالتاريخ مكتوب بحروف الاستبداد، والحرية لم تكن أكثر من فكرة وليدة تدعى حق الحياة، وحق الاعتقاد، وحق التعبير، وحق التنظيم، وهى جميعها حقوق لم تكن فى مخيلة التاريخ البشرى سوى هواجس وأوهام. وفى عرف الملوك والنبلاء وسدنة الكهانة والإقطاع سوى فوضى وهياج، فقد كان الميلاد عسيراً والنمو متعسراً فى سياق ملتهب من معارك، لم تتوقف مع التاريخ القديم وحراسه الأشداء. لقد كان الطريق الغربي إلى الحضارة طويلاً وشاقا لأنه كان شاملاً، ولذا فقد قطعه فى أربعة قرون لا أربعة عقود أو أجيال، كما قطعته الحضارة العربية، فهل لذلك معنى؟.

ثمة معنى عميق ظاهر وكامن. أما الكامن فهو أن التاريخ قد تحول، وأن العالم صار مؤسسة للمجتمع لا الفرد، وأن التطور التاريخى صار بنية تاريخية متكاملة، ناهيك عن كونه إرادة أولية متأصلة. وأما الظاهر فهو أن الرؤية السلفية للتاريخ باتت لا تاريخية، وأن مشروعية النهضة العربية الأولى قد تقادمت، ولا مستقبل من دون معرفة / علم، وإرادة / حرية.

وهنا تصبح الإشكالية الرئيسية هى كيف يمكن لمصر أن تعيد بناء مشروعها النهضوى حول ركيزة الحرية غير المتجذرة فى ثقافتها السياسية ؟ ولا يبعد الجواب كثيراً وفى كل الأحوال عن اقتراح صيغ لتجذير مفهوم الحرية، وهى مقترحات ممكنة بالطبع رغم المحددات التاريخية للثقافة السياسية التى تميل إلى الثبات، ولكنها إمكانية مشروطة تاريخيًا بالروح المثابرة والجهد الدءوب للفاعلين فى الحياة العامة المصرية والناشدين لنهضتها الوطنية، وقدرتهم على استيعاب اللحظة التاريخية بكل مكوناتها ثم شق الطريق الخاص لمصر.

مقدمة:

الدولة الوطنية العربية بين الفشل والفاشية!

لعل الاختبار الصعب الذى تخوضه الدولة الحديثة اليوم يتعلق بإمكانية التوفيق بين ضرورتين: الأولى هى رسوخ سلطتها المركزية التى تمنح، لها وحدها، السيادة وتبقيها حية على الدوام. والثانية هى التحكم فى هذه السلطة وحسن توجيهها من قبل مواطنيها الأحرار ولصالحهم؛ أى الجمع بين قيمتين تبدوان للوهلة الأولى متناقضتين، هما: الحضور القوى للدولة، والسيادة الكاملة للشعب. وفى حال نجاح الدولة فى فك شفرة هذه المعادلة تصير دولة ديمقراطية، أما فى حال الإخفاق فإنها تصير إما إلى دولة رخوة عندما تفشل فى ضبط مواطنيها، وفى تأكيد حضورها. وإما إلى دولة مستبدة إذا ما انحازت إلى قوتها ومركزيتها غير مبالية بحقوق المواطنين الذين يصيرون مجرد رعايا.

لا يشير مفهوم الاستبداد هنا إلى نوع معين من أنظمة الحكم (رئاسى / برلمانى)، أو شكل معين من أشكال بناء الدولة (ملكى / جمهوري)، بل إلى نسق سياسي يقوم فى جوهره على الإكراه والتسلط بغض النظر عن مظاهره الخارجية. فالمهم في تشكيل هيكل الاستبداد هو مدى توافر بنية سياسية استبعادية، تمارس حضورها لصالح الأقلية، فيما تستبعد المجموع، وترفض بالمطلق إمكانية تداول السلطة.

وفى سياق الواقع العالمى الراهن ثمة نموذجان أساسيان لبناء الدولة الوطنية / القومية، **الأول** وهو أكثرها كفاءة وأقلها ذيوعا، وإن علا خطابه وصار الأكثر جاذبية فى العقدين الأخيرين، يتمثل فى الدولة الحارسة التى نشأت وتطورت فى سياق المذهب الفردى وبإلهام قاعدة دعه يعمل.. دعه يمر، والتى نضجت تدريجيًا على قاعدة نمط الإنتاج الرأسمالى، الذى مثل بدوره الأساس الذى قامت علية الديمقراطية الليبرالية المعاصرة فى الولايات المتحدة وغرب أوربا، والتى تطورت الى نموذج دولة الرفاة تحت ضغوط النموذج الاشتراكي، الذي طالما مثل قيدا عليها اضطرها إلى مراجعة ذاتها وضبط نزوعاتها الأولى إلى التوحش، سواء في الولايات المتحدة نفسها التي تمكنت بفضل السياسات الاقتصادية "الفوردية" من تجاوز أزمات الكساد الكبير في الثلاثينيات وما بعدها، أو في أوروبا الغربية، التي تمكنت عبر دولة الرفاهة من درء مخلب الشيوعية إبان الحرب الباردة.

وعلى صعيد العلاقة بين الداخل والخارج، تحقق الدولة الحارسة توازنا إيجابيا بين رخاوتها فى الداخل كونها دولة رحيمة تخضع غالبا لسيادة القانون، وتضع موضع الاعتبار العام والواسع المنظومة العامة لحقوق الإنسان إذ يتمتع مواطنوها، فيما عدا استثناءات نادرة قد تحركها دوافع عرقية أو دينية، بكل حقوق المواطنة المدنية والسياسية وعلى رأسها الحق فى التعبير عن الرأى والفكر والتنظيم، والمشاركة السياسية بالتصويت والترشيح وغيرها. وبين صلادتها فى الخارج كونها دولة قوية تتمتع فى الأغلب بالمناعة الأمنية واليقظة الإستراتيجية ضمن منظومة فعالة لعلاقاتها الدولية تجعلها مشاركة بقوة فى إدارة الأمن والسلم الدوليين، سواء عبر انضواء أغلبها فى منظمة حلف شمال الأطلنطى، أو الاتحاد الأوربي، أو عبر مشاركتها الأساسية فى منظمات الأمم المتحدة الرئيسية وخاصة مجلس الأمن؛ حيث تحوز الكتلة الغربية بالمعنى الذى حددناه ثلاثة مقاعد من المقاعد الدائمة الخمس صاحبة حق الفيتو، والتى تتمتع بدور هائل فى تسيير دفة الشئون العالمية منذ منتصف الأربعينات رغم تبدلات طفيفة فى هذا الدور، ارتبطت بالتحولات الأساسية فى مرحلة الحرب الباردة.

وإجمالا لا تتورط هذه المنظومة من الدول فى صراعات عبثية منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، حيث أدركت أوربا بالذات حكمة التاريخ وتعقلت بالمثل السياسية لعصر ما بعد الحداثة حسبما يذهب روبرت كيجان فى كتابه القيم "أوربا : الجنة والقوة". أو على العكس تتورط بفعالية شديدة ضمن طموح إمبراطورى للهيمنة العالمية، كما تفعل الولايات المتحدة وخاصة منذ انتهاء الحرب الباردة وانهيار الاتحاد السوفيتى؛ لأنها تجمع حسب كيجان بين المثل السياسية لعصر الحداثة، وما بعد الحداثة أو بين مقومات الجغرافيا السياسية، والجغرافيا الاقتصادية فى آن.

أما النموذج الثانى فهو الدولة المتدخلة التى تقوم على التنظيم الدقيق والتحكم الشديد فى شتى جوانب حياة مواطنيها فلا أحد يمر. وإن كان الجميع يعملون فى خدمة الدولة سواء بجهازها البيروقراطى كما كان الأمر فى منظومة الدول السلطوية العالم ثالثية، أو بتنظيمها الحزبى العقائدى، كما كان الأمر لدى منظومة الدول الاشتراكية وعلى رأسها الاتحاد السوفيتى السابق، والصين وكوريا الشمالية وكوبا حتى الآن، وهى المنظومة التى قامت على أساس العقيدة الاشتراكية فى شتى تجسداتها وأطيافها من التروتسكية إلى الفابية، عدا حالة الاشتراكية الديمقراطية فى بعض دول أوربا الغربية، والتى تنتمى الى النموذج الأول نظرا لقيامها على أساس تعددى وليبرالى فى الفضاء السياسى العام، بينما انضوت دول المنظومتين سواء السلطوية العالم ثالثية، أو العقائدية الشيوعية داخل النموذج التدخلى تحت لافتة الأحادية على أصعدة العقيدة السياسية، والإيديولوجية الحاكمة ، والتنظيم الحزبى الواحد، والتنظيم الاقتصادى المخطط، وربما البناء الاجتماعى الطبقى الذى اندمج ظاهريا فى طبقة

واحدة عاملة، وإن تميز عمليا بدافع الفساد البيروقراطى والحزبى وغياب الشفافية فى أجواء مغلقة، ساعدت على الإثراء غير المشروع وعلى التمايز الاقتصادى غير المبرر.

وعلى صعيد العلاقة بين الداخل والخارج، مثل نموذج الدولة المتدخلة انحيازا إلى القمع فى مواجهة الداخل، فى موازاة الصلابة عند التعامل مع الخارج؛ فمنظومة الدول تلك تعاملت بصلابة مع مواطنيها، فحرمتهم من شتى تجسدات المنظومة الحقوقية أو أغلب عناصرها رغم اعترافها بهم كمواطنين، بدعوى الحفاظ على الأمن القومى حيث تسيدت الأجهزة الحكومية والمخابراتية ذات الطابع السيادى عمل الأجهزة التشريعية والقضائية، لدى هذه المنظومة من الدول، على حساب اعتبارات الحرية الفردية فى التفكير والتعبير، والاعتقاد، والتنظيم، والاجتماع وأحيانا السفر إلى خارج وداخل بلدانها نفسها.

وبرغم أن كل التعاملات الصلدة فى مواجهة مواطنيها قد تم تبريرها بمعاداة الخارج لها، فإن دول هذا النموذج التدخلى لم تثبت نجاحات كبرى عند المواجهات مع الخارج، سواء بشكل نسبى فى حالة دول المنظومة العقائدية / الشمولية، قياسًا إلى مثيلاتها من الدول الحارسة، أو فى حالة المنظومة السلطوية العالم ثالثية، التى كشفت أغلب دولها عن قصورات شديدة وأحيانا مطلقة فى هذا المجال قادت بعضها إلى الهزائم العسكرية فعلا، بينما قادت الأخرى إلى الارتهان بقواعد التوازن الدولى طيلة الحرب الباردة، فلم تحقق لنفسها المناعة الأمنية إلا من خلال الخضوع لإرادة أحد القطبين المتصارعين على النظام الدولى، مع التورط أحيانا فى صراعات مع جيرانها لأسباب تتعلق بخلافات حدودية، أو هجرات قبلية كما هو الحال فى بعض الدول العربية، وفى العديد من الدول الإفريقية التى تجسد هذا النموذج بامتياز وخاصة جنوب الصحراء.

ومع نهاية الحرب الباردة، وبزوغ العولمة كبنية تاريخية شهدت دول النموذج التدخلى تحولات جذرية على شتى الأصعدة الداخلية والخارجية ما، قاد إلى تباين مساراتها على نحو كبير أحيانا وجذرى أحيانا أخرى، سواء بين منظومتيها العقائدية الشمولية من جهة، والسلطوية البيروقراطية من جهة أخرى، أو حتى داخل كل منظومة منهما على حدة.

ففى حالة المنظومة العقائدية، انهارت الدولة الشيوعية القائد وهى الجمهورية السوفيتية دون حرب أو صراع مع الخارج، ومالت الدول الأخرى التى لا تزال شيوعية أو اشتراكية، إلى الاعتدال العقائدى والمهادنة فى التعامل مع النظام الدولى مع تطعيم إيديولوجيتها الأساسية بحزمة من السياسات الجديدة، التى تبعد بها كثيرًا أو قليلاً عن خطوطها العامة الأولى وخاصة على الصعيد الاقتصادى، ثم على صعيد التعامل القسرى مع مواطنيها وخاصة بعد ذيوع الخطاب الفكرى للعولمة، وممارسة حق التدخل الدولى الإنساني باسم أخلاقيات ومبادىء الفلسفة الحقوقية على اتساعها، وإن على نحو تبريرى ومتحيز أحيانا.

كما خرجت من فلك هذا النموذج تماما بعض الدول التى تمكنت من إعادة صوغ تكوينها السياسى جذريا، وتبنى النموذج الليبرالى للدولة الحارسة أو على الأقل الاقتراب منه بدرجات مختلفة من النجاح، وتتوزع هذه الدول على مجموعتين أساسيتين:

أولاهما مجموعة دول شرق أوربا حيث سمحت الثقافة السياسية المتجذرة فى التراث السياسى والفكرى الأوربي بدرجة عالية من المرونة فى تعديل الاتجاه وتغيير المعتقدات على المستوى الإيديولوجي والاجتماعى، وإن كان بدرجات مختلفة حيث النجاح الأقصى لدى دول مثل بولندا، وتشيكيا التى تميزت مجتمعاتها دوما، وحتى إبان الحكم الشيوعى، بدرجة عالية من الديناميكية السياسية وقوة التنظيم المدنى، والنجاح الأقل لدى معظم الجمهوريات المنصرمة من داخل عباءة الدولة السوفيتية الأم.

وثانيتهما: مجموعة دول جنوب شرق أسيا التى مارست لنحو العشرين عاما قبل نهاية الحرب الباردة تجربة تنموية ناجحة جدا، تميزت بالتحرر الاقتصادى والانفتاح على العالم والاندماج فى الاقتصاد الدولى مكنتها من الانتقال الهادىء أحيانا الى التعددية والحرية السياسية، كما فى حالة كوريا وهونج كونج، أو تحقيق درجة من الاستقرار السياسى والسلوك العقلانى فى التعامل مع النظام الدولى غالبا، وهى الفئة التى يسميها جون رولز المفكر السياسى الأمريكى المعروف فى كتابه "قانون الشعوب" بـ "الدول المنضبطة"، التي تمارس سياسات عقلانية وتندمج في الاقتصاد الدولي، ولكن من دون روح ليبرالية حقيقية. والتى يعتقد رولز بأنها، مع دول النموذج الأول الليبرالى تصلحان كأساس للمجتمع الدولي المعاصر حيث يمكن أن يقوم عليهما نظام دولي يرتكز علي مبدأ العدالة.

وأما حالة المنظومة السلطوية، فقد كانت هى الأكثر خطورة حيث واجهت دولها أزمة كبرى مع بروز بنية العولمة وذلك على مستويين أساسيين:

المستوى الأول: ثقافى يتعلق بالخطاب الفكرى للعولمة وفى قلبه مبدأ التعددية الثقافية الذى دعا الى التعبير الثقافى الحر عن الهويات الفرعية / العرقية، والدينية، واللغوية، التى كانت مطمورة تحت سطح الحكم السلطوى ما فجر موجة من الصراعات المذهبية والعرقية والطائفية المتداخلة فى حدودها مع الحرب الأهلية.

وفى المجتمعات العربية عبرت هذه الظاهرة عن نفسها عبر موجة التأسلم **الثالثة** والعنيفة، التى اجتاحت المنطقة عقب حرب عاصفة الصحراء التى تزعمتها الولايات المتحدة، وشارك فيها تحالف دولى كان العرب المعتدلون: مصر وسوريا والسعودية. طالت هذه الموجة بلدان عربية كثيرة على رأسها مصر والجزائر وتونس والسودان، واستمرت فاعلة حتى نهاية التسعينات إذ تغذت على ظاهرة "الأفغان العرب"، التي كانت تنمو منذ الثمانينات، وأنتجت تنظيم القاعدة مع منتصف التسعينيات، الذي اندمج بدوره مع تنظيم

الجهاد المصرى بقيادة أيمن الظواهرى منذ عام ١٩٩٨، ومجلس شورى الجماعة الإسلامية، وجمعية العلماء، وحركة الأنصار فى باكستان، وتنظيم الجهاد فى بنجلاديش، وذلك فى "الجبهة الإسلامية العالمية لقتال اليهود والصليبيين" والتى مثلت تطورا جذريا فى فكر الحركات الإسلامية من قتال العدو القريب "نظم الحكم العربية"، إلى قتال العدو البعيد أو الأصلي وهو الغرب أو الولايات المتحدة، التى أسميت بـ "الطاغوت الأكبر" وصولا إلى أحداث ١١ سبتمبر.

وكرد فعل على احتلال العراق وانتهاك حرمة الإنسانية العربية، برزت **ملامح موجة تأسلم رابعة** نعيشها الآن، ويمكن أن نميز فيها بين تيارين: **أولهما** يمثل استمرارا للعنف والتطرف اللذين جسدتهما الموجة الثالثة فى التسعينيات كطريق وحيد للانعتاق من مظالم وإهانات الغرب الأمريكى، فى ظل عجز النظم السياسية الحاكمة عن ممارسة خيار الحرب ضد "الظالمين"، وذلك على النحو الذى يتصوره ويجسده جماعات كالقاعدة. وهو التيار الذى برز أكثر فى اليمن والسعودية، ناهيك عن العراق نفسه الذى بات مسرحًا لصراع مفتوح، لم ينهى بعد بين فلول القاعدة وما يشابهها، وبين القوات الأمريكية والبريطانية المحتلة من جانب، ورموز الدولة العراقية الوليدة من رحم الاحتلال نفسه من جانب آخر. ناهيك عن بعض العواصم الغربية مثل لندن ومدريد. أما **ثانيهما** فيسعى إلى الاندماج فى عملية التحول السياسى، التي تجرى فى دول المنطقة كلها بعد الاحتلال والتى يمكن وصفها إجمالاً بـ "التحول نحو التعددية"، وهو تحول يراه أركان الدولة العربية المعاصرة مراوغا يتم فى ظروف ملتبسة، يحاول من خلاله تيار الإسلام السياسى (مدعى الاعتدال) تخلل النظم الحاكمة، واكتساب الشرعيات السياسية والقانونية التى تمكنه من السيطرة على مصائر مجتمعاتها؛ إذ لا سبيل إلى معرفة نواياه الحقيقية من الديمقراطية ومدى احترامه لآلياتها فى المستقبل.

وهكذا ينفجر الصراع الدينى - العلمانى على الدولة المعاصرة. وبينما تنشغل النخبة الحاكمة بقضية تجديد الفكر الدينى سواء لدوافع ذاتية أو بضغوط غربية / أمريكية، فإن الحركات السياسية المتطرفة ومن خلفها التيارات السلفية المتشددة، تطرح مطالب سياسية، تنال من طبيعة السلطة المدنية فى المجتمعات العربية، ومن تركيبة علاقاتها الدولية فى آن. وفى المقابل، وهى بلاشك مفارقة، لا تفكر الدولة العربية فى أن تطرح على نفسها، حقيقة ودون ممالأة للضغوط الخارجية، مطالب تجديد الفكر السياسى، كما لا تطرح التيارات السلفية المتشددة، وتجسداتها الحركية من الجماعات السياسية المتطرفة على نفسها، بشكل حر ومن خارج أسوار وضغوط السجون، مطالب تجديد الفكر الدينى. وفيما بين الطرفين المراوغين، اللذين يستهدف كل منهما فضاء الآخر، تقف المجتمعات العربية حائرة مترددة، ويتبدى أفق الحداثة السياسية العربية مأزومًا الى أبعد مدى ومضطربا غاية الاضطراب.

والمستوى الثاني: اقتصادى يكمن فى الفجوة الاستقطابية التى تحكم آليات عمل العولمة، حيث نزوعها كبنية تقوم على الثورة المعرفية والتكنولوجية الثالثة أو نمط إنتاج المعرفة إلى توسيع الفجوة الاجتماعية الاقتصادية بين الطبقات داخل المجتمع الواحد، وبين المجتمعات وبعضها البعض شمالاً وجنوبًا؛ نظرا لما يتطلبه اقتصاد المعرفة الذى تقوم عليه من مهارات خاصة ومعارف راقية، تبدو صعبة المنال على تلك المجتمعات/الطبقات، التي لم تلج الفضاء الصناعي نفسه، الذي لعبت فيه المواد الخام والعمالة العادية أو المتوسطة وموارد الطاقة دورا مركزيا، وهذه جميعها أو معظمها كانت متاحة لمجتمعات الجنوب وفشلت في استغلالها لتخلف معارفها التكنولوجية، ومن ثم فإن تقلص أهمية هذه الموارد الآن أمام تصاعد دور المعرفة، لابد وأن يعظم من قصوراتها ويزيد من الفجوة بين الأفقر والأغني والأقوى والأضعف على صعيد الطبقات والمجتمعات. وبتزايد هذه الفجوة علي نحو حاسم، تتعمق درجة الغبن التي تعاني منها مجتمعات الجنوب في التجارة الدولية لتدني قيمة إنتاجها، ومن ثم قيمة عملاتها واختلال موازينها التجارية، مع ارتفاع نسبة البطالة ومن ثم معدلات التهميش الاجتماعي بين سكانها، ونتيجة لذلك تتصاعد حركات الرفض والاحتجاج وتبرز الأفكار الراديكالية، حيث النزعات اليمينية العنصرية من ناحية، والأصوليات الدينية من ناحية أخري.

ولعل الأمر المهم الذى قد يعمق هذا الاتجاه ربما يكمن فى ثورة الاتصالات ويتعلق بتزايد درجة المكاشفة بطبيعة الخريطة الدولية، لدى كل أطرافها القابعين فى المشهد الكونى أمام عدساته وشاشاته، والحضور المتبادل بين أطراف ومناحى الخريطة العالمية فى صورة واحدة، تحتفظ لكل طرف فيها بدرجات مختلفة من الجمال والقبح، ولكل ناحية فيها درجات أكثر اختلافا من الثراء والفقر، مما يدفع إلى تعميق وتفجير التوتر داخل المجتمعات الأكثر فقرًا وبين طبقاتها وكتلها الاجتماعية وضد نخبها الضيقة وسلطاتها القائمة، ويستدعى من ثم كل إيديولوجيات الرفض لدى هذه المجتمعات وفى قلبها الأصوليات الدينية.

وقد مثلت العولمة على هذا النحو في ممارستها العملية، وبغض النظر عن خطابها الإيديولوجي، قالبًا لتعميم ظاهرة الدول العاجزة عن ممارسة وظيفتها التي نشأت من أجلها، وخاصة على صعيدى تحقيق الأمن، وإدارة التنمية ما جعل هذه الدول مصدرًا للإرهاب، الذى هو نتيجة لفشل أمني واقتصادي معًا لهذه الدول بقدر ما هو فشل لمجتمعاتها في احتواء التيارات الفكرية المتعددة، والثقافات الفرعية التي قد يسندها إلهامات دينية أو جذور عرقية، تؤسس لما يمكن تسميته قوميات مضطهدة داخل هذه الدولة.

وهنا بالضبط نجد أنفسنا أمام قسم من الدول لا هو ليبرالى، ولا هو عقلانى منضبط حسب التقسيم الثلاثى للمفكر الأمريكى جون رولز، وهذا القسم هو ما يمكن تسميته بـ "الدول الفاشلة".

ومفهوم الدولة الفاشلة يعني أنها تفتقد للقدرة على إدارة وتنمية مجتمعاتها، كما تفتقد لاحترام القانون وللشرعية فى الداخل، كما تفتقد لروح التعاون واحترام الآخر؛ الأمر الذي يثير لديها نزعات الصدام مع الغير، وإيذاء نفسها بالصراعات القبلية والدينية والأهلية كما حدث بالفعل فى حالة البوسنة والهرسك فى قلب أوربا كاستثناء، وفى حالات عديدة فى إفريقيا جنوب الصحراء كالصومال وبوروندى، ورواندا، وغيرهم تجسيدا للقاعدة.

فى هذا السياق تعكس الكثير من الدول العربية حالات مختلفة للفشل سواء الاقتصادى، أو الثقافى، إلى الدرجة التى تدفعنا إلى التساؤل عما هو "الأصل" أو "القاعدة" وما هو الاستثناء للتكوينات السياسية المعاصرة، التى نشأت ضمن عملية ترتيب الجغرافيا العالمية بعد الحرب العالمية الأولى فى أضيق الحدود، والثانية فى أوسعها كتتمة لدورة تاريخية طويلة نسبيّاً من الاستعمار الكلاسيكى الأوروبى وخاصة البريطانى – الفرنسى؟ هل الأصل هو تماسكها الوطنى أم احترابها الأهلى؟ يدفعنا إلى التساؤل حقيقة أن العديد من الكيانات التى التحمت سياسيّاً فى إطار دول وطنية موحدة إبان الحرب الباردة ولنحو الخمسة عقود، بدت معرضة للتحلل إلى ما كانت عليه سابقاً بمجرد انتهاء الأخيرة وانسحاب غطائها الثقيل عن نمط التفاعل الدولى؛ حيث انتعشت مظاهر التفكيك التى أصابت عدداً كبيرًا من الدول التى سادها القمع وخلت من تجربة مركزية، تقوم على الصهر الطوعى، أو افتقدت لتقاليد تاريخية بعيدة، تقيها عوامل التفكك.

بدأت موجة التفكك هذه أوائل التسعينيات من الصومال، الذى بلغ حد اللادولة نتيجة لالتحام المعضلات الاقتصادية المتزايدة، بالعنصر القبلى – الإثنى القاتل للتكامل الصومالى. كما امتدت إلى السودان الذى يعانى منذ عقود ثلاث مشكلات التكامل الوطنى بين الجنوب والشمال لدوافع إثنية تخص الجنوب، وميول سياسية راديكالية مندفعة تتغذى على إيديولوجيا إسلامية لدى الشمال، وتعبر عن نفسها فى محاولة فرض الشريعة قسرًا على الجنوب، وصولاً إلى حد الافتراق شبه النهائى، والذى سوف يتحدد فى استفتاء يناير من العام ٢٠١١م. ناهيك عن الأزمة التى لم تزل متفجرة بين الشمال والشرق فى دارفور، والتى تحمل هى الأخرى ملامح التدويل؛ لأنها تأتى فى سياق مرحلة ما بعد سقوط بغداد وشروطها بالغة التعسف، فما هو كل عربى صار الآن قابلاً للتدويل، بعد أن صارت الولايات المتحدة لاعبًا وحكمًا فى شئون المنطقة نفسها، بدلاً من كونها فقط المراقب من الخارج بحكم كونها القطب الأعظم فى النظام العالمى.

وتكاد حالة الفشل تنال الآن من لبنان، الذى يستعيد هذه الحالة بعد هدنة قصيرة من الحرب الأهلية لم تطل إلا عقد ونصف العقد كنتيجة لكثافة التناقضات الطائفية والسياسية فى الداخل، ولضغوط العنصر الإقليمى بل والدولى من الخارج. فلم يكن اغتيال الرئيس الحريرى أحد

أبرز وجوه السياسة اللبنانية، ونقاط تمفصلها فى العقدين الماضيين ونزوع المعارضة اللبنانية إلى استعداء الخارج الأمريكى - الأوربى على الحكومة القائمة ودعوتها إلى تحقيق دولى، وسعى هذا الخارج إلى تدويل القضية على حساب السيادة الوطنية للبنان، إلا تعبيرًا عن فشل الدولة اللبنانية، التى يعوق انزلاقها النهائى حتى الآن بقايا وعى حاذق لدى بعض أطراف نخبتها السياسية.

ويمثل العراق حالة مثالية للصراع بين الطائفية والوطنية، فهو يدخل هذه المرحلة تدريجيًا منذ التسعينات الماضية أعقاب غزوه الفاشل للكويت وخضوعه للحصار الدولى، وقبوله لحظر الطيران فى الشمال والجنوب حيث مركز الثقل الكردى والشيعى. ثم تنامى الأمر بعد احتلال بغداد وسقوط النظام وتفجر الأزمة الطائفية، التى تربك القدرة العراقية على الاستقلال وتعطل مسيرته الى التحرر، إذ تجعل كل طرف من الطوائف الكبرى المتصارعة على السلطة "الشيعة والسنة والأكراد" مشغول بالآخر أكثر مما هو مشغول بالاحتلال، وكذلك بطبيعة الدستور ومدى مركزية "التى تعنى فى السياق التاريخى والثقافى والسياسى العربى مدى وطنية" الدولة العراقية.

فالسنة الذين يتركزون فى الوسط العراقى ويلتحمون حول مركزهم فى بغداد، التى قادت عملية التوحيد الوطنى منذ العشرينيات تحت الحكم الملكى ثم البعثى هم من يأخذون موقف الدفاع عن الوطنية العراقية. أما الأكراد فينزعون منذ زمن إلى الاستقلال بفضاء خاص، وقد اتسمت مطالبهم حتى انهيار النظام البعثى بالتحفظ والاقتصار على الحكم الذاتى، ثم تنامت فيما بعد الانهيار إلى فيدرالية يضمنها الدستور، ما يعتبره السنة خطوة أولى على طريق الانفصال. وفيما بينهم هناك الشيعة الذين يتأرجحون بين ميول انفصالية ووطنية، إذ يدركون أن الانفصال يجعل منهم كياناً صغيرًا هشًا يقع تحت نفوذ الآخرين خصوصاً إيران، وهم لا يحبذون ذلك رغم مذهبيتهم الشيعية حيث التيار الغالب عليهم يبقى وطنيّاً ولا يفتقر تماما للبعد العربى، وفى المقابل يشعرون بالحنين إلى ماضٍ كانت فيه البصرة كيانا كبيرا مستقلا يحتضن مذهبهم، ويحول دون السيطرة السنية التى دامت فى القرن الماضى وما جرى خلاله من دراما سياسية قمعية وخاصة فى العصر البعثى. ما يعنى أنهم يحملون ثارات تجاه السنة، وحنيناً الى ماضيهم المستقل من ناحية، بقدر ما يخشون هواجس التهميش، إذ ما فقدوا اللحمة الوطنية العراقية التى صاغت العراق الكبير مكانا ومكانة من ناحية أخرى.

وبغض النظر عن مدى شرعية مطالب الفرقاء العراقيين، تكمن المعضلة الكبرى فى فشل تجربة القرن العشرين فى إنجاز عملية التصهر العرقى المذهبى الجهوى، فبقيت بوتقة الوطن هشة تحوى كتلاً متساوقة، ولا تجسد نسيجاً وطنيّا موحداً حتى وإن بقى هناك هوامش أو تيارات على الهامش لا تعوق دفق التيار الأساسى. والمشكلة على هذا النحو تبقى وليدة ممارسات سياسية واختيارات عملية، وربما أنانية، للنخب

الحاكمة وليست وليدة خصوصيات عرقية أو حتمية ثقافية لا فكاك منها.

ولا يقتصر فشل الدولة العربية على أوطان كالصومال والسودان ولبنان والعراق، ناهيك عن فلسطين، التى عجزنا عن أن نجعل منها وطنا منذ ستة عقود، فلم تلحق بقطار عصر التحرر الوطنى من الأساس - وعلى سبيل الاستثناء العالمى - بل يمتد إلى الجزائر التى تجسد هى الأخرى نموذجًا للفشل العلمانى فى قيادة الدولة، من خلال الصيغة القومية المحملة بخليط من شحنة يسارية كأغلب الدول العربية "التقدمية"، وهو الفشل الذى أدى الى نمو المرجعية الإسلامية السلفية والتى تمكنت من استغلال الأزمة الشاملة، التى أحاطت بالمجتمع الجزائرى مع بداية التسعينات لتخطفه من الدولة العلمانية أو تخطف الدولة العلمانية منه، فصار الصراع بين الطرفين لأكثر من العقد ولم يكسب أحد، بل خسر المجتمع نحو مائة وخمسين ألفا من خيرة أبنائه ناهيك عن الموارد الاقتصادية المستنزفة.

وعلى نحو مقارب جرت الأمور فى ليبيا التى تورط نظامها فى كل الآثام من الاستبداد السياسى، إلى الفساد المالى، والمغامرات الخارجية المكلفة، والمشاحنات غير المجدية بحجة أنه يملك طموحًا قوميًا، ونزعة استقلالية، ومشروعًا أيديولوجيًا يمكن تصديره الى العالم. وظل الشعب يدفع ثمنًا باهظًا لهذا المشروع الغامض للنظام الليبى وما كان يتطلبه من بناء ترسانة أسلحة كيميائية، ونزوع إلى محاولة امتلاك أسلحة نووية، قبل أن ينقلب النظام على نفسه خشية تكرار نموذج صدام حسين، مجردًا نفسه من كل تلك الأحلام، طلبًا لمجرد البقاء دون أن يكلف نفسه عناء تبرير سلوكه، وشرح موقفه لشعبه، والإجابة على تساؤلاته المحبطة والصامتة: لماذا كان هكذا، ولماذا صار كذلك ؟.

وعلى نحو مشابه، أو مع تغير بسيط فى التفاصيل، تجرى الأمور فى سوريا، واليمن فى القلب العربى، وباقى الدول العربية المغاربية والخليجية على الجانبين، وإن كان بأشكال مختلفة وأقدار متفاوتة.

ويمكن اعتبار الموجه الإرهابية التى امتدت طيلة التسعينيات فى مصر، محصلة لتفاعل فشل الدولة القائمة فى إنجاز وظيفتى الأمن والتنمية، ولكن الفارق بين مصر من ناحية وبين الجزائر والسودان مثلا، من ناحية أخرى يتمثل فى قوة المجتمع وعراقته وعمق حضور وتغلغل الدولة فيه، وتراكم طبقاته الثقافية على النحو الذى أبقى الموجة الإرهابية فى مصر أقرب الى السطح، وجعلها فى الجزائر أقرب إلى زلزال هز المجتمع الذى لم تتركب ثقافته فى طبقات مثيلة، ولم تتغلغل الدولة بالقدر المشابه والموازى لما عليه الحال فى مصر.

من ثم فإن الحفاظ على الدولة المدنية العربية أو ما تبقى منها يحتاج إلى تغيير جذرى وإصلاح حقيقى، يستجيب لمطالب النهضة العربية المؤجلة ويلبى أشواق المثقفين والمفكرين العرب إلى

الديمقراطية والتحرر بمعناهما الواسع. وإذا كانت النظم العربية قد ارتعدت فرائسها، وتعاملت باهتمام وتحفز قلق مع مشروع التغيير الأمريكي من الخارج، والذى انطلق من أولوية تجديد الفكر/ الخطاب الدينى كنتيجة منطقية لأولوية مواجهته الغائمة مع الإرهاب، فلم يعد منطقيا أن تهمل النخبة العربية الحاكمة كل الأفكار النهضوية والمشروعات الإصلاحية التى قدمها عشرات من المفكرين والمثقفين العرب من دعاة الإصلاح على طول القرنين الماضيين من رفاعة الطهطاوى مرورا بمحمد عبده وزكى نجيب محمود، وحتى محمد عابد الجابرى وجابر الأنصاري وحسن حنفى، وكذلك كل الدراسات التى قدمتها مراكز التفكير والبحوث والدراسات العربية، التى نمت فى إطار نزوع عقلانى للثقافة العربية، ومحاولات جادة للنقد الذاتى فى ربع القرن الماضى وعلى رأسها مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت، ومركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام، فالمطلوب الآن هو الحوار مع هذه النخبة وتلك الأفكار والمشروعات الإصلاحيه، وتبنى ما هو ممكن من بينها لإعادة رسم ملامح الدولة العربية الحديثة، وهو ما لن يصبح ممكنا إلا بإلهام فكر سياسى جديد متسامح هو الشرط اللازم والأولى لتحرير المجتمعات العربية من ربقة التيارات الأصولية المتشددة والحركات السياسية المتطرفة، التى تبقى كالطحالب والفطريات ولا تنمو إلا فى البرك الراكدة ولا تهلك إلا تحت دفق التيارات القوية، سواء كانت للمياه فى الأنهار الجارية، أو للحرية فى المجتمعات الإنسانية.

تمهيد أولى حول المفاهيم:

الثقافة السياسية ..والتنمية .. والمشروع النهضوى

ثمة وجهان معياريان ومتقابلان لظاهرة الثقافة: **الوجه الأول** موضوعى أو سوسيولوجى يشتبك بعلم الأنثروبولوجيا ويستند إلى علم الاجتماع وخاصة لدى المدرسة الفرنسية بزعامة دوركهايم. والثقافة لديه نمط عيش وأسلوب حياة، تسقط فيه الرموز على الوقائع مباشرة وتندمج فيه حركة الصور والشخوص وتنتفى فيه إلى حد كبير المسافة الفاصلة بين الرؤى والسلوك. وهنا يصبح فعل "المعاش" هو المؤسس لفعل "التأمل" فى حياة البشر إذ أن حركتهم هنا لا تصدر عن رؤية سابقة بالضرورة، وإن أمكن استخلاص هذه الرؤية من حركة الجماعة الإنسانية "القومية"، بعد أن تكون قد تقررت فى واقعها التاريخى بشتى جوانبه.

هذا الوجه الثقافى يهتم بالقاعدة بأكثر من الاستثناء، ويصنع القانون الجمعى بأكثر مما يغذى الحالة الفردية. ومن ثم فهو الوجه الأصلح لبناء الكيانات الكبيرة /الفوقية/ الجمعية؛ لأنه يتمتع برؤية توافقية على الصعيد النظرى، ونزعة "تكاملية" على الصعيد العملى؛ إذ ينبع من المشترك الإنسانى الذى تؤسس له وحدة الجنس البشرى، ويتغذى على التجربة التاريخية المشتركة التى تمثل معينا لا ينضب للخبرة الإنسانية. ولذا فهو الوجه المهيمن على النزعات الفكرية ذات الطابع الإنسانى والكونى، فرغم انطلاقه من روافد موضوعية وليست مثالية، فإن تفتحه للتجربة الواقعية، والخبرة البشرية، ينتهى إلى مواقف أكثر تسامحًا ونزوعًا إلى الانفتاح على التاريخ والآخر، ومن ثم يمثل قاعدة راسخة لبناء الدول والأوطان، بعيدا عن تيارات التفتيت المذهبى والعرقى.

والوجه الثانى: يمكن تسميته بالذاتى/ المثالى "السيكولوجى" ويستند بالأساس إلى النظم الفكرية المكتملة، أو التى تدعى الشمول كالدين والفلسفات المثالية ذات الطابع الميتافيزيقى، والإيديولوجيات الكبرى. والثقافة كما يراها هى بناء عقلى شامل ونظام صارم للأفكار يفسر نفسه بنفسه، تستطيع أن تجد داخله كل الحقيقة إذا ما حاولت وكنت أكثر "إيمانا/ الدين، أو اعتقادا/ الفلسفة، أو ثورية/ الإيديولوجيا". ذلك أن الحقيقة لديه ليست خبرة حية تكتشف فى التجربة، بل رؤية تصدر عن تأمل ذاتى سابق على التجربة. والتأمل نفسه قد يكون فعلا إنسانيا خالصا، أى إبداعيا محكوما فى سقفه الأعلى بوعى البشر أنفسهم وإلهاماتهم، التى تجدها فى فكره فلسفية أو تعبير أدبى أو فى أى من منتجات الوعى. وقد

يكون فعلا تأويليا فقط ينطلق من أو يستند الى نص مقدس ابتداء، ويخضع فقط لتفسيرات البشر وهم يصوغون به ومن خلاله رؤاهم المجتمعية والسياسية بأقدار متباينة من التفرد والخصوصية بين المجتمعات الإنسانية.

هذا الوجه الثقافى يتغذى على ما هو ذاتى، ويهتم بالحالة الفردية أكثر من القانون العام، ويسعى فى نهم إلى التعبير عن الاستثناء، وليس تجريد القاعدة لأنه ينبع من الروافد التى تصوغ الخصوصية الإنسانية كالعقيدة الدينية، والمذهب الفلسفى، والروح القومية. وتبدأ مشكلة هذا الوجه عندما ينشغل فقط بتأكيد هذه الخصوصية، غير مكترث بالمشترك الإنساني بين الجماعات المغايرة، فتكون المفارقة فى أن الفكر الذى ينبع من روافد مثالية أو روحية، فلسفية أو دينية، هو الذى ينتج وعيا حديًّا استبعاديًّا لا يتحمس للتعدد، ولا يكترث بالتواصل مع الخصوصيات الأخرى لصناعة كيانات أكبر وأوسع.

وهو قد ينزع إلى طموحات عالمية، ويمتلك دعاوى رسالية بحكم مثاليته، ولكنه دائما ما يصل إلى نتائج نقيض لطموحه؛ إذ يفتقد إلى تعددية الوسائل والآليات والرؤى فى تبليغ ونشر رسالته، التى لا يتصور لها سوى صيغته هو، التى توصل إليها. ومن ثم فهو يقع فى أسر النرجسية الثقافية، على منوال ما يسود لدى التيار السلفى فى الثقافة العربية، الذى يرى طريقه هو الوحيد الموصل إلى الله، وهو ليس الوحيد، بل فقط آخر تجليات هذا الوجه، الذى تجده كامنًا خلف تجارب دينية وحضارية وقومية سلبية كالحروب الصليبية، ونزعة المركزية الأوروبية، والعنصريتين: النازية والفاشية وغيرهما.

وظنى أن الإدراك الإيجابى لظاهرة "الثقافة" يثير ضرورة التكامل بين التعريفين "الذاتى / السيكولوجى" و"الموضوعى / السوسيولوجى" لأن الانحياز المطلق لأى منهما قد يؤدى لإهدار جزء مهم من حكمة المجتمعات الإنسانية أو من خبرتها. فالتعريف السوسيولوجي مثلا إذا ما اعتبرناه وحده هو المرجعية لتصورنا عن الثقافة، قد يصل بها إلى تصور عدمى يفرغها من جوهرها كإطار للتمايز بين الأمم، والتنافس فيما بينها على النحو الذى يحفز الوجود البشرى، ويجعل لحياة البشر معنى، وللثقافة حضورا فى التاريخ. بل ويتيح إمكانية التكامل فيما بينها، عبر الاعتراف بالتنوع الذى يثرى المشترك الإنسانى، ويحرك جدلية التاريخ.

وفى المقابل فإن إطلاق التعريف "السيكولوجى" يهدر الجزء الأهم من خبرة المجتمعات الإنسانية "التاريخ"؛ إذ لا يمكن الحكم على أى نظام للأفكار بالصلاحية أو العكس إلا بمقدار ما يثمره فى حركة الواقع لدى الجماعة التى تمارسه، مهما كانت جاذبيته اللفظية أو هندسته العقلية أو حتى نزعاته الفكرية. فمن دون معيار الصلاحية العملية والتحقق فى الواقع يكون هذا الوجه بابا لا للحفاظ على الخصوصية أو إثرائها، بل إلى الانغلاق والتقوقع فى كهوف الزمان، وسراديب المكان، ما يمثل تكريسا

للتخلف، ناهيك عن كونه وصفة للقطيعة والعداء مع الآخر. ومن ثم تنبع مخاطر الإدراك المثالى من قدرته على حفز النزعات التفكيكية، التى قد تنال من وحدة الدولة والوطن.

وأما عن علاقة **الثقافة بالسياسة**، فثمة مدرستان متقابلتان فى الفكر السياسى: **الأولى** تؤكد على أولوية الثقافة باعتبارها المتغير المستقل والقادر على إنتاج النموذج العقلى "الشامل"، والذى يتعين على السياسة تجسيده فى الواقع، لأن الواقع – حسب هذه المدرسة – إذا لم يكن قابلاً للحياة والتطور، من خلال هذا النموذج "المقدس" فى الإيديولوجيا الدينية، و"المطلق" فى الإيديولوجيا الوضعية، فهو واقع مغترب عن التاريخ الخاص بالجماعة الإنسانية، إما بخروجه على سنن الوجود، وإما بوقوعه فى إسار الوعى الزائف، ولذا فعليه العودة للنموذج "الثابت" دائما. **أما الثانية** فتعتبر أن الممارسة السياسية هى الحقيقة الأولى فى العالم، والتى تنبت دائمًا من المصلحة وتتحرك فى إطار المتغير، ولذا فعلى الثقافة – التى لا تعدو حسب هذه المدرسة أن تكون مجموعة من الرموز والقيم والتفصيلات الخاصة بالضمير الفردى – أن تتكيف دائما مع الممارسة، السياسية. ونعترف ابتداءً بأن الثقافة تغذيها الرموز، وأن السياسة تحكمها المصلحة، ولذا فهناك مسافة ما بينهما، ولكنها فى الحقيقة تلك المسافة التى تفصل بين المثال والواقع، والتى لا تحول دون إلهام المثال المبتغى، للواقع المتحرك؛ إذ بدون هذا الإلهام الخاص تبدو العملية السياسية نفسها كنسق براجماتى، مغلق على نفسه يدور فى فراغ إنساني على نحو يجعلها – ضد مقصد أنصارها – إيديولوجيا جديدة من النوع الردىء.

وكذلك فإن تاريخ الثقافة، وحركات التغير الاجتماعى تدحض هذا التصور الثنائى، وتبين أن الثقافة سياسة غير مباشرة، وأن السياسة ثقافة بلا جذور، أن الثقافة سياسة على مستوى النظر، وأن السياسة ثقافة على مستوى الممارسة، فهناك ما يسمى بالثقافة السياسية.. التمهيد للسياسة بالثقافة، وتحقيق الثقافة بالسياسة؛ حيث إن مراجعة الإيديولوجيات السياسية المعاصرة مثل الرأسمالية والاشتراكية، والقومية بل الصهيونية، لا تجد فرقاً بين الثقافة والسياسة، فقد قامت الرأسمالية كنظام سياسى على الليبرالية كتيار فكرى، كما قامت الشيوعية والاشتراكية كنظام سياسى على الأفكار الاجتماعية حول العدالة والمساواة كأفكار فلسفية، وتأسست القومية كنزعات سياسية على أفكار القوم والجنس واللغة والتاريخ والأصالة، والعودة إلى التاريخ التى حملها الفلاسفة، بل إن الصهيونية قبل أن تتجسد فى دولة كانت فكرا وثقافة وتراثا فى أحلام بعض المفكرين اليهود الغربيين؛ خاصة فى روسيا وأوروبا الشرقية[1].

ومن هنا تبرز الأهمية القصوى لمفهوم **الثقافة السياسية**، الذى يعنى بالقيم السياسية التى تفرزها الأوضاع الجغرافية، والظروف التاريخية،

١ – د. حسن حنفى، الدين والثقافة والسياسة فى الوطن العربى، دار قباء، ١٩٩٨، ص ٢٠٧.

والمعتقدات الدينية وأنماط التنشئة[1]. هذه القيم تعنى بالأساس ثلاثة أنماط من التوجهات: التوجهات نحو النظام السياسي، والتوجهات نحو الآخرين فى النظام السياسي، والتوجهات نحو النشاط السياسي الذى يقوم به الفرد ذاته[2]، بما يعنيه ذلك من تأثير بالغ لنمط الثقافة السياسية العام على الحياة السياسية لدى أى مجتمع إنسانى، حيث يبقى التوافق بين الثقافة السياسية والبنية السياسية أمراً جوهريًا لاستمرار النظام السياسي ودلالة على التكامل بين بنى المجتمع الفكرية والسياسية، لكل نمط من الثقافة السياسية ما يقابله من البنى السياسية أو ينمو ويتطور فى ظله، ولن يكون بالإمكان قط إرساء قواعد ممارسة ديمقراطية سليمة وتكريسها، فى إطار بنية سياسية ملائمة، إلا عندما ترتقى بنية الثقافة السياسية لهذه المجتمعات إلى مستوى قواعد وأسس العمل الديمقراطى بمبادئه ومضامينه، التى ترتكز على الإيمان بالمواطنة وما يترتب عليها من حقوق وامتيازات واعتبارات إنسانية أهمها المساواة والمشاركة السياسية الحرة، فمن غير الممكن إقامة بنية سياسية خارج الإطار الثقافى السائد مجتمعياً.

ومن هذه الزاوية يكون التمييز بين ثقافة المشاركة وثقافة الخضوع، **فالنمط الأول** ينظر إلى الأفراد على أنهم مواطنون، ويؤكد على ضرورة مشاركتهم فى صنع السياسات والقرارات، وليس مجرد الامتثال لها. أما **النمط الثانى** الثانى فيدفع الأفراد نحو عدم الاهتمام بمعرفة قواعد وأساليب إعداد القرار، وجعل اهتمامهم ينصب على معرفة ما يمكن أن يرتبه القرار من نفع أو ضرر لهم، كونه ينظر إليهم كمجرد رعايا، وليس كمشاركين إيجابيين فى العملية السياسية[3]. وعلى العكس من ثقافة الخضوع يكون المواطنون فى ظل ثقافة المشاركة قادرين على التحكم بعمل النظام السياسي بوسائل مختلفة كالانتخابات والتظاهرات، وتكون الأحزاب وجماعات الضغط والمصالح وتنظيم الإضرابات والاحتجاجات، بينما تستمر علاقاتهم بالنظام وقرارته وسياساته فى إطارها الساكن أو الجامد فى ظل ثقافة الخضوع. وعلى نفس القدر من الأهمية، يأتى مفهوم "التنمية" بالنسبة لجميع المجتمعات، باعتباره عملية النمو المستمر والمعتمد على الذات، والذى يتحقق من خلال مشاركة أفراد المجتمع الذين عملوا طبقا لرغباتهم وميولهم، وكما يتراءى لهم وتحت انضباط ذاتى نابع منهم؛ قصدًا إلى تحقيق أهداف مجتمعية على رأسها القضاء على الفقر، وإتاحة الوظائف المنتجة، توفير الاحتياجات الأساسية، وذلك مقدمة لإنجاز التنمية الشاملة، والتى تعنى تغيراً فى البنية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية للمجتمع، تسعى أساسا إلى تحقيق مزيد من

[1] – د. إكرام بدر الدين، الثقافة السياسية فى مصر: عناصر الثبات والتغير، فى كتاب: النظام السياسي المصرى وتحديات الثمانينات، مجموعة باحثين، تحرير د. على الدين هلال، مكتبة نهضة الشرق، الطبعة الثانية ١٩٨٦، ص ١٢٩.

[2] - Walter A. rasenbaum, political culture, New York, praeer prajer puplishers, 1975. P.7

[3] - Sidney verba, compattiv political culture, in : Lucian w. Pye and sendney verb, eds political culture and political development. (Princeton, Nj. Princeton university press, 1965).. P.P.529 533.

الإشباعات المادية وغير المادية بمختلف أنواعها، وعلى النحو الذى يضمن الارتقاء الحقيقى بالمواطن، سواء فيما يتعلق بدخله أو فيما يتعلق بسلوكياته ومفاهيمه، وتصرفاته، بما يعينه ذلك من افتراض وجود نظام حكم ديمقراطى جنباً إلى جنب مع المؤسسات والنظم التى تضمن العدالة وتحمى أفراد المجتمع من أى تيارات لا تتفق مع قوانين العدالة المعروفة، والمقبولة من أفراد هذا المجتمع[1].

وبلا شك يظل مفهوم الثقافة السياسية، كأحد المفاهيم المركبة من عناصر شتى، أقرب إلى الاستمرار التاريخى، وإلى الثبات النسبى إذ يتعلق بمحددات اقتصادية وجغرافية، واجتماعية، لكن الذى لا شك فيه أيضا أن هذه المحددات ليست ثابتة ثباتاً مطلقاً، وأنها تظل قابلة للتغير ولو ببطء، أو على المدى البعيد، فلا تنفى هذه القدرة على التغير إلا مدرسة الحتم البيئى أو الجغرافى، التى صارت تحتل مكانا هامشيا على الخريطة المعرفية. غير أن هذا التغيير يتطلب فعالية إنسانية كبرى تنطلق من إيمان كامل بالقدرة على هذا التغيير، ومن رؤية واضحة لأبعاده ومتطلباته وحدوده. وبمعنى آخر فإن القول بوجود عناصر للثقافة السياسية تتسم بالثبات النسبى لا ينفى إمكانية التأثير فى هذه العناصر، أو حتى صياغة عناصر أخرى مضافة إليها أو بديلة لها ينجم عنها إعادة صياغة منظومة القيم والاتجاهات المحمولة والمتضمنة فى هذه الثقافة على نحو، يختلف نسبيًا عن منظومة القيم والاتجاهات السابقة عليها.

ولا شك كذلك فى أن ثمة علاقة وثيقة بين أنماط **الثقافة السياسية** التى تسود أى مجتمع، وأنماط **التنمية** التى تقود أو تحمل عبء تطوره التاريخى، والافتراض الأساسي لهذه الدراسة هو العلاقة الإيجابية بين الثقافة السياسية الديمقراطية أو نمط "ثقافة المشاركة" وبين التحقق الأمثل للتنمية فى مفهومها (الشامل) حيث الحرية السياسية، وحرية التعبير الفردى عن الذات.. ليست فقط وسائل إنجاز النمو الاقتصادي، ولكنها أيضاً غايات مطلوبة لذاتها تأكيداً لإنسانية الإنسان وتحقيقاً لانعتاقه الروحي من شتى القيود التاريخية التى طالما كبلته، وبخاصة تلك القيود السياسية، وبمفهوم المقابلة يكون هناك علاقة وثيقة أخرى إيجابية فى اتجاهاتها، وسلبية فى نتائجها بين الثقافة السياسية غير الديمقراطية بأنماطها المتباينة (الرعوية، والتسلطية، والشمولية) وما تفرضه من قهر مجتمعى وسياسى، وبين عدم تحقق التنمية الشاملة أو بمعنى أدق تكريس التخلف العام رغم ما قد يصاحب أنماط هذه الثقافة السياسية من بعض إنجازات متفرقة أو مؤشرات إيجابية تكون على حساب مؤشرات أخرى عند حساب النتائج النهائية للتجربة، ولفترات محدودة على الأرجح.

والفهم الأساسي الذى يستند إليه هذا الافتراض، هو أن ثقافة المشاركة" الديمقراطية" وحدها القادرة على أن تجعل من الإبداع والخلق والتطوير والإنجاز "حالة مجتمعية" و"مزاجا عاما"

[1] – د. على حبيش، استيعاب التكنولوجيا وتحديات العصر، أكاديمية البحث العلمى والتكنولوجيا، ١٩٩٣، ص. ص ٢٥-٢٦.

يندمج فيهما كل أعضاء المجتمع ومواطنو الدولة فيكون العائد كبيرًا على أصعدة شتى، وأما الثقافة التسلطية أو غيرها من الأنماط غير الديمقراطية فهى تقصر حالة الإبداع والإنجاز هذه على فئة واحدة دون المجتمع، فهذه الفئة هى الصفوة الملهمة أما المجتمع فهو قطيع خاضع يسمع فيجيب، ويُؤمر فيلبى، وما من شك فى أن عائد إبداع وخلق الجميع هو أضعاف وأضعاف عائد إبداع وخلق القلة.

والسؤال المركزى الذى تدور حوله هذه الدراسة والمفترض أن تجتهد فى الإجابة عنه، هو طبيعة العلاقة بين **الثقافة السياسية والنهضة**، والتعديلات الجوهرية المطلوب إحداثها فى بنية الثقافة السياسية الراهنة لإنجاز النهضة المصرية؟

هنا يتوجب علينا التوقف أمام المفهوم الجامع "**المشروع النهضوى**" الذى بات أثيرا فى أدبيات الجدل المصرى حول التنمية الشاملة باعتباره ذلك الإطار العام النظرى والعملى، القادر على إلهام المصريين غاياتهم القصوى وطموحاتهم الكبرى، والباعث على الحيوية المصرية فى شتى تجلياتها. وهو لن يكون ملهماً للإبداع، ولا باعثا على الحيوية إلا بعناقه للحرية، تلك الكلمة السحرية التى لعبت مع العلم الحديث ثنائية البطولة فى التطور التاريخى المعاصر، ذلك أن العلم الحديث من خلال التجربة بات لحمة هذا التاريخ ومادته، بقدر ما أن الحرية باتت سداته وروحه، من خلال صياغتها العبقرية لعلاقة الذات بالعالم والفرد بالمجتمع على النحو، الذى يفضى إلى تكاملها الخلاق فى إثراء متبادل للفعالية الإنسانية.

وحسب أكثر الأدبيات شيوعاً يعبر مفهوم المشروع النهضوى عن تصور لإعادة صياغة مجتمع ما فى جوانبه السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وبحيث يجد هذا التصور طريقه إلى التطبيق، وفى إطاره يتم إعادة بناء الفرد وفق نسق عقائدى معين، كما تتم إعادة صياغة المؤسسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية بما يحقق النظرة الجديدة للعالم التى يتبناها المشروع، وهو بحسب هذا التعريف – لابد أن يمثل استمرارا من ناحية، وانقطاعا من ناحية أخرى مع التصورات القديمة عن السياسة والمجتمع.

ويمكن القول بأن نجاح المشروع يتوقف على قدرته فى تثبيت وترسيخ القيم الجديدة، من خلال ممارسات سياسية واجتماعية وثقافية تقوم أساساً على المشاركة الشعبية، وفى إطار إشباع الحاجات المادية والروحية الأساسية للجماهير العريضة[1]، فهو بالأساس فورة نشاط خارقة فى الجسم الاجتماعى كله تنشأ عن أركان جديدة فى عملية بناء الدولة وقيامها بأدوارها وعلاقاتها بالمجتمع، وأسس جديدة لممارسة النشاط الاقتصادي وأوعية جديدة لتعبئة قدرات المجتمع فى المجال الاجتماعى الصرف، ونمط جديد للعلاقات

[1] – السيد يسين، الوعى القومى المحاصر.. أزمة الثقافة السياسية العربية، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٩١، ص ٨٧.

الاجتماعية وعملية بناء متواصلة لمؤسسات أكثر تطورا وأكثر قدرة على قيادة الأداء الوطنى فى هذه المجالات جميعاً[1].

ولقد راوحت الثقافة السياسية المصرية فى تشكلها التاريخى وفى تطورها المعاصر بين أنماط ثلاثة تتدرج من التعبئة إلى المشاركة، وهى: الرعوية، ثم التسلطية، فالتوفيقية، وفى موازاتها تعاقبت على المجتمع المصرى نماذج عدة للتطور الحضارى صاغت تاريخه على النحو الذى نعرفه، وفى كل الأحوال كانت العلاقة وثيقة بين الثقافة السياسية، وبين التطور التاريخى لمصر.

ففى عملية التشكيل التاريخى إنجازات بوضوح إلى نموذج الثقافة السياسية الرعوية، والذى اصطلح على تسميته" بنمط الإنتاج الآسيوي" الذى يمثل أقصى درجات الخضوع داخل نمط ثقافة التعبئة، والتى تم تكريسها بفعل محددات جغرافية واقتصادية تغذت بأخرى اجتماعية وتاريخية، وهذا النمط هو الذى حمل عبء التطور التاريخى لمصر حتى ثورة يوليو ١٩٥٢م، ولا يمكن الحكم عليه سلبيًا أو إيجابيًا وفقط بمعايير الحقبة الراهنة؛ حيث إنه من التعقيد والتشابك للدرجة التى لا تسمح سوى بوصفه بالنموذج التاريخى لمصر فى التطور الاجتماعى والسياسي، أما المسارات المتعرجة التى انتهجها هذا التطور، فلا يمكن فهمها إلا فى ضوء البيئة التاريخية التى تطورت فيها، والتى قد لا تسمح لنا إلا بتوجيه انتقادات جزئية دون إدانة كاملة لهذا النمط التاريخى.

كما عرفت مصر فى تاريخها الحديث مشروعا للنهضة، لم يكتمل وهو مشروع محمد على باشا، وكان لذلك دوافع متباينة نبعت من البيئة التاريخية للمشروع بلا شك، وإن كان هناك دافع رئيسى لا يمكن إهماله، وهو افتقاده للحرية، فعبر ما تتيحه الحرية السياسية من مشاركة عامة وطوعية يتحقق الإبداع المجتمعى، وهو الحالة المثلى لعمل وفعل المشروع النهضوى الذى بغيابه يضطرب ويتصدع.

وفى تطورها المعاصر الذى يبدأ بثورة يوليو ١٩٥٢م، مرت مصر بنموذجين متعاقبين، داخل نفس نمط التعبئة وإن حازا درجة أقل من الخضوع.

الأول هو نموذج الثقافة السياسية التسلطية والذى حمل عبء التطور الاجتماعى والسياسي المعاصر لمصر حتى منتصف السبعينات تقريبًا والذى أصطلح على تسميته "بالمشروع القومى الناصرى" حيث تم من خلاله تجاوز المحددات الاقتصادية والتاريخية للثقافة السياسية الرعوية مع استمرار محدداتها الجغرافية، والاجتماعية "مما دفع فى النهاية إلى تعثره".

أما الثانى فهو نموذج الثقافة السياسية التوفيقية الذى نهض منذ منتصف السبعينات وحتى الآن على المراوحة بين ثقافة التعبئة والرغبة الحذرة

[1] - محمد السيد سعيد، مجلة أحوال مصرية، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، العدد الثانى، خريف ١٩٩٨.

فى ثقافة المشاركة، حيث تسود محاولات للتوفيق بين ثنائيات عديدة متقابلة لم يحسم الصراع بينها، وهو الأمر الذى أدى على صعيد التنمية إلى بلورة صيغة المشروعات القومية كصيغة للإنجاز فى قطاعات متباعدة وعلى نحو جزئى افتقد للمشاركة الجماهيرية، مما حال دون انبعاث المشروع النهضوى المصرى مجددًا.

ويمكن القول أيضاً، بأن الأفق العام والتاريخى للنهضة المصرية فى المستقبل سوف يظل رهناً بقدرات الدولة، والثقافة المصرية على تجاوز نمط التعبئة السياسية إلى نمط المشاركة السياسية بشكل حاسم يجعل الإبداع المصرى فعل المجتمع لا الدولة، الكل لا الصفوة، فهذا التجاوز وحده لنمط التعبئة بشتى نماذجه الرعوية، والتسلطية، التوفيقية، نحو نمط المشاركة الديمقراطية هو القادر على بعث المشروع النهضوى المصرى مجددا فى التاريخ، بعد فقر طويل ونضوب مثير عبر عملية تكسير للنمط التوفيقى الراهن واقتحام أفق تاريخى، يحسم صراع الثنائيات الراهن، ويبلور صيغة اندماجية تسمح بانطلاقه من جديد. وهذا ما تسعى إليه هذه الكراسة؛ حيث نعرض لأربعة نماذج فى الثقافة السياسية توازيها مراحل للتطور الحضاري المصري، على النحو التالي:

أولا : الثقافة السياسية الرعوية .. والتطور التاريخى لمصر.

ثانيا : الثقافة السياسية التسلطية .. والمشروع الناصرى.

ثالثا : الثقافة السياسية التلفيقية .. والأزمة الراهنة.

رابعا : الديمقراطية .. مدخلا للنهضة الوطنية.

خاتمة : تحولات الثقافة المصرية فى ربع قرن.