المجتمع المدنى والدولة :
دراسة مقارنة بين النموذج
الحضارى الغربى والنموذج الحضارى
العربى الإسلامى

عبد السلام محمد طويل*

مقدمة :

يعانى الحقل الدلالى العربى فى الموضوعات السياسية والاجتماعية من قدر غير يسير من التشوش والاضطراب ، وهو ما يحول دون التوصل إلى مواقف مشتركة أو بالأحرى متقاربة من الموضوعات والإشكالات موضع التفكير . وهى نتيجة متولدة عن انعدام التحديدات الدقيقة للمصطلحات التى نستخدمها ، ومن ثم عدم ثبات المعنى ، والحديث عن أمور مختلفة ، مع الاعتقاد بأننا نتحدث عن أمر واحد . ويمكن تفسير واقع عدم التحديد هذا بالعوامل الآتية :

١ - حداثة استخدام هذه المصطلحات المستوردة من ثقافة ذات سياسة مغايرة ، وما يترتب على ذلك من افتقار مستخدميها أنفسهم إلى معرفة جميع المعانى والسياقات التى ارتبطت بها ، واختزالها عادة إلى معنى ضيق وأحادى يستجيب للحاجة الطارئة لتوظيفها .

---

* باحث مغربى .

٢ – خضوع المضمون النظرى للمصطلح لجدلية متسارعة مع التجربة التاريخية للمجتمع العربى ، وما يترتب على هذه الجدلية من تغير للمفهوم ذاته .

٣ – توظيف هذه المصطلحات فى سياق المجال السياسى العقدى والعملى[١] .

وهذا كله ينطبق على مفهوم المجتمع المدنى واستخداماته المختلفة فى الفكر السياسى العربى المعاصر .

المجتمع المدنى بين الدلالة الإجرائية العلمية والتوظيف الأيديولوچى :

يندرج تداول مفهوم المجتمع المدنى فى سياق محاولة تجديد عقائدية الحداثة التى فقدت قدرًا كبيرًا من مشروعيتها ومصداقيتها بعد ما أصاب المشروعات اليسارية والقيم الاشتراكية بعامة من إخفاق ، فجميع هذه الاختلاطات تجنح فى الواقع إلى تحويل مفهوم المجتمع إلى عقائدية اجتماعية حديثة مناهضة للعقائدية الإسلامية ، وتؤسس للتحالف الجديد الذى يتكون اليوم بين النخب الحديثة الخائفة على وضعها السياسى ومواقعها من جهة ، والدولة والسلطة الشمولية أو الاحتكارية التى ينظر إليها من هذا المنظار بوصفها ضمانة أساسية لاستمرار حركة التحديث والعقلنة الاجتماعية من جهة أخرى[٢] .

لنأخذ مثلا على ذلك – مع محمد عابد الجابرى – أن ما تعنيه النخبة العصرية فى الجزائر أو فى مصر بـ « المجتمع المدنى » إنما تعنى به نفسها ، أما الآخرون ، والمقصود أساسا فى حالة الجزائر اليوم هم الإسلاميون ، فإنهم يوضعون خارج المجتمع المدنى ، مع أنهم قد حصلوا بوساطة آليات المجتمع المدنى نفسه – أعنى الانتخابات – على الأغلبية من المقاعد والأصوات . هنا يقع الخلط بين العصرية أو

الحداثة وبين المجتمع المدنى إلى درجة المطابقة بينهما . وهذا يطرح مشكلات نظرية وعملية كثيرة .

وهكذا فإذا كنا نعنى بـ « المجتمع المدنى » المنظمات المستقلة عن الدولة ، تلك المنظمات التى تقوم بنوع من الخدمة للمجتمع بما هو كلّ ، فأين سنضع – مثلا – الجمعيات الإسلامية الخيرية المستقلة عن الدولة التى تقوم بخدمة المجتمع أثناء الكوارث الطبيعية ، خدمة قد تفوق فى فاعليتها واتساعها عمل الدولة وأجهزتها ؟ وأين سنضع الجمعيات الأهلية ؛ كنقابات الأطباء والمهندسين والمحامين وجمعيات الطلاب ، حين تسيطر فيها من خلال الانتخابات العناصر الإسلامية ، وهى معارضة للدولة ومقاومة لهيمنتها على المجتمع ؟ هل نعد مثل هذه التشكيلات الاجتماعية – فى مثل هذه الأحوال – من مكونات المجتمع المدنى أم نضعها خارجه ؟ والشىء نفسه يمكن أن يقال بالنسبة للعملية الديمقراطية ونتائجها ؛ فهل سنقبل بالديمقراطية وبنتائجها مهما كانت ؟ أم أنه يجب التمييز بين الديمقراطية التى تعنى فى الوقت نفسه الحداثة (فى مجال الفكر والسلوك على الأقل) وبين الديمقراطية التى لا تأخذ فى حسبانها إلا التعبير الحر والنزيه عن إرادة الشعب ؟[٣] .

وأكثر من ذلك ، لا يتردد البعض فى الحكم بأن ربط مفهوم المجتمع المدنى عربيًا بالديمقراطية ليس له فى الواقع إلا وظيفة تبريرية واحدة ؛ تتمثل فى إضفاء نوع من المشروعية السياسية على مشروع الحداثة الذى تمثله الدولة ؛ وهو ما يجرد المفهوم من أية قيمة أو محتوى علمى ، ويجعله لا يكترث بتعميق فهم أكثر لآلية تحول المجتمعات العربية ودور البنى المدنية والسياسية فى ذلك . كما أنه – فى

رأيهم – محاولة لإعادة بناء العقيدة الحداثية للنخبة المتراجعة على أسس تتماشى مع مناخ الحقبة الحالية التى تتفق مع افتقار السلطة إلى أى مشروع اجتماعى حقيقى، باستثناء الرد على أصحاب ما يسمى حركة الردة أو العودة إلى الوراء (...) وهى التيارات التى تتخذ اليوم من الإسلام مصدرا لعقيدتها السياسية[٤].

لقد وظفت مصطلحات « المجتمع المدنى » و « دولة الحق والقانون » و « الديمقراطية » فى ظاهرها لخدمة قضايا متناقضة من طرف كل من الإسلامى والاشتراكى والليبرالى[٥]، وهو ما يدعونا إلى التساؤل : هل صار قدرنا بوصفنا ذواتا عربية عارفة أن نظل نناقش قضايا قديمة بتسميات جديدة ؟

يبدو أنها « حتمية » ترتبط بالنقل المستمر للمفاهيم والمصطلحات والمناهج. وما دامت المرجعية بالنسبة لنا هى المرجعية الغربية طواعية أو إلحاقا ؛ فإن هذه الحال ستستمر، بل لن يكون مفهوم المجتمع المدنى آخرها بكل تأكيد، ما دمنا فى حالة وهن واستتباع حضاريين.

إن مفهوم المجتمع المدنى مفهوم نموذجى للمفاهيم « الرحالة والموضة » معا[٦]، مفهوم له سيرة وتاريخ ؛ شقه الأول هو المجتمع، وهو واضح نسبيًا ؛ أما شقه الآخر فصفة غامضة شديدة الالتباس، والمفهوم يفرض مصدره ؛ والمصدر يفرض منهجه ؛ ومنهجه يتكون من أبجدياته وقواعده الخاصة. هذه المعطيات يطرحها **سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل** على أنها « حقائق منهجية لا يجوز الانفكاك منها كما لا ينبغى التفريط فيها ». فالمفهوم يصاغ عادة ليكون المرجع الموحّد لمعان متعددة، تتداولها ألفاظ كثيرة، يشترك كل لفظ مع شبيهه فى جانب من المعنى، ويختلف عنه فى جوانب أخرى، فيأتى اللفظ – المفهوم

ليصبح الدال المبتدأ به فى إصدار المعنى وتوحيده . وهكذا تتولد المفاهيم داخل ثقافة ما ، لتعكس الصور الأساسية التى تقيم بها هذه الثقافة علاقتها مع الواقع ، أو إذا تعلق الأمر بالإنتاج العلمى البحت ، تنشئ عليها العلوم تصوراتها لموضوعها ، والوحدات الأساسية التى تقوم عليها طرقها المعرفية .

يسجل **على أومليل** فى دراسته المبكرة : « ملاحظات حول مفهوم المجتمع فى الفكر العربى الحديث »[٧] أن الغائب فى الأدب السياسى الإسلامى هو المجتمع والسياسة كما كانا فى الواقع الفعلى . وهو غياب يمكن رده إلى أمرين :

أولا ؛ بسبب الصراع على تأكيد السلطة العلمية ؛ « ذلك أن ما كان يهم العلماء (أصحاب الشريعة) والحكماء (أصحاب السياسة المدنية) هو الوصول إلى موقع المشورة تجاه السلطة السياسية ؛ أى فرض سلطتهم العلمية ، ومن ثم الدور الأول فى منح الشرعية » .

ثانيًا ؛ بسبب الاتجاه المنهجى للمعرفة العلمية القديمة التى لم تكن ترى فى المجتمع والسياسة الواقعيين موضوعا حقيقيا للعلم ، مجردا عن المعيارية الدينية ، أو الفلسفية - الأخلاقية .

ومع التنبيه إلى التمييز المنهجى الذى وضعه **ابن خلدون** وهو يتناول مسائل المجتمع والسياسة فى استقلال عن هذه المعيارية ، يقول : « إن كلامنا فى وظائف الملك والسلطان ورتبته إنما هو بمقتضى طبيعة العمران ، ووجود البشر ، لا بما يخصها من أحكام الشرع فليس هذا من غرض كتابنا كما علمت ، فلا نحتاج إلى تفصيل أحكامها الشرعية »[٨] .

نلاحظ إذن كيف أن ابن خلدون يتحدث عن المجتمع وكأنه مستقل عما

يجب أن يكون عليه شرعا ، وكذا عن معيارية الفلاسفة الأخلاقيين ، ولكنها استقلالية تندرج ضمن العمران الحضارى الإسلامى ومفهوم « **الاستخلاف** » ، الذى بمقتضاه لا يتصور مجتمع إنسانى حقيقى بعيدا عن المقاصد التى حددها له الشرع .

إذا أمكننا مع **ابن خلدون** الحديث عن « **مجتمع عربى إسلامى** » فهل يمكننا بالقدر نفسه أن نتحدث عن « **مجتمع مدنى عربى** » ؟

الواقع أن « المجتمع المدنى » بمفهومه الحديث لم يوجد منذ القدم ، أو فى أى مكان ، ولكنه ظهر نتيجة شروط تاريخية معروفة ، فقد ارتبط بظهور المجتمع الصناعى ، واقتصاد الإنتاج ، وبفضل التطور العلمى والتكنولوچى ، الذى عمم العقلانية العلمية على مجال القيم ، وأسس السياسة ونظام المجتمع ، وكان من نتائجها إقرار علاقات وعادات وقيم مدنية واستقلال مجال السياسة عن الدين .

لقد نتج المجتمع المدنى فى رأى تالكوت برسونز (Talcott Parsons) من تمايز المجتمع ووظائفه فى مرحلة الحداثة نتيجة لثورات ثلاث هى : **الثورة الصناعية** التى أفرزت الاقتصاد بما هو مجال قائم بذاته ، **والثورة التعليمية** التى جعلت التعليم والثقافة قطاعا اجتماعيا قائما بذاته أيضا . **والثورة الديمقراطية** التى أفرزت السياسة بما هى مجال للمشاركة العامة والرقابة العامة ، ولكنه أيضا مجال قائم بذاته .

كما لا ينبغى أن نغفل العلاقة بين علم الاجتماع وظهور المجتمع المدنى الجديد الناتج عن الثورة الصناعية ؛ وهى علاقة وظيفية تقوم على العمل على إعادة الاستقرار إلى مجتمع تحطم نظامه القديم بفعل التغيرات الاقتصادية والاجتماعية

التى أفرزت المجتمع الصناعى الحديث ، وما ارتبط به من ثورات وتبدل فى القيم والعلاقات الاجتماعية .

فبعد أن سلم علماء الإجتماع فى الغرب بأن المجتمع القديم قد انتهى نظامه إلى غير رجعة ، وأن المجتمع الجديد لم يستقر بعد ، عملوا على استحداث هذا العلم الجديد على أساس من الضبط العلمى له من جهة ، وتوفير قيم أخلاقية جديدة (بدلا عن التقليدية) لا يتنكر لها العلم ، وترسيخ « **الروح المدنية** » لأفراده وفئاته . وهذا ما يفسر المنحى (الإصلاحى التربوى) لسوسيولوچيا **أوجيست كونت** A. Cont **وإميل دوركايم** Emile Durkheim ودورهما فى إرساء :

١ – معرفة علمية موضوعية بالواقع الاجتماعى الجديد .

٢ – إعادة تأسيس النظام التربوى بوضع قواعد « لأخلاقيات مدنية جديدة » .

لقد أخرجت الثورة الصناعية مجتمعا عده كونت نموذجا لكل المجتمعات فى المستقبل . وتعميم هذا النموذج مقترن بتعميم الفكر العلمى الناسخ « للفكر الغيبى والتأملى العقيم » . إن المجتمع الصناعى قد أطلق قوى جديدة حلت محل القديمة فى قيادة المجتمع ؛ ذلك لأن الثورة الصناعية (الثانية) أحدثت خللا عميقا سماه دوركايم أنومى Anomie، وهى حالة أصبح معها الوجود الاجتماعى مضطربا وغير عادى . وهو يرى أن النظام العام تزعزع ولم يعد يعمل تلقائيا ؛ يقول كونت : « إن الحياة الصناعية لا تفرز سوى طبقات منفصمة العرى ، لانعدام وازع عام ينتظم الجميع ويمنع الفتن . وهذا مشكل الحضارة

الحديثة ، وإن الحل الصحيح لا يكون إلا على أساس من الوفاق المدنى »[٩] .

إذن هناك أزمة مجتمع مدنى صناعى اتجه إليها تفكير علماء الاجتماع لتحليلها وتجاوزها ، وتقديم معرفة « علمية » عن هذا المجتمع لكى يتسنى ضبطه وتنظيمه .

وإذ أمسى مفهوم المجتمع لشدة رسوخه واضحا أو يكاد ؛ فإن موضع الغموض فى صفته « المدنى » ظل قائما ؛ لذا نجد المدنى يوظف فى أربع ثنائيات رئيسية متباينة :

- مدنى – دينى
- مدنى – عسكرى
- مدنى – سياسى
- مدنى – طبيعى

كما أنه يشير إلى مفهوم شاع فى علمى الاجتماع السياسى والتنمية السياسية وهو « الثقافة المدنية » ، وكذلك استخدمت صفة المدنى فى التراث الإسلامى ، والفلسفى تحديدا كما عند الفارابى وابن خلدون ، على نحو آخر .

وتنازعت المفهوم تصورات أيديولوچية مختلفة ومدارس فكرية متنوعة ، مثل نظريات العقد الاجتماعى ، وفلسفات هيجل وماركس وغرامشى وتوكفيل .

وهذا كله يستدعى بناء رؤية نقدية لمفهوم « المجتمع المدنى » ، رؤية لا تنصب فحسب على المفهوم ذاته كما سكَّته المدارس المختلفة فى الفكر الغربى ، بل يجب أن تنصب أيضا ، وأساسا ، على نقل المفهوم فى الوسط الأكاديمى والثقافى العربى .

مفهوم الدولة والمجتمع المدنى :

إن موضوع المجتمع المدنى يفترض مجتمعا ويفترض دولة ويفترض علاقة

قائمة بينهما ، كما يفترض إمكانية النظر إلى كل منهما فى استقلالية نسبية عن الآخر . كما أن الشرط التاريخى الضرورى للبدء فى بلورة فكرة المجتمع المدنى بما هو علاقة بين مواطن – مجتمع – دولة ، هو تميز المجتمع من الدولة ، فكما أن المجتمع المدنى لا ينشأ إلا بتميز المجتمع من الدولة ، فإن الدولة بما هى تجريد قائم بذاته عن المجتمع لا ينشأ إلا بنشوء المجتمع . وهذا ما يستدعى منا تحديدا أوليا لمفهوم الدولة ، وتحديدا أكثر تفصيلا لمفهوم المجتمع المدنى .

مفهوم الدولة : الدولة ببساطة تنظيم إدارى وقانونى يقوم عليه عمل منظم لطاقم إدارى يتبع فى عمله إجراءات وأنظمة . ولهذا النظام فى الإدارة والقوانين سلطة على مواطنين وعلى أرض لها حدود ، وعلى النشاط الجارى على هذه الأرض .

الدولة تنظيم قسرى يحتكر استخدام العنف والقوة ، واحتكار الدولة للسلطة يتم عبر وظائف التشريع وضبط النظام العام وتنظيم شئون النقد والعملة ، والدفاع الوطنى ، وإدارة القضاء وحل المنازعات وجمع الضرائب ، وتقديم الخدمات . هذه الوظائف تشكل أجهزة بيروقراطية مستقلة ، تؤلف جميعا جسم الدولة أو هيكلها[١٠] .

ولكى نتجاوز المفهوم الدستورى البسيط للدولة بوصفها شعبا ، وإقليما ، وسلطة سياسية ؛ فإن الدولة هى خلاصة المعارك العملية التى خاضتها البشرية ، فالدولة السياسية تعبر إذن (من الناحية السياسية) وفى حدود ما يسمح به شكلها ، عن كل المعارك والاحتياجات والمصالح الاجتماعية[١١] ، وهى « **الخلاصة الرسمية للمجتمع** »[١٢] . وعموما فالدولة بأبسط معانيها « هى

الحاكم والأجهزة والمؤسسات والأدوات والشخصيات التى تحيط به ويمارس بوساطتها وعبرها السلطة ، بغض النظر عن هذا الشكل أو ذاك »[١٣] .

مفهوم المجتمع المدنى :

ونظرا لأننا تتبعنا مفهوم المجتمع المدنى عبر أهم محطات الفكر الغربى الليبرالى والماركسى ، فى موضع آخر ، فإننا سنكتفى بإبراز بعض التعريفات العربية على سبيل التمثيل لا الحصر ، وبعد ذلك سنعمل على وضع تعريف إجرائى شامل يحاول رصد جل الخصائص المحددة لهذا المفهوم .

يعرف **برهان غليون** المجتمع المدنى بكونه « كل التنظيمات الاقتصادية أو الثقافية أو الدينية التى تغطى ساحة النشاط الحر ، غير المنظم بنظام واحد وعام من قبل السلطة ، الذى يسمح لهذا النشاط بالنمو والتنافس والتجدد والإبداع »[١٤] .

أما **صادق جلال العظم** فيعرفه بمنطق المخالفة بقوله : « يشير مصطلح المجتمع المدنى كما هو متداول حاليا ، إلى كل ما هو ليس بدولة وسلطة فى حياة مجتمع من المجتمعات القائمة »[١٥] .

فى حين أن **الطاهر لبيب** يعود – بعد أن يجزم أن مفهوم المجتمع المدنى عندنا بلا تاريخ – يعود ليؤكد أن « المجتمع المدنى إقصاء متبادل حتى اليوم ... إنه فضاء الضدية المقصاة »[١٦] .

ويعرف **محمد عابد الجابرى** المجتمع المدنى بأنه « المجتمع الذى تنتظم فيه العلاقات بين أفراده على أساس الديمقراطية بالمعنى الذى ذكرناه ، أعنى : المجتمع الذى يمارس فيه الحكم على أساس أغلبية سياسية حزبية ، وتحترم فيه حقوق

المواطن السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية فى حدها الأدنى على الأقل » . إنه بعبارة أخرى المجتمع الذى تقوم فيه « دولة المؤسسات » بالمعنى الحديث لـ « المؤسسة » : البرلمان ، القضاء المستقل ، الأحزاب ، النقابات ، الجمعيات ...»[١٧] . والملاحظ أن الجابرى دمج بين الديمقراطية والمجتمع المدنى ، وحاول التخلص من المفهوم السائد عن المجتمع المدنى . كما يعرفه **عبد الله ساعف** بأنه « يشير إلى مؤسسات وقوى اجتماعية وسياسية ومبادرات وممارسات تقوم بدور الوساطة بين المجموعات (كالعائلة) من جهة ، والدولة ومؤسساتها الرسمية من جهة أخرى »[١٨] .

ويعرفه **حسن قرنفل** قائلا : « إن مفهوم المجتمع المدنى فى استعمالاته الحالية يتعارض دائما مع الدولة ، فهو يشكل تكتلا فى مواجهة الدولة » ؛ وبذلك يصبح الرهان هو « المزيد من المجتمع ضد القليل من الدولة » أو « المزيد من المجتمع ضد القليل من السياسة »[١٩] .

بينما يعرف **عياض بن عاشور** المجتمع المدنى بكونه « يعنى وجود حالة مدنية . والمجتمع المدنى هو على الأقل وثيقة الحالة المدنية ، والاسم العائلى ، والاسم الشخصى ، والجنسية ، والهوية ؛ ومن ثم فإن الحالة المدنية تنتقل من الخاص إلى العام ، ومن العائلى إلى السياسى ، فهى لم تعد مسألة عائلات ولا مسألة أعيان ، بل هى مهمة الضباط المدنيين »[٢٠] .

ويعنى المجتمع المدنى - بحسب **كريم أبو حلاوة** - « جملة المؤسسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية التى تعمل فى ميادينها المختلفة فى استقلال نسبى عن سلطة الدولة لتحقيق أغراض متعددة ؛ سياسية ونقابية وثقافية

واجتماعية »[٢١] ، ومن ثم يمكن القول بأن العناصر البارزة لمؤسسات المجتمع المدنى هى : الأحزاب السياسية ، والنقابات العمالية ، والاتحادات المدنية ، والجمعيات الثقافية والاجتماعية .

غير أننا مهما تتبعنا تعدد التعريفات فلن نستطيع حصرها حصرا نهائيًا ، نظرا لطبيعة المفهوم الإشكالية ، ونسبيته التاريخية ، وطبيعته المركبة ، وتوظيفه الأيديولوچى . غير أن هذا لا يمنعنا من اقتراح تعريف إجرائى جيد **لأمانى قنديل** بمقتضاه ، يتحدد المجتمع المدنى بأنه « مجموعة التنظيمات التطوعية الحرة التى تملأ المجال العام بين الأسرة و الدولة ، لتحقيق مصالح أفرادها ، ملتزمة فى ذلك بقيم ومعايير الاحترام والتراضى والتسامح والإدارة السلمية للتنوع والخلاف » .

ومن ثم يمكننا استخلاص الأركان الأساسية الآتية :

١ - **الركن الأول** هو الفعل الإرادى الحر أو الطوعى ؛ ولذلك فهو يختلف عن المجتمع الأهلى بما يشمله من جماعات قرابية ؛ مثل الأسرة والعشيرة والقبيلة ، التى لا دخل للفرد فى اختيار عضويتها ، فهى مفروضة عليه بحكم الميلاد أو الإرث .

٢ - **الركن الثانى** هو أن المجتمع المدنى مجتمع منظم ؛ وهو بهذا يختلف عن المجتمع بشكل عام ؛ إذ إن المجتمع المدنى يجمع ويخلق نسقا من منظمات أو مؤسسات تعمل بصورة منهجية وبالإذعان لمعايير منطقية ، ويقبل الأفراد أو الجماعات عضويتها بمحض إرادتهم ، ولكن بشروط وقواعد يتم التراضى بشأنها وقبولها .

٣ - **الركن الثالث** فى المجتمع المدنى هو ركن أخلاقى سلوكى ، يقوم على

قبول الاختلاف والتنوع بين الذات والآخرين، وعلى حق الآخرين فى تكوين منظمات مدنية تحقق مصالحهم المادية والمعنوية وتحميها، والالتزام فى إدارة الخلاف داخل مؤسسات المجتمع المدنى، وبينها وبين الدولة بالوسائل السلمية، وفى ضوء قيم الاحترام والتسامح والتعاون والتنافس والصراع السلمى[٢٢].

كما يهمنا أن نستحضر الإطار النظرى للمجتمع المدنى، فبرغم اختلاف التحديدات لهذا الإطار فإنه يمكن النظر إليه بوصفه وعيا متشكلا تاريخيا لمجموعة من الثنائيات المتقابلة أو التمايزات:

١ - التشديد على الفصل بين الدولة والمجتمع، بين مؤسسات الدولة والمؤسسات المجتمعية.

٢ - التمايز بين آليات عمل الدولة ومنطقها وآليات عمل الاقتصاد.

٣ - تميز الفرد بما هو مواطن؛ أى بما هو كيان حقوقى قائم بذاته فى الدولة بغض النظر عن انتماءاته المختلفة.

٤ - التمييز بين آليات عمل المؤسسات الاجتماعية وأهدافها ووظائفها وبين آليات عمل الاقتصاد وأهدافه ووظائفه.

٥ - التمييز بين المؤسسات المجتمعية الطوعية وبين المؤسسات التقليدية العضوية.

٦ - التقابل بين الديمقراطية التمثيلية فى الدولة الليبرالية، والديمقراطية المباشرة القائمة على المشاركة النشطة فى اتخاذ القرار فى المجتمعات الطوعية

المدنية[٢٣] .

والملاحظ أن المجتمع المدنى قد مر بمراحل مختلفة خلال تطوره ، ووصولُه إلى التمييزات الستة المذكورة يشير إلى قمة تطور مفهومه المعاصر فى الدول الرأسمالية المتقدمة . ففى كل مرحلة تاريخية مر بها المفهوم ، كان هناك دائما مركبان على الأقل من المركبات الستة المذكورة آنفا . ولا يكفى أى واحد منها فى أية مرحلة للدلالة على فكرة المجتمع المدنى؛ وهو ما يؤكد الدلالة التراكمية للمفهوم . فأية رغبة إرادوية فى بناء مؤسسات المجتمع المدنى بالقفز على مركبات المفهوم الأساسية تعنى الإخفاق فى بناء المجتمع المدنى، نتيجة الالتفاف حول الطريق المؤدية إليه ، التى يجب أن تمر بالديمقراطية والحقوق والحريات العامة .

والذى يؤكد الطبيعة التاريخية التراكمية للمفهوم أن المجتمع المدنى كان يميل فى مرحلة معينة إلى الحقوق المدنية ، وفى مرحلة ثانية إلى عد المجتمع قائما على التعاقد ، وفى مرحلة ثالثة إلى الانتخابات البرلمانية وتوسيعها وشموليتها ، وفى مرحلة رابعة إلى حقوق المواطن وحرياته .

فإذا كان المجتمع المدنى هو الطريق الملكى إلى الديمقراطية فلأنه يعبر عن عملية تطور الديمقراطية ذاتها .

ولكى نستطيع معالجة إشكالية العلاقة بين الدولة والمجتمع المدنى فى التجربتين الغربية والعربية ، وإبراز خصوصية كل منهما ، وتحديد المفاهيم الأساسية المرتبطة بها ، نقترح تناول الموضوع بناء على التقسيم الآتى :

المحور الأول : المجتمع المدنى والدولة فى السياق الحضارى الغربى .

أولا : المجتمع المدنى والدولة فى التجربة الليبرالية .

ثانيا : المجتمع المدنى والدولة فى التجربة الماركسية .

المحور الثانى : المجتمع المدنى والدولة فى السياق الحضارى العربى الإسلامى .

أولا : المجتمع المدنى والدولة فى نموذج الدولة العربية الإسلامية .

ثانيا : المجتمع المدنى والدولة فى نموذج الدولة العربية المعاصرة .

المجتمع المدنى فى فضاءين حضاريين مختلفين :

يعود ظهور مسألة المجتمع المدنى وعلاقته بالدولة إلى أواخر القرن الثامن عشر ، وظلت هذه المسألة تمثل دورا مهما فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، ثم عادت لتختفى من التداول حوالى قرن كامل . وها هى تعود مرة أخرى فى الثلث الأخير من القرن العشرين لتحتل صدارة النقاش السياسى ، بخاصة بعد انهيار التجربة الاشتراكية ونموذجها الشمولى والسيادة المتنامية للنموذج الليبرالى التعددى[٢٤] .

لقد عاد المجتمع المدنى إلى الظهور فى النظرية السياسية الغربية بعد غياب طويل ، وذلك لتأطير معطيات تمرد المجتمع المدنى ضد الدولة الاشتراكية ووضع هذه المعطيات فى مفاهيم نظرية ، وبخاصة بعد تحدى حركة التضامن العمالية للنظام الاشتراكى فى بولندا فى نهاية السبعينيات .

وبرغم أن إعادة مفهوم المجتمع المدنى قد تمت فى سياق أوربا الشرقية ؛ فإن استيعابها نظريا فى المرحلة الراهنة تم فى أوربا الغربية وأمريكا ، اللتين تشهدان

نقاشا مستمرا لا ينقطع حول المفهوم، مواكبة لحركة كثيفة لمؤسسات المجتمع المدنى المتمثلة أساسا فى الثورة الثقافية، وحركات الحفاظ على البيئة، والحركات النسوية، وحركات السلام، والمبادرات المحلية للمواطنين فى قضايا الصحة والبيئة، والتخطيط المدنى والاجتماعى؛ على أساس ثورة شاملة فى قوة الإنتاج أدت إلى توسيع الطبقات الوسطى والمثقفين والتكنوقراط والعمال الفنيين[٢٥].

وكل هذا فى مواجهة مع البيروقراطية من ناحية، ومع قوى اقتصاد السوق المندفعة نحو الربح من الناحية الأخرى. ولذلك نشأ حيز عام لا تحكمه آليات السلطة وآليات الربح فقط، ولكنه قائم فى علاقة جدلية مع الدولة والسوق؛ أى أنه غير منفصل كليا عن العملية السياسية.

لقد نشأ حيز عام سياسى اجتماعى متميز من آلية السطوة وآلية الربح، ولكنه ليس جزءا من الحيز الخاص، كما أنه ليس مجرد مجموع حسابى للحيز الخاص. وهذا الحيز العام هو القطاع الاجتماعى السياسى الذى يعبر عنه المجتمع المدنى بمعناه الضيق.

كان الاهتمام بالمجتمع المدنى قويا فى بلدان أوربا الشرقية بعد أن فتحت سياسة جورباتشوف لدى جيل المفكرين الماركسيين المجددين أبواب الأمل فى بناء مجتمعات مدنية جديدة، وتمت فى المدة نفسها العودة إلى المفهوم فى بلدان أمريكا اللاتينية تحت حكم الجنرالات، وفى العالم العربى بعد هزيمة حزيران سنة ١٩٦٧، وانكشاف عيوب النظم العسكرية والشمولية[٢٦].

وتذهب أغلب الدراسات إلى أن مفهوم « المجتمع المدنى » مفهوم دخيل على تراث الفكر السياسى العربى الإسلامى، حيث لم يبرز فى الخطاب السياسى

العربى إلا فى العقود الأخيرة ، واتسم عند ظهوره بقدر غير يسير من الغموض والتوظيف الأيديولوچى .

كما لا نجد ذكرا للمفهوم فى أدبيات الفكر الإصلاحى العربى الإسلامى فى القرن التاسع عشر إلى جانب مفاهيم غربية أخرى كالوطن والدستور والانتخابات والديمقراطية ، برغم أن المفهوم كان فى طليعة الموضوعات السياسية والفكرية التى شغلت النخبة الأوربية فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر بصفة خاصة . وإن كان هذا لا يمنع من محاولة التأصيل للمفهوم بما هو معطى موضوعى فى التجربة التاريخية العربية الإسلامية ، وهو ما نجده فى كتابات وجيه كوثرانى ، وفهمى هويدى ، وسيف الدين عبد الفتاح إسماعيل ، وراشد الغنوشى ، ومحمد عمارة ، وطارق البشرى ... وهى محاولة لا تخلو من صعوبات منهجية إسقاطية ومن اختلاطات بين المدنى والأهلى ، ومن ردود فعل أيديولوچية دفاعية .

ومن ثم فإن الدارس الذى يروم قراءة المفهوم عبر مراحله التاريخية المختلفة وسياقاته الفكرية والأيديولوچية ، سواء تمت القراءة ضمن الفضاء العربى ، أو الفضاء الغربى - فإنه يقف على حقيقة جلية ، ألا وهى ضرورة تنزيل المفهوم فى ظرفيته التاريخية ، وضمن معطيات سياسية واقتصادية واجتماعية معينة ، كما أن قراءة المفهوم ليست بريئة ولا محايدة ؛ إذ لا توجد قراءة محايدة ، بخاصة حين نكون بصدد مفاهيم تعبر عن واقع معيشى معين ، وعن صراع سياسى أيديولوچى شأن مفهوم المجتمع المدنى ؛ وهو ما يفسر الأهمية الخاصة التى أولاها فلاسفة الأنوار للمفهوم ، إذ إنهم كانوا منشغلين انشغالا كبيرا بمقاومة الحكم

الاستبدادى ، ووجدوا فى المفهوم سندا لهم ، ولم تحل المقاربة الفلسفية دون إخفاء الطابع السياسى على المفهوم حين جعلوه مقابلا للدولة ؛ إذ إنها دولة استبدادية[٢٧] .

معهد البحوث والدراسات العربية
INSTITUT DE LA RECHERCHE ET DES ETUDES
عضو اتحاد الجامعات العربية

المحور الأول
المجتمع المدنى والدولة فى السياق الحضارى الغربى

أولا : المجتمع المدنى والدولة فى الفكر الليبرالى :

عبر مفهوم المجتمع المدنى عن هموم وظواهر مختلفة من تاريخ تطور الفكر السياسى الغربى ، فبينما يحدد توماس هوبز (T. HOBBES) المجتمع المدنى بأنه المجتمع المنظم سياسيا عن طريق الدولة القائمة على فكرة التعاقد ، يحدده چون لوك بالنظر إلى كونه مجتمعا منظمًا سياسيًا فى دولة ينظم تشريعًا وتفسيرًا ويسن القانون الطبيعى القائم دون دولة وفوق الدولة . أما بالنسبة **لروسو** J.J. Rousseau فإن المجتمع المدنى هو المجتمع صاحب السيادة ، إنه المجتمع القادر على تشكيل إرادة عامة ليتماهى فيها الحاكمون والمحكومون . أما **مونتسكيو** Montesquieu فقد حدد مفهوم المجتمع المدنى فى سياق بحثه فى البنى الأرستقراطية الوسيطة الشرعية ، والمعترف بها من السلطة والقائمة بين الحاكمين والمحكومين .

ويحدد **هيغل** G. W. F. Hegel المجتمع المدنى على أساس التقسيم النظرى بين العائلة والدولة ، بحيث يتوسطها المجتمع المدنى ويفصل بينهما فى الوقت ذاته ، مخترقا حيزهما فى حدود ، ومخترقين حيزه من ثم على هذه الحدود نفسها ، يقول هيغل : « يتموقع المجتمع المدنى فى الفرق الموجود بين الأسرة والدولة . إن تكونه يأتى فى مرحلة لاحقة لمرحلة الدولة التى تسبقه بما هى واقع مستقل ، حتى يتمكن من البقاء ، وعلاوة على ذلك فإن إنشاء المجتمع المدنى يرجع إلى العالم الحديث ، فهو وحده الذى اعترف له بالحق فى الوجود »[٢٨] .

فالمجتمع المدنى عنده لا يتحقق إلا عبر الدولة التى هى نظام مصالحة بين الصراعات ، وهو فضاء الحياة الأخلاقية وليس الشرط أو الإطار الطبيعى للحرية .

وهو ما جعل **توكفيل Alexis De Tocqueville** يحذر من المخاطر التى يتضمنها التراث الهيغلى ؛ لأنه تراث يبرر أن تحكم الدولة المجتمع المدنى باسم الصالح العام والكونى ، مشددا (أى توكفيل) على أنه لابد للمجتمع المدنى من عين فاحصة ومستقلة ، عبارة عن مجموعة متعددة من الجمعيات المدنية ، الدائمة اليقظة والقائمة على التنظيم الذاتى ، فهى الضرورة اللازمة لتقوية الثورة الديمقراطية .

وعند **جون لوك** (John Locke) مثلت فكرة العقد أو التعاقد الجانب الحداثى فى نظرية العقد الاجتماعى ، كما أن نظرية العقد الاجتماعى عبرت عن جوهر فكرة التعاقد عندما أصبحت السلطة نفسها طرفا فى العقد الاجتماعى ، لها حقوق ، وعليها واجبات ، فمع جون لوك لم يعد الحاكم إلها كما لم يعد المواطن مجرد رعية . وعاد الإله حاكما أرضيا وأمست الرعية مواطنين ، ولكن على أساس التعاقد الاجتماعى ، وليس على أساس العضوية فى الطبقات السياسية بامتيازاتها ؛ لأن الحكام مثلهم فى ذلك مثل المحكومين معرضون للأهواء والأنانيات ، ومن ثم فقد وجب أن يخضعوا لطائلة القانون .

« ولكن ما القانون ؟ إنه التجلى المدنى أو التعبير المدنى عن القانون الطبيعى أو قانون العقل الذى تسنه وتفسره وتطبقه سلطات المجتمع المدنى »[٢٩] .

لا يستبعد لوك إمكانية تصور مجتمع أو تخيله دون وجود الدولة ، فالتجرد من الدولة لا يجعلنا بالضرورة نعيش حالة فوضى ، بل سيبقى العقل والأخلاق

ويبقى المجتمع والحالة المجتمعية . فالحالة الطبيعية عند لوك هى المجتمع المتخيل دون دولة ، أما المجتمع المدنى فيطلقه على الحالة السياسية ؛ أى على الدولة أو المجتمع المنظم سياسيًا .

إن إنجاز لوك الأساسى هو تصوره لمجتمع منظم بالتبادل بين البشر ؛ مجتمع يعيد إنتاج ذاته تلقائيًا دون دولة . وبهذا التمييز جعل لوك المجتمع مصدر شرعية الدولة ، وجعله قادرًا على مراقبتها وعزلها .

ويميز نموذج لوك للمجتمع المدنى بين المجتمع والدولة ، ولكن هذا التمييز فى النهاية هو تمييز بين المجتمع والسياسة . ومجتمع لوك المتخيل خارج الدولة هو مجتمع اقتصادى غير سياسى (لا دولة) . ويفتح هذا النموذج الباب للتفكير فى :

- تخيل المجتمع المدنى بما هو اقتصاد مسير ذاتيا .
- تطور يوتوبيات معادية للسياسة تصور مجتمعا مدنيا دون دولة ، بما هى بديل من الدولة وخارج عنها ، وذلك كما فى حالة توماس بين (Thomas Paine) .

فالمجتمع المدنى عند لوك ليس بالضرورة ديمقراطيا ، ولكن يجب أن تتوافر فيه حماية مؤسسية للملكية وحكم القانون ونوع من الرقابة على السلطة وموازنتها . وهو الموقف الذى جعل روسو يسخر من الحرية الإنجليزية ، بوصفها حرية لوردات ومثقفين ، تجعل من بقية الشعب رعايا يجب عليهم الطاعة . وسوف تتخذ جمهورانية روسو وشعبويته خط تطور مخالفًا تماما فى تاريخ فكرة المجتمع المدنى .

يقول **جون جاك روسو** : « إن الرجل الأول الذى سيج قطعة أرض وقال هذه لى ، ووجد من الناس من هم من البساطة إلى درجة أن يصدقوه ، هو أول من أسس المجتمع المدنى » ، إذن هناك فى رأيه أساس مادى لتبلور المجتمع المدنى . ومع أن روسو ينطلق من حالة طبيعية وإنسان طبيعى ؛ فإنه لا يعتقد بوجود قانون طبيعى أو حقوق طبيعية مثل الملكية وغيرها (على غرار لوك) . وحينما يفترض الحالة الطبيعية والإنسان الطبيعى فإنما يفترضه لا ليؤسس نظرية فى فهم المجتمع أو تبرير منطقه القائم ، وإنما ليؤسس نظرية نقدية لفهم أسباب تشوه الإنسان أخلاقيًا فى المجتمع ، ولفهم أصل اللامساواة بين البشر ، بالرغم من أنهم ولدوا متساوين وأحرارا بالطبيعة .

أى أن عقده الاجتماعى يهدف إلى التوصل إلى كيفية تجاوز تشوهات الحالة المدنية ومصائبها ، علما بأن المجتمع المدنى والمدنية لا يحملان تداعيات إيجابية بالضرورة[٣٠] . وإصلاح هذه التشوهات وتجاوزها يتم فى المؤسسات ، ومن خلال تربية تجعل المصلحة الفردية تتلاءم وتتوافق مع الصالح العام ، وهو ما يطلق عليه روسو تربية الأفراد بوصفهم مواطنين ، وهو يرفض رفضا باتا أية محاولة لفصل السياسة عن الأخلاق ؛ فلا يمكن فهم أى منهما دون الآخر ؛ وهو ما يعطى مضمونا أخلاقيا للمجتمع المدنى .

وإذا كان تطور المجتمع المدنى لدى لوك ومونتسكيو قد تم فى مقابلة مع الدولة ثم مع الطبيعة ؛ فإن فكر روسو عبارة عن محاولة لإعادة الوحدة إلى هذا الانفصال ، ومحاولة لإقامة الوحدة الكلية مرة أخرى ، لتشمل جميع العناصر .

والشعب فى عقد روسو هو الحاكم صاحب السيادة وهو المحكوم أيضًا .

ولقد حض **روسو** على تنمية الشعور الوطنى ، القائم على التحام الإرادة الخاصة بإرادة المجموع عن طريق المشاركة فى مظاهر « الديانة المدنية » الاحتفالية ، التى دعا روسو إلى ممارستها فى الحيز العام ، فى مقابل الدين المسيحى فى الحيز الخاص .

كما يرفض سلطة الحاكم المطلقة بقوة ، عادًا إياها عبودية على أساس أن القوة لا تصنع حقا . وجاعلا من الديمقراطية جزءا من مفهوم المجتمع المدنى .

ويعرف **روسو** الحرية المدنية فى العقد الاجتماعى بأنها تأمين الإمكانية لكل إنسان فى أن يحصل على سعادته بطريقته الخاصة ، وبحماية من الإرادة العامة وقوانينها . ولرفع التعارض بين السلطة والحرية يشدد روسو على ضرورة توافر قدر من المساواة ، التى بدونها تتناقض السلطة مع الحرية ؛ لأن هدفها يصبح حماية اللامساواة بين البشر . « ليس هناك مكان فى عقد روسو لمواطن غنى إلى درجة تمكنه من أن يشترى الآخر ، أو فقير إلى درجة يضطر فيها إلى بيع نفسه ، لقد أدخل روسو عنصر المساواة إلى المجتمع المدنى ، وبذلك جعل العدالة الاجتماعية شرط الحرية وشرط أن تنسجم الإرادة الخاصة مع الإرادة العامة »[٣١] .

وعند **مونتسكيو** : اتخذ المجتمع المدنى شكل حكم القانون أو العقل بين المجتمع والدولة ، والتوازن بين السلطات أو التوازن بين القوى فى الدولة .

وبرغم أن **منتسكيو** يتحدث باسم الماضى ؛ باسم النبلاء والنخبة الحقوقية فى الدولة ؛ فإن نموذجها النظرى وتبريرات هذا النموذج وحجته النظرية باتت جزءا لا يتجزأ من أى تصور معاصر للمجتمع المدنى بوصفه وسيطا وحاجزا بين الدولة والأفراد .

والطريف أن **مونتسكيو** لا يضع الدينى بالضرورة فى مواجهة المدنى مضادا له ومصارعا له ، ولكنه يذكرنا أنه عندما تغيب التوازنات ويغيب حكم القانون لا يبقى ما يضع حدا للاستبداد سوى الدين ؛ « لأن الدين يبقى فوق الرعية وفوق المستبد » ، وهذه الوظيفة التحريرية للدين نجدها فى أدبيات متعددة فى السياق الحضارى الغربى الحديث والمعاصر ، ويكفى أن نتذكر تحليلات **ماكس فيبر** (Max Weber) وتوينبى وغيرهما لنعرف مدى المسئولية التى تتحملها نخبنا العربية العلمانية المصممة على تكريس صراع غير موجود وليس له أى أساس موضوعى فى تجربتنا التاريخية والحضارية ؛ ذلك لأنه فى أوضاع التحديث القسرى المشوه والتابع يبدو مجتمع ما قبل الحداثة العربية أكثر قربا من مفهوم « المجتمع الغربى » من مجتمع الحاضر المشوه .

لقد حققت بعض البنى الجمعية استقلالية فاعلة فى إطار الدولة الإسلامية ؛ كالأسرة الممتدة والمسجد والزاوية والأوقاف ، وكأنها أشكال من التنظيم الذاتى خارج السلطة[٣٢] ، طبعا لا ينبغى الجمود عندها دون تطوير إيجابى لها داخليا على المستوى الوظيفى ، أو من خارجها باستحداث مؤسسات ونظم وبنى جديدة كليا . وكذلك لا ينبغى أن نقتصر على وصفها بالماضوية والرتابة واندراجها ضمن إحياء التقاليد والأعراف والبنى الجمعية الصالحة لمواجهة الاستبداد التقليدى ، بحيث لا تعدو وظيفتها وفق هذا التطور الحداثوى « تأدية ضريبة شفوية أو خطابية للدين ، أو شراء ذمم المؤسسة الدينية وتملق أنواع مختلفة من الدين الشعبى » ، انطلاقا من أن « معارضة الاستبداد بالعودة إلى بنى الماضى التقليدية ترسم تصورا للمجتمع المدنى لا يشمل الحريات المدنية »[٣٣] .

وفى مقابل هذا التصور الذى لا يخلو من نزعة حداثوية إقصائية غير تاريخية ، لا ندرى لماذا لا يجرى التفكير والعمل على تحويل معارضة هذه البنى المعارضة التقليدية التى تبحث عن أنواع من التوازن مع السلطة إلى قيم وممارسة ديمقراطية تجريدية أصيلة لا تكتفى بمبدأ الشرف والعدل وإنما تتجاوزه إلى مبدأ التعددية الديمقراطية ، بما هو أحد مقومات المجتمع المدنى الحديث فى عالمنا العربى الإسلامى .

فالنظام الأمثل بالنسبة **لمونتسكيو** هو الملكية المنظمة بحكم القانون ، حيث يعتلى الملك العرش بناء على قانون أو عرف يحترمه هو بوصفه حاكما ، ويحترمه المحكومون ، كما يحترم توازن القوى القائم ومراتب الشرف القائمة فى الدولة . ويمارس حكمه عن طريق مؤسسات وسيطة Corps intermediaire، تتشكل مادتها من فئة النبلاء التى تستمد شرفها من شرف الملك . وعنده أن فساد كل حكومة يبدأ دائما بفساد المبادئ .

فالمجتمع عند **مونتسكيو** موجود فى الطبيعة ، ويكفى لتفسيره وجود غريزة الألفة والاجتماع ، أما الإنسان فهو كائن عاقل يعيش فى « مجتمع مدنى » ، ويحتاج إلى قوانين وضعية وقانون مدنى يتمثل فى العلاقة الثابتة بين الثابت والمتغير .

يذهب **مونتسكيو** فى نظريته إلى أن المناخ والجغرافيا (خصوبة التربة واتساع رقعة الدولة ...) يؤثران فى صياغة القوانين وأنواع نظام الحكم ، من خلال التأثير فى روح الأمة . فمع أن المجتمع المدنى منفصل عن الطبيعة فى تعريفه النظرى ؛ فإنه فى الواقع – أى فى التاريخ – تتحول الظروف الطبيعية إلى أحد مكوناته

الأساسية .

كما يميز **مونتسكيو** بين طبيعة السلطة أو الدولة ومبدئها ، جاعلا من المبدأ أو الروح الكامنة وراء التشريع ، الجانب الديناميكى فى عملية التطور ؛ « فطبيعة الجمهورية هى الحكم الجماعى للمواطنين ، وطبيعة الحكم الملكى هى حكم الفرد بوساطة قوانين وإجراءات وأجسام وسيطة تجرى أو تمر عبر السلطة بشكل شرعى . فى النظام الملكى تدير الأرستقراطية القضاء ، وتوجد برلمانات لها وزن سياسى وإكليروس له حقوق معترف بها ، وروابط مهنية وحرفية « تستحوذ على امتيازات تاريخية معترف بها . وطبيعة الاستبداد هى حكم الفرد الواحد حكما اعتباطيا ، لا تسرى عليه قوانين بل مزاج وأهواء صاحب السلطة »[٣٤] .

أما مبدأ الحكم فينقسم عند **مونتسكيو** إلى ثلاثة : مبدأ الجمهورية ؛ وهو الفضيلة أو الشيم المدنية (Civil virtue) ، ومبدأ الملكية ؛ وهو الشرف ، فى حين أن مبدأ الاستبداد هو الخوف . وبناء عليه « فإذا فقدت الجمهورية مبدأ الفضيلة تصبح نظاما فاسدا وتتصدع ، وإذا فقدت الملكية مبدأ الشرف تفقد مقومات وجودها وشرعيتها ، وإذا فقد الاستبداد مبدأ الخوف فإنه ينهار » .

لقد سعى الفكر الليبرالى إلى إعطاء الأولوية للسوق على حساب « العقد السياسى » Le Contrat Politique، مع التأكيد على أن السوق ليست مجرد مفهوم تقنى لضبط النشاط الاقتصادى ؛ وإنما لها دلالة سوسيولوچية وسياسية تقف فى مواجهة فكرة العقد وتعمل على تأسيس مجتمع مدنى حقيقى .

لقد واصل الفكر الليبرالى المعاصر تشديده على نقد نظرية العقد الاجتماعى وإبراز محدوديتها ، مؤكدًا أن مشكلة الفلسفة السياسية تمثلت فى التفكير فى

إرساء مجتمع مستقل لا يعبأ بأى مرجعية أو مثل أعلى مفارق . فجميع نظريات العقد الاجتماعى من هوبز إلى روسو تصطدم بمجموعة من المعضلات النظرية أهمها :

- إذا كانت نظريات العقد الاجتماعى تسعى لإرساء مبدأ السلم المدنى La Paix Civile داخل المجتمع الواحد ؛ فإنها تظل عاجزة عن معالجة مشكلة السلم والحرب بين الأمم ؛ إذ بينما يتصدى العقد الاجتماعى لتكوين المجتمع بوصفه « لعبة ذات حصيلة إيجابية » Un Jeu a Somme Positive الكل فيه يفوز ويتمتع بالسلم والأمن المدنى ، فإن العلاقات بين الأمم يستمر النظر إليها بوصفها « لعبة ذات حصيلة صفرية » Un Jeu a Somme Nulle، لا تفوز فيها أمة إلا على حساب خسارة أمة أخرى .

- مفهوم العقد الاجتماعى يتمحور حول قضية تأسيس المجتمع ، ولا يتحدد من خلال مشكلة الضبط المجتمعى .

ومن ثم لا يمكن تجاوز هاتين المعضلتين الناتجتين عن النظر إلى المجتمع بما هو جسم أو كيان سياسى إلا من خلال عد المجتمع المدنى بمثابة سوق . وتذهب التحليلات الليبرالية بعيدا لتجزم بأن حكم المجتمع يجب أن يتم من خلال مرونة السوق لا صلابة السلطة والسياسة .

إن السوق هنا تتخذ شكل يد خفية مجردة وغير مشخصة ؛ شكل قوانين موضوعية تنظم العلاقات بين الأفراد بعيدا عن أى ارتباط تبعى أو سلطوى ؛ شكل « إله خفى » DIEU CACHÉ، فالسوق إذن تقدم نموذجا ديمقراطيا للتنظيم واتخاذ القرارات بعيدا عن كل أشكال الإكراه والتسلط[٣٥] .

« **توكفيل** (Alexis de Toqueville): خلف توكفيل دراسة تطبيقية عينية رائدة فى مجال دراسة مؤسسات المجتمع المدنى من خلال كتابه « **الديمقراطية فى أمريكا** » ، حيث أثار انتباهه وهو قادم من أوربا كثرة الجمعيات فى الولايات المتحدة الأمريكية ؛ يقول : « إن الأمريكان من جميع الأعمار ومن جميع المنازل ومن مشارب مختلفة نجدهم يكونون الجمعيات ، ليس لهم جمعيات اقتصادية وصناعية فقط حيث الكل يشارك فيها ، لكنّ لهم أيضًا أنواع كثيرة أخرى صغيرة جدا . إن الأمريكان يكونون جمعيات حتى لوظيفة إقامة الحفلات ، ولتأسيس الأديرة ، أو لبناء الفنادق الريفية ، أو لرفع الكنائس ، وأيضا جميعات لنشر الكتب ولإرسال المبشرين إلى أقاصى الأرض ، وبهذه الطريقة يؤسسون المستشفيات والسجون والمدارس .

يتعلق الأمر بحقيقة واضحة ؛ إنهم يؤسسون الجمعيات باستمرار فى كل مناحى حياتهم ، وفى كل مجال ؛ فأنت تجد على رأس مؤسسة جديدة ما فى فرنسا حضور الدولة ، وفى إنجلترا حضور رجل إقطاعى ، أما فى أمريكا فلا ترى إلا الجمعيات .

لقد رأيت فى الولايات المتحدة جمعيات لم تخطر على بالى فكرة إقامتها ، لقد أعجبت دائما بهذا التفنن اللانهائى الذى يجعل الأمريكان يضعون أهدافا واحدة يحققونها بجهد عدد كبير من البشر يتعاضدون بكل حرية من أجلها .

إن الدرس المستفاد من هذا النص المكثف بالدلالات هو أن التجمع الطوعى الحر والهادف قادر على توفير طاقة عمل كبرى ، وأن تقدم الحضارة يتوقف على التراكم المتزايد لوسائل الإنتاج والتنظيم . وما دام التقدم الحضارى لا يكون إلا

رهن الدولة، ورهن الجمعيات؛ فإن توكفيل ينحاز جذريا إلى أن تكون الجمعيات هى صاحبة المبادرة: « ففى البلدان الديمقراطية فن إنشاء الجمعيات هو أبو التقدم؛ إذ إن التقدم فى كل المجالات منوط به ».

وأكثر من ذلك فإن تأسيس الجمعيات يرقى عند توكفيل إلى مستوى القانون؛ يقول: « ومن بين القوانين التى تتحكم فى المجتمعات البشرية هناك قانون يبدو أكثر دقة وأكثر وضوحا من بين سائر القوانين، حتى يحافظ البشر على تمدينهم أو ليزدادوا مدنية، يتمثل هذا القانون فى فن إنشاء الجمعيات الذى يجب أن ينمو متوازيا مع نمو فرص المساواة بينهم ». وكما هو واضح فإن وجهة نظر توكفيل تقف على النقيض مع التصور الهيغلى الذى يبرر تحكم الدولة فى المجتمع المدنى. وما انفك توكفيل يردد مقولة مفادها: لابد للمجتمع من عين فاحصة ومستقلة؛ هذه العين الفاحصة ليست سوى مجموعة متعددة من الجمعيات المدنية الدائمة اليقظة والقائمة على التنظيم الذاتى، وهى الضرورة اللازمة لتقوية الثورة الديمقراطية[٣٦].

حينما يبحث **توكفيل** الحالة الأمريكية العينية، فإنه يطور نموذجا نظريا للديمقراطية بوصفها مستقبل أوربا المؤكد. ولذلك يختلط الإمبريقى بالنظرى فى بحثه حول الديمقراطية الأمريكية، وهو ما يعطيه قوة وتماسكا خاصا. إن تأكيد توكفيل على الحيز العام الاجتماعى لا يشكل حلا يوتوبيا لمسألة الفصل بين المجتمع والدولة فى نهاية التاريخ، وإنما لا يتعدى المحاولة المدركة لحدودها لحل معضلات عينية تتولد من النظام الديمقراطى بخاصة. والديمقراطية ليست مستقبلا خياليًا وإنما حالة عينية وهى الحالة الأمريكية بمشاكلها، ونموذج نظرى

هو فى الوقت نفسه أفق التطور لأوربا[٣٧] .

إن توكفيل الارستقراطى النشأة والميول الثقافية يحث على تحول الأرستقراطية إلى الديمقراطية . إن أكثر ما يخشاه توكفيل هو أن تحطم الحداثة روابط الأرستقراطية الحميمية روابط التكافل الأصيل ، دون استبدالها بنظام من الحقوق الديمقراطية . فهو غير رومانسى ولا يؤمن بإمكانية العودة إلى الوراء . ولكن الحل بالنسبة له لا يكمن فى إزالة تناقضات الحداثة أو حلها ، وإنما بالتقدم إلى الأمام نحو الحقوق الديمقراطية . إن البديل فى رأيه للوطنية الأرستقراطية القديمة المنهارة هو بناء وطنية جديدة عقلانية تبنى على المصلحة الشخصية للمواطن ذى الحقوق السياسية .

فالأرستقراطية فى نظره عبارة عن نسق ثنائى انفصامى بين أقلية ذات امتيازات وشعب موجود خارج دائرة الامتيازات . هنالك حكام ومحكومون ، لكن المحكومين ليسوا هم الأمة ولا المجتمع . فالمجتمع الوحيد مركب من أصحاب الامتيازات . وفيه يتم الفصل التدريجى بين الاجتماعى والسياسى « المجتمع المدنى هو المجتمع السياسى وهو الأمة »[٣٨] .

لكن السياسة لا تتخذ معناها إلا عندما يضيق معناها وتعريفها فلا تبقى هلامية ، ويتسع عدد الفاعلين فيها ، ليصبح هنالك منافس على تحديد الخير العام فى حيز عام ؛ وهو الأمر الذى يصل إلى قمة تطوره فى النظام الديمقراطى . لا سياسة دون تحديد للحيز العام وتوسيع للمشاركة ، إن عملية تطور الفصل بين الاجتماعى والسياسى هى عملية تمفصل فى الوظائف و اتساع فى دائرة المجتمع ، ليصبح المحكوم مواطنا والشعب جمهورا ؛ أى موضوعا للعمل السياسى . إن ما

يخشاه **توكفيل** هو أن يحل الاستبداد محل النظام الأرستقراطى ؛ ولذلك فإنه يحبذ الديمقراطية بنواقصها وتناقضاتها عن الشيوعية بكمالها ؛ يقول « ألا ترى الديانات تضعف وقدسية الحقوق تزول ؟ ألا ترى العادات تتغير والمفهوم الأخلاقى للحقوق يزول بزوالها ؟ ألا تلاحظ أن العقائد تخلى مكانها للحجج ، والمشاعر تنسحب لتحل مكانها الحسابات ؟ إذا لم تنجح وسط هذا الانهيار فى أن تربط فكرة الحقوق مع المصلحة الشخصية ، التى توفر المرتكز الثابت الوحيد فى قلب الإنسان ، فماذا يتبقى من وسائل لحكم العالم سوى الخوف ؟ » .

إن حب الديمقراطية فى المجتمعات الديمقراطية – وهو ما يحافظ عليها – ناجم عن شعور أعمق هو حب المساواة . المساواة هى المبدأ الموجه فى الديمقراطية فى رأى **توكفيل** ، ولكن ألا يدفع مبدأ المساواة باستمرار إلى تكريس دور أكبر للدولة ؟ وهو ما يفسر التنافس الشرس على السلطة فى النظام الديمقراطى .

لكن مقابل مركزية الدولة التى يخشاها **توكفيل** والتى تنتج لامساواة من نوع جديد ناجمة عن تركيز السلطة والموارد فى يد الدولة وجهازها البيروقراطى ، يطور النظام الديمقراطى فى عصر **توكفيل** مجموعة آليات فى المجال السياسى وهى : الفصل بين السلطات ، ووجود سلطة تشريعية خاضعة للانتخاب الدورى ، وسلطة تنفيذية منتخبة فى حالة الولايات المتحدة ، وسلطة قضائية مستقلة ، ونظام المحلفين .

أما التوازن الثانى مع مركزية السلطة فهو ما يقع بين المجتمع السياسى والمجتمع المدنى وينظم تداخلهما ؛ وهو الحقوق المدنية والسياسية . وهى عند **توكفيل** ثلاثة : حق الاقتراع ، وحق تشكيل الروابط والمؤسسات ، وحرية التعبير

عن الرأى .

ولكن نزعة النظام الديمقراطى الأكثر تهديدًا بالاستبداد هى نزعته الموازية للمركزية ، وهى النزعة للتذرير بفعل المساواة نفسه . وما يقلق **توكفيل** هنا هو ليس التفرد أو الفردية ، أى تحول الإنسان إلى فرد بما هو كيان قائم بذاته ، وإنما ما يقلقه أساسا هو :

١ - التجانس الكاسح فى الدوافع والنزوات والاهتمامات وطرق السلوك .

٢ - الأنانية المفرطة والانغلاق فى الشئون الفردية الخاصة والعزوف عن المسائل العامة ؛ أى عملية اللاتسيس [٣٩] .

والتذرير (Atomisation) الذى يشغل **توكفيل** بطبيعة الحال غير ناتج عن الاغتراب ، ولا هو ناجم عن تقسيم العمل كما هو الحال عند **ماركس** ، وإنما هو مترتب على عوامل ثقافية ، بالمعنى الواسع للثقافة ، عوامل كامنة فى صميم النظام الديمقراطى ، وبشكل خاص الميل الشديد إلى المساواة .

إن التذرير الذى يقصده **توكفيل** إذن ليس مسا بقدرة الناس العقلية وقدرتهم على الحساب ، وإنما انغلاقهم فى حسابات ذاتية .

لكن **توكفيل** يؤمن بأن النظام الديمقراطى قادر على المدى البعيد ، على ابتكار حلول لمشكلاته الناشئة على المدى القريب : الحرية غير المنضبطة يقابلها انتشار القيم الدينية الضابطة للتصرف عند الأفراد ، والجباية المتزايدة للضرائب تقابلها زيادة فى الإنتاج والاستهلاك ، ومن ثم فى الأرباح أيضا .

تأخذ النزعة الديمقراطية تاريخيا إلى حب المساواة شكل نزوع قوى إلى

الحرية ضد علاقات الاستعباد الإقطاعية، وما إن تنتهى انتفاضة الحرية، حتى يصبح ميل المجتمع الديمقراطى الطبيعى نحو الاستبداد، وذلك بدافع المساواة نفسه الذى يقود المواطنين إلى الاهتمام بشئونهم. لا تتم مصالحة الحرية مع المساواة بموجب تطور الأمور الطبيعى، بل بتداخل سياسى وثقافى واع فى شئون المجتمع؛ أى أن على السياسة الديمقراطية ألا تعتمد على قانون تاريخى يدفع بطبيعة الأحوال إلى تعايش بين الحرية والمساواة، بل يجب أن تحمل بشكل واع على التوفيق بينهما لكى تتخذ المساواة شكل الحرية وليس شكل الاستبداد؛ تأخذ هذه المواجهة شكل استقطاب مفتوح بين الدولة والمجتمع، فبينما نجد الدولة ترسخ مكانتها على حساب المجتمعات المتخلفة نجد المجتمعات الغربية تفرض بحركيتها نوعا من الاستقلالية التى تحميها من سطوة الدولة.

فى مواجهة مخاطر التذرير يطرح **توكفيل** تصوراته المشابهة إلى حد كبير للفكر المعاصر حول المجتمع المدنى انطلاقًا من التجربة الأمريكية:

١ - الأنانية المتنورة؛ وهو مبدأ ثقافى يدفع بالفرد إلى الاهتمام بمصالحه، ولكن من خلال وضع المصلحة العامة ومصلحة الآخرين فى الحسبان. فى هذه الحالة يصبح الحفاظ على النظام الديمقراطى مصلحة أنانية للفرد.

٢ - تأسيس الروابط والمؤسسات الطوعية على جميع المستويات، بما هى قناة تتيح المجال للأفراد للتدخل فى الشئون العامة عبر اهتماماتهم، وتحدد مركزية السلطة فى الوقت ذاته.

٣ - توافر الثقة المتبادلة أو الشعور بوجود قيم اجتماعية مشتركة مرجعية يمكن الاعتماد عليها عند حساب سلوك الآخرين وتوقع تصرفاتهم. ومرة أخرى

يبرز هنا دور الدين فى نشر روح الجماعة وقيمها المشتركة .

يذهب **توكفيل** إلى أن المدخل إلى فهم الديمقراطية الأمريكية هو مجموعة من المنظمات المدنية النشطة والفاعلة فى الحيز العام التى توازن العلاقات التجارية الأنانية ، إضافة إلى السلطات المحلية اللامركزية فى النظام الفيدرالى التى تصقل الرأى العام وتهذبه وتعد الفرد للمشاركة فى الحياة العامة .

بكلمة واحدة يمكننا استخلاص الحل الناجع لمواجهة التذرير والفردية التى من شأن النظام الديمقراطى أن ينتجها من منظور **توكفيل** فى عاملين أساسيين :

١ - انتشار الروح الدينية .

٢ - روح الاتحاد فى روابط طوعية[٤٠] .

لكن التجربة التاريخية السياسية أثبتت أن هاتين الروحين ؛ الروح الدينية والروح الجمهورية ، غير كافيتين للحد من انحراف حكم الأغلبية وطغيانهم ضد الأقلية .

بهذا الصدد يميز **توكفيل** بين الطغيان والتعسف . فالتعسف ضد القانون ، أما الطغيان ، وبخاصة طغيان الأغلبية فقد يكون بموجب القانون ، وهنا تكمن المعضلة .

وهذا ما جعل **توكفيل** فى سبيل إدانته لطغيان الأغلبية يفترض وجود مبدأ فوق القانون ؛ وهذا المبدأ عنده هو العدالة ، فإذا كان القانون هو قانون شعب من الشعوب ؛ فإن العدالة قانون الإنسانية ، وهى مرجعية أعلى من القانون ومن الدولة . وهو ما يمثل عودة غير مقصودة إلى فكرة القانون الطبيعى الذى يتسنم

ذروة كل القوانين الوضعية[٤١] .

والملاحظ من خلال تتبع مفهوم المجتمع المدنى عبر مجموعة من المحطات والنماذج فى التاريخ السياسى الغربى الحديث ، أن هذا المفهوم قد ولد ونشأ فى خضم الصراع السياسى والاجتماعى الذى عرفه المجتمع الأوربى منذ القرن السابع عشر ؛ وهو ما جعل الآراء تتباين حوله . غير أن هناك نقطة تكاد تكون محل إجماع بين المفكرين الذين أولوا عناية خاصة بالمفهوم ، وهى النظرة إليه بالمقارنة بدور الدولة ، فهناك من جعله مقابلا لمفهوم الدولة ، وهناك من رأى على النقيض من ذلك أنه متلازم مع مفهوم الدولة .

ومهما تباينت الآراء فإنه لا يمكن تجاهل دور الدولة فى تقدم المجتمع المدنى أو تدهوره ، وحتى أولئك الذين أسبغوا على المفهوم صبغة اقتصادية ؛ مثل آدم سميث ، وقالوا : إن المجتمع المدنى هو المجتمع التجارى ، « قد اعترفوا بأن علاقته بمفهوم الدولة بقيت متينة »[٤٢] .

لقد أولى فلاسفة الأنوار مفهوم المجتمع المدنى عناية خاصة ، فقد كانوا منشغلين انشغالا كبيرًا بمقاومة الحكم الاستبدادى ، ووجدوا فى المفهوم سندا لهم ، ولم تحل المقاربة الفلسفية دون إضفاء الطابع السياسى على المفهوم ، وجعلوه مقابلا للدولة ؛ إذ إنها دولة استبدادية . وتغير الأمر بعد إنجاز الثورات البرجوازية ، فاقترن تطوره بتطور الرأسمالية وبخاصة بتطور البرجوازية السياسية والاقتصادية ، التى تعد أساسا من أسس الأيديولوچية الليبرالية ، وهى تميز تمييزا واضحا بين الحياة العامة والحياة الخاصة ، وبين عالم الشغل والإنتاج وعالم المؤسسات السياسية .

لقد عبر مفهوم « المجتمع المدنى » عن التحول العنيف و الحاسم الذى حدث فى الفكر السياسى خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر بوجه خاص ، كما عبر عن الإرادة التى أظهرها الفكر الغربى الحديث فى التخلص من أزمنة « العصور الوسطى » ، وإعلان القطيعة مع النظام القديم وإرساء أسس نظام جديد .

فالمجتمع المدنى يشير إلى تحول تاريخى ، ومؤشر يرمز إلى نقلة حضارية هائلة هى من شروط الحداثة فى الفكر الغربى أو فى الحياة الاجتماعية ، كما أنها من مظاهرها فى آن واحد .

يقوم « النظام القديم » على أساس نظام اجتماعى تراتبى تقنن بموجبه ملكية الأرض والممتلكات العينية تقنينا يميز بين مالكين وتابعين لهم ، ويشرع له تصور أيديولوچى يربط بين السلطة وبين القدسية من جهة أولية ، ويقضى بعد السلطة سلطة مطلقة ، سواء أخذنا السلطة بحسب مرجعيتها الدينية أو نظرنا إليها فى مرجعيتها السياسية . وقد عمل على صياغة هذا التصور الأيديولوچى كل من رجال الكنيسة وفقهاء القانون المقدس ونظرية الحق الإلهى للملوك[٤٣] .

لكن هذا النظام عرف خلخلة قوية فى القرن السابع عشر . ثم إن الخلخلة أصبحت رجة قوية أصابت البناء الاجتماعى للمجتمع ؛ نتج عنها اضطراب وتفكك أولا ، ثم تغير عنيف ثانيا ، مع الثورة الفرنسية .

فلم تعد طبقة النبلاء طبقة قوية وموحدة قادرة على حماية النظام القائم وحفظه من الزوال ، ولم تتمكن طبقة رجال الدين من الحفاظ على تماسكها ووحدتها فى قوة واحدة ، نظرا لما حصل داخلها من تضارب هائل فى الثروات والنفوذ .

وعلى النقيض من ذلك أخذت أهمية البرجوازية تتعاظم فى مسيرة مطردة فى إنجلترا وهولندا ، ابتداء من القرن السابع عشر ثم فرنسا فى القرن الثامن عشر . وفى فرنسا أصبحت البرجوازية هى المصدر الأول والأساسى :

١ - فى إمداد الملكية بالأمن الضرورى لسير إدارتها .

٢ - ومصدرا مماثلا لرءوس الأموال اللازمة[٤٤] .

إن الدولة ، التى تمثل الوجه الآخر للعملة ، فى علاقتها بالمجتمع المدنى ، هى الدولة الليبرالية الديمقراطية ؛ فهى التى يستطيع المجتمع المدنى أن يلجمها حين تحاول الخروج عن مسار دولة القانون والمؤسسات وتتنكر لقيم المجتمع المدنى . وهو ما يتأكد من خلال وصف الصيرورة التاريخية التى عملت على تيسير انبثاق المجتمع فى السياق الحضارى الغربى ، التى يمكن تلخيصها فى العناصر الآتية :

١ - ميراث إقطاعى نتج عن المفهوم تأكيدا للحقوق الفردية ، وتم فى ضوئه الفصل بين السلطة السياسية والمجتمع .

٢ - ديانة سائدة تقبل الفصل بين الدينى والسياسى ، وقد كان ذلك نتيجة للمواجهة بين الكنيسة والدولة .

٣ - تجمعات مستقلة يصح عدها مختبرات للتجديد والابتكار فى المستوى السياسى .

ثانيا : المجتمع المدنى والدولة فى الفكر الماركسى :

١ - ماركس :

يعد مفهوم « المجتمع المدنى » من المفاهيم الأولى التى جادل فيها « ماركس»

« هيجل » عام ١٨٤٣ فى نقده للتصور الهيجلى للعلاقة بين الدولة والمجتمع ، ساعيا إلى إضفاء محتوى مادى أكثر على المفهوم ونشره بوصفه مفهوما ثوريا وليس مجرد مفهوم فلسفى . فالمجتمع المدنى هو الفضاء الذى يتحرك فيه الإنسان ، ذائدا عن مصالحه الشخصية ، وكذلك عن عالمه الخاص ، متحولا إلى مسرح تبرز فوقه التناقضات الطبقية بجلاء ، ويضع فى مقابل ذلك الدولة التى لا تحتل فى نظره إلا فضاء بيروقراطيا يتحول فيه الإنسان إلى عضو ضمن جماعة مسيرة ، يقف فى حقيقة الأمر غريبا بينها . ولا يمكن أن نفهم هذا الموقف السلبى من الدولة ووضع « المجتمع المدنى » مقابلا لها إلا إذا نزلنا المفهوم الماركسى فى الظرفية التاريخية للنضال الفكرى السياسى والاقتصادى الاجتماعى الذى عرفه النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، فلا غرو بعد ذلك أن يرى « ماركس » فى فصل « هيجل » المجتمع المدنى عن السياسة تناقضا ؛ فالحياة الخاصة تحتاج إلى قوانين تنظم شئونها ، وإلى سلطة تشرف عليها فتكتسب عندئذ بعدا سياسيًا .

وهكذا يمكن القول : إن المفهوم قد اكتسب فى الرؤية الماركسية معنى ماديًا نأى به عن المفهوم المعرفى البحت ؛ ومعنى ثوريًا ، ليتحول فى العمل اليومى إلى سلاح سياسى ضد السلطة الاستبدادية . ويقطع كل من « ماركس » و« إنجلز » بالمفهوم شوطًا جديدا فى « الأيديولوچيا الألمانية » (سنة ١٨٤٦) حين يصبح مفهوما تاريخيًا عالميًا مرتبطا بالمجتمع الرأسمالى ، ومتطورا بتطور طبقة البرجوازية ، وانتقال قاعدتها الإنتاجية من مستوى إلى مستوى آخر أكثر تقدما .

وإذا كان « هيغل » فى إطار مواجهة ظاهرة التذرير قد اقترح أن يتم الدمج

الاجتماعى بشكل تدريجى وتعددى فى المؤسسات الاجتماعية ؛ فإن « ماركس » يرفض هذا المقترح لحل مشكلة تذرير الأفراد وصراعهم فى المجتمع المدنى ، أو بحسب تشخيص « ماركس » اغترابهم عن جوهرهم الاجتماعى ، وعن الجنس البشرى ، واستغلالهم الطبقى ، وعد « ماركس » هذه الحلول الباحثة عن تماسك اجتماعى أو مادة لاصقة اجتماعية حلولا محافظة وقرسطوية ومعادية للتقدم . لكن على أى أساس بنى « ماركس » رفضه لفكرة المؤسسات الطوعية المتوسطة بين الفرد والدولة بما هى حل للاغتراب ؟

لقد بناه على أساس استبدال الدولة بمؤسسة طوعية بين الأفراد . عند ذلك يتحقق زوال الفرق بين الفردى والاجتماعى والسياسى . ولكنه يزول ، ليس لأن الدولة والسياسة تسيطر على العناصر الأخرى - المجتمع والفرد - بل لأن الدولة تنحل فى المجتمع وتذوب فيه . وبزوال الدولة تزول أيضًا الحاجة إلى مجتمع مدنى يتوسط بينها وبين الفرد ؛ لأن الفرد الجديد - الإنسان - يكون قد استوعب داخله جميع المتوسطات ، وتحول المجتمع إلى مؤسسة طوعية بين أفراده . ولا شك أنه تصور فيه الكثير من اليوتوبيا (UTOPIE) .

يرفض « ماركس » إذن الجماعات الطوعية التى تتوسط بين الفرد والدولة بما هى حل لمعضلة المجتمع الحديث . إن ديمقراطية « ماركس » لا تقوده إلى الدولة الديمقراطية بل إلى اليوتوبيا دون دولة .

غير أن ما لم يدركه الخطاب الماركسى هو أن الفرق بين ذوبان المجتمع فى الدولة وذوبان الدولة فى المجتمع المدنى إن هو إلا فرق نظرى فحسب ، فغياب الفصل بينهما لن يؤدى إلا إلى غياب التوازن بينهما وغياب مجموعة من الآليات

التى تحد من استبدادية الدولة ، ويؤدى من ثم إلى النتيجة نفسها ، حتى ولو كانت الدوافع النظرية مختلفة . ذلك لأن للفصل بين المجتمع والدولة فى الحداثة قيمته فى حد ذاته ؛ إذ كلما كان المجتمع أكثر تمفصلا وأكثر توازنا بين عناصره المتميزة بعضها عن بعض ، كان المجتمع أكثر تقدما وحداثة .

ويأتى تناول مفهوم المجتمع المدنى عند « ماركس » بوصفه بناء أيديولوچيا يخفى جزئيا ويظهر جزئيا واقع المجتمع البرجوازى الذى يقوم على أساس العمل المأجور واقتصاد السوق . إنه مجتمع يتنازعه الصراع الطبقى ، ليس فقط بمعنى أنه نتج تتويجا للصراع الطبقى من الإقطاع والملكية المطلقة فيما بعد ، وإنما بمعنى أنه حتى فى زمن ازدهاره يعيش حالة صراع بين المالكين وغير المالكين لوسائل الإنتاج .

فالمجتمع المدنى فى نظر « ماركس » كيان مزدوج ؛ فهو من جهة مجتمع مدنى اقتصادى ، ومن جهة أخرى مجتمع مدنى سياسى (٤٥) .

إن تحليل المجتمع المدنى لا ينتج فى رأى « ماركس » لا « الإنسان » ولا « الفرد » ولا « الحاجات الإنسانية » ؛ ومن ثم لا يمكن الانطلاق من « الحاجات الإنسانية » أو « علاقة الإنسان بالإنسان » أو « الإنسان بالطبيعة » ، وهكذا ، وبشكل مجرد من أجل إعادة إنتاج المجتمع المدنى نظريا وفهمه بإعادة إنتاجه . إن هذا التصور لن يؤدى إلا إلى أنماط من الاشتراكية اليوتوبية .

كما أن « ماركس » و« إنجلز » لم ينطلقا من البنى الإرثية : العائلة ، القبيلة ، الجماعة ، العضوية ، بل انطلقا من الأفراد ، وهو ما ينتقده بعض الباحثين ويعده أمرا غير مسلم به ، إذ لا يوجد الأفراد فى الطبيعة بما هم أفراد مستقلون دائما ؛

نعم قد يتفرد الأفراد فى هذه البنى ، وقد يدخلون فى صراع معها ، ولكنها معطى تاريخى لا يقل صلابة عن الأفراد .

فبدلًا من التقسيم القائم على « مجتمع مدنى » فى مقابل « الدولة » يطرح « ماركس » تقسيما أكثر عمومية قوامه « البنية التحتية » و« البنية الفوقية » ، وهو تقسيم لا يقف ضرورة نقيضا للتقسيم الأول ؛ ذلك لأن الكثير مما يصفه مفهوم « ماركس » هو « مجتمع مدنى » أصبح قائما فى « البنية الفوقية » ، وأن العلاقة الجديدة ليست مجرد تعديل على مفهوم « المجتمع المدنى » أو « الدولة » ، وإنما محاولة لإيجاد تحديد داخل المجتمع نفسه باتجاه عملية الإنتاج ، وقوى الإنتاج ، وعلاقات الإنتاج ، والبناء الطبقى ، والعلاقات التعاقدية ، وأشكال الوعى ... إلخ ، لم يعد مفهوم « المجتمع المدنى » إذن كافيا بوصفه أداة تحليلية .

وبرغم أننا نجد مفهوم المجتمع المدنى حاضرا فى « مقدمة للاقتصاد السياسى » فإن « ماركس » يستدعيه بوصفه مفهومًا يصور مجمل شروط الحياة المادية : « لايمكن فهم العلاقات القانونية وأشكال الدولة من ذاتها ، لا يمكن اشتقاقها مما يسمى بتطور العقل السياسى ، بل إن لها جذورًا فى شروط الحياة المادية التى أطلق عليها هيجل بمجملها جريا على عادة الإنجليز والفرنسيين فى القرن التاسع عشر اسم المجتمع المدنى » .

لقد نشأ المجتمع المدنى البرجوازى إذن فى رأى « ماركس » فى الفترة المتاخمة للقرن الثامن عشر ، بعدما أخذت علاقات الملكية فى الانفصال عن الجماعية الأهلية القرسطوية .

الملاحظ أن « ماركس » يعطى الأولوية للمجتمع على الدولة ؛ وذلك لأن

نظريته فى الدولة تتسم بالسلبية فيما يتعلق بعلاقتها بالمجتمع، فهى « جسم طفيلى » و « ورم على جسد المجتمع » و « مولود مشوه يضعه المجتمع »، وكلما ازدادت الدولة استقلالا عن المجتمع، ازدادت صورتها سلبية[٤٦].

ولأن ماركس رأى أن الشكل السياسى للتحرر الاجتماعى يعنى فى نهاية المطاف غياب الدولة؛ فإنه لم يتوقف ليضع نظرية فى نظام الدولة الأفضل تعبيرًا عن التحرر الاجتماعى. إن ما ينقص « ماركس » إذن ليس نظرية فى المجتمع المدنى، وإنما نظرية فى الدولة، إنها الحقيقة التى جعلت (Pirrre Rosanvallon)، يعد « كارل ماركس » الوريث الطبيعى « لآدم سميث »، ما دامت اليوتوبيا الاقتصادية الليبرالية للقرن الثامن عشر واليوتوبيا السياسية الاشتراكية للقرن التاسع عشر قد أسهمت برغم اختلافهما فى تقديم التصور نفسه لمجتمع قائم على خلفية تهميش السياسة وإلغائها[٤٧].

لقد أنكرت الماركسية كونية الدولة، وجعلتها تعبيرا عن صراع المصالح الخاصة الجزئية الطبقية فى المجتمع المدنى، وليس حلا لهذا الصراع بين الأفراد على درجة أعلى. إنها مجرد إدارة قمع فى المجتمع الرأسمالى فى خضم الصراع الاجتماعى. لقد بدأ « ماركس » من الفصل ثم انتهى إلى الإذابة إلى أن عاد « جرامشى » وأحيا المقابلة بين الدولة والمجتمع فى إطار استقلالية نسبية تفصل بينهما. لقد عاد « جرامشى » إلى « هيجل ». قافزا فوق « ماركس » ليرى فى المجتمع المدنى فضاء يضم المؤسسات الخاصة والحرة.

٢ – **جرامشى** (Antonio Gramsci) : لقد كان التصور الماركسى اللينينى التقليدى ينظر إلى السلطة بوصفها امتلاكًا لأجهزة القهر والسيطرة؛ أى

لأجهزة الدولة الفرعية ولجهازها السياسى المركزى . تعنى السلطة هنا حصرا ، سلطة الدولة ؛ إذ يجرى إلحاقها بالسياسى (Le Politique) ، فلا يعود ممكنا إدراكها إلا من حيث هى مرتبطة بالدولة . لم يكن « لينين » يكف عن تذكير البلاشفة ، والثوريين فى العالم ، بأن « المسألة الأساسية فى كل ثورة هى مسألة السلطة السياسية » ، وكانت السلطة عنده تساوى امتلاك جهاز الدولة .

والنتيجة أن هذا التصور النظرى الذى يختزل قضية السلطة فى قضية امتلاك جهاز الدولة ، كان وراء تكييف مفهوم الممارسة السياسية التى استحالت فى ضوء ذلك الهدف إلى « فن أو علم تحضير الثورة » القائم على بناء تكتيكات التحريض والتعبئة والتنظيم والانتفاض المسلح .

إن مقتل هذا التصور كان - ولا يزال - عند البعض فى رهانه على الدولة لا على المجتمع المدنى . ونحن نعلم سلفا أن الرهان على المجتمع ، أو على كسب الرأى العام أمر يفترض استعمال أسلحة غير التى يقتضيها الرهان على الدولة ؛ يقوم على فعل أيديولوچى طويل النفس لتكريس أفكار ومنظومات وقيم فى المجتمع ؛ أى يفترض التثقيف والوعى العميق الهادف إلى قلب التوازنات الفكرية ، وهزيمة الأفكار الرسمية فى المجتمع ، وانتزاع للسلطة من القوى الرسمية .

وعليه فقد كانت الثورة الفرنسية - مثلا - تنتمى إلى النموذج الذى يراهن على المجتمع ، بينما الثورة البلشفية تنتمى إلى النموذج الذى يراهن على الدولة ، فقبل أن تتسلم البرجوازية سلطة الدولة بالعنف سنة ١٧٨٩ كانت قد تسلمت سلطة المجتمع مدة طويلة من الإقطاع والملكية والكنيسة ، وكان الموسوعيون هم

« المثقفون العضويون » الذين آل إليهم أمر تنظيم الهيمنة الأيديولوچية فى المجتمع والتبشير بفكرة الحرية والمساواة[٤٨] .

وسوف نرى لاحقًا كيف أن الخطاب السياسى العربى (التقدمى) ، ورصيد التجربة السياسية المتكون لدى حركة التحرر الوطنى العربية يكشفان أن التجربة العربية نظرية وممارسة ظلت محكومة بالتحرك ضمن مدار إشكالية مركزية ، هى إشكالية الدولة ؛ أى أن وعيها بالسياسة وتجربتها فيها ، انحصرا فى نطاق الاهتمام بالدولة بوصفها موضوعًا وهدفا . لقد غابت تماما إشكالية المجتمع فى رهانات التغيير لدى قوى هذه الحركة ، ومن ثم فإن حضور إشكالية الدولة ، وغياب إشكالية المجتمع فى وعى حركة التحرر العربية إذن يفسر خطابها السلطوى السياسوى ، كما يفسر إخفاقها السياسى والاجتماعى[٤٩] .

يرى جرامشى أن الدولة يجب ألا تقتصر على دورها القمعى ، ولكنها تشتمل أيضا على مؤسسات عدة حرة قانونية ، تسهم هى كذلك فى إرساء الأيديولوچيا المهيمنة . فالمجتمع المدنى إذن ليس فضاء يسبق الدولة ، وإنما القاعدة والمضمون الأخلاقى للدولة ، وهو المكان الذى تمارس فيه وظيفة الهيمنة الثقافية والسياسية . وبهذا المعنى فإن المجتمع المدنى فى فكر جرامشى هو مجال سياسى أيضا ، وليس مقتصرا على الاقتصاد ؛ إنه المجال الذى تهيكله المؤسسات ، إنه فضاء تكون الأيديولوچيات وانتشار الأيديولوچيات المختلفة التى تشد الجسد الاجتماعى بعضه إلى بعض ؛ ذلك لأن للسلطة علاقتها بالأيديولوچيا ، ليس بمعنى النظام المجرد من الأفكار والرؤى ، ولكن بمعنى نظام الممارسات

الأيديولوچية المتحققة بما هى ممارسات مادية ، وهكذا يقترن امتلاك السلطة أى ميزان للقوى الفكرية والسياسية بتنظيم الهيمنة الأيديولوچية ، بالمعنى الذى ما فتئ جرامشى يدافع عنه فى كتاباته[٥٠] .

فتجربة هذا المفكر العملية جعلته يعرف الطاقة الديمقراطية الهائلة الكامنة فى المجتمع المدنى ، وذلك عندما قاد عملية تنظيم المجالس العمالية فى تورينو ، وعرفها بوصفها ديمقراطية مباشرة أرقى من الديمقراطية البرلمانية ، وكانت هذه التجربة بالنسبة له نواة المجتمع المنظم الذى سيحل مكان الدولة مستقبلا .

يحدد جرامشى خمس مراحل للعلاقة بين المجتمع والدولة حتى نشوء الدولة الشمولية :

١ – فى القرون الوسطى لم يكن هنالك فصل بين الدولة والمجتمع .

٢ – أما دولة الحكم الملكى المطلق فقد فصلت بين الاقتصاد والسياسة فى عملية لا تسييس للطبقات .

٣ – فى مرحلة الحداثة المبكرة جرى انحلال البنى الحضرية التقليدية ذات الطابع الأخوى والطائفى والحرفى .

٤ – قيام ثنائية الدولة والاتحادات الاجتماعية الطوعية والمؤسسات المدنية؛ نقابات وأحزاب واتحادات ، والمؤسسات الثقافية والتعليمية المدنية والنوادى وغير ذلك .

٥ – قيام التنظيم الدولى الشمولى للمجتمع ومؤسساته فى خدمة مبدأ واحد[٥١] .

ينتقد **جرامشى** التصور الماركسى الذى يعد القاعدة الاقتصادية الجانب الحقيقى فى العملية الاجتماعية ، وأن البنية الفوقية هى المظهر الكاذب ، ويؤكد أنه بالنسبة للنضال من أجل تغيير المجتمع تكتسب البنية الفوقية أهمية خاصة ؛ لأن الصراع الطبقى يترجم أساسًا فى مجال البنية الفوقية للمجتمع ومجال الصراع السياسى والحزبى .

كما يجزم بأن الطبقة العاملة لا تستطيع أن تصل إلى السلطة إلا بعد أن يحقق فكرها هيمنة ثقافية على المجتمع ، ولكن كيف يكون بالإمكان تحقيق هيمنة ثقافية لأفكار العدالة الاجتماعية الجديدة على المجتمع ، دون سيطرة اقتصادية أو سياسية عليه بوساطة رأس المال أو بوساطة الدولة ؟

هنا تبرز أهمية مفهوم المجتمع المدنى عند **جرامشى** ، المرتبط ارتباطا مباشرا بمفهوم الهيمنة (Hegemonie) فى مقابل السيطرة (Domination) .

هنالك إذن حيز اجتماعى تطور فى ظل الرأسمالية ، هو ساحة الهيمنة الثقافية على المجتمع . وهذا الحيز ليس حيز الاقتصاد ؛ إنه جزء من البنية الفوقية ، ولكنه ليس حيز الدولة . يلمح **جرامشى** إلى أن الممارسة السياسية يمكنها أن تنجح فى الاستيلاء على الدولة ، لكن ليس كل استيلاء على الدولة اكتسابا للسلطة . إن فرض الهيمنة الأيديولوچية لفئة أو جماعة ما داخل المجموع الكلى للمجتمع هو الشرط الحاسم لاكتساب السلطة ، وهذا يعنى أمورًا أربعة :

١ – أن للسلطة علاقة بالأيديولوچيا ، ليس بمعنى النظام المجرد من الأفكار والرؤى ، وإنما بمعنى نظام الممارسات الأيديولوچية المتحققة بما هى ممارسات مادية . وهكذا يقترن امتلاك السلطة ؛ أى ميزان القوى الفكرى – القيمى –

السياسى ، بتنظيم الهيمنة الأيديولوچية .

٢ – أن نظام الهيمنة يختلف عن نظام السيطرة . فهذا الأخير قهرى بطبيعته ؛ أى يتحقق بالعنف الجسدى والنفسى والفكرى ، أما الأول فيمكن عده طوعيا إلى حد ما ؛ لأن وسيلته الأفكار والجدل الأيديولوچى ، وليست السياسة .

٣ – أن الرهان على الدولة ، بما هى جهاز ، يفترض الحزب أو التنظيم السياسى ، بينما يفترض الرهان على السلطة المثقفين أو التنظيم الثقافى . وإنه لأمر دال إلى حد بعيد ذلك السؤال : لماذا كان الحزب حاضرا فى تفكير لينين ؟ ولماذا كان المثقف حاضرا عند جرامشى ؟ فلينين كان يعطى السياسة المكانة الراجحة فى عملية التغيير ، فيما كان جرامشى يهتم جيدا بالأيديولوچيا والثقافة بما هى أدوات للتغيير .

٤ – أن معنى التغيير (الثورة) يتطابق مع معنى امتلاك السلطة ، بينما قد لا يتطابق مع معنى الاستيلاء على الدولة ؛ لذلك فالانقلابات العسكرية لا تدخل فى عداد الثورات لأنها تتم فى غياب المجتمع المدنى ، وعبر نخبات لاتملك سلطة فعلية على الرأى العام[٥٢] .

إذا كانت الدولة بالنسبة لهيجل هى الحيز الأخلاقى بامتياز ، فهى بالنسبة لجرامشى لا تتضمن أية قيمة أخلاقية ، إنها ببساطة تسيطر (Domines) وسلاحها القسر وليس الاتفاق والإقناع .

ولكى تتحق أخلاقية الدولة يجب حلها فى المجتمع المدنى . ويتم ذلك بزوال أسباب الانفصال بين الدولة والمجتمع ، وذلك عند تحقيق الملكية الاجتماعية لوسائل الإنتاج وزوال المجتمع الطبقى .

إذن فالصراعات السياسية تتم فى المجتمع المدنى وتتخذ شكلا ثقافيًا ، إذ ليس المجتمع المدنى هنا هو تلك القاعدة المادية للدولة التى تحددها ، ولا هو حيز السوق الذى تجرى فيه التعاقدات الاقتصادية المتبادلة بين المالكين . « المجتمع المدنى » هنا هو بالمفاهيم الماركسية : بناء فوقى لا تتم فيه مجرد انعكاسات للصراع الاقتصادى ؛ بل إنه المجال الحاسم نحو تأجيج الصراع الاقتصادى وحسمه ، ومن ثم فاستغلال الناس الاقتصادى ليس ذا قيمة ، إذا لم يخترق وعى الناس وثقافتهم ، وإذا لم يقتنع الناس بضرورة مقاومته ، وإذا لم يحركهم البحث عن البديل للنظام الاجتماعى الرأسمالى القائم .

ولذلك فإن **جرامشى** برغم إضافته الهيمنة الثقافية ، وجعلها ساحة الصراع الأساسية فى مرحلة ما قبل الثورة ؛ فإنه بعيد كل البعد عن إحالة مهمات التغيير إلى عاتق مؤسسات المجتمع المدنى القائمة ، ولكنه يحيل ذلك إلى الحزب الاشتراكى ونوادى العمال ومجالسهم ، تلك المجالس التى تشكل فى رأيه نواة الدولة الجديدة التى يصبو إليها .

إن إسهام **جرامشى** الأساسى لم يكن فى إحيائه فكرة المجتمع المدنى ، بل فى إعادة الاهتمام بالثقافة الأيديولوچية ، وعدم الاكتفاء بوسم الأيديولوچيا بكونها وعيا كاذبا ، وفى إعادة الاهتمام بالعامل الإنسانى الذاتى وفى فعل التغيير . وفى نظره أن الأفكار السائدة تحافظ على تماسك ما يسمى « الكتلة التاريخية » ؛ أى تلك الوحدة المتوازنة المؤلفة من الدولة والمجتمع ، التى تشكل نمطا تاريخيا معينا للبنية الفوقية على غرار أنماط الإنتاج عند **ماركس** .

لكن ماذا لو نشأ وضع تاريخى تستعصى فيه عملية الهيمنة ، نظرا لضعف

مؤسسات المجتمع المدنى ؟

لا شك أن دور عنف الدولة فى إحداث التغيير حينها سيزداد ، أما إذا نشأ وضع تاريخى تنعدم فيه الهيمنة الثقافية للطبقة الحاكمة ، وتنهار القيم القديمة ، ويزول احترام الناس للمراتبية القائمة ، ويشيع وصم السياسة وعدها نوعا من الكذب . كل ذلك دون أن تتمكن الأيديولوچيا الثورية من التحول إلى ثقافة مهيمنة ؛ أى أن القديم يتآكل دون أن ينتصر الجديد . إذا نشأ وضع كهذا فإن دور العنف سيزداد فى إحكام قبضة الطبقة الحاكمة على السلطة ، فى حين تنتشر اللامبالاة السياسية ، والنفعية المادية المباشرة عند أوساط واسعة من الجماهير .

ومن ثم يمكن أن نستخلص أن « الهيمنة » هى أداة الحكم الديمقراطى الرئيسية ، فى حين أن « السيطرة » هى أداة الحكم الدكتاتورى الرئيسية .

معهد البحوث والدراسات العربية
RESEARCH INSTITUTE FOR ARAB STUDIES
عضو اتحاد الجامعات العربية

معهد البحوث والدراسات العربية
INSTITUT DE RECHERCHES ET D'ETUDES
عضو اتحاد الجامعات العربية

المحور الثانى
المجتمع المدنى والدولة فى السياق الحضارى العربى الإسلامى

أولا : المجتمع المدنى والدولة فى نموذج الدولة العربية الإسلامية :

إذا كان المجتمع المدنى (Societe Civile) باشتقاقاته المختلفة (Citoyen Cite - Civil - Civique) يحيل فى سياق التجربة التاريخية والحضارية الغربية إلى مجموعة التنظيمات التطوعية الحرة التى تملأ المجال العام بين الأسرة والدولة لتحقيق مصالح أفرادها، ملتزمة فى ذلك بقيم الاحترام والتراضى والتسامح والإدارة السلمية للتنوع والخلاف ومعاييرها جميعا، وإذا كان مفهوم المجتمع المدنى يرتبط فى التجربة الغربية بالمواطنية (La Citoyennete) والمواطن، بوصفهما تعبيرين ارتبطا بنشأة الدولة الوطنية، كما تحددت معالمها فى لحظة من لحظات العلاقات الدولية فى النظام العالمى بعد الحرب العالمية الأولى والثانية ؛ فإن التعبير الاصطلاحى الذى يقابله فى التجربة الحضارية الإسلامية هو الأخ، والأخوية، والإخوان، والأهل ؛ وكلها تعبيرات تنم وتصدر عن اجتماع سياسى سمته الأساسية الانتماء إلى الإسلام، أو الولاء إلى الأمة، أو الجماعة، القائمة على عنصرين متداخلين ومتجاذبين تبعا للمراحل ونوعية الخطاب الثقافى السائد : العقيدة واللغة، وتبعا لتدرج مراتب ذلك الولاء.

ومن ثم فإن ما يوازى مفهوم المجتمع المدنى الحديث، من حيث دلالة استقلالية المجتمع عن الدولة عبر مؤسسات ومنظمات مستقلة أو شبه مستقلة أو وسيطة، هو ما يمكن نعته باصطلاح « المجتمع الأهلى » فى التاريخ الاجتماعى

السياسى العربى الإسلامى . فمقابل صيغة « أهل الدولة » التى تتردد فى مقدمة ابن خلدون ، نقرأ صيغ « أهل العصبية » و « أهل الحرف » والصنائع والطرق والفرق ... إلخ ، وجميع هذه الصيغ تعبير عن دينامية اجتماع سياسى ، ومؤسسات مجتمع تجرى فيه أشكال من الإنتاج والتبادل ، وأنماط من الثقافة والاجتهاد الفكرى والفقهى ، وتعبيرات من العمل السياسى والنقابى[٥٣] .

١ – المجتمع المدنى مجتمع مدينى :

وهو ما جعل بعض الباحثين يقترحون نسبة المجتمع المدنى إلى المدينة ، ليس على أسس القرابة اللغوية فحسب ، ولكن لأن المدينة ليست مكانا اجتماعيا ، وإنما هى الميدان الذى تتبلور فيه الجماعة . علما بأن الانتماء إلى الجماعة لا يعنى بالضرورة انتماء إلى الدولة ، بخاصة فى التجربة التاريخية العربية ؛ إذ نجد فى الأمة والجماعة أسس ما نسميه بلغتنا المعاصرة المجتمع المدنى ، لا سيما حينما نأخذ بافتراض أن الأمة أو الجماعة تتحقق خارج سلطة الدولة وداخل « المصر الجامع »[٥٤] .

والذى يؤكد هذا العمق المشترك بين « الدينى والمدينى » فى الإسلام أنه بقدر امتلاء التراث الإسلامى – قرآنا وسنة – بشواهد ضد النمط الرعوى والحالة البدوية الخالصة الناجمة عنه والمحكومة بأعراف القبيلة وجفاء البادية ؛ فإنه يحفل بالمقابل وبوعى شديد الوضوح ، بشواهد تؤكد طبيعته الحضارية ورسالته التحضيرية .

ولعل من أبرز هذه الشواهد تأكيد القرآن الكريم أن جميع الرسل الموحى إليهم من الله لا يتم اختيارهم إلا من أهل الحضر : ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ إِلَّا

رِجَالًا نُّوحِيٓ إِلَيۡهِم مِّنۡ أَهۡلِ ٱلۡقُرَىٰٓۗ ﴾ [سورة يوسف آية : ١٠٩] ، والقرى هى المدن فى المصطلح القرآنى ؛ وذلك معنى وصفه مكة المكرمة بأم القرى . وقوله تعالى : ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ قُرۡءَانًا عَرَبِيّٗا لِّتُنذِرَ أُمَّ ٱلۡقُرَىٰ وَمَنۡ حَوۡلَهَا ﴾ [الشورى : ٧] ﴿ وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهۡلِكَ ٱلۡقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبۡعَثَ فِيٓ أُمِّهَا رَسُولٗا ﴾ [القصص : ٥٩] فالبعثة إذن لا تكون مطلقة إلا فى أم الحواضر ، أى المركز الحضارى بلغة العصر .

ذلك لأن معظم التكاليف الدينية فى الإسلام لا يمكن تأديتها على الوجه الأكمل إلا إذا كان المرء مقيما مستقرا فى مدينة أو حاضرة . وعندما يدخل فى سفر تخفف التكاليف وتقصر . والسفر يمثل حالة وسطى بين الاستقرار الحضرى والتنقل البدوى ، ولهذا فإن « تكاليف الدين تختلف فى الحضر عنها فى السفر عنها فى البادية . ففى كل من السفر والبداوة لا يكون الإنسان فيهما مستقرا قادرا على أداء التكاليف الشرعية المطلوبة منه ، لهذا تقصر الصلاة ويباح الفطر فى رمضان ولا تجب صلاة الجمعة »[٥٥] .

هذا الارتباط العضوى بين طبيعة التعاليم الإسلامية والحياة الحضارية فى المدن مرده أساسا إلى تلك الحقيقة المحورية والأساسية التى قررت موقف الإسلام من هذه المواجهة بين البادية والحاضرة ، وهى أن « حياة البدو تجعل من الصعب على الشخص - إن لم يكن من المستحيل - أن يصبح مسلمًا حقيقيا »[٥٦] .

٢- الارتباط العضوى بين الحياة الدينية والحياة المدنية فى الإسلام :

ويتأكد هذا الربط العضوى فى التصور الإسلامى بين الحياة الدينية والحياة المدنية من خلال تحريم الإسلام وسيلة الاكتساب الأساسية فى البداوة وهى الغارة والسلب والنهب ، وإعلائه من قيمة احتراف العمل بما يتفق مع حياة الإنتاج فى

المدينة ، وكذا نقضه النظرة البدوية المحتقرة للعمل المهنى بمختلف أنواعه ، والشواهد فى هذا الخصوص كثيرة ، من نصوص قرآنية وحديثية ووقائع تاريخية .

ولعلها الحقيقة التى جعلت شاكر مصطفى يقول : « إن الإسلام فى أعماقه مدنى ، إنه إنما كان لبناء الحضارة والمجتمع الحضرى الأسمى ... » .

ولأن قضية خلق التوازن بين الفرد والمجتمع تقع فى قلب إشكالية المجتمع المدنى فى السياق الحضارى الإسلامى ؛ فإن الدين (الإسلام) شكل الحالة العقيدية الوجدانية التى تقيم التوازن بين الفرد والمجتمع من خلال نظام القيم والمعايير ، وتأكيدها فى وجدان الإنسان لتمتد إلى صعيد الواقع ، فيشعر الفرد بأن عليه أن يقدم من نفسه ومن حريته شيئا للآخر فى حاجاته الحيوية وفى قضاياه الخاصة والعامة ، ويرى أنه يتحمل مسئولية صيانة طاقته بوصفها جزءا من طاقة المجتمع التى ائتمن عليها من قبل الله ، فلابد له من أن يقدمها له ، ويحركها فى مصالحه ، سواء أكانت مالًا أم علما أم قوة أم أى شىء آخر ، ولا يستغلها لحسابه الخاص ، وإلا كان مستأثرا بل سارقا وغاصبا ومعتديا على الشأن العام ؛ لأن المجتمع ليس وجودا متميزا فى الواقع من شخصه ، بل هو وجود الأفراد الذين يعيشون فى ظل الرابطة الاجتماعية التى تتمثل فى التزام الإنسان بالآخر ، وهو ما يجعل من طاقة الفرد طاقة للمجتمع بالمقدار الذى يمثل حاجة المجتمع .

وهكذا تتسع مسئولية الفرد لتشمل القيام بمهمة حماية السلم الاجتماعى من نفسه ومن غيره ؛ وهذا هو الذى يؤكده معنى جهاد النفس ، فى الامتناع عن ظلم الآخر وفى جهاد العدو ومنعه من ظلم المجتمع ، بحيث يصل الأمر به إلى حد التضحية بالنفس من أجل الآخر ، بما هو واجب دينى حاسم ، يعبر عن أعلى درجات العمل الطوعى ، بوصفه أساسًا لمفهوم المجتمع المدنى .

إن القضية هى أن الدين، فى جانبه الأخلاقى والتشريعى، يحمّل الإنسان الفرد مسئولية ما يحمله فى داخله من عناصر القدرة على حماية المجتمع؛ لأن الشأن الخاص لابد من أن يتحرك لحساب الشأن العام[٥٧]. كما أنه ليس للمجتمع من سلطة على الإنسان الفرد إلا فى نطاق النظام العام؛ ومن هنا يؤكد الدين ضرورة وجود الحرية الفردية بما هى أساس للفعل الاجتماعى؛ فلا سلطة على إنسان ولا لقوة اجتماعية على حالة فردية إلا فى نطاق القانون الذى يحدد للجميع الحقوق الفردية والاجتماعية، وكذا توزيع الوظائف والمسئوليات. ففضلا عن الدلالة الفقهية والأصولية لمفهوم الجماعة، يفرض « مفهوم المجتمع المدنى » بدلالاته الحديثة و« المجتمع الأهلى » بمعانيه القديمة، الاهتمام بالدلالة الاجتماعية لمفهوم الجماعة. وذلك يوضح أن التأكيد القرآنى على قضية الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، والمنحى التربوى البارز الذى يلح على وحدة المشاعر العامة، وإبراز الألفة والأخوة والرابطة العضوية، بما هى ملامح لا ينبغى تجاهلها أو إهمالها فى العلاقات الاجتماعية والإنسانية بين أفراد الأمة – كل ذلك يساعدنا على فتح باب التأويل الاجتماعى على مصراعيه، ويرجع انصراف معنى الوحدة بين الجماعة والأمة إلى النسيج الاجتماعى.

وفى هذا السياق تمثل فريضة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر الناظم الأساسى وفق الترسيمة النظرية للقرآن الكريم؛ فهى فضلا عن مقصدها التربوى فى تنمية الحس العام والمسئولية المشتركة، والاضطلاع بمهام الإصلاح الاجتماعى؛ فإنها تنمى فى أفراد المجتمع، القائم على التقوى، الحس النقدى بالمعنى الإيجابى للكلمة؛ أى مراقبة مسار تطبيق القيم الدينية الإنسانية فى العمق، مع الاستعداد للمبادرة إلى تقويم الخلل فى السلوك أو التطبيق، مع

ملاحظة قابلية الآخر للحوار وتقبل النصيحة ، أو الاستعداد للإقلاع عن ممارسة مألوفة أو سائدة فى حياته .

لكن مجرد وجود التكليف وتثقيف المكلفين به لا يعد كافيا إذا لم تتوافر شروط نجاح التناصح الأخوى ، من توخى الامتثال الفعلى للأمر الإلهى ، والاعتقاد بأن ما يقوم به من عمل أهلى أو مدنى طوعى وتطوعى ليس سوى رغبة فى الطاعة واستجابة خالصة لدواعى الواجب الإنسانى .

انطلاقا من هذا التصور تتضافر فى مهمة الإصلاح عناصر التقوى لدى كل فرد ، أو الغالبية التى تنتج إرادة داخلية صادقة تتوخى الاستقامة ، وعنصر الوقاية الخارجية ، حيث يجبر ضعف الصلاح فى النفس الشعور بضرورة احترام الحس الجمعى العام ، وإمكان وقوع الفرد فى دائرة النقد أو التوبيخ ؛ وكلا العنصرين يسهم فى تحصين المناخ العام ، دون أن يتأثر ببعض التجاوزات ، وبذلك يغدو المجتمع فى صورته العامة والغالبة موحدا ومنسجما ، دون الوقوع فى نزعة مثالية غير قابلة للتحقق ؛ ذلك لأن « الاجتهاد الدينى فى إطار الاجتماع الإسلامى هو أيضا تمثل وضعى للمقدس فى الزمان والمكان ، أى فى المدن ؛ ذلك لأنه يستجيب لحاجات الإنسان فى المعيشة والاقتصاد وطرق الاجتماع والرأى والمشاعر . أما الاجتهاد الذى يصر على نعت نفسه بالعلمانى أو المدنى أو الوضعى فى مقابل الدينى ، فقلما يفلت من المقدس والمثالى والغيبى »[٥٨] .

لذلك فلا وحدة اجتماعية بدون سيادة الحس العام فى المجتمع . غير أن شيوع هذه الروح يفترض وجود جهد تربوى متواصل يرفع مستوى تفكير الفرد ، ويرقى المشاعر إلى حدود امتلاك قابلية تقديم الصالح العام على الخاص عن اقتناع

وقبول ذاتيين ، وفى هذا الإطار يعد الإيثار بما هو مفهوم وممارسة من أهم شروط إرساء العمل الأهلى والمدنى ووحدة الجماعة . والمراد بالإيثار هنا تقديم العام على الخاص فى حال التصادم بينهما مصداقا لقوله تعالى : ﴿ ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ﴾ .

والإيثار كما أنه فعل إرادة ذاتية للفرد ؛ فإنه بالقدر نفسه ، فعل تربوى ورقابى تمارسه الجماعة من خلال حضورها المعنوى ؛ وهو الأمر الذى يزيد من دوافع الأفراد إلى التخلى عن أنانياتهم ؛ وهنا تغدو قضية الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر من أهم عوامل خلق الحس الجمعى (٥٩) .

وإذا كانت هذه بعض معالم الإطار القيمى الأخلاقى لنشاط مؤسسات المجتمع الأهلى الإسلامى على المستوى النظرى ، فكيف تبلورت العلاقة الفعلية بين الدولة الإسلامية والمجتمع الأهلى ؟ وهل تحقق قدر من الاستقلال النسبى ، كميسم بارز للمجتمع المدنى الحديث بين الدولة الإسلامية والمجتمع الأهلى ؟

٣ – الأمة فى مواجهة الدولة :

يوضح **وجيه كوثرانى** كيف أن بناء الدولة فى التاريخ العربى – الإسلامى قام على قاعدتين متداخلتين : قاعدة الدعوة المستندة إلى أصل الشريعة ، وقاعدة العصبية التى هى وسيلة التغلب للوصول إلى الحكم .

وبرغم اصطباغ العصبية بالصبغة الدينية التى تضفى عليها القوة / الشوكة بحسب ابن خلدون ؛ فإن هذا لا يجعل من الدعوة أو الشريعة حكرا عليها . فالعصبية الحاكمة لا تستطيع مهما كان تغلبها أن تطوع الإسلام وفق صورة اجتهاد معين أو أيديولوچيا محددة فتفرضها فرضا على الأمة ، أى على المجتمع بما

هى أيديولوچية شمولية ، حتى وإن حاولت ذلك .

فقد ظل هناك فقهاء كلهم حريصون على أن الدولة ليس لها أن تفرض على المسلمين مذهبا فى الإسلام ، وأنها لا تمثل سلطة دينية ، وأن الحاكم ليس له الحق فى أن يفسر القرآن ويفرض تفسيره على الأمة . **والمأمون** وحده بتحالفه مع المعتزلة عمل على « تسخير جهاز الدولة لفرض فهم معين لعقائد الإسلام على الأمة ، فثار عليه فقهاء أهل السنة معترضين . بل إن مالك بن أنس الفقيه الكبير طلب منه المنصور أن يكتب كتابا فى الإسلام يلخص به الإسلام فى كتاب جامع ، فكتب له الموطأ الذى أعجب به المنصور ، واستأذن الخليفة الإمام مالكا فى أن يحرق كل الكتب الأخرى وكل التفاسير الأخرى وأن يفرض الموطأ تفسيرا وحيدا للإسلام ، فانزعج الإمام ، وقال له : يا أمير المؤمنين دع الناس وشأنهم ، لقد مات رسول الله وترك الأمة وترك علما كثيرا فى الأصحاب ، وهؤلاء تفرقوا فى الأمصار وأنا لم ألتق بهم جميعا .

إن لهذا الحادث دلالة عميقة فى الفكر السياسى الإسلامى ؛ لأنه منع من قيام كنيسة إسلامية جامدة ؛ منع من قيام سلطة دينية تحتكر تفسير الإسلام وتكفر ، وتحرم من الجنة كل من لم يوافق تأويلها[٦٠] .

إن الأمة بوصفها جماعة سياسية دينية واحدة ، هى المستخلفة من الله على حراسة دينه وإقامة معالمه والدفاع عنه ، غير أنه بسبب التعذر العملى لأن يقوم كل فرد بالتعبير عن ذلك الاستقلال ، تحتم اللجوء إلى النيابة والشورى فى تشكيل هيئات الحكم . غير أن الأمة لا تفقد سلطة « الاستخلاف » بمجرد بيعتها الحرة للإمام ولهيئة شورية ، بل تظل تمارس تلك السلطة فى أشكال مختلفة ،

تستمد شرعيتها من مبدأ الاستخلاف والاجتهاد والشورى والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وتمارسها فى أشكال فردية وجماعية تحفظ للأمة سلطتها الاستخلافية عن الله وقدرتها على المبادرة الدائمة ورجحان كفتها على كفة الحكومة.

إن القرآن والسنة لم يوجها أى خطاب إلى الحكومة، ولكن الخطابات كلها موجهة إلى الأمة، وما الحكومة سوى أداة من أدوات كثيرة تصطنعها الأمة لأداء مهمة النيابة عن الله فى إقامة الحق والعدل وسائر أحكام الشريعة ومقاصدها الكبرى فى حفظ الدين والعقل والنفس والعائلة والمال والحرية.

إن مركز الثقل فى البنية الإسلامية ليس سلطة الحكومة بل سلطة المجتمع الإسلامى، وذلك من خلال ما خوله الإسلام للأمة - أفرادًا وجماعة - من حقوق لا سلطان للدولة عليها..

ولأن الأمة المسلمة تاريخيا وجدت أولا، ثم هى التى أوجدت الدولة، فقد كان تاريخهما ومصيرهما ليس واحدا، وإن ظل التأثير والتأثر بينهما قائما. وبينما لم تعمر الدولة الإسلامية فى صورتها « النموذجية » طويلا؛ فإن تاريخ ازدهار الأمة كان أطول من ذلك بكثير، نظرا لقدرتها « الأهلية » الفائقة على البقاء، برغم فساد الدولة وتوالى الهجومات الوحشية الكاسحة، على نحو ما يشهد عليه إرثها الحضارى الفائق الثراء، حتى فى أشد عصور الاستبداد السياسى؛ وذلك من خلال ما كان عليه بناء المجتمع الإسلامى أو ما يسمى حديثا المجتمع المدنى الإسلامى من متانة استمدتها من فكرة الاستخلاف والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وفكرة الشورى ومبدأ الأخوة الإسلامية والإيثار

وعقيدة التوحيد .

إن هذه القيم كانت كفيلة ببناء مدن إسلامية زاخرة بالحيوية والنشاط الحضارى ، عامرة أسواقها بالبضائع ، مزدهرة مدارسها ومساجدها ومكتباتها بالعلوم والمعارف والمناقشات ، كثيرة مؤسساتها التطوعية الخيرية . ولئن اعترف الإسلام بالملكية الخاصة تعزيزا لمكانة الفرد واستقلاله فى مواجهة الدولة ، كانت معظم أراضى المسلمين ملكية جماعية للأمة ينتفع منها العاملون فيها ، كما كان قسم عظيم منها وقفا على مشاريع الخير من مساجد ومدارس ، ودور أيتام ، وتكايا ، ومكتبات ، ومستشفيات .

كل ذلك جعل سلطة الدولة محدودة جدا ؛ فحد ذلك من شرها لما فسدت . كانت محدودة بالإسلام ذاته الذى غلب كفة الأمة ؛ ومحدودة بالسلطة القضائية المستقلة بإشراف العلماء ؛ ومحدودة بما خوله الإسلام للإنسان من حقوق ؛ كالملكية والعبادة والتعلم ، « ونجم عن ذلك ولادة « مجتمع مدنى » مزدهر جدا ، مستقل فى أهم مصالحه الاقتصادية وشئونه الدينية والثقافية والتربوية والاجتماعية ، وحتى الدفاعية فى كثير من الأحيان عن الدولة »[٦١] .

ولعل هذا ما يسوغ الحديث عن انفصال ما بين الأمة والدولة فى التاريخ الإسلامى ؛ فالأمة بما هى إطار انتماء عقائدى وفكرى وسلوكى للجماعة لم تندمج اندماجا عضويا فى الدولة .

لقد قامت الدولة منذ قيام الأسرة الأموية حتى أواخر العهد العثمانى ، على قوى متغلبة لم تستطع أن تدمج الأمة بها . بينما قامت الأمة على اجتماع من سماته التنوع فى حدود الاجتهاد والتمذهب الفقهى وحقوق أهل الكتاب ، التى

انتظمت فى المرحلة العثمانية فى صيغة نظام الملل[٦٢] .

وتشهد الذاكرة التاريخية على اختلاف رواياتها على أهمية الدور الوسائطى بين (الدولة والمجتمع) ، الذى كانت تلعبه مؤسسات فردية وحضرية ؛ مثل الحنطة والزاوية والجماعة ونقابات الشرفاء وغيرها . ولا يخفى ما كان للعلماء من دور بارز فى تنظيم العلاقة بين الدولة والمجتمع[٦٣] .

كما أن الشريعة من الناحية التاريخية حافظت على استقلالها تجاه السلطة ، ومن ثم ظلت تتحقق وتحيا فى الجماعة وليس فى الدولة . فبرغم ادعاء هذه الأخيرة حماية الإسلام والتزام الشريعة ؛ فإن العلماء والفقهاء بخاصة كانوا مدركين للمفارقة التى تضع الدولة على هامش الجماعة بل خارجها ، وإذا كان كتاب الدواوين قد أرادوا أن يكون للدولة مذهب رسمى واحد فى سبيل دمج الدين بالدولة ؛ فإن الفقهاء رفضوا ذلك - كما سبقت الإشارة - مع الإمام مالك .

لقد احتفظ النظام الدينى باستقلاله النسبى عن النظام السياسى ، وبتعبير أدق عن الدولة . وتطور الفقه بمعزل عن الدولة . أصغى الفقهاء لأحكام الشريعة واستجابوا لمتطلبات المدينية . وهو ما يمكن الوقوف على حقيقته من خلال أعلام من أمثال الطرطوشى فى « سراج الملوك » وابن الجوزى ، وابن خلدون ، والغزالى ، وابن تيمية ، والشيرازى ، والمقريزي .

لقد بلغ هذا الانفصال بين الدولة والمجتمع المدينى (من المدينة) مداه مع قيام دول العسكرية من بويهية وسلجوقية ومملوكية . كانت الدولة فى مصر وبلاد الشام - يقول خالد زيادة - بأيدى مماليك مستوردين ، خلال ما يقرب من ثلاثة

قرون من الزمن ، ويمكننا أن نتساءل كيف أمكن طغمة من الأرقاء المماليك أن تجعل من الدولة دولتها إذا لم يكن معنى الدولة قد انحصر فى حماية الثغور والقيام بأعباء الحرب والأمن وجمع الضرائب من الأرياف ؟

وواقع الأمر - يواصل خالد - أن المجتمع المدينى قد استطاع أن يدير شئونه بقواه ، وأن يشكل قيادته من العلماء والأعيان[٦٤] .

٥ - الانفصال بين السياسة والشريعة وبين الدولة والمجتمع :

هذا الانفصال بين السياسة من جهة ، والشريعة من جهة أخرى ، وكذلك انفصال الدولة عن المجتمع ، كما نلاحظه فى أعمال كتاب وفقهاء مسلمين ، وفى الواقع التاريخى نفسه ، هو المدخل المناسب لرسم ملامح المجتمع المدينى واستقلاله عن الدولة وسياستها .

لقد شهد التاريخ العربى - كما يستنتج خالد زيادة - أشكالا منوعة من الدول ، وإن لم تختلف فى نوع وظائفها ، فقد اختلفت فى أشكال إدارتها وأعرافها وقوانينها ، غير أن التاريخ العربى عرف نموذجا موحدا ومتناهيا للمجتمع المدينى ؛ كان المجتمع المدينى منوعا من الناحية الدينية (مسلمون - مسيحيون- يهود) ، إلى جانب الجماعات والأعراق والجنسيات المتنوعة ، بالإضافة إلى طرائقه الحرفية وطرقه الصوفية وغير ذلك ، على أن هذا المجتمع كان مشمولا برعاية الشريعة التى توحده وتوحد ثقافته ، وكان العلماء هم قادة هذا المجتمع المدينى وليس الأمراء أو الحكام ، وقد تيقن العلماء أن الإسلام يتحقق فى الجماعة وليس فى الدولة .

لكن المجتمع الإسلامى كما هو معروف تعرض لهزات متعددة عبر

الاجتياحات الخارجية ، التى كان أشرسها الهجمة الاستعمارية الغربية فى القرن التاسع عشر ؛ الغزوة الشاملة التى نفذت إلى الأعماق واستهدفت الإطاحة ببنائه الداخلى بهدف إعادة تركيبه على نحو يفقده استقلاله وقدراته على المبادرة .

لقد مثلت هجمة العلمنة الغربية أكبر تحد للإسلام ولمجتمعه : تعرض معها بنيانه لأشد الأخطار ، وذلك من خلال استخدام عنف الدولة لسلب المجتمع الإسلامى قواه الداخلية ، فكان التحديث الغربى الفوقى حليفا للسلطات الدكتاتورية التى أقامها ، والعدو القائم بالمرصاد أمام أى تحديث إسلامى عربى أصيل تستعيد معه الجماهير سلطانها على دولتها .

ثانيا : المجتمع المدنى والدولة فى الفكر العربى المعاصر :

١ – الاستعصاء الديمقراطى والبنية التسلطية للدولة العربية :

لاشك أن المشكلة المركزية التى تحاصر العمل والفضاء السياسى العربى ، هى مشكلة الاستعصاء الديمقراطى الناتجة عن تراكم العوائق والعقبات المختلفة ، التى تواجه التحول الديمقراطى المدنى فى بلداننا .

والحقيقة أن الثقافة السياسية العربية الحديثة أى الثقافة الفاعلة والنافذة ، التى سيطرت ، ولا تزال تسيطر ، سواء فى مجال التكوين أو فى مجال التسويغ والتبرير وتشكيل ما يمكن تسميته بالقاعدة النظرية للشرعيات السياسية ، هى ثقافة تغلب الدولة على الجماعة ، وتغلب كليهما على الفرد والحقوق التى ترتبط به من حيث هو قيمة عليا ؛ (إذ هو محور فلسفة التاريخ دنيويا ، والمخاطب والمكلف بالاستخلاف والتعمير دينيا) .

وهى ثقافة تبدو فيها العلاقة المفهومية بين الإنسان / المجتمع والسياسة علاقة مقلوبة ، بحيث تصبح فيها الأولوية للسياسة وليس للإنسان ، وللسلطة بما هى علاقة قوة خاصة وليس للجماعة البشرية أو الدستور والقانون .

والنتيجة هى تحويل الجماعة إلى ملحق بالدولة ، إلى كم من الأفراد والجماعات الذين يستمدون قيمتهم وهويتهم من الدولة ذاتها ، أو كما لو كان وجودهم مستمدًا منها . وهو ما يفسر تلك الصورة الأسطورية للدولة التى تحرص دوما على ترسيخها « فهى أبوية وذات رسالة تاريخية ونضالية ومحاربة وماهوية ، وقبل ذلك كله أسبقيتها المطلقة على الجماعة البشرية التى تعيد صياغتها »[٦٥] .

وهكذا تبدو تبعية الإنسان / المجتمع للسياسة هى كذلك المصدر الأول لتماهى الدولة بالسلطة الكامنة فيها أو النخبة التى تستحوذ على مفاتيحها وعلى مصادر القرار فيها ، لتبدو تبعا لذلك تبعية الجماعة للسياسة ، والسياسة للدولة ، والدولة للسلطة ، والسلطة للنخبة الحاكمة ، والأخيرة للحاكم الأوحد ، سلسلة من التبعيات المترابطة والمتراكبة التى تؤسس لشرعية الاستبداد الراهن ولأزمة التحول الديمقراطى ، وقبل ذلك كله لضرورة البحث المعمق لتجاوز الأزمة المستفحلة التى تتلبس العمل السياسى العربى ، سواء فى السلطة أو فى المعارضة على حد سواء .

ويترتب على تعالى الساسة أن العلاقة بين السياسة والمجتمع تصبح علاقة احتواء واندغام ؛ أى علاقة التباس تتداخل فيها التخوم وتختفى الفروق والفواصل الممكنة بين طرفيها . هكذا تصبح السياسة التسلطية هى رسالة الجماعة ووجودها فى التاريخ فى آن . وهكذا لا تغدو مهنة السياسة شغل السياسى

وحرفته ، بل كفاحه وتضحيته فى سبيل الرسالة النبيلة لدولته المكافحة ! ومن ثم لا تصبح السياسة تنظيم طاقات المجتمع ورفاهه واستقراره ، بل استقرار الدولة ورفاه المقيمين على السلطة فيها وقدرتها على التنظيم الشامل للجماعة ، وذلك بغرض واحد وحيد بعينه هو إعلاء شأن الرسالة ورايتها المتعالية[٦٦] .

وهو ما يفسر كيف أن الدول العربية المستقلة عرفت نسخة « الدولة الرازقة » ، مدعومة بتعبئة جماهيرية شكلت أداة متميزة كالاندماج الاجتماعى ، وحالت - أحيانًا - دون قيام نظام حقيقى للحقوق السياسية .

لقد أقر كثير من الأنظمة العربية سواء أكانت ملكية أم جمهورية ، مبدأ مجانية التعليم والتأمين الاجتماعى والصحى وحماية التشغيل ، بما هى رموز للانتماء إلى الجماعة الوطنية . لكن الأنظمة العربية ، بدلا من أن تخلق بمثل هذا التصرف مواطنين بالمعنى العصرى للكلمة ، أنتجت رعايا سياسيين يرتبط تمتعهم بحقوقهم المدنية والاجتماعية بإرادة الحاكم .

وبحجة الاستجابة للمطالب الشعبية فى مجال التحرر الوطنى والعدل الاجتماعى ، تجاهلت الدول العربية ، سواء منها التقدمية أو المحافظة ، الحقوق المدنية والسياسية للمواطنين[٦٧] .

ولا ريب أن ذلك يعود إلى أن الدولة العربية أقل عقلانية من دولة الغرب ، وهذا ما يجعلها تتضمن خللا وظيفيا ؛ « لأن همها الشاغل هو العمل من أجل البقاء ! فى غياب الشرطين الضروريين لوجود كل دولة : الكفاية والشوكة ؛ الكفاية فى الداخل والشوكة فى الخارج »[٦٨] .

وهى الحقيقة التى عمل محمد جابر الأنصارى على تفسيرها ، من خلال

وقوفه على عوامل التأزم السياسى العربى ، مؤكدا أن العرب على المدى التاريخى الطويل لم يخبروا العيش فى نطاق دولة منظمة ، ثابتة ودائمة ، وذلك بالمعنى التقليدى الكلاسيكى للدولة . فالدولة فى تجربتهم التاريخية كانت عرضة للإجهاض والانقطاع المتتابع بين وضعية « الدولة واللادولة » على التوالى . فبرغم أن العرب قد عاشوا فى نطاق مجتمع موحد حضاريا وعقيديًا وتشريعيًا وثقافيا ، وذلك فى إطار الحضارة العربية الإسلامية ، فإنهم لم يعرفوا مثل هذا المجتمع الموحد فى المجال السياسى . كما حصل التطابق مثلًا بين دائرة الحضارة الصينية ودائرة الدولة الصينية الواحدة عبر أغلب عصور التاريخ ؛ ذلك لأن أهم شرط لقيام الدولة وبقائها هو استقرارها فى المكان وديمومتها فى الزمان فوق كتلة مرصوصة من الأرض ... لقرون عدة ، وذلك مالم يتحقق بشكل كاف - برغم حالات معدودة ، مصر ؛ اليمن ، المغرب - للدولة العربية الإسلامية التى كانت منذ البداية « اتحادا مرنا بين القبائل » بحسب تعبير الجابرى[٦٩] .

ويكفى أن نلاحظ كثرة اجتثات مركز الدولة من عاصمتها إلى عاصمة جديدة أخرى ، وأحيانًا ترحل « الدولة كلها من إقليم إلى إقليم آخر ، لتدرك مدى الخلخلة التى تعرض لها الكيان التنظيمى والمؤسسى للدولة العربية الإسلامية عبر العصور .

غير أن هذا لا يعنى أن العرب لم يعرفوا معنى السلطة والحكومة ، فقد أسسوا أشكالًا منها ، كل ما هنالك أن قيام السلطة شىء وبناء كيان الدولة المؤسسية الشاملة شىء أخر . وكما لاحظ **چورچ بوردیو** فى مبحثه عن الدولة « فليس كل مجتمع سياسى منظم دولة (...) ، وثمة أشكال من السلطة لا تمت بصلة إلى

الدولة »[٧٠] .

وبالإضافة إلى عامل التجزؤ السياسى الذى يفسره الأنصارى أساسا بالفراغات الصحراوية الهائلة بين مراكز العمران العربية وبعامل الاجتياحات الرعوية الكاسحة المندرج ضمن قانون جدلية الصراع بين البداوة والحضارة فى المنطقة العربية والصحارى الخارجية المحيطة بها . فإن عامل « الكيانية القبلية » ، الذى يعد أساس التكوين المجتمعى العربى ؛ مثل أيضا وعلى نحو متواتر ، نقيضا وبديلا لكيان الدولة . فالقبيلة نقيض الدولة والبديل عنها من حيث تحقيق الانتماء للفرد العربى واستقطاب ولائه والتعبير عن هويته الجمعية . وحيث يرتبط الفرد أساسا بكيان القبيلة وأعرافها فإنه يكاد من المحال عليه أن يسهم إيجابيًا فى بناء المجتمع السياسى للدولة والالتزام بنظمه فى الوقت ذاته .

وكما لاحظ ابن خلدون : « فإن الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قل أن تستحكم فيها دولة » .

٢ – تجربة العرب السياسية بين « دولة مؤقتة » و « دولة قبيلة » أو « لا دولة » :

هكذا توزعت تجربة العرب السياسية عبر التاريخ بين « دولة مؤقتة » لا تلبث أن تزول لسبب أو آخر ، أو دولة – قبيلة ، أو « لا دولة » على نحو مطلق فى حالة البداوة الطليقة .

وإذا أخذنا فى الحسبان أن الدولة هى (مدرسة السياسة) ومحور فعاليتها وأنشطتها وفكرها وتنظيمها ، ولا مدرسة غيرها للميراث والأداء وإنجاز السياسة المشتركة بين جميع أفرادها ؛ فإنه يتضح أن خبرة العرب التاريخية فى مدرسة

السياسة خبرة متقطعة ومضطربة ، أو قلقة فى أقل تقدير .

ولعله ليس من قبيل الصدفة ، بل من المؤشرات الدالة على ذلك ، أن مصطلح « الدولة » فى المفهوم العربى يعنى الغلبة المؤقتة والسلطة الدائلة من دال - يدول - دولة) ، على نقيض المفهوم الأجنبى الثابت للدولة (من State - Statique - Static) ، « فالدولة عند العرب هى السلطة المؤقتة الزائلة » .

ويكشف الأنصارى كيف أن التقابل والتناقض بين مجتمع أهلى حضرى ينتج الحضارة ولا ينتج السلطة ، وبين عناصر رعوية عسكرية تنتج السلطة ولا تنتج الحضارة ، أسهم فى تكريس الأزمة السياسية فى تاريخ العرب ؛ وذلك لأن أهل بعض البلاد العربية لم يكتب لهم أن يحكموا أنفسهم منذ آلاف السنين ؛ وقد أدى ذلك إلى نشوء تناقض تاريخى مستحكم بين بنية الحضارة الأهلية وبنية السلطة الدخيلة ؛ وهو الأمر الذى جعل الحضارة والسلطة - مفهوما وممارسة - على طرفى النقيض فى كيان المنطقة ، بمختلف الآثار التى ترتبت على ذلك سياسا وفكريا واجتماعيا ونفسيا . وهى مفارقة ستحكم المشهد العربى فى كل مكان تقريبا ، وستبقى من أخطر مكوناته السياسية والحضارية ، كما ستتخذ أشكالا وصيغا أخرى إلى يومنا هذا ، حيث سيبقى المجتمع المدينى العربى ، أو أصل الحاضرة ، بحسب تعبير ابن خلدون « عيالا على غيرهم فى المدافعة والممانعة » . ولن تستطيع القوى « المدينية » العربية المتحضرة فى القديم أو الحديث توليد فاعليتها أو « عصبتها » التضامنية السياسية الخاصة بها ، المعبرة عن مصالحها السياسية ، وستظل خاضعة بشكل أو بآخر لقوى من خارج نطاقها المدينى ، حيث خضعت قرونا لفروسية البادية (القوة الرعوية) ، وذلك حتى

آخر العصر العثمانى ، الذى مثلت قوته التركية الحاكمة آخر الاجتياحات الرعوية لمناطق التحضر فى المنطقة ، ثم تحول خضوعها إلى قوة الوجود الاستعمارى الأوربى الذى اقتبست منه المدينة العربية بعض ما عرف بالنهضة الحديثة ، ومن ضمنها جمعيات المجتمع المدنى ومؤسساته بالمفهوم الحديث[٧١] .

لكن ما إن جاء عصر الاستقلال الوطنى وتحتم على المجتمع المدينى العربى حكم نفسه حتى تكشفت هشاشته التاريخية من حيث قدرته على توليد القوة السياسية والسلطوية اللازمة لحكم نفسه هو والمجتمع المحيط به ، وسرعان ما تصاعد - كما يقول الأنصارى - مد القوى الريفية المهملة والمحرومة ، هذه المرة ، فاجتاحت المدينة ، واتخذ اجتياحها فى البداية شكل الانقلابات العسكرية عن طريق العناصر الريفية التى سيطرت على الجيش ، ثم عن طريق الحركات الشعبوية المباشرة ذات المنشأ الريفى والقواعد الريفية الكاسحة بأيديولوچيتها الأصولية المعلنة ، وما زال من غير المؤكد إن كانت قوى المجتمع المدينى العربى - التى تمثل الطبقة المتوسطة ومثقفيها وتجارها وكوادرها المهنية العليا - ستتمكن من توليد قوتها التضامنية السياسية الفاعلة وأحزابها « التقدمية المعبرة عن طموحاتها سواء بنهج الإحياء الحضارى الإسلامى أو التحديث الجذرى » .

وبرغم تحفظنا على النزعة الأيديولوچية النخبوية المتعالية لمحمد جابر الأنصارى وتوجهها الحاسم والقطعى ، وهو الأمر الذى قد يتعارض مع النسبية العلمية فى إصدار الأحكام والتعميمات ؛ فإن ما يهمنا هو خلاصة أطروحته التى نتفق معها إلى حد كبير ؛ ومفادها أنه إذا أقررنا أن المجتمع المدينى هو شرط المجتمع المدنى ، الذى هو من جهة أخرى « شرط » الديمقراطية وقاعدتها - إذ لا

مجتمع مدنيا فى البادية والريف التقليدى ، ولا حضارة بلا مدن - أدركنا الشرط السوسيولوچى الذى ما زال غائبا فى التكوين المجتمعى العربى لإعادة العلاقة الطبيعية بين السلطة والمجتمع المتقدم .

٤ - لا مجتمع مدنيا متماسكًا بدون دولة قوية :

ويذهب الأنصارى إلى أن خلق المجتمع المدنى العربى وتقويته لن تتم إلا من خلال إعادة الاهتمام بالدولة ، فما لم تنضج الدولة الوطنية (القطرية) العربية وتتحول إلى مؤسسة دولة حقيقية ... وكيان وحدة عضوية حقيقية للبنى الصغيرة بداخلها ، فليس للعرب من طريق إلى الوحدة ولا للديمقراطية إلا عبر إنضاج الدولة القطرية وليس تدميرها ؛ إذ لا ديمقراطية ولا مجتمع مدنيًا بلا كيان دولة متماسكة تحملها ، وتتحمل « تبعاتها وتقوم على مفهوم المجتمع المدنى » . وكلما تأزمت الدولة الوطنية واهتزت أسسها تأجلت قضية الديمقراطية ، وكلما تنامت هذه الدولة وترسخت والتحم بناؤها اقتربت إمكانية الديمقراطية والمجتمع المدنى[٧٢] .

ذلك لأن المجتمع المدنى والدولة ليسا مفهومين متقابلين ، بل هما مفهومان متلازمان ومتكاملان ؛ فلا يمكن أن ينهض المجتمع المدنى ، ويؤدى وظيفته فى الحداثة والتقدم بدون دولة قوية تقوم على مؤسسات دستورية ممثلة ، تعمل على فرض القانون . كما أنه من الصعب أن نتصور دولة وطنية قوية يلتف حولها أغلبية المواطنين بدون مجتمع مدنى يسندها ؛ وإلا فإنها تتحول إلى دولة معزولة قد تؤدى دورها من خلال أجهزتها البيروقراطية ، ولكنها تنهار فى نهاية المطاف فينهار معها المجتمع[٧٣] .

ووفاء للصيرورة التاريخية العربية الإسلامية يشدد الدكتور عابد الجابرى على معالجة موضوع المجتمع المدنى والتحول الديمقراطى بأكبر قدر من الاستقلالية. مقررا أن المرجعيات الأوربية فى الموضوع، سواء أكانت واقعا تاريخيا أم اجتهادات فكرية، يجب أن تبقى مرجعيات استشارية فحسب بحيث لا تنقلب إلى نموذج « سَلَف »، يهيمن على الفكر ويوجه الرؤية على غرار ما وقع من محاولات إسقاط قسرية غير منهجية ولا علمية لمقولات ماركسية (الإقطاع، البرجوازية، الصراع الطبقى، أسلوب الإنتاج ...)، أو ليبرالية ... على الواقع العربى. وهو ما جعله يربط الحاجة العربية لمفهوم المجتمع المدنى بفشل النموذج المجتمعى الذى أقيم على الأرض العربية من خلال دولة الحزب الوحيد، ودولة الضباط الأحرار، ودولة الملكيات المطلقة والرئاسات القبلية والفردية.

ومن ثم فإن مضمون المجتمع المدنى عندنا يرتبط بتصفية «مجتمع العسكر» و « مجتمع القبيلة » و « مجتمع الحزب الرائد القائد »، وفسح المجال لقيام مجتمع المؤسسات القائمة على التعبير الديمقراطى الحر. وبناء على ذلك فإن البحث فى المجتمع المدنى يجب ألا يتقيد بالبداية نفسها بالنسبة لجميع الدول العربية.

وبعد أن يلفت **الجابرى** انتباهنا إلى كوننا نصدر، صراحة أو ضمنا، عند حديثنا عن « المجتمع المدنى » عن النموذج الليبرالى الأوربى، الذى يشكل النظام الرأسمالى هيكله ونسج علاقاته، يذكرنا أنه كانت هناك حياة سياسية واقتصادية ليبرالية، وكان هناك مجتمع مدنى فى طور التأسيس على الأقل، فى كل من مصر وسورية قبل منتصف الخمسينيات، ومع ذلك فإن التجربة قد فشلت؛ إذ

قامت انقلابات عسكرية لا تحمل معها أى نموذج للمجتمع سوى النموذج العسكرى « اللامدنى » ؛ النموذج الذى حمل « شعار » الاتحاد والنظام والعمل ، وهو شعار يحاكى تركيب الجيش وسلوكياته[٧٤] .

وفضلا عن دور النظام الدولى الذى يحكمه النزوع الإمبريالى الاستغلالى لدى الدول الكبرى فى إخفاق التجربة الليبرالية العربية ، خنق هذا النظام براعم البرجوازية الوطنية العربية الناشئة ، وفرض عليها أنماطا من السلوكيات ، ورسخ تهريب رءوس الأموال والفعاليات البشرية ، ومنع تصدير التكنولوچيا ؛ فأدى ذلك كله إلى عجز النخبة العصرية الليبرالية عن هيكلة نفسها وتجذير وجودها وفرض مشروعها التحديثى على المجتمع كله ، وممارسة الهيمنة الاقتصادية والثقافية ، وأيضا تقديم حلول حقيقية ومتنامية للمشاكل الاجتماعية والوطنية المطروحة .

وبعد التجارب الليبرالية التى عرفها العالم العربى قبل الانقلابات العسكرية وقبل عصر الثورة « وعصر الأيديولوچيا » فى العالم العربى ، يورد **الجابرى** تجربتين معاصرتين : تجربة المغرب الذى بقى يتبنى الليبرالية منذ الاستقلال من جهة ، وتجربة مصر منذ عهد السادات من جهة أخرى . ومع أن مصر تعانى من الأصولية والتطرف الذى يمارس العنف باسم الدين ؛ فإن الغرب الديمقراطى لم يعمل حتى الآن ما يستحق الذكر فى مجال تشجيع القوى العصرية والليبرالية فى مصر ، لم يعمل على مساعدتها مساعدة جدية لبناء هياكل اقتصادية قادرة على مواجهة متطلبات المجتمع ، برغم ما يعرفه من أهمية مصر الاستراتيچية بالنسبة للغرب . وبرغم أننا نعرف أيضا أن الغرب يدرك تماما أن سقوط مصر فى أيدى

الأصولية الدينية سيترتب عليه سقوط المشرق العربى كله فى الأيدى نفسها .

أما بالنسبة للمغرب فيرى **الجابرى** أن ما يحدث وحدث فى الجزائر لم يدفع الغرب إلى التفكير الجدى فى تنمية التجربة الليبرالية المغربية ، ومساندتها مساندة تساعدها على النجاح حتى تقدم نموذجا يحتذى فى المنطقة ، أو على الأقل تقف صامدة أمام مد أصولى متطرف محتمل .

إن الغرب إذن لا يساعد النخبة العصرية الاقتصادية والاجتماعية والفكرية على غرس مشروع ليبرالى ديمقراطى حقيقى فى الأقطار العربية المؤهلة لذلك . وهذا ما جعل **الجابرى** يطرح تساؤلا غاية فى الأهمية مفاده :

مع من يقف الغرب ؟ هل مع القوى الوطنية العصرية التى تريد محاكاة نموذجه الديمقراطى وتناضل من أجل قيام المجتمع المدنى على الطريقة الأوربية ، أم هو يقف فقط مع مصالحه ، ومن ثم لا يتردد فى التعامل مع التيارات الأصولية ضد الحركات الليبرالية الديمقراطية ، إذا هو رأى أن مصالحه غدا إنما يمكن ضمانها بترتيب العلاقات من الآن مع تلك التيارات ؟ .

٤ – شروط بناء تصور عالمى للمجتمع المدنى العربى :

لكى يتسنى استخدام مفهوم المجتمع المدنى بصورة عملية والإفادة منه فى التحليل النظرى للمجتمع العربى يتعين ضرورة تحريره من التباسات واختلاطات ثلاثة :

١ – **الاختلاط الأول** : يقوم على المقابلة بين المجتمع المدنى بما هو منظومة قيمية تحيل أساسا إلى قيمة الحرية والتحرر ، وبين السلطة والدولة بما تنطويان عليه

من قيم الاستبداد والقهر ؛ ذلك لأن « المجتمع المدنى » فى حقيقة أمره ما هو إلا نوع متقدم من السياسة أو من المجتمع السياسى ، هو مجتمع الديمقراطية أو دولة الديمقراطية ، وهو مجتمع لا يخلو هو كذلك من استبداد وقهر .

٢ - **الاختلاط الثانى** : مصدره المطابقة بين مفهوم المجتمع المدنى ومفهوم الشأن الخاص المتعلق بالفرد وحياته الشخصية ، فى مقابل الشأن العام والدولة التى تهتم بالأمور الوطنية . ومقتضى هذا التصور أن التحرر والتقدم فى اتجاه الديمقراطية رهين بالعودة إلى الفردية وسيطرة المصلحة الشخصية .

٣ - **الاختلاط الثالث** : ومصدره النزوع إلى وضع مفهوم المجتمع المدنى فى مقابل مفهوم « المجتمع اللاأهلى » ، وخلفية هذه المقابلة الأيديولوجية توظف المفهوم توظيفا سياسيا فى وجه التيارات أو الحركات التى ينظر إليها بما هى تيارات أو حركات حاملة للقيم التقليدية[٧٥] .

إن أى دراسة جادة للمجتمع المدنى العربى تفترض - بحسب **الجابرى** - الانطلاق من :

١ - بناء تعريف لـ « المجتمع المدنى » مستمد من الواقع العربى .

٢ - تحليل المجتمع العربى كما هو فعلا .

٣ - طرح النتائج المحتملة لكل عملية ديمقراطية ترتكز على انتخابات مرتقبة .

٤ - التعايش الضرورى فى المرحلة الراهنة بين مختلف النخب والقوى العاملة فى المجتمع العربى .

٥ – طرح موقف الغرب من القوى الوطنية العصرية وموقف هذه القوى من الغرب[٧٦] .

٦ – وتحت عنوان غاص بالدلالات الموحية : « المجتمع المدنى وتعاقب النخب فى الوطن العربى » يحدد **الجابرى** المجتمع المدنى بأنه مجتمع المدن : وأن مؤسساته هى تلك التى يؤسسها الناس بينهم لتنظيم حياتهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية . فهى إذن مؤسسات إرادية أو شبه إرادية يقيمها الناس وينخرطون فيها أو يحلونها أو ينسحبون منها ، وذلك على النقيض تماما من مؤسسات المجتمع البدوى القروى التى تتميز بكونها مؤسسات طبيعية ، يولد الفرد منتميا إليها مندمجا فيها ، لا يستطيع الانسحاب منها .

ومن ثم فإن البحث فى حضور مؤسسات المجتمع المدنى أو غيابها لابد أن ينطلق من النظر إلى وضعية المدن فى بلد من البلدان : هل هى التى تهيمن على المجتمع باقتصادها وثقافتها وسلوكياتها ومؤسساتها ، أم أن المجتمع البدوى القروى هو السائد بتقاليده وسلوكياته وقيمه وفكره ؟

ولا يتردد **الجابرى** فى الجزم بأن البادية والأرياف كانت وما زالت هى المهيمنة بمؤسساتها وسلوكياتها وتقاليدها وعقلياتها ، فضلا عن هيمنتها الديمغرافية على معظم العالم العربى وحتى فى المدن نفسها .

يدعونا **الجابرى** إلى غض الطرف عن تاريخ العلاقة بين المدينة والبادية فى الوطن العربى ، تلك العلاقة التى تشكل محور تحليلات ابن خلدون ، وتركيز الاهتمام على العالم العربى الحديث الذى بدأ فى التشكل مع بداية مرحلة الاستعمار ؛ أى تلك المرحلة التى برزت فيها المدينة العربية الحديثة ، إما حول

المدن القديمة وإما خارجها .

ولأن مؤسسات المجتمع المدنى ليست فى حقيقة الأمر الأطر الاجتماعية التى تنظم فعاليات النخب الحديثة السياسية والاقتصادية والثقافية ، فلا بأس أن نتتبع مع **الجابرى** نشوء النخب العربية الحديثة وتطورها .

فإلى جانب النخبة التقليدية التى تحركت بدافع واحد هو الوقوف فى وجه التسلط الأجنبى والحفاظ على الوضع القائم كما هو ؛ وضع المجتمع التقليدى « غير المدنى » ؛ مجتمع القبيلة ، والطائفة ودولتها ، توجد النخبة الحديثة التى أفرزها التحديث الاستعمارى ، والتى قامت تطالب بالاستقلال ، فقد كانت تحمل مشروعا تحديثيا قوامه إضفاء الطابع الوطنى على المؤسسات والبنيات الحديثة التى حملها معه الاستعمار ، ثم تنميتها وتأميمها لكى تشل فعاليات المجتمع بأسره وتعطلها ؛ وبكلمة واحدة كانت تحمل مشروع تأسيس دولة حديثة وإرساء مؤسسات المجتمع المدنى .

يقف **الجابرى** على ما يشبه المنطق العام أو الواقعة الأساسية التى تنتظم عملية التطور الاجتماعى ، الذى عرفته الأقطار العربية منذ النضال من أجل الاستقلال إلى اليوم ، والمتمثلة فى تعاقب النخب بوتائر سريعة على شكل النقيض الذى يخرج من جوف الشىء . ومن المفيد أن نقف على الصورة التخطيطية التى رسمها **الجابرى** لهذا التعاقب فى علاقتها بإشكاليتنا حول المجتمع المدنى :

هناك أولا النخبة التى قادت الحركة الوطنية من أجل الاستقلال ، والتى خرجت من جوف الأرستقراطية المدينية التقليدية ، بفعل « صدمة الحداثة » ، الناجمة عن الاحتكاك بالغرب (رمز الاستعمار والحداثة فى آن !) .

هذه النخبة التى عملت على تجنيد « الشعب » وتوعيته ، وأسهمت فى نشر التعليم الحديث وجعله من حقوقه ، سرعان ما ستجد نفسها أمام نقيض يخرج من جوفها ؛ أى من داخل الحركة الوطنية ؛ نقيض تقوده عناصر لا تنتمى إلى دائرة أرستقراطية المدن ، بل هى فى الغالب من الفئات التى سكنت المدن فى إطار الهجرة الحديثة من البادية إلى المدينة التى عرفت منطلقها مع بداية المرحلة الاستعمارية .

يتعلق الأمر أساسا إذن بنخبة جديدة تقف فى الصف الثانى وراء النخبة القيادية لتطالب بالانتقال بالنضال الوطنى من مجرد العمل السياسى السلمى « المدنى » الحزبى ، إلى المواجهة والصدام ، لتكتسب بذلك مكانة وشرعية تمكنانها من مزاحمة النخب القديمة على قيادة الحركة الوطنية ومشروعها التحريرى مزاحمة جديدة .

ومع الحصول على الاستقلال تدخل العلاقة بين النخبتين فى تناقض صريح ، أساسه ، هذه المرة ، ليس الاختلاف حول طريقة مواجهة المستعمر ، بل اختلاف الموقع والمنزلة على صعيد السلم الاجتماعى ، وما يرتبط بذلك من مصالح ومكاسب توفرها دولة الاستقلال .

لقد كان طبيعيا أن تتسلم مقاليد الأمور فى دولة الاستقلال النخبة المتحررة من الأرستقراطية المدنية التقليدية ، لأنها وحدها المؤهلة لذلك بحكم خبرتها السياسية وموقعها الاجتماعى ومستواها الثقافى ، وكذلك بحكم علاقاتها السلمية ، أو التى أصبحت كذلك ، مع الدولة المانحة للاستقلال على مائدة المفاوضات .

لكن سرعان ما يبرز التناقض صارخا بين النخبة الحاكمة والنخبة الناشئة ، نظرا للعوامل الآتية :

١ - انشغال النخبة الحاكمة بتعزيز مصالحها ومواقعها الاقتصادية والسياسية والثقافية .

٢ - إفادة النخبة النقيض من تلبية النخبة الحاكمة لبعض المطالب الشعبية الملحة (التعليم ، التشغيل ...) ؛ وهو ما جعلها تتطلع إلى مواقع أفضل .

٣ - ضغوط الاستعمار الجديد وممارسته المقاومة للمشروع الوطنى لدولة الاستقلال ، وما تفجر عنه من اختلاف حول طريقة مواجهة الاستعمار ، عمل على تغذيته أيديولوچيا حركة التحرر الوطنى العالمية ذات الميول الثورية والاتجاه الاشتراكى .

ثم تأتى الخطوة العملية - كما يقول **الجابرى** - مبررة ؛ إذ سيقوم « الضباط الأحرار » فى الجيش ، أو « العناصر الراديكالية » فى الحزب ، بالاستيلاء على السلطة ، فى الدولة أو الحزب أو فيهما معًا ، ناطقين باسم النخبة الجديدة (القروية البدوية فى الأصل) التى ينتمون إليها والتى أصبحت « وحدها » تمثل الشعب ، متخذين منها وسيلتهم « المدينية » لبسط الهيمنة على جسم المجتمع كله .

وتدور عملية التطور دورة أخرى مماثلة تذكرنا بالدورة الخلدونية : تنهمك النخبة الحاكمة بعسكرييها ومدنييها فى مزاحمة النخبة القديمة على مواقعها الاقتصادية والسياسية والثقافية وانتزاعها منها ، كلها أو بعضها ، وخلف مواقع ومنازل جديدة لأعضائها ، وفى الوقت نفسه تنصرف إلى « البناء والتشييد » ؛

إلى إنشاء بنيات جديدة صناعية وفلاحية وثقافية فى جو من الصخب الإعلامى ، توظف فيه شعارات الأيديولوچيات الثورية ، فتكون النتيجة تعميم الوعى الاجتماعى بالفوارق الطبقية واحتكار المواقع .

لكن سرعان ما تضيق منجزات هذه النخبة التى أصبحت تحتكر الدولة والقطاع العام ؛ تضيق عن استيعاب الأفواج الجديدة من الباحثين عن العمل وفى مقدمتهم خريجو الجامعات والمعاهد العليا ، ليبدأ النقيض الجديد فى التشكل على صورة نخب جديدة ، تقفز إلى السطح ، كأنها على موعد تاريخى مع فشل النخبة الحاكمة صاحبة « دولة الثورة » فى تحقيق شعاراتها والتزاماتها ، ومن ثم دخولها فى أزمات اقتصادية وسياسية تزيدها المديونية الخارجية الثقيلة المتضخمة باستمرار استفحالا واستشراء ، فلا تجد النخبة الحاكمة ما تواجه به المطالب الشعبية إلا الإمعان فى القمع الذى لم تعد تبرره الشعارات الثورية كما كان الشأن فى الماضى ، فترتفع أصوات تطالب بالديمقراطية ، وهى فى الغالب منبعثة من صفوف النخب القديمة المزاحة عن السلطة ، أو من فروعها وامتداداتها التى لم تنل بعد نصيبا منها ، هذا إلى جانب أصوات أخرى أوسع مدى وأقوى دويا فى الوقت الراهن ، وفى مقدمتها التيار الإسلامى . إنها أصوات النقيض الجديد ، أى النخب الجديدة التى أفرزتها مرة أخرى عملية التطور فى خلال الانتقال من البادية إلى المدينة ، ومن الهوامش إلى المركز عبر انتشار التعليم وذيوع الوعى بالحاجة إلى الارتقاء على سلم المواقع والمنازل .

إن ما يجمع بين الأجيال الثلاثة من النخب المتعاقبة على مسرح التاريخ العربى المعاصر – بحسب قول **الجابرى** – هو الخوف من نتائج الديمقراطية ،

برغم الفوارق الموجودة بين كل بلد عربى وآخر؛ إذ فى النهاية نجد نخبة دولة الثورة، ونخبة الدولة التقليدية، ونخبة الدولة شبه الليبرالية شبه الديمقراطية؛ وكلها نخب متشابهة فى الجوهر.

لكن فى كل النماذج نجد بقايا الأرستقراطية التقليدية وامتداداتها؛ وهناك الطبقة المسيرة Classe Dirigeante التى أفرزها القطاع العام من داخله أو نشأت على هوامشه بالتعامل معه واستغلاله نوعا من الاستغلال؛ ثم هناك الفئات المحترفة المحتجة من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار، وهى تعبر بصورة أو بأخرى تعبيرا مطابقا أو مقلوبا، عن مطالب الأغلبية من الشعب وحاجاتها.

بعد كل هذا السياق التحليلى يستخلص **الجابرى** أن الحديث عن الديمقراطية أو عن المجتمع المدنى فى العالم العربى، لن يكون له أى مدلول واقعى إذا هو لم يستحضر هذه الخريطة الدالة على مدى تحمل العملية الديمقراطية وفسح المجال أمام مؤسسات المجتمع المدنى؛ ذلك لأن ما يوحد الأجيال الثلاثة من النخب هو أنها جميعا لا تستطيع تحمل آليات العملية الديمقراطية ونتائجها إلى نهايتها؛ فالأرستقراطية التقليدية تخشى الديمقراطية؛ لأنها لا تهيمن على قنوات التأثير فى الأغلبية العددية من السكان وكسب أصواتها، والطبقة المسيرة الماسكة بزمام السلطة تخشى الديمقراطية؛ لأنها تعلم أن النتيجة الحتمية، لكل ممارسة ديمقراطية حقيقية، ستكون افتقادها لمركزها ومنزلتها بما هى طبقة مسيرة.

أما الفئات الأخرى المطالبة المحتجة، بعنف أو بصمت، فهى ترى « الديمقراطية » فى استلامها السلطة؛ لأنها تعد نفسها الممثل العددى، وأحيانًا الشرعى والتاريخى للأمة.

وبمنطق جدلى قوى يربط بين السياسى (الديمقراطية والمجتمع المدنى) والاقتصادى، يبرز **الجابرى** كيف أن هذا الخوف من الديمقراطية الذى ينطبق على سائر النخب فى العالم العربى، والذى يضفى الطابع الإشكالى على المسألة الديمقراطية فى الوطن العربى، يجد ما يؤسسه فى نوع الاقتصاد السائد: الاقتصاد الذى لا تهيمن فيه المؤسسة المستقلة عن الدولة، التى هى الأساس الذى يقوم عليه المجتمع المدنى والمؤسسات السياسية والثقافية.

إن الاقتصاد فى العالم العربى يهيمن فيه قطاعان لا يدفعان إلى تكون مؤسسات من هذا النوع: الزراعة الطبيعية غير المصنعة، التى تكرس هيمنة الطابع البدوى القروى فى المجتمع؛ ذلك الطابع المناقض بنوع مؤسساته وتقاليده والعقلية السائدة فيه لخصائص المجتمع المدنى. أما ثانى القطاعين فهو الريع وما فى معناه؛ أى الدخل الذى يأتى الدولة، لا من مسلسل عملية الإنتاج بل من عائدات النفط والعمال المهاجرين والاستغلال الأجنبى لهذا الموقع الاستراتيچى وذاك، والهبات والقروض. فضلا عن هروب الأموال الوطنية إلى الخارج، واستثمار ما تبقى منها فى قطاعات استهلاكية بسيطة فى مقابل تحكم الرأسمالية العالمية فى الاقتصاد العالمى[٧٧].

والنتيجة أن الوضع الاقتصادى العام فى العالم العربى لا يفرز من خلال آلياته الداخلية الذاتية ما يكفى من الهياكل والمؤسسات التى تعطى للمجتمع الطابع المدنى الحديث، وتجعل الديمقراطية السياسية اختيارا يفرض نفسه، ليس بناء على رغبات الناس ونضالاتهم فحسب، بل أيضا بفعل قوة الأشياء ذاتها وتأثيرها؛ قوة الواقع المؤسساتى المتنامى. لكن هذا الواقع لم يمنع **الجابرى** من الحديث عن

عملية تحول حضارية كبرى ؛ عملية انتقال المجتمعات العربية من حضارة البادية والقرية وعقليتها وسلوكيتها ، فضلا عن اقتصادها ، إلى الحضارة المدنية التى تهيمن فيها الصناعة والتجارة والخدمات العامة ؛ أى من مجتمع المؤسسة الطبيعية (القبيلية وما فى معناها) إلى مجتمع المؤسسة العقلانية .

وهذه الحقيقة هى التى جعلت **الجابرى** يشدد على أن دراسة تشكل المجتمع المدنى وسير عملية التحول الديمقراطى عربيا ، دراسة ميدانية وثائقية ، لا يمكن أن تلامس مفاصل المجتمع وتمفصلاته ولا ذبذبات الحراك الاجتماعى ، بدون خلفية نظرية تربط الباحث بمعطيات المجتمعات العربية وطبيعة تكوينها وأنواع الصراع فيها واتجاه الحركة داخلها ، بدلًا من أن يبقى الباحث الميدانى مشدودا إلى مفاهيم وقياسات وتصورات ونماذج تجد خلفيتها النظرية وأساسها الاجتماعى التاريخى فى واقع آخر غير الواقع العربى (الواقع الغربى تحديدا)[٧٨] .

إن عملية التحول الحضارية الكبرى التى رصدها **الجابرى** ، يؤكدها **برهان غليون** بقوله : إن ماحصل فى إطار المجتمع العربى فى القرن الأخير هو انقلاب شامل فى بنية المجتمع المدنى كله : فى نظم الإنتاج والاستهلاك والتعاون والتضامن والعلاقات الأسرية والقبلية والمدينية وفى طرق التعبير ونظم الأخلاق والمطامح والآمال[٧٩] .

إن هذا الانقلاب الشامل عبر عنه **غليون** فى موضع آخر بالانهيار الشامل لمنطق اشتغال النمط المدنى القديم وفاعليته ، والإفساد العميق لآليات عمل النمط المدنى العصرى وآليات اشتغاله . ومن هذا الانهيار وذاك الإفساد قام البنيان الجديد المدنى والسياسى للمجتمع العربى ، وهو بنيان يختلف عن البنيان الذى

عرفته المجتمعات الصناعية الغربية كما يختلف كليا عن البنيان التقليدى الذى عرفته مجتمعاتنا فى الماضى .

والفارق بين هذه البنى القديمة والعصرية ، والبنية الجديدة للمجتمع المدنى الغربى هو أن العناصر نفسها لم تعد تنجز المهام نفسها ولا تقود إلى النتائج ذاتها . إن الرأسمال الذى كان يشكل محرك التراكم والتقدم التقنى والعملى الرئيسى فى الاقتصادات الغربية قد تحول فى الاقتصاد التابع ، وهذه صفة جوهرية فى البنيان الجديد ، إلى وسيلة الاستنزاف والفصل بين العمل ووسائل العمل ، وانتقال الثروة من المحيط إلى المركز .

والعصبية الطائفية التى كانت تشكل الوسيلة الرئيسية فى تنظيم المشاركة العامة ، ومن ثم فى توزيع السلطة ، أصبحت فى المنظومة الحديثة وسيلة لاحتقار السلطة والسيطرة على سلطة الدولة من الداخل من قبل فريق واحد وتخريب قوامها بما هى سلطة وطنية .

والدين الذى كان معقل عقيدة جامعة قامت من حولها وبها الدول والأمم أصبح إطارا لبناء عقائد ومذاهب سياسية حزبية تعمل فى إطار الدولة الوطنية القهرية .

والقيم القانونية ومفاهيم الحق الجديدة التى قضت أو تكاد تقضى على قيم الصدقة والتكافل والإحسان ، لم تعد تعمل - كما هو منتظر منها - على تأكيد قيم الندية والمساواة والسيادة والحرية فى العلاقات بين الأفراد ، ولكنها أنتجت ، وما زالت تنتج كل يوم ، أسوأ علاقات الأنانية والشره والوصولية والانتهازية .

فالبنيان الجديد - كما يقول **غليون** مواصلا كلامه - ليس بنيانا عصريا ولا

بنيانا قديما ولكنه نمط هجين قائم بذاته ، هو نمط المجتمعات المقطوعة الرأس ؛ أى التى فقدت عنصر توازنها ورشدها واتساقها الداخلى ، وفقدت وتيرة تقدمها وتحولها الخاصة ، وأصبحت حركتها مرهونة بحركة غيرها .

٥ – خصائص المجتمع المدنى العربى المعاصر :

ويكثف **برهان غليون** خصائص هذا النمط الجديد للمجتمع المدنى العربى فى عدم الثبات ، والتقلب السريع والمتواصل ، وغياب المقومات الذاتية والاتساق الداخلى ، وانعدام فرص التوازنات الكبرى المادية والمعنوية وانعدام آليات تحقيقها . أكثر من ذلك يحدده بحالة فصام على غرار فصام الشخصية الذى لا يعبر عن تعايش شخصيتين والتقائهما فى المكان نفسه ، والذى هو – فوق ذلك – ليس حاصل جمعهما ، ولكنه المرض واختلال النظر العقلى الذى يعبر عن انهيار التوازن الداخلى للشخصية الواحدة .

إن السمة الأولى لهذا المجتمع – كما يستطرد **برهان غليون** – هى الارتهان ، الذى يعنى أن البنيان المدنى الراهن هو التجسيد لهذا الفصام التاريخى النابع من انعدام السيطرة على المصير والتحكم فى الذات ، والفصام الذى يعيشه المجتمع المدنى ، أى انعدام التوازن الداخلى ، وفقدان الوعى السليم والمطابق للذات والواقع الموضوعى الخارجى معا – هو القاعدة التى يقوم عليها ذلك الانقسام التاريخى بين الدولة والمجتمع المدنى نفسه .

والنتيجة التى يستخلصها **برهان غليون** من هذا التحليل هى أن هذا النمط الاستثنائى من المجتمعات المدنية لا يملك الحد الأدنى من الاستقلال الذاتى والقدرة على الحركة المستقلة . إن تضارب العناصر المتعددة والنابعة من مصادر

وتجارب ومنظومات حضارية وتاريخية متعددة ومتباينة فيه يفقده أى تاريخية خاصة، ويجعل من الصعب عليه أن يفرز من ذاته عناصر اتساقه وتنظيمه وانسجامه.

ولتجاوز هذا الواقع يقترح **برهان غليون** دمج هذه العناصر وتوحيدها وذلك بفصلها عن تواريخها الخاصة الماضية، ونشوء وعى جديد قادر على تجاوزها معا وصهرها فى تركيب جديد، فكرى ومادى. وهو ما لا يمكن الوصول إليه إلا عبر التجربة التاريخية القاسية المشتركة، ومن خلال الصراع فى البحث عن الاتساق الذاتى والتوازن الداخلى[٨٠].

بعد أن أبرز **برهان غليون** كيف سعت النخب الليبرالية الأولى التى سيطرت على جهاز الدولة إلى استغلال تناقضات المجتمع المدنى الممزق والمتوتر والمتنافر «من أجل تكريس سطوتها وهيمنتها والتجديد لنفسها والمبايعة لها فى الحكم». جزم بأنه من الوهم فى غياب إرادة ذاتية لهذا المجتمع، انتظار أن تقوم الفئة الحاكمة من تلقاء نفسها بمبادرة وطنية مخلصة فى اتجاه تحويل الدولة من جهاز قهر وجمع بالقوة إلى وسيلة لتعميق الوحدة وصهر العناصر المتنافرة؛ ذلك لأن هذا الصهر هو جوهر مسألة تكوين الأمة فى كل المجتمعات التابعة، وتحول الفئات الحاكمة إلى العائق الأساسى اليوم أمام تطوير جهاز الدولة وممارسة السلطة، بما يسمح بتحقيق هذا الصهر، هو الذى يدفع إلى ظهور المعركة الديمقراطية الساعية إلى تحرير الدولة من الطبقة القائدة والفاسدة، ومن ثم إصلاحها، بمظهر المعركة الوطنية، ويطابق بين هدفى الصراع القومى والديمقراطى[٨١].

والذى يعمق الأزمة على نحو أكثر أن نخب الجيل الثانى التى أمسكت بالدولة بالانقلاب أو الثورة ، وكانت تنتمى إلى طبقات مهمشة أو شبه مهمشة فى النظام السابق ، فى سعيها إلى بناء الأمة والقومية بالفعل - حولت السياسة من بحث عن التسوية والتعاون بين مختلف أطراف المجتمع وفئاته من أجل تحقيق أهداف ممكنة وواقعية ، إلى ثورة على هذا المجتمع وإرادة تحويل له بالقوة والقسر، والنتيجة : أنها وصلت إلى نقيض ما كانت تصبو إليه . فباسم بناء الدولة والأمة تم التخلى كليا عن استقلالية المجتمع المدنى ، بل إنكار حق هذا المجتمع فى الوجود . وهكذا اعتقدت الفئة الحاكمة « القومية » أن من حق الدولة وواجبها التدخل فى كل صغيرة وكبيرة من حياة المجتمع ؛ الفكرية والاجتماعية والاقتصادية . والواقع أن إلغاء كل استقلالية للمجتمع المدنى وتحويل أى ممارسة أو نشاط فردى أو جماعى ، ثقافى أو اجتماعى أو اقتصادى ، إلى نشاط ذى طبيعة سياسية ، أو تسييس المجتمع المدنى بشكل كامل لم يعمل على تغيير هذا المجتمع بقدر ما دفع إلى خلق الدولة الشمولية والسلطة المطلقة التى قادت الاقتصاد والثقافة والفكر إلى الانهيار الكامل .

إنها الظاهرة التى عبر عنها بعض الباحثين بـ « **دولنة المجتمع** » حيث يجرى « اختزال دور المجتمع وأشكاله التمثيلية الذاتية الثقافية والاجتماعية والسياسية والدينية إلى وظيفة محضة »[٨٢] . فبقدر ما كانت دولة الثورة تطمح إلى التغيير ؛ أى إلى تغيير واقع المجتمع المدنى المتنافر ، كانت تجنح إلى إحلال السياسة محل الثقافة والاقتصاد والمجتمع ، وتقضى من ثم على مستويات أساسية ، وإن كانت متأزمة ، من مستويات تنظيم التجربة والممارسة الاجتماعية وتأطيرهما .

وبالقضاء على قوانين العمل الاقتصادى وقوانين التفاعل الثقافى والفكرى ، وقوانين التراتب والتواصل الاجتماعى ، وإحلال بيروقراطية الدولة - المتشابهة والمتماثلة - محل العناصر الفاعلة فى كل ثنايا المجتمع ، عم الموت فى كل مكان ، ولم تلبث الدولة حتى وجدت نفسها تعيش فى فراغ شامل . « لقد أجهزت البيروقراطية على الحياة وعلى القوى الحية والمتصارعة للمجتمع المدنى التى تغذيها كما يجهز الجراد على الحقول الخضراء »[٨٣] .

وخلاصة هذه التجربة - بحسب قول **برهان غليون** - أن الشمولية المتسلطة لم تشكل أى حل لما يعانى منه المجتمع المدنى العربى الهجين . وبدلا من أن تعالج التشويه الجزئى أجهزت على الجسد كله . لكن ما هو أخطر من ذلك هو أن القضاء على المجتمع المدنى لم يساعد على تقدم السياسة ولا على تطوير منطقها الداخلى وعقلانيتها ، ولكنه قاد فى الوقت نفسه إلى انحطاطها وإخضاعها لمنطق المجتمع المدنى نفسه ، بحيث أصبحت الدولة مؤسسة خاصة تخدم مصالح الفئة الحاكمة ، وليس من أجل تنمية المصالح العامة .

وهذا ما ولد لديها حساسية أمنية مفرطة من كل حركة أو لفتة أو إشارة تصدر عن المجتمع المدنى ؛ إذ سرعان ما تعدها معارضة سياسية ورفضًا لسلطة الدولة وتهديدًا مباشرًا لوجود الأمة والقومية والثورة . ودفعها ذلك إلى الانكفاء بشكل أكبر على نفسها وقواها الردعية الخاصة ومراكمتها ، ومن ثم تخصيص القسم الأكبر من موارد الدولة لا لتوفير حاجات المجتمع وإنما لتنمية وسائل القضاء عليه ؛ « لقد تحولت دولة التثوير الكامل إلى دولة الفتك الشامل » ، وأصبحت السياسة استراتيجية خاصة بالثأر والانتقام . وهذا ما يكشف صعوبة

رهان الانتقال من نظام شمولى إلى نظام ديمقراطى تعددى[٨٤] .

خلاصة :

لكن كيف الخروج من هذا المأزق التاريخى العربى الذى ما زال مستمرًا فى أشكال وعناوين أخرى من بينها : « الديمقراطية ، والمجتمع المدنى ، وحقوق الإنسان » ؟

لا يكمن المخرج فى إزالة الدولة أو القضاء عليها ، بل يكمن فى تحويل الإرادة التى تسيرها من إرادة خارجية مرتبطة بعصبة أو عصابة إلى إرادة داخلية أصيلة ؛ أى نابعة من المجتمع ذاته وتابعة له .

إن هذه العلاقة المضطربة بين الدولة والمجتمع المدنى هى التى تفسر الأزمة التى يعانيها الفكر السياسى العربى ، كما تفسر أزمة الممارسة السياسية بعامة ، وفى مقدمتها إخفاق الهيئات والمؤسسات المدنية والأحزاب فى مواجهة الدولة القهرية . وهى التى تفسر استعادة فكرة المجتمع المدنى فى سياق التصدى للدولة ؛ ذلك لأن « المؤسسات المدنية ، ومن ثم العلاقات الاجتماعية التى تبنيها بين الأفراد والجماعات ، هى التربة التى تنشأ فيها السياسة ، بما هى علاقة رسمية مركزية ، وتستمد منها نشاطها وحيويتها . وإذا قتلت هذه العلاقة ... لم يعد هناك لا فكر ولا اجتماع ولا اقتصاد ، وفقدت السياسة من ثم مبرر وجودها وغايتها »[٨٥] .

ذلك لأن تدمير المجتمع المدنى لن يقود إلا إلى تدمير السلطات الوسيطة المدنية وحرمانها من التشكل وإلغاء مبدأ وجودها ، حتى لا تشكل حائلا ممكنا لنشوء بناء سلطة سياسية جديدة معارضة تحد من سلطة الفئة الحاكمة أو تهدد

احتكارها المطلق لسلطة الدولة .

إن الفشل فى إرساء المؤسسات المدنية ، وبخاصة الأحزاب المعارضة الجديدة ، مصدره عدم إمكانية بناء سلطات جزئية اجتماعية أو شبه سياسية فى إطار المفهوم السائد للسياسة ، دون الصدام المباشر والشامل بالدولة القائمة . وهذا هو الذى يلغى مبدأ العمل المدنى من أساسه ، ويلحقه - كما حصل بالفعل - بالسياسة والدولة .

ولذلك لم تنمُ فى المجتمعات العربية خلال العقدين الأخيرين إلا القوى التى نشأت منذ البداية خارج الشرعية القائمة وبمعزل عنها . وهى تعانى اليوم ، بعد أن أصبحت قوى مؤثرة ، من قوانين هذا النظام ذاتها . فهى إما أن تنطوى تحت رداء الشرعية ؛ أى أن تلغى نفسها بما هى قوى مستقلة ، أو تقبل مبدأ الحرب الشاملة والمعلنة مع الدولة العصرية ، وهو ما يفسر المأزق السياسى العربى المعاصر ؛ ذلك لأن التجربة التاريخية أثبتت أن المؤسسات المدنية ، التى لم يكن لها مفهوم آخر غير التعامل مع الدولة والعمل فى ظلها ، لم تستطع أن تطور أى رهان حقيقى يستمد قيمته من نشاطها المعلن ، بقدر ما أصبحت إطارا جزئيا أو فرعيا للتنافس والصراع السياسى الذى يتسم وحده فى هذا النظام بالأصالة والجدوى . إن الحافز الرئيسى الذى يدفع الأفراد للانخراط فى المؤسسات المدنية الملحقة بالحكومة القهرية ، هو السعى إلى استخدامها بما هى وسيلة للنفوذ إلى السلطة والتسلق السريع إلى المناصب السياسية . وبدلا من رهانات الصالح العام تبرز رهانات جزئية موازية تقوم على توزيع المنافع المادية ، واستغلال الأمراض النفسية والنزوعات الشخصية المتطرفة ، وتنمية قيم الوصولية والارتزاق .

وهذا - كما يستنتج **برهان غليون** - هو أساس الرعونة والإفساد والتخريب الذى عرفته النظم والنخب الوطنية، وهو القاعدة التى تفسر تعميم الفساد والخراب الأخلاقى والسياسى والاجتماعى الراهن.

إن أصل الفساد فى كل المجتمعات لا يكمن حقيقة إلا فى وضع مؤسسات المجتمع المدنى ومصالحه فى خدمة مصالح النخب المتنافسة على السلطة؛ أى فى جعل العمل الاجتماعى وسيلة للصعود إلى المناصب العليا، بدلا من أن يتحول الصعود إلى هذه المناصب واحتلالها الشرعى إلى مصدر لخدمة المجتمع المدنى وتنمية نشاطاته الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

لكن الأمر الجديد والخطير فى آنٍ، هو أن المجتمع الدولى الذى يغذى تفكك المجتمع المدنى العربى ويمنعه من التبلور والانصهار وتحقيق التوازن الداخلى هو فى طريقه اليوم إلى أن يطور وسائل جديدة ومستحدثة لم نعرفها من قبل للتدخل العسكرى والسياسى والثقافى حتى يمد قدرته على التحكم فى المجتمع المدنى العربى والسيطرة عليه من الداخل[٨٦]، من خلال التوظيف الأيديولوچى لمفهوم المجتمع المدنى؛ ذلك لأن الحديث المتزايد فى الغرب الأوربى والأمريكى عن الديمقراطية والمجتمع المدنى وحقوق الإنسان لن يساعد إلا على تعميق ارتباط المجتمع المدنى المحلى بالخارج، ومن ثم التحكم فيه من هذا الخارج ماديا ومعنويا. وهذا ما يستدعى يقظة العاملين فى حقل الدولة والمجتمع المدنى العربى معا، واستباق المخططات « التوظيفية » بشكل إيجابى ومبدئى لتحقيق التحول الديمقراطى والاجتماعى المنشود؛ ذلك لأن المجتمع المدنى والدولة بقدر ما هما متباينان مفهوميا، فإنهما متلازمان فعليا وواقعيا. إن الدولة لا تقوم دون تجمع

مدنى تستمد منه قيمتها وقواها وسياساتها ، كما أن المجتمع المدنى لا وجود له بما هو مجتمع متميز ومستمر دون حماية الدولة .

والأهم فى تحليلات **برهان غليون** واستنتاجاته النوعية أن الديمقراطية ليست الثمرة المباشرة للمجتمع المدنى الجديد أو القديم ، « ولكنها ثمرة التطابق والاتساق الجدلى والدينامى بين نمط من أنماط المجتمع المدنى وإبداعاته السياسية المركزية ؛ أى بين البنى السياسية التمثيلية والبنى المدنية النابعة من انحلال العصبيات العائلية والعشائرية وتدعيم قيم الفردية والحرية الشخصية ، ولا تحصل الدكتاتورية فى المجتمعات الحديثة ، ومن ضمنها الدكتاتوريات العربية ، إلا بسبب انعدام هذا التطابق والتوافق سواء بسبب تخلف الرأسمالية أو بسبب انعدام البنى التمثيلية الفعلية ، أو أخيرا بسبب عدم التفاعل الحقيقى بين البنى المدنية والسياسية »[٨٧] .

إن الدولة الحديثة هى الإطار الذى نمت فيه السلطة الفاشية والنازية والشمولية ، كما أنها الإطار الذى نمت فيه السلطة الديمقراطية . وليس من المبالغة القول إن الحديث المتزايد اليوم عن المجتمع المدنى ؛ أى تنظيمات المجتمع المدنى الحديثة التى توضع فى مواجهة التنظيمات المدنية القديمة ، الدينية أو العائلية – يخفى نزعة تصفوية واستبعادية لا ينبغى التقليل من مخاطرها ، وهذا لا يعنى أن البنى القديمة تخفى نزعة ديمقراطية بالضرورة ، إن المقصود – بحسب قول **برهان غليون** – هو التأكيد على العلاقة بين النظام السياسى والنظام الاجتماعى المدنى .

لقد بتنا نعيش لأول مرة التداخل المتزايد بين المدنى والسياسى وزوال الفوارق بينهما ، بل تجاوزهما فى مفهوم الاستراتيجية الشاملة التى تشكل حاصل جمع

هذه العناصر المختلفة : المدنية والسياسية للجماعة الكبرى وتنظيمها جميعا بهدف خوض الحرب الحضارية والانتصار فيها ، أى حرب الإبداع والتنمية والتفوق العلمى والتقنى .

وإذا صح التلازم بين المجتمع المدنى والنظام السياسى القادر على حماية هذا المجتمع من التخريب والاحتواء الخارجى الجدى والفعلى ، فمن المؤكد أكثر أنه لا سياسة اليوم فى إطار التنافس الحالى دون تجاوز الدولة كما هى قائمة ، والتفكير الجدى فى التكتلات الچيو - سياسية ؛ أى فى تكوين الكيانات الجماعية متعددة الدول والأقاليم . إن المشكلة الأساسية ليست سياسية ولا مدنية حصرا ، ولكن چيو - سياسية ، أى بناء استراتيچية المدنية العربية ، بما هى حاصل جمع الشعوب والدول والأقطار العربية وتفاعلها فى المواجهة الحضارية الكبرى .

معهد البحوث والدراسات العربية
INSTITUT DE LA RECHERCHE ET DES ETUDES ARABES
عضو اتحاد الجامعات العربية

الهـــوامش

(١) د. برهان غليون ، « بناء المجتمع المدنى العربى : دور العوامل الداخلية والخارجية » مجلة المستقبل العربى ، السنة ١٧، عدد ١٥٨، سنة ١٩٩٢ م ، ص ١٠٥.

(٢) برهان غليون : المرجع نفسه ، ص: ١٠٦.

(٣) د. محمد عابد الجابرى ، « المجتمع المدنى » : تساؤلات وآفاق ضمن كتاب « وعى المجتمع المدنى بذاته » (عن المجتمع المدنى فى المغرب العربى) ، دار توبقال للنشر ، ١٩٩٨، ص ٤١، ٤٢.

(٤) د. برهان غليون « بناء المجتمع المدنى العربى : دور العوامل الداخلية والخارجية » ، مرجع سابق ، ص ١٠٦.

(٥) د.عياض بن عاشور « المجتمع المدنى ، دولة القانون والديمقراطية فى المغرب العربى » ، فى « وعى المجتمع بذاته ... » ، مرجع سابق ، ص ٥٨.

(٦) تعبير استعاره سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل من الطاهر وعزيز ، « المفاهيم : طبيعتها ووظيفتها » مجلة المناظرة المغربية ، العدد ١ يونيو ١٩٨٩، ص ١٢، ٢٢.

• المفاهيم الموضة : تتسلل عادة وتتجمل إلى أقصى درجات التجمل ، فما إن تقع على الأسماع أو تقع عليها الأبصار ، إلا كان لها من الوقع الأخاذ (Facination) ما يؤدى إلى القبول وفق « عملية تزيين » تطول مدتها أو تقصر .

• المفاهيم الرحالة : ترتحل دون غاية التأثير والتبديل والإحلال ، وهى قد ترتحل من محل معرفى إلى آخر ومن مكان إلى آخر بالترجمة والنقل والحمل .

(٧) د. على أومليل « ملاحظات حول مفهوم المجتمع فى الفكر العربى الحديث » دراسات مغربية (فى الفلسفة والتراث والفكر العربى الحديث ..) التنوير ، المركز الثقافى العربى ، الدار البيضاء ، ١٩٨٥، ص ٢٣٨.

(٨) ابن خلدون ، المقدمة ، طبعة مصطفى محمد ، ص ٢٣٦.

• نجد تطويرا لفكرة استقلالية المجتمع عن الدولة عند يورغن هابرماس . انظر :

Vincent Descombes, "Le Contrat Social de Jurgen Habermas", Debat no. 106, 1999, Gallimard. p. 33 - 56 .

(٩) أوغيست كونت « نظام السياسة الوضعية » ، باريز ١٩٢٩، ج ٣، ص٣٦٤ (نقلا عن على

أوميليل) .

(١٠) د. عزمي بشارة ، « المجتمع المدني دراسة نقدية » ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٩٨، ص ٤٥.

(١١) نيكوس بولانتزاس ، « السلطة السياسية والطبقات الاجتماعية » ، ترجمة عادل غنيم ، دار الثقافة الجديدة ، الطبعة الكاملة ، ١٩٨٩ ، ص ٥٣.

(١٢) إنجلز ، عن المرجع السابق ص ٥٣.

(١٣) د. صادق جلال العظم ، « العلمانية والمجتمع المدني » ، مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان ، ط : ١، ١٩٩٨ ، ص ١١.

(١٤) برهان غليون ، « المجتمع المدني العربي : دور العوامل الداخلية » ، مرجع سابق ، ص ١٠٩.

(١٥) صادق جلال العظم ، مرجع سابق ، ص ١١.

(١٦) د. الطاهر لبيب ، « علاقة المشروع الديمقراطي بالمجتمع المدني » ، مجلة المستقبل العربي ، عدد ١٥٨ ، ١٩٩٢، ص ٩٥.

(١٧) محمد عابد الجابري ، إشكالية الديمقراطية والمجتمع المدني في الوطن العربي ، مجلة المستقبل العربي ، عدد ١٦٧، ط ١٩٩٨، ص ٥.

(١٨) د. عبد الله ساعف ، « المجتمع المدني في الفكر الحقوقي العربي » ، ندوة المجتمع المدني ، مرجع سابق ص ٢٢٩.

(١٩) د. حسن قرنفل ، « المجتمع المدني والنخبة السياسية » ، إقصاء أم تكامل ؟ « إفريقيا الشرق » ، الدار البيضاء ، ١٩٩٧، ص ٥٤.

(٢٠) د . عياض عاشور ، « المجتمع المدني ، دولة القانون والديمقراطية في المغرب العربي » ، مرجع سابق ص ٥٨، ٥٩ .

(٢١) د. كريم أبو حلاوة ، « إعادة الاعتبار لمفهوم المجتمع المدني » ، مجلة عالم الفكر ، العدد ٣ لسنة ١٩٩٩ م ، ص ١١.

(٢٢) د. أماني قنديل ، « تطور المجتمع المدني في مصر » ، مجلة عالم الفكر ، المرجع نفسه، ص ص٩٩، ١٠٠.

(٢٣) د. عزمي بشارة ، « المجتمع المدني دراسة نقدية » ، مرجع سابق ، ص ٣٣.

(24) Pierre Rosanvallon, "Culture Politique Libérale et Réformisme". Esprit no. 251, Paris, Mars - Avril, 1999, pp . 168 - 169

"Le Fait Remarquable est que les antilibéraux (radicaux), ceux qui rejettent à la fois la societé de marche, le règne des Droits de l'homme et le Libéralisme moral,

sont devenus presue inexistants... Les contradictions de L'antilibéralisme expriment à la fois une critique de L'utopie libérale et une reconnaissance du caractère incontournablé de la modernité qu 'elle exprime" .

(٢٥) د. عزمى بشارة ، « المجتمع المدنى دراسة نقدية » ، مرجع سابق ، ص ١٤، ١٥.

(٢٦) د. الحبيب الجنحانى ، « المجتمع المدنى بين النظرية والتطبيق » ، مجلة عالم الفكر ، المجلد ٧، العدد ٣، ١٩٩٩، ص ٣٣.

(٢٧) المرجع السابق نفسه ، ص ٢٩.

(٢٨) هيغل ، « مبادئ فلسفة الحق » ، ص ١٨٣، نقلا عن على الكنز ، « وعى المجتمع المدنى بذاته ...» ، مرجع سابق ، ص ٢١.

(٢٩) د. عزمى بشارة ، « المجتمع المدنى دراسة نقدية » ، مرجع سابق ، ص ٧٩.

(٣٠) Emile Mireaux , "philosophie Du Liberalisme" , Flamarion, Editeur, France, 1950, p . 46 "La Socibété Civile Proprement dite nait enfin lorsque le progrès des arts et de la richesse a accentué les Inétgalités et les rivalités" .

(٣١) د. عزمى بشارة ، « المجتمع المدنى دراسة نقدية » ، مرجع سابق ، ص ١٢١.

(٣٢) د. طارق البشرى ، « الوضع القانونى المعاصر بين الشريعة والقانون الوضعى » ، دار الشروق ، طبعة ١٩٩٦ ، ص ٢٧.

(٣٣) د. عزمى بشارة « المجتمع المدنى دراسة نقدية » ، مرجع سابق ، ص ١١٠.

(٣٤) المرجع السابق نفسه ، ص ١٠٢.

(٣٥) Pierre Rosanvallon, "Culture Politique Libérale et Reformisme" Esprit no. 251, Paris, Mars - Avril 1999 , pp. 162 - 163 a essentillement un sens sociologique et polititique et soppose á l 'idée de contrat : ce n'est pas un concept "technique" (...) c' est le marche économique et non pas le contrat (polititque) qui est le vrai regulateur de la societé (et pas seulement de l' économie) (...) la représentation de la société civile comme marche fournira une reponse a ces deux difficultés derivées de la represntation de la société comme corps plitique (...) ce n ést plus la politique qui doit gouverner la société, mais le marche,".

(٣٦) د. عبد الباقى الهرماسى ، « المجتمع المدنى والدولة فى الممارسة السياسية الغربية » ، (من القرن ١٩ إلى اليوم : دراسة مقارنة) ، ندوة المجتمع المدنى فى الوطن العربى ودوره فى تحقيق الديمقراطية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ص ص ٩٦، ٩٧.

(٣٧) Rangeon, Francois. "Societe Civile : Histoire d' un Mot" . Dans : Colloque sur la Societe Civile . Paris : Presses Universitaires de France, 1986. p. 92 .

(٣٨) د. عزمي بشارة، « المجتمع المدني دراسة نقدية »، مرجع سابق ، ص ١٨٧.

(٣٩) المرجع السابق نفسه ، ص ص ١٩٠، ١٩١.

(٠) Guy Carcassonne, "La societe avant l'Etat", Debat no. 106 - 1999, Gallimard. p. 163. "C' est justement parce que la societe a recupere ses droits que ce que fait l'Etat et que font ses organes a perdu de l'importance. Nul n'attend plus de lui qu'il fasse son bonheur. C'est bien assez qu'il ne l'entrave pas ou ne fasse pas son malheur" .

(٤٠) د. عزمي بشارة، « المجتمع المدني دراسة نقدية »، مرجع سابق ، ص ١٩٥.

(٤١) المرجع السابق نفسه ، ص ١٩٥.

(٤٢) د. الحبيب الجنحاني ، « المجتمع المدني بين النظرية والممارسة » ، مجلة عالم الفكر ، مرجع سابق ، ص ٢٩٠.

(٤٣) د. سعيد بن سعيد العلوى ، « نشأة وتطور مفهوم المجتمع المدني في الفكر الغربي الحديث » ، ندوة المجتمع المدني في الوطن العربي ... مرجع سابق ، ص ٤٣.

(٤٤) Albert Saboul, Histoire de Revolution Francaise : De la Bastille á La Gironde, Collection Idées (Paris, Gallimard, 1962) p. 23 .

(٤٥) د. عبد الله حمودى ، « المجتمع المدني ومنهج المقارنة المتشائمة » ، في « وعي المجتمع بذاته ... » ، مرجع سابق ، ص ٦٦.

(٤٦) انظر نيكوس بولانتزاس ، « السلطة السياسية والطبقات الاجتماعية » ، بخاصة الفصل الرابع : « الدولة الرأسمالية والطبقات السائدة » ، ص ٣٠٥، ٣٣٢.

(٤٧) Pierre Rosanvallon, "Culture Politique Liberale et Reformisme" Esprit, ibid, pp. 165 .

(٤٨) د. عبد الباقي الهرماسي ، « المجتمع المدني والدولة في الممارسة السياسية الغربية » ، مرجع سابق ، ص ٩٤.

(٤٩) د. عبد الإله بلقزيز ، « الدولة والسلطة والأيديولوچيا » ، مرجع سابق ، ص ص ٦٤، ٦٥.

(٥٠) المرجع السابق ، ص ٦٥.

(٥١) أنطونيو غرامشي ، « دفاتر السجن » ، نقلا عن عزمي بشارة ، مرجع سابق ، ص ٥١.

(٥٢) د. عبد الإله بلقزيز ، « الدولة والسلطة والأيديولوچيا » ، مرجع سابق ، ص ص ٦٥، ٦٦.

(٥٣) د. وجيه كوثراني، « المجتمع المدني والدولة في التاريخ العربي »، في « المجتمع المدني في الوطن العربي »، مرجع سابق، ص ١٢٠.

(٥٤) انظر خالد زيادة، « المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية »، المرجع ص ١٣٢، وكذلك د. محمد جابر الأنصاري، « التأزم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام »، بخاصة الفصل السادس: « العمق المشترك بين « الديني » و « المدني » في الإسلام »، ص ١٢٥ إلى ص ١٥٠.

(٥٥) د. محمد جابر الأنصاري، « التأزم السياسي عند العرب ... »، مرجع سابق، ص ١٢٩.

(٥٦) د. نبيل صبحي حنا، « المجتمعات الصحراوية في الوطن العربي »، دار المعارف القاهرة، ط١، ١٩٨٤، ص ٣٩.

(٥٧) السيد محمد حسين فضل الله، « دور الدين في الاجتماع الإنساني »، مجلة المنطلق، بيروت، لبنان، العدد ١٢٨ لسنة ١٩٩٧، ص ٤٠.

(٥٨) د. وجيه كوثراني، « المجتمع المدني والدولة في التاريخ العربي »، مرجع سابق، ص ١٢٩.

(٥٩) د. حسن جابر، « الاجتماع الديني بين المتصور والمعيش »، مجلة المنطلق اللبنانية، عدد ١١٨ لسنة ١٩٩٧، ص ٣٧.

(٦٠) راشد الغنوشي، « إقصاء الشريعة والأمة »، حوار مع مجلة المنطلق، العدد ١١٠، شتاء ١٩٩٥، ص ٢٧.

(٦١) راشد الغنوشي، « فلسفة الإسلام السياسية »، مجلة المنطلق، العدد ١٢٠ لسنة ١٩٩٨، ص ١٠٦، ١٠٨.

(٦٢) د. وجيه كوثراني، « المجتمع المدني والدولة في التاريخ العربي »، مرجع سابق، ص ١٢٤.

(٦٣) د. عبد الله حمودي، « المجتمع المدني في المغرب العربي: تجارب، نظريات، أوهام »، ضمن كتاب « وعي المجتمع بذاته - عن المجتمع المدني في المغرب العربي »، دار توبقال للنشر، ط ١، ١٩٩٨، ص ص ٢٣٥، ٢٣٦.

(٦٤) د. خالد زيادة، في تعقيبه على ورقة وجيه كوثراني، « المجتمع المدني والدولة في التاريخ العربي »، مرجع سابق، ص ١٣٥، ١٣٦.

(٦٥) محمد حافظ يعقوب، « العرب أزمة فكر وسياسة »، مجلة النور اللندنية، العدد ٦٤، السنة ١٩٩٦، ص ٣٦.

(٦٦) المرجع السابق نفسه، ص ٣٨.

(٦٧) هشام بن عبد الله العلوي، « وضع المواطن في العالم العربي: بحث عن دولة القانون »، لوموند

ديبلوماتيك ، أكتوبر ١٩٩٥، ص ٢٥.

(٦٨) د. رضوان السيد ، « مصائر الدول العربية المعاصرة : الدولة العربية وإعراض الجمهور عنها » ، مجلة الاجتهاد اللبنانية ، العدد ١٤ ، ص ٣٤٢.

(٦٩) د. محمد عابد الجابرى ، « العقل السياسى العربى » ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٩٠، ص ١٠٠.

(٧٠) جورج بوردیو ، « الدولة » ، ترجمة سليم حداد ، بيروت ، ١٩٨١، ص ١٧.

(٧١) محمد جابر الأنصارى ، « التأزم السياسى عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام : مكونات الحالة المزمنة » ، دار الشروق ، الطبعة الثانية ، خلاصة القسم الأول ، إشكالية « الدولة » ، ودور الموروثات السياسية فى الأزمة الممتدة ، ص٢٧ إلى ٧٩.

(٧٢) د. محمد جابر الأنصارى ، « عوامل التأزم السياسى عند العرب » ، مجلة النور ، العدد ٦٠، ١٩٩٦، ص٢٣ ، (وسبق لمحمد عابد الجابرى أن قال بهذا).

(٧٣) د. الحبيب الجنحانى ، «المجتمع المدنى بين النظرية والممارسة » ، مجلة عالم الفكر ، مرجع سابق ، ص ٣٥.

(٧٤) د. محمد عابد الجابرى ، « المجتمع المدنى : تساؤلات وآفاق » ، ضمن كتاب « وعى المجتمع بذاته ... » ، مرجع سابق ، ص ٤٤.

(٧٥) د. برهان غليون ، « بناء المجتمع المدنى العربى : دور العوامل الداخلية والخارجية » ، مجلة المستقبل العربى ، عدد ١٥٨ ، سنة ١٧ ، ص ١٠٥.

(٧٦) د. محمد عابد الجابرى ، « المجتمع المدنى : تساؤلات وآفاق » ، مرجع سابق ص ٤٤.

(٧٧) انظر د. محمد عبد الشفيع عيسى ، « فى دراسته الشاملة والمركزة حول « العمليات الرئيسية فى النظام الاقتصادى العالمى الجديد » ، مجلة القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، عدد ١٨١ ، سنة ١٩٩٧، ص ص٨ - ٢٠، بخاصة العنصر المعنون : « من علاقة السيطرة - التبعية إلى علاقة الهيمنة الخضوع » ، ص ص١٦، ١٧.

(٧٨) د. محمد عابد الجابرى ، « المجتمع المدنى تساؤلات وآفاق » ، مرجع سابق ، ص ص ٥٢.

(٧٩) د. برهان غليون ، « بناء المجتمع المدنى العربى : دور العوامل الداخلية والخارجية » ، مرجع سابق ، ص ١١٣.

(٨٠) المرجع السابق نفسه ، ص ١١٣.

(٨١) المرجع السابق نفسه ، ص ١١٥.

(٨٢) د. على الكنز ، « المجتمع المدنى فى البلدان المغاربية ، بعض التساؤلات » ، فى « وعى المجتمع المدنى

بذاته » ، مرجع سابق ، ص ٢٧.

(٨٣) د. برهان غليون ، « بناء المجتمع المدنى العربى : دور العوامل الداخلية والخارجية » ، مرجع سابق ، ص ١١٣.

(٨٤) Olivier Dabene, "Comment sortir d' un regime autoritaire ? Sciences Humaines no. 81, Mars 1998. pp. 28 .

(٨٥) د. برهان غليون ، « بناء المجتمع المدنى : دور العوامل الداخلية والخارجية » ، مرجع سابق ، ص ١١٦.

(٨٦) المرجع السابق نفسه ، ص ١١٧ .

(٨٧) المرجع السابق نفسه ، ص ١٢٤ .

جامعة الدول العربية
المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم
معهد البحوث والدراسات العربية
INSTITUT DE LA LIGUE ARABE D'ETUDES
عشرو اتحاد الجامعات العربية