

**الشعبوية ودورها في مناهضة الاستبداد
والاستعمار: دراسة في الفكر السياسي عند بارثا
تشاترجي**

Populism and It's Role in Combatting Tyranny and Colonialism: A
Study of Partha Chatterjee's Political Thought

إعداد

د. أشرف محمود أمين حسان

أستاذ مساعد الفلسفة السياسية - كلية الآداب - قسم الفلسفة - جامعة الفيوم

**دورية الانسانيات - كلية الآداب - جامعة دمنهور
- العدد (65) - الجزء الثالث - 2025**

الشعبوية ودورها في مناهضة الاستبداد والاستعمار: دراسة في الفكر السياسي عند بارثا تشاترجي

الملخص

يناقش البحث مفهوم الشعبوية في الفكر السياسي عند بارثا تشاترجي، بوصفها تيارًا يُطالب بمصالح الشعب، ويناهض السلطات المستبدّة والنُخب الفاسدة، سواء كانت نخبةً سياسية أو اقتصادية، ويناهض كذلك الحركات الاستعمارية من خلال آليات كثيرة، أهمها العصيان المدني والثوري. مع بيان دوافع ظهور ذلك التيار على الساحة السياسية، وتوضيح عيوبه ومميزاته، وعلاقته بالحركات القومية.

الكلمات المفتاحية: الشعبوية - النخبة - القومية - الاستعمار - الخطاب الشعبوي - العصيان - الاستبداد.

Populism and It's Role in Combatting Tyranny and Colonialism: A Study of Partha Chatterjee's Political Thought

The research discusses the concept of populism in Partha Chatterjee's political thought, as a trend that demands the interests of the people, opposes tyrannical authorities and corrupt elites, whether political or economic elites, and also opposes colonial movements through many mechanisms, the most important of which are civil and revolutionary disobedience. With a statement of the motives for the emergence of this trend on the political scene, and an explanation of its flaws and advantages, and its relationship with nationalist movements.

Keywords:

Populism - Elite - Nationalism - Colonialism - Populist discourse - Disobedience - Tyranny.

مقدمة

الشعبوية خطاب يدافع عن مصالح الشعب ضد النظم المستبدّة ونُخبها الفاسدة التي تمتلك السلطة والثروة بطريقة غير شرعية، وتتصرف فيها أيضًا حسب أهوائها ورغباتها دون النظر لمصلحة الشعوب أو قوانين البلاد، فهناك جماهير بأئسة تكافح من أجل البقاء ضد تلك السلطة ونُخبها. وهؤلاء الشعبويون مجموعة متابينة من الشعب لا تربطهم رابطة اللغة أو الجنس أو الدين، فما يربط بينهم -كما يقول بارثا تشاترجي- أنهم جزء من شعب هُضم حقه، وهذه الفئة توجّدهم عاطفة الإحساس بالظلم تجاه تلك النظم الفاسدة ونُخبها المتملقة. فالتيار الشعبوي بهذا الوصف يكون معيّرًا عن مصالح الجماهير دون التحيُّز لطبقة دون أخرى، أو حزب دون آخر.

وإذا كانت مظالم السلطة والنخبة هي الدافع الأول لظهور ذلك التيار الشعبوي فالاستعمار هو الدافع الثاني؛ حيث أطلقت الدول الغربية حركاتها الاستعمارية في معظم دول العالم، وخاصة آسيا وأفريقيا، مبرّرين استعمارهم هذا بكونهم أوصياء لنهضة تلك البلاد، ومفوّضين لحضارة غير المتحضّرين، وبذلك حاول الخطاب الاستعماري التلفيق بين إمبريالية المستعمر وعبوديته لشعوب تلك البلاد وبين دستوره الذي يدّعي أنه يحافظ على حريات وحقوق وتمدّن شعوب تلك البلاد التي يستعمرونها، وكأن الاستعمار أصبح مشروعًا تربويًا لتلك الشعوب الضعيفة. من هنا جاءت أفكار تشاترجي لبيان مفهوم الشعبوية ودوافعها، مبنيًا ما يجب عمله من جانب التيار الشعبوي وقائده من أجل نجاح حركته للوصول لأهدافه المتمثلة في مناهضة النظم الفاسدة ومحاربة الاستعمار، موضّحًا علاقة ذلك بالفكر القومي، كاشفًا عن زيف خطاب المستبد في الداخل، والمستعمر من الخارج، مبنيًا الآثار السلبية والإيجابية لتلك الحركات الشعبوية على نظم الدولة ومؤسساتها.

وتدور إشكالية البحث حول مدى نجاح الحركات الشعبوية في إزاحة الأنظمة الفاسدة في الداخل، ومناهضة النظم الاستعمارية من الخارج، من خلال الآليات التي تعتمد عليها تلك الحركات لتحقيق ذلك الهدف، سواء كان العصيان المدني أو العصيان الثوري.

وهذه الإشكالية تطرح عددًا من التساؤلات التالية:

- 1- هل هناك تيارات متعددة بأفكار مختلفة للشعبيين؟
- 2- ما هي آليات القائد الشعبوي لجذب الشعب وتحقيق الهدف؟
- 3- هل للشعبوية دور في مناهضة الاستعمار كما لها دور في مناهضة النظم الاستبدادية؟
- 4- ما هي آليات التيار الشعبوي في إزاحة النظام المستبد ومحاربة الاستعمار؟

٥- هل هناك علاقة بين القومية والشعبوية والاستعمار؟

٦- وأخيراً هل هناك أضرار للشعبوية بجانب مزاياها؟

وللإجابة على هذه التساؤلات تم تقسيم البحث إلى مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة.

المقدمة: تناولت فيها التعريف بموضوع البحث، وأهميته، والمنهج المستخدم.

المبحث الأول: مفهوم الشعبوية ودوافعها.

المبحث الثاني: سمات الخطاب الشعبي وآلياته.

المبحث الثالث: الشعبوية بين القبول والرفض.

الخاتمة: جاءت متضمنة لأهم نتائج البحث.

وقد استخدم الباحث المنهج التحليلي النقدي التاريخي لتحليل وإبراز أفكار بارثا تشاترجي عن الشعبوية.

المبحث الأول: مفهوم الشعبوية ودوافعها

١- مفهوم الشعبوية:

الشعبوية خطاب سياسي يهدف لتمثيل مطالب الشعب من خلال خطاب يعمل على تمجيد الشعب ومطالبه ضد النظم السياسية المستبدة والنخب الفاسدة، (تلك النخب التي تمتلك السلطة والثروة من سياسيين ورجال أعمال ومسؤولين حكوميين)، من خلال قائد شعبي يتخذ من مطالب الشعب قضيته الأساسية، ولا يعني بارثا تشاترجي⁽¹⁾ بالشعب هنا المعنى التقليدي المرتبط بالجنسية، مثلاً نتحدث مثلاً عن الشعب العربي أو الشعب الهندي بناءً على اللغة المشتركة أو الدين أو العرق، ففكرة الشعب هذه لا تحمل أي دلالات سياسية، ولكن الشعب عنده يتوافق مع الفكرة الحديثة، وهي سيادة الشعب، ذلك المفهوم الذي يوحي بفكرة تشكيل سيادة الدولة، تلك الفكرة التي نشأت في أوروبا وأمريكا في أواخر القرن الثامن عشر، حيث منح الشعب لنفسه دستور دولة جديدة بعد الثورات ضد النظم الملكية والاستبدادية، وانتشرت هذه الفكرة في أوروبا في القرن التاسع عشر، وفي البلدان المستعمرة بآسيا وأفريقيا إبان القرن العشرين، وبذلك صار المفهوم السياسي للشعب هو الأساس الشرعي الوحيد لسيادة الدولة⁽²⁾.

فشرعية الدولة الحديثة تركز بشكل أساسي وواضح وراسخ على مفهوم السيادة الشعبية، وهذا بالطبع أساس الديمقراطيات الحديثة بدلاً من مفهوم الحق الإلهي أو الخلافة الأسرية أو حق الغزو، فسيادة الشعب هنا هي البديل لكل تلك المسميات⁽³⁾. فالشعب هو

مصدر السلطات، فمفهوم الشعب هنا يحمل دلالة أخلاقية للمشاركة في سياسة الدولة من أجل الإصلاح.

وهذا لا يعني بحالٍ من الأحوال أن الشعب صاحب السيادة أو الحاكم لنفسه بشكل مباشر كما في الديمقراطيات اليونانية القديمة، فتلك الديمقراطية المباشرة يستحيل تحقيقها عملياً في الدول الحديثة، التي تضم ملايين المواطنين، حيث يستحيل اتخاذ كل قرار حكومي بعد التشاور العام مع الشعب، ولكن سيادة الشعب هنا تعني اختيارهم لمن يُمثِّلهم في وضع السياسات نيابةً عنهم لفترة محدودة من الزمن، فهذا الشكل من الديمقراطية غير المباشرة أو الديمقراطية التمثيلية هي التعبير الأكثر شرعية عن سيادة الشعب، فإذا كان الشعب هو مصدر السلطة في الدولة، فعلى القائد الشعبي -كما يقول بارثا تشاترجي- أن ينال أصوات الأغلبية بوصفه ممثلاً للشعب، حيث ثبت أنه ليس مثل ديكتاتوري القرن العشرين الذين استغنوا استغناءً كاملاً عن الانتخابات في بعض الدول، أو كانت انتخابات بشكل صوري في دول أخرى⁽⁴⁾.

فالقائد الشعبي يكون قادراً على الربط بين المجموعات الساخطة المختلفة -التي تعاني من ظلم السلطة القائمة ومظالمها المتعددة- في تشكيل واحد أو كيان واحد يُسمى الشعب، حيث تكون جميع مكوناته ضحايا للنخبة الحاكمة الظالمة المستبدّة، ومن ثمّ فهناك على أرض الدولة فئتان؛ الأولى: تمثِّل الشعب أو الأغلبية، والثانية: هي السلطة ونخبها الفاسدة التي هي عدو للفئة الأولى، وعلى ذلك القائد الشعبي إبراز هذا الانقسام من خلال الخطابة وسرد القصص المختلفة، واستعراض الصور الخالقة لهوية عاطفية قوية بينه وبين الشعب⁽⁵⁾.

فالشعبوية تعزف هنا على الانقسام الحاد بين تلك النخبة الفاسدة وبين الجماهير البائسة التي تكافح من أجل البقاء، وعندما تدرك الحركات الشعبوية عدم القدرة على الهيمنة على النظم الفاسدة، تقوم بتوجيه الغضب الشعبي ضد هدف أسهل وأضعف، وهو: حشد الأغلبية من الشعب ضد النخبة، بزعم أنها هي التي تُلحق الضرر بالشعب؛ وذلك لكي تحافظ على اشتعال الموقف واستمراره بين الشعب وعدوه⁽⁶⁾، وبذلك يتضح عند بارثا تشاترجي أن الشعبويين مجموعات متباينة وغير متجانسة، لا تربطهم رابطة القومية ولا العنصرية، فما يجمعهم أنهم جزء من شعب مهضوم حقّه، فهم مجموعة سكانية توحدتهم عاطفة مشتركة متمثلة في الإحساس بالظلم تجاه السلطات الحاكمة ونخبها الفاسدة، وليست مجموعة تصورات مجردة وحُجج عقلية فارغة، كما هو حال الاتجاهات السياسية الأخرى⁽⁷⁾.

والسؤال المطروح هنا هو: هل هناك تيارات متعددة ومختلفة للشعبوية أم أنها تيار ذات فكر واحد؟ الحق أن هناك من يصنّف الشعبوية إلى تيارات أو أنواع مختلفة كالآتي:

الشعبوية اليمينية: التي تدعو للهوية الوطنية والدولة القومية، والشعبوية اليسارية: التي تدعو للعدالة الاجتماعية والفكر الثوري، والشعبوية الليبرالية: التي تركّز على الحريات الفردية والديمقراطية السياسية، وهناك الشعبوية الوطنية: التي تناهض الاستعمار وتدعو لتحرير الأوطان، والشعبوية الدينية: التي تركّز على فكرة الشعب المختار أو صاحب الرسالة لهداية العالم.

إلا أن بارثا تشاترجي يرى أنه لا يمكن تقسيم الحركات الشعبوية أو قادتها إلى فئات أو مجموعات واضحة، مثل: اليمين أو اليسار أو الديني أو اللاديني من حيث سياستهم، حيث إنهم لا يندرجون تحت الأنماط التقليدية الحزبية، ومع ذلك لا يمكن إنكار دورهم في التعبير عن نمط من السخط الشعبي لا يمكن تمثيله أو تحقيقه من خلال الأحزاب والقادة التقليديين⁽⁸⁾. لذا يرفض بارثا تشاترجي ما يُسمّى بالشعبيويات الطائفية أو الفئوية ذات المصالح الخاصة، فهناك من يخرط في صراع عقيم بحجة الإصلاح، وهم في الحقيقة لا يفعلون ذلك لأنهم يرغبون في تغيير العالم من أجل عالم أفضل، ولكن لأنهم يسعون وراء اهتماماتهم الخاصة التي تتمثل في الشهرة أو الحصول على قوة شعبية تؤيده وتسانده لتحقيق مآربه الخاصة⁽⁹⁾.

فالشعبوية الحقيقية هي تلك الشعبوية المعبرة عن مصالح الجماهير، دون التحيز لطبقة دينية أو برجوازية أو رأسمالية... إلخ⁽¹⁰⁾.

٢ - دوافع الشعبوية:

قد تكون دوافع الشعبوية ضد السلطة المستبدة في الداخل ونخبها الفاسدة التابعة لها، وقد تكون ضد الاستعمار في الخارج، سواء الاستعمار التقليدي القائم على استعمار الدول الضعيفة واحتلال أراضيها ونهب خيراتها، أو الاستعمار عن طريق العولمة سياسياً واقتصادياً واجتماعياً، وهذا ما سوف يتم مناقشته على النحو التالي:

بالنسبة للسلطة المستبدة ونخبها الفاسدة، نجد أن سبب ظهور الشعبوية يعود لسأم الناس من الحكومة، بسبب كثرة المظالم، والغلاء في الأسعار، وانتشار الجرائم، وكثرة الفساد للجهاز الإداري للدولة، وغياب الحريات، وبالجملّة غياب حقوق الإنسان المجمع عليها⁽¹¹⁾. وخاصة انتشار الفقر، فهو السبب الجذري للتخلف الاجتماعي في أي بلد من البلدان، فالظروف اللازمة لمجتمع حديث أكثر مساواة وعدالة ورفاهية لا تتحقق إلا بإزالة الفقر⁽¹²⁾.

ويتم تقسيم المجتمع من جهة تلك السلطة الفاسدة إلى فئة محرومة في مقابل نخبة تتمتع بكافة الامتيازات، وتوزيع المنافع على المؤيدين لتأمين أصواتهم، الأمر الذي يخلق سيادةً مطلقةً ذات سلطة تعسفية⁽¹³⁾، وهذه السلطة التعسفية قد تكون غير محدودة وغير مقيدة بالقواعد الدستورية، فتكون أسوأ من الحكم الملكي المطلق الذي يمثل سلطةً غير محدودة ولكنه تم تشكيله بشكل شرعي وفق قوانين معينة⁽¹⁴⁾.

وبالطبع مع هذه السلطة التعسفية تصبح مطالب الديمقراطية غير محققة، أو مُشبعة للشعب بشكل كافٍ، لذا أصبح من الضروري ظهور سياسة شعبية تفصل الشعب عن أولئك الذين يتجاهلون مطالبهم، ومن ثم يصبح المجتمع منقسمًا بين شعب مضطهد ونخبة فاسدة، فتظهر الحركات الشعبية باحثةً عن التكافؤ والمساواة، عبر استخدام البلاغة الكلامية والمرئية والأدائية، وكافة الأنماط التي تمثل تلك المظالم، والتي تشير لمطالب شعبية مفتقدة، تجاهلتها النخب الحاكمة، التي صارت عدوًا للشعب، مثل الحركة البيرونية في الأرجنتين مثلًا⁽¹⁵⁾، والعديد من حركات التحرير في آسيا وأفريقيا⁽¹⁶⁾، وكذلك حركة التيار الشعبي بالهند الذي أكد على أهميته في رفضه لقوانين الطوارئ في الهند في عهد أنديرا غاندي 1977م، ونجح بالفعل في إنهاؤها والقضاء عليها⁽¹⁷⁾.

ومن أسباب ظهور الشعبية كذلك ظهور بعض الأزمات، مثل هجمات 2011م على الولايات المتحدة، والحروب في أفغانستان والعراق وليبيا وسوريا، والانتشار العالمي للعنف الإرهابي، وطوفان المهاجرين واللاجئين إلى أوروبا، فضلًا عن الأزمات المالية (2008-2009م)، وكذلك التدهور المأساوي في مستويات المعيشة للفئات الفقيرة والأقل تعليمًا من الشعب. فهذا المزيج المسمّم كان كافيًا لتكوين أرضية خصبة لظهور الشعبية ضد الحكام المستبدين⁽¹⁸⁾.

فهذه السياسات وصلت بالنظم السياسية إلى حالة من الفوضى والاضطراب، فهئأت الساحة لظهور الشعبية من خلال شرائح اجتماعية واسعة وساخطة، كان من السهل حشدها من خلال قائد لمحاربة تلك النظم، ونخبها الفاسدة المترهلة، عبر خلق اتصال عاطفي قوي مع الشعب، من خلال سرد القصص المشحونة عاطفيًا لصالح الشعبية، في مقابل رسم صور بغیضة عن العدو الذي يهدّد مصالح الشعب⁽¹⁹⁾، ومن ثم ظهر الجمهور الحقيقي الذي لا يتطابق أبدًا مع السلطة ونخبها الفاسدة⁽²⁰⁾، وهذا الجمهور ظهر بشكل واضح وجلي في معظم أنحاء دول العالم، حيث يوجَد الآن صعود في أمريكا وبريطانيا ودول أوروبا كنماذج للحركات الشعبية، مع ضعف واضح في المؤسسات الليبرالية، حيث فشلت الأحزاب السياسية والحكومات التمثيلية في الحفاظ على شرعية

النظام، وهو ما أدى لظهور قلق عميق لدى المؤسسات السياسية بشأن ما ينبغي القيام به، للحفاظ على الديمقراطية والقيم الليبرالية ضد الاستجابة السائدة للتهديد الشعبي، للدفاع عن مؤسسات الحكم والقانون من اعتداءات الجماهير الطائشة الحاكمة، كما يزعمون⁽²¹⁾.

إن الاستياء الشعبي من النظام الاستبدادي الفاسد القمعي يتراكم حتى الوصول لنقطة يصبح عندها النظام عاجزاً عن تحمل ضغوط الشعب، ومن ثم يتداعى من الداخل، وذلك بمساعدة وسائل الإعلام الإلكترونية بظهورها غير المسبوق، كما حدث مع نظام مبارك في مصر عام 2011م، وإرغامه على التخلي عن السلطة بعدما فشل في إخماد التظاهرات بميدان التحرير، كما يقول بارثا تشاترجي⁽²²⁾.

هذا عن سبب ظهور الشعبوية ضد النظام ونخبة الفاسدة في الداخل؛ أما عن الاستعمار وعلاقته بظهور الشعبوية، فقد أطلقت الدول الأوروبية حركاتها الاستعمارية وحروبها في معظم دول العالم، كما حدث في بعض دول آسيا وأفريقيا، مبررين ذلك بأن الشرقيين بآسيا وأفريقيا كالمجانين والمعتوهين الذين يتصرفون بشكل عشوائي، وغير القادرين على الكلام والتصرف بشكل عقلاني، وهذا التصور تم تويده من خلال الأدب الغربي بكل أشكاله، وعلماء الأنثروبولوجيا الأوروبيين، والفنون والدراما، لأغراض سياسية استعمارية، وبالتالي أصبح هذا العنصر الشرقي مستبعداً تماماً من مجال البشر القادرين على ممارسة عقلهم في المسائل السياسية، ومن ثم جاء الاستعمار لمعالجة تلك الأمور - كما يزعم - متخذاً من نفسه طبيباً معالِجاً، أو أباً موجّهاً لأطفاله، وبذلك تم تبرير الاستبداد الأبوي بشكل أخلاقي تجاه الأطفال الضعفاء غير المفكرين وغير القادرين على رعاية مصالحهم⁽²³⁾.

فمثلاً يتصور الخطاب الاستعماري الظروف السياسية للهند قبل الاستعمار البريطاني أنها كانت حالات من الاستبداد والفوضى وغياب القانون، واصفاً العادات الاجتماعية للهنود بالبالية والبربرية التي تفرضها عقائدهم الدينية، ناظرًا إلى نفسه على أنه حامل رسالة إدخال المدنية إلى الهند، بما له من إجراءات منظمة وقانونية وعقلانية الحكم الرشيد⁽²⁴⁾.

ودائماً ما يتخذ الاستعمار -بشكل مغالط وخبيث- من بعض حالات قهر المرأة في بعض الدول (كـبعض قبائل الهند مثلاً) نماذج يقوم بتعميمها على كل البلاد التي يستعمرها ليبرر استعمارهم، فالنقاد الاستعماريون دائماً ما يسردون قائمة من الفظائع التي ترتكب ضد المرأة -من ضربها وحرمانها من الحرية والمشاركة السياسية... إلخ- في تلك الدول التي يستعمرونها، ليس فقط من الرجال؛ بل ومن القوانين المكتوبة والممارسات

التقليدية التي تبرر هذه الفئات في إطار محكم من المذاهب الدينية، وهذا التبرير جعل تلك الفئات -لمرتكبيها من الرجال ولمن يعانيتها من النساء- علامات ضرورية على السلوك القويم، وباتخاذ العقل الاستعماري خطاب التعاطف مع تلك النساء المقهورات تمكّن من تحويل هذه الصورة عن المرأة إلى علامة على الطبيعة القهرية لأنظمة تلك الدول التي جاء الاستعمار لتمدينها⁽²⁵⁾.

وهكذا قام المستعمر بتطبيع هذا الاحتلال في الخارج، وشرعنته، باعتبار الشعوب الأصلية للبلاد المهزومة غير متحضّرة، ولا تستحق ولا يمكنها الاندماج داخل المجتمع السياسي للمستوطنين الأوروبيين، واستخدامهم كيد عاملة في مجال الإنتاج⁽²⁶⁾، وهكذا بررت الإمبريالية ظلمها بالنظائر بأنها وصية على الحرية، ومفوضة لحضارة غير المتحضرين من أجل تحقيق الخير لهم⁽²⁷⁾.

فالاستعمار هنا يقوم بعملية توفيق بين العبودية الناتجة عن استعمارها وبين دستوره الذي يدّعي أنه يحافظ على الحريات، ويحميها لجميع الرعايا في البلاد التي تم استعمارها، وكأن الاستعمار أصبح مشروعاً تربوياً لتلك الشعوب⁽²⁸⁾.

وهذا أدى في النهاية إلى خلق نوع من السیادات الفاسدة والخائنة التابعة للاستعمار لتوفير العمل السلس للمستعمر داخل المدن الاستعمارية، وهكذا يكشف تاريخ الإمبريالية الأوروبية في آسيا وأفريقيا عن سمة عامة لتاريخ الاستعمار، وهي تبرير الاستعمار أخلاقياً، وهذا بمثابة تمويه وخديعة للرأي العالمي، وبالتالي فإن الحكم الاستعماري لا ينبغي الحكم عليه من خلال ما يفعله، بل يتم الحكم عليه من خلال عدم شرعيته، مهما كان من نتائج صالحة قد يحققها في البلاد المستعمرة التي تهدف لمصالحه في المقام الأول⁽²⁹⁾. كل هذا الظلم المستمر تم إخفاؤه من خلال خطاب استعماري خبيث تحت مسمى النهضة بتلك الشعوب الجاهلة والمتخلفة⁽³⁰⁾.

وهذا الخطاب الاستعماري يكون في الغالب خطاباً عاطفياً لإقصاء الآخر باعتباره عدواً للوطن والشعب، من خلال لغة الانتقام المألوفة ضد الدول والشعوب المعادية لتضليل الجميع، مثلما حدث في حرب العراق والكويت، ومثل حديث الغرب عن إنهاء الدول غير المتحضرة مثل أفغانستان، وكذلك القضاء على كل الحركات الإسلامية المسلحة في لبنان وفلسطين، بزعم كونها حركات إرهابية، وبالتالي إذا كان هذا حديث السلطة والنخبة، فلا نستطيع لوم الناس العاديين الذين نظروا لهذه الحروب باعتبارها صراع حضارات، من أجل الحفاظ على وجود الذات، وقد لعبت أمريكا الدور الرئيسي في ذلك الصراع نظراً لهيمنتها العسكرية والاقتصادية الساحقة⁽³¹⁾.

واللافت للانتباه هنا أن الولايات المتحدة الأمريكية التي تحفز الغرب ضد تلك الدول والحركات الإسلامية، هي نفسها -بناءً على مصلحتها- التي قادت حرباً بالوكالة عن طريق تلك الدول والحركات، ضد الاتحاد السوفيتي في أوائل الثمانينيات، حيث قامت بالتعاون مع النظام العسكري بباكستان، والنظام الملكي السعودي، بتنظيم وتدريب وتمويل المسلّحين الأفغان ضد السوفييت (1979-1989م)، وشجعت أيديولوجيتهم الإسلامية، وأشادت بهم عندما نجحوا في طرد القوات السوفيتية، ورغم ذلك لم يفكر أحد في العواقب الكارثية التي خلقها التدخل الأمريكي على المنطقة، فسواء فهمنا ذلك أو لا - كما يقول تشاترجي - فإن الولايات المتحدة هي اليوم القوة الوحيدة في العالم التي تقود الإمبراطورية العالمية، وكل ما تفعله له عواقب على كل أنحاء العالم، لذا على محلّي الدفاع الأمريكيين والزعماء الأمريكيين أن يفكروا بالضرورة في الأضرار التي يلحقونها بتاريخ المجتمعات والشعوب في مختلف دول العالم، فإذا كانت الولايات المتحدة هي القوة العظمى الوحيدة في العالم، فيجب أن تكون مسئولة عن أفعالها أمام شعوب العالم أجمع⁽³²⁾.

فأمريكا - في رأي تشاترجي - هي القوة الأكثر رجعيةً، والتي اختطفت الديمقراطية الغربية، والتي تخلق مبررات أخلاقية لكل أفعالها الشريرة بالشرق الأوسط لتحقيق أهدافها، متخذةً أحياناً من الأمم المتحدة ستاراً لتحقيق تلك الأهداف، وتأمين أكبر قدر ممكن من الشرعية الدولية لأعمالها العسكرية، وهو ما أساء سمعة الأمم المتحدة عالمياً، وما حدث في حرب العراق وأفغانستان خير دليل على ذلك، وفي الوقت ذاته نجدها تساعد إسرائيل في حربها غير المشروعة ضد فلسطين، وهو ما يؤكد وجود ازدواجية المعايير كما يقول تشاترجي⁽³³⁾.

ودائماً ما تتخذ الولايات المتحدة من مقولة "الحرب على الإرهاب" ذريعةً لتحقيق مآرب سياسية أخرى، خاصةً مع وجود افتقار تام للوضوح السياسي حول معنى الإرهاب، فالإرهاب تسمية يمكن لصقها على أي أفراد أو جماعات أو عرقيات أو جنسيات قد تثير رغباتها السياسية حفيظة الأنظمة الحاكمة والقوى المهيمنة، فالمسعى الأمريكي نحو الهيمنة بلا منازع قد يكون للوهلة الأولى متسقاً مع التوزيع الحالي للقوة العسكرية والاقتصادية في العالم، ولكنه يتعارض تماماً مع الروح الديمقراطية، فإذا كانت الأمم المتحدة تحافظ وتدافع عن مؤسسات الديمقراطية في كل مكان -كما تزعم- فعليها وضع ضوابط على السلطة المطلقة، والحد من الحكم المطلق للولايات المتحدة حتى يصبح لها معنى⁽³⁴⁾.

وقد قام المستعمر أيضاً باستعمار الجانب الروحي للدول المستعمرة عن طريق فرض لغته لكي تحل محل لغة البلاد التي استعمرها، من أجل التأثير الفكري على أهلها،

وخاصةً النخب منهم. وهذا ما فهمه كثيرٌ من المثقفين، فنجد البنغال -مثلاً- عندما كانت تحت سيطرة الاستعمار البريطاني أنشأ مثقفوها شبكةً كاملةً من المطابع، ودور النشر، والصحف والمجلات، والجمعيات الأدبية حفاظاً على لغتهم ضد لغة المستعمر، فاللغة منطقة يتعين على الأمة أن تعلن سيادتها عليها، ومن جانب آخر حاول الاستعمار من خلال خطبة السلطوية ضرب الجانب الفكري والروحي لتلك الدول عن طريق وصف العادات والتقاليد والمعتقدات والممارسات الدينية لشعوب تلك الدول بالهمجية، وخاصةً فيما يتعلق بمعاملة النساء⁽³⁵⁾، وبالتالي وصل زيف الادعاء الاستعماري بين الشعوب المتخلفة بأنها غير قادرة على حكم نفسها في ظروف العصر الحديث.

وجاء الاستشراق بكل أفكاره كنوع من الإسقاط الغربي على الشرق، ورغبته في الحكم عليه بالتخلف والتأخر، وعدم مسايرة النهضة الحديثة، لخدمة هذا الخطاب الاستعماري السلطوي⁽³⁶⁾، ومن ثم لا بُد من رفض الافتراءات الإمبريالية باعتبارها تحيزاً عنصرياً ومواجهة تلك الافتراءات دون تراخ أو جُبْن⁽³⁷⁾.

ومن ثم ظهرت الحركات الشعبوية في تلك البلاد المستعمرة في شكل حركات قومية شعبوية، وصار الخلاص عبر السلم أو العنف أحد العناصر الرئيسية للفكر القومي في المعارضة ضد الاستعمار، وهذا سبب ظهور ما يُسمى بفكرة الدولة القومية في أوروبا وآسيا ضد فكرة الإمبراطوريات، أو فكرة القومية في البلدان العربية المستعمرة، من أجل تأكيد الهوية القومية بشكل من أشكال الكفاح ضد الاستغلال الاستعماري، فصارت الشعبوية جزءاً من التيارات القومية ضد الاستعمار⁽³⁸⁾، ودائماً ما يكون هدف القوميين هو التخلص من الاستعمار والحصول على الحرية والقضاء على العبودية، وإصلاح البلاد، وليس الهدف امتلاك العقارات أو الثروة أو الذهب والفضة، فهم يريدون الحرية حتى مع الأرز الخشن والقماش الخشن⁽³⁹⁾.

فالقومية سمة من سمات النضالات المستمرة ضد الاستعمار خاصةً في آسيا وأفريقيا⁽⁴⁰⁾، ورغم ذلك فهناك بعض النزعات القومية يرفضها تشاترجي، تلك النزعات التي يتم باسمها كثيرٌ من الحروب التدميرية، كما حدث في وحشية النازية والفاشية، وتولد عنهما أيولوجية الكراهية العرقية والنظم السياسية القمعية في معظم أنحاء العالم المعاصر، لذلك فأحياناً ما نرى القومية -بهذا المعنى السيئ- والحرية في أغلب الأحيان متعارضين تماماً على نحو يمنع من التصالح بينهما⁽⁴¹⁾.

لذا يرفض تشاترجي فكرة الهندوسيين عن معايير تكوين الأمة، حيث العرق عندهم والديانة هما الأساس في معيار تكوين الأمة أو القومية الهندية، وهذا بدوره قد يؤدي إلى

التخلص من العناصر الأجنبية، كما فعلت ألمانيا بسبب كبريائها والعنصرية حفاظاً على النقاء العرقي، ويؤدي أيضاً إلى إبراز فكرة تفوق بعض الأجناس ودونية البعض الآخر؛ لأنه -حسب تلك المعايير- نجد أن الذين يعيشون وسط أمة معينة -كالهند مثلاً- لا يمكن إدراجهم ضمن الأمة الهندوسية، وهذا ما جعل الهندوس يرون أنه أمام هؤلاء خيارين لا ثالث لهما: إما أن يندمجوا في العرق الهندوسي ويتبنوا ثقافتهم، أو يعيشوا تحت رحمة العرق الهندوسي الذي له حق طردهم متى شاء، باعتبار أن أي اعتراف بحقوق الأقليات سوف يضعف القومية، وهذا ما يرفضه تشاترجي باعتبار أن هذا ضد التسامح، وضد احترام جميع الأديان، خاصة أن الهندوسية دين التسامح⁽⁴²⁾. فلا بد إذن للقومية من الاعتراف بجميع فئات الشعب في كل ولاية داخل الدولة باعتباره مختلفاً، وأن يتم الاعتراف بهم على قدم المساواة، فالشعب له الأولوية على الدولة؛ فبدون المطالبة بالسيادة الشعبية لا يمكن أن يكون هناك دولة قومية⁽⁴³⁾.

ومع ذلك يتخوف تشاترجي أيضاً من قادة تلك الحركات القومية التي ترفض العنصرية، بعد نجاحهم في التخلص من الاستعمار وتوليهم السلطة، قد يستبدون بالسلطة والشعب، فبحلول سبعينيات القرن العشرين أصبحت القومية مسألة سياسية عرقية، وصارت السبب الذي دفع الناس في العالم الثالث إلى قتل بعضهم بعضاً، أحياناً في حروب بين الجيوش النظامية، وأحياناً وبشكل أكثر انزعاجاً في حروب أهلية قاسية وطويلة الأمد، فقد أفسد مثلاً قادة النضال الأفريقي ضد الاستعمار والعنصرية سجلاتهم عندما أصبحوا رؤساء أنظمة فاسدة ومنقسمة ووحشية في كثير من الأحيان!⁽⁴⁴⁾

ويؤكد بارثا تشاترجي على مشاركة الفلاحين -باعتبارها فئة منتجة- في تلك الحركات الشعبوية ضد الاستعمار، بسبب ما يتعرضون له من قمع من قبل المستعمرين أو الإقطاعيين في الداخل كما حدث في روسيا عام 1870م⁽⁴⁵⁾، فالفلاحون يعرفون الدراما الحقيقية، وقادرون دوماً على مقاومة الظلم، فحركة الفلاحين النموذجية هي التي تسلم فيها الجماهير قلوبها لقائدها، وبذلك يصبح الفلاحون عنصراً هاماً في نضال صممه وأداره الآخرون⁽⁴⁶⁾، فقد شاركوا -مثلاً- ضد الحكم البريطاني في الهند من أجل إصلاح البلاد، والحصول على الحرية التي تجعل الجميع متساوين، مع أنهم يعلمون أن الغرامات والسجن والتعذيب ومصادرة الممتلكات بل والقتل ثمناً لذلك الانضمام لتلك الحركة⁽⁴⁷⁾.

وإذا كان تشاترجي قد أكد على دور الفلاح في الحلقات الشعبية ضد الاستعمار، فإنه كذلك لا ينسى دور المرأة في تلك الحلقات الشعبية، فمع ارتفاع مستوى التعليم والعمل للمرأة أصبح للنساء الآن دور كبير في اتخاذ القرارات المتعلقة بالأسرة أو بالمجتمع، ففي

الوقت الذي يتولون فيه وظائف مهنية ومسئوليات عامة، فهذا لا يقلل من الأحوال من مهمتهم الأساسية المتمثلة في رعاية منازلهم وأطفالهم، ولذلك فإن النساء مثقلات بعبء مزدوج، فنجدهن في العالم الخارجي على قدم المساواة مع الرجال، بينما يحتفظن في الوقت نفسه بصفتهم الأساسية كمعلمات أو زوجات أو أخوات أو بنات⁽⁴⁸⁾.

أما الاستعمار القائم على العولمة حيث التحكم في الأسواق الاقتصادية العالمية من قبل الدول القوية، فإن أصحاب رأس المال - كما يقول تشاترجي - في نظام العولمة الجديد سوف يطاردون العالم بحثاً عن أسواق جديدة، وإقامة علاقات في كل مكان، وهو ما يترتب عليه تدمير الصناعات الوطنية القديمة والراسخة، ويصبح الإنتاج والاستهلاك في كل بلد عالمياً، ويكون البقاء للأقوى، وهذا ما نلاحظه أمام أعيننا مباشرة من سيطرة عالمية تم ممارستها على الاقتصاديات الوطنية بسبب العولمة الاقتصادية والمالية، التي من المستحيل تجنب مخالبتها العالمية من خلال إقامة الجدران حول الاقتصاد الوطني⁽⁴⁹⁾.

فهذا الاستعمار المعولم -للأسف الشديد- لا يمكن محاربته بالسلطات القانونية، بل أصبحت فكرة ماركس عن قيام الطبقة العاملة الصناعية المنظمة بالنضال ضد رأس المال والرأسماليين فكرة غير قابلة للتطبيق على الإطلاق؛ لعدم القدرة على تنفيذها في ظل تلك العولمة، ولأن إمبراطورية اليوم تختلف عن إمبريالية ماركس ولينن، فالحلم الشيوعي بأن جماهير غفيرة من طبقة العمال حول العالم سيناضلون من أجل تدمير رأس المال العالمي وأصحابه، أصبح الآن في ظل إمبراطورية العولمة مجرد حكاية مفعمة بالأمل، تُروى في يوم ممطر.

لذلك يرى تشاترجي أن مكافحة تلك العولمة تكون من خلال ابتكار إستراتيجيات ثورية جديدة تتناسب مع عصر العولمة، فيجب على الطبقة المستغلة في معظم أنحاء العالم أن يطالبوا ليس فقط بحقوق الإنسان العالمية، بل بالمواطنة العالمية كذلك، فإذا كان بإمكان رأس المال أن يكون عالمياً، وإذا كان من الممكن أن تدّعي السيادة أنها عالمية، فلماذا لا يقوم العمال بالمطالبة بالحق في البحث عن العمل والاستقرار وممارسة المواطنة في أي دولة في العالم، لتكون المواطنة عالمية كذلك؟! فهذا المطلوب هو الذي سيشكل تحدياً ثورياً حقيقياً لرأس المال العالمي وكذلك للإمبراطورية المعولمة⁽⁵⁰⁾.

لذا يجب على قادة المجتمعات الضعيفة اقتصادياً، وخاصة المجتمعات الإسلامية -كما يقول تشاترجي- أن يفكروا بجدية في طرق للتعليم المهني للأطفال المسلمين؛ حتى يتمتعوا بمهارات أفضل للدخول في سوق العمل، ولا يصبحوا معزولين عن بقية الأمم؛ لكي يستطيعوا مواجهة العولمة الاقتصادية من خلال تقوية اقتصادهم الوطني⁽⁵¹⁾.

وينتقد بارثا تشاترجي بعض الشعوب التي ترضخ للاستعمار دون مقاومة، مؤكداً أن سبب خضوع بعض الشعوب للاستعمار في بعض الدول -خاصة في آسيا وأفريقيا- لا يعود لافتقادهم للقوة الجسدية والشجاعة كما يزعم البعض، ولكن يعود لافتقارهم إلى رغبة طبيعية في الحرية، فهم لديهم شعور غامض بأن الاستقلال والحريات أفضل من الخضوع والعبودية، ولكن هذا الشعور لم يصبح رغبة طاغية يقاتلون من أجلها، فضلاً عن عدم التضامن أحياناً بين شرائح الشعب المختلفة، لذا يجب على الشعوب المناهضة للاستبداد في الداخل أو الاستعمار من الخارج أن تتضامن، وأن يرى كل فرد أن ما هو خيرٌ للشعب هو خير له، كما يجب دمج كل الآراء والأفعال الشعبوية لتحقيق هدف الحرية، فلا بد من الإخلاص لمصالح الأمة حتى لو أدى ذلك لكثير من البؤس والحرب المريعة، فهذا كله ضريبة لعشق الحرية، وتاريخ أوروبا وأمريكا حديثاً شاهدٌ بوضوح على ذلك بثوراته ضد الاستبداد، فالقوة الجسدية إذن ليست هي المشكلة للحصول على الحريات في بعض الدول، بل لا بد من المغامرة والتضامن والشجاعة والمثابرة⁽⁵²⁾.

وهكذا يتبين من خلال تلك الحركات الاستعمارية تناقض الغرب بين ما يؤمنون به وما يفعلونه، فقد حدث انفصام أو طلاق كامل بين دين أوروبا وبين ممارساتها السياسية، فدينها المسيحي ينكر الذات ويُعلي من شأن المحبة والرحمة والسلام، ومع ذلك فسياستها هي ميدان المعركة للقوى العنيفة المكرسة بشكل كلي للسعي غير الأخلاقي وراء المنافع الدنيوية، فلا يوجد تناغم بين الدين والسياسة لديهم، أو تناغم بين المثل الأخلاقية وممارسة السلطة، فسياسة أوروبا الحديثة قد طغت على دينها، واختفت الرحمة من حياتها⁽⁵³⁾، ومع ذلك لا ينكر تشاترجي دور الغرب في النهضة بالعلوم الدنيوية، فلقد تفوق الغرب في الجانب المادي (المجال الخارجي) من اقتصاد وعلوم وتكنولوجيا وفن للحكم. أما الجانب الروحي (الجانب الداخلي) الذي يحمل الهوية والثقافة الروحية فقد برع فيه الشرق، وهو الذي ساعدهم على مناهضة الاستعمار⁽⁵⁴⁾.

فإذا كان هناك ثلاثة مجالات من المعرفة: معرفة العالم، ومعرفة الذات، ومعرفة الله، فمعرفة العالم من الفيزياء والكيمياء والفلك والرياضيات، ومعرفة الذات من علم الأحياء والاجتماع، قد نبغ فيهم الغرب، ولم يركز عالمنا الشرقي إلا على معرفة الله وفكرة الخلاص، فيجب تعلم صناعات الغرب وعلومه ومحاكاته مع الاحتفاظ بالجانب الروحي⁽⁵⁵⁾. فلا ينكر تشاترجي أهمية الغرب المادي، ولا يقلل من شأنه، بل يدعو لتنمية نموذج ثقافي يمكن من خلاله تعلم صناعات وعلوم الغرب ومحاكاتها، مع الحفاظ على

العظمة الروحية للثقافة الشرقية، باعتبار أن هذا هو المشروع الوطني الثقافي المطلوب إبرازه كمشروع يجمع بين المادة والروح، أو بين العالم الخارجي والعالم الداخلي⁽⁵⁶⁾.

المبحث الثاني: سمات الخطاب الشعبوي وآلياته

إن المقاومة الشعبوية للقوانين الجائرة هي الضمانة الأكيدة، بل والوحيدة ضد اضطهاد النظام المستبد في الداخل، أو الاستعمار من الخارج، لذا على الشعوب أن تعتمد على قادتها من أجل الإرشاد بدلاً من الفوضى، وبناءً على هذا فلا بد من حشد الشعب للتحرك نحو الهدف من خلال قائد شعبوي، وإلا أصبحت كل المساعي للإصلاح الاجتماعي متخبطةً، وإهدار للطاقات⁽⁵⁷⁾؛ لأن أكثرية الشعوب قد لا تتصرف وفقاً لما يمليه العقل، بل قد تتصرف وفقاً للغريزة وتأثرهم بالعاطفة، فهم عُرضةٌ للإثارات اللامعقولة، فلا بد من أن يوجههم ويقودهم ويسيطر عليهم زعماء مسئولون، يُظهرون لهم كيف يمكنهم الاندماج في نسيج واحد للوصول للهدف على نحو متناغم كلياً مع تحقيق مصالحهم الحقيقية والعقلانية⁽⁵⁸⁾، تلك المصالح التي تتمثل في مجموعة من المطالب الشعبوية، كتوفير الدولة للخدمات العامة للجميع مثل: التعليم والصحة والنقل وفرص العمل وإزالة الفقر، وعدم فرض ضرائب تصاعدياً على الدخل الشخصي أو الشركات، والتي أصبحت جميعها من السمات المميزة لدولة الرفاهية⁽⁵⁹⁾.

ففي الخطاب الشعبوي يستند القائد على المطالبة بالحرية والمساواة والعدالة في نضاله ضد الأنظمة السياسية المستبدة المطلقة، باعتبارها مطالب إنسانية شكّلت الحقوق العالمية للمواطن في كل مكان وزمان، دون التقيّد بالعرق أو الدين أو اللون أو الجنس⁽⁶⁰⁾. فعلى القائد الشعبوي أن يلجأ مباشرةً لكسب التأييد الشعبي من خلال استهداف وضع خطة لتحقيق العدالة، وتكافؤ الفرص، والقضاء على الفقر كما فعلت أنديرا غاندي (1917-1982م) بالهند⁽⁶¹⁾، وأن يكون خطاب ذلك القائد بلغة أخلاقية، مطالباً بالعلم والاستقلالية والتمثيل الذاتي، والحقوق المتساوية، والمواطنة، وتحقيق المنفعة والرفاهية، والكفاءة للجميع⁽⁶²⁾. مثلما فعل غاندي (1869-1948م)؛ فقد كان نموذجاً شعبوياً هزّ الهند أكثر من هؤلاء الذين يسمّون بالثوريين، فكان أسلوبه وكلماته معروفةً ومفهومةً من قبل الجماهير، خاطب العاطفة أكثر من خطابه للعقل، فكان لديه موهبة مذهلة للوصول لقلوب الجماهير، وتمتع بالقدرة على تعبئتها، وهو ما جعل الشعب يضع ثقته فيه، أو يعطونه شيكاً على بياض، كما يقول الزعيم الهندي نهرو (1889-1964م)⁽⁶³⁾.

ويتطلب الخطاب الشعبوي الناجح أيضاً ترسيخ فكرة الأخوة السياسية لجميع أفراد الشعب باعتبارها واحدة وغير قابلة للتجزئة⁽⁶⁴⁾، لعدم انشقاق صف الجماهير بكثير من

الحيل التي تفعلها السلطة، وكذلك من وسائل الشعبوية لنشر أفكارها ووسائل الإعلام: التلفزيون والأفلام الشعبية والموسيقى والأدب، وهو ما يُعرف بالثقافة الجماهيرية⁽⁶⁵⁾.

فالمطلوب من قادة الحركات الشعبوية إزاء الأوضاع المتأزمة الإبداع والابتكار، لا في الأفكار فقط بل في طرق الاقتراب من الناس، من خلال التكنولوجيا الرقمية الجديدة والقصص والخطب والمقالات الصحفية والمحاضرات العامة، فالقادة بدون شعب مهزومون، والشعب بدون قادة متفردون⁽⁶⁶⁾، فالقادة الشعبويون الناجحون هم الذين يقومون من خلال تلك الوسائل بالربط بين مختلف متطلبات الشعب غير المتجانس داخل سلاسل مترابطة ليشكلوا شعباً أصيلاً لمواجهة عدو مشترك أمسك بزمام السلطة⁽⁶⁷⁾.

وهنا يركّز بارثا تشاترجي على وسائل التواصل الاجتماعي بصفتها أهم آلية للشعبوية ضد النظم الاستبدادية، فالتمثيل البصري هام داخل مجال التعبئة الشعبية، خاصة مع الفئة غير المتعلمة أو التي لا تقرأ⁽⁶⁸⁾. فالانتشار المذهل للتكنولوجيا الرقمية ووسائل التواصل الاجتماعي كان سبباً في إزالة بعض الحكام المستبدين كما حدث في ثورة يناير 2011 م، حيث تم الدعوة لحشد غير مسبوق داخل ميدان التحرير بالقاهرة، بوصفه جزءاً من ظاهرة الربيع العربي، فهذا الأداء الجديد للتواصل السريع الممتد عبر شبكات الإنترنت لا يحتاج للاعتماد على منظمات حزبية تقليدية، ومع أن كثيراً من تلك الحركات الشعبوية قد تفقد للتنظيم والهيكل القيادي فإن تلك العفوية والأسلوب غير الهرمي للعمل الجماعي قد يكون إرهاباً لشكل جديد من السيادة الشعبوية المناهضة للاستبداد والظلم والهيمنة⁽⁶⁹⁾، ولكن من أهم عيوب التواصل بهذا الشكل عبر تلك الشبكات الخلط أحياناً - في رأي بارثا تشاترجي - بين الأخبار الكاذبة والحقائق الموثوق فيها، حيث قد يتم استخدام الشائعات من أجل التحريض السياسي، وفي الوقت نفسه قد تقوم السلطة السياسية ونخبها الفاسدة باستخدام نفس السلاح في ترويج الإشاعات أيضاً لتخويف الشعب⁽⁷⁰⁾.

وهنا يتناول بارثا تشاترجي -على الوجه المقابل- الخطاب السلطوي المناهض للخطاب الشعبوي، فرجال السلطة ونخبهم الفاسدة يستخدمون مجموعة من الأدوات الإعلامية والخطاب العاطفي للوصول لقطاعات كبيرة من الشعب لتحقيق أهدافهم السياسية، من أجل التعبئة ضد القادة الشعبويين المعارضين، ومن ثم يصبح الشعب هو الأداة المشتركة بين السلطة والمعارضة⁽⁷¹⁾.

ففي أوقات الفتن الكبرى والمحن العاصفة -كما يقول بارثا تشاترجي- من السهل تضليل عقول الشعب من جهة السلطة الظالمة، بصرف أبصارهم عن الأسباب الحقيقية للأزمة إلى أسباب ملفقة لا وجود لها، باعتبارها هي مصدر البلاء من أجل السيطرة على

العقل الشعبي، والهمس في آذان الجماهير ضد القادة الشعبويين⁽⁷²⁾. فأولئك الذين في السلطة من الديكتاتوريين العسكريين أو قادة نظام الحزب الواحد دائماً ما يدعون أنهم يمثلون الشعب وأن شرعيتهم مستمدة من اعتراف الشعب لهم على نحو معلن للجميع⁽⁷³⁾. إن خطاب السلطة المستبدة -في رأي تشاترجي- بها مغالطة محزنة وزائفة تُجزم بأن الحكومة هي الرعية أنفسهم، ولحمها هي لحمهم، وأن أهداف الحكومة ومصالحها هي نفسها أهداف الشعب ومصالحه التي يكافح من أجلها، وهذا الخطاب الزائف منتشر بشكل أكثر في دول أفريقيا وآسيا، يستخدمونه بصفة دائمة لتضليل شعوبهم، فهو خطاب حماسي مضلل مشبوب العاطفة، رومانسي وزائف على نحو متأصل، فدوافع ومصالح الزعماء السياسيين تسعى دائماً للتلاعب بالجماهير عن طريق اللعب على عواطفها -وخاصة الدينية- من أجل تضليلهم⁽⁷⁴⁾.

ومن وسائل الشعبوية أيضاً العصيان المدني، فأحياناً ما تستخدم الشعبوية ذلك العصيان الخالي من العنف بوصفه ثورة سلمية ضد الاستبداد أو الاستعمار، والذي يولد بين الجمهور عدم الخوف من سلطات الدولة، أو سلطات الاستعمار، وفي كلتا الحالتين تقف السلطة عاجزة في وجه المقاومة العنيفة المصممة على التخلص من الاستبداد أو الاستعمار، مثلما حدث في الهند ضد الاستعمار البريطاني والوصول إلى إنهائه عام 1947م، وحدث أيضاً ضد نظام أنديرا غندي عام 1977، عندما قرر الشعب في عموم الهند الشمالية في اقتراع مهيب على العصيان المدني من أجل الإطاحة بنظام الطوارئ، وهو ما جعل كل حكومة في الهند منذئذٍ حذرة من قدرات المقاومة الشعبية الهائلة التي ينظمها الشعب الأعزل⁽⁷⁵⁾.

ولكن ماذا لو لم تحقق تلك الآليات الهدف الذي هو: التخلص من الاستبداد في الداخل أو الاستعمار في الخارج؟

هنا تأتي الآلية الأكثر قوة، ألا وهي: الثورة المسلحة، فمع نفاذ الصبر يصبح الخلاص عبر العنف هو وسيلة التيار الشعبي للمعارضة⁽⁷⁶⁾، فإذا اعتدى الحكام المستبدون أو الحكومات الاستعمارية على حياة الشعوب وأعراضهم وممتلكاتها، ولم يكن من الممكن دفعه بأي طريقة سلمية، فعندئذٍ يصبح الدفاع عن تلك الحقوق مشروعاً بأي وسيلة أخرى، حتى لو كان العنف، وهذا لا يتعارض مع أي قوانين، بل هذا الدفاع هو القانون ذاته، كما يقول بارثا تشاترجي⁽⁷⁷⁾. فالحرية باعتبارها تحرراً من الهيمنة هي بمثابة هدف يحث محبيه على القتال من أجله⁽⁷⁸⁾.

فمن حق الشعبويين حينئذٍ استخدام الثورة لتدمير السلطة الحاكمة القائمة، عندما يكون الجسم الاجتماعي مريضاً ومتهاكاً، وعندما يجتاح طوفان القمع جميع أنحاء البلاد، وبالتالي يجب الترحيب بما يفعله التيار الشعبي من تدمير تلك السلطة القمعية كدليل على إنسانيتهم وحيويتهم، فالشعب الذي يفتقر لروح التضحية والبسالة سوف يبقى دائماً مدى الحياة مستجدياً العطاء والدفاع من الآخرين⁽⁷⁹⁾، ومع أن ثورات الشعوب ضد الاستعمار في الخارج والاستبداد في الداخل قد تؤدي لظهور فتن واضطرابات فإنها تطهر جراحاً كل أشكال الفساد⁽⁸⁰⁾، والحق أن هذا الموقف من الحاكم الجائر يجعله دائماً (ومن يأتي بعده) على حذر في سياسته لشعبه؛ لأن مقابلة الجور والطغيان بالرضا والاستسلام قد يساعده على الاستمرار في ظلمه واستبداده، طالما لم توجد قوة تقاومه وتمنعه من الجور، خاصةً لو وضعنا في اعتبارنا أن واجب الحاكم منع الباغي من بغيه، فكيف يكون هو نفسه باغياً؟!⁽⁸¹⁾

وهذا الموقف شبيه بالموقف الاعتزالي تجاه الحاكم الظالم؛ فهم لا يكتفون باللسان والقلب فقط بل قالوا باليد والسيوف في حالة عدم كفاية اللسان والقلب، فإذا ظهر من الحاكم ما يوجب خلع، فعلى المسلمين إقامة غيره، باعتبار أن الشرع قد أوجب خلع الحاكم الظالم⁽⁸²⁾. أما لو أقره الناس على حكمه وهو ظالم، فسوف يعمهم الخطأ جميعاً؛ لأنهم بذلك يصحّحون له ما يفعله من الأحكام وما يقوم به من الحدود، وذلك باطل بالطبع⁽⁸³⁾.

بل وتميزوا هنا –وهو ما لم نجده عند تشاترجي- في النظر إلى نتائج الخروج على الحاكم، فقد وضعوا النتائج في أول اهتماماتهم، فلم يدعوا للثورة الهوجاء التي لا تملك عناصر نجاحها، بل يحيطون مبدأ الثورة بضمانات نجاحها والوصول للغرض المنشود، فإذا تمكّن الخارجون من الخروج على الحاكم، وكان لديهم القدرة على إزالة أهل البغي وإقامة العدل وجب حينئذٍ فقط الخروج، وإذا لم تتحقق هذه الضمانات فإنه يجب تأجيل الثورة عليه حتى حلول الإمكان والقدرة عليها⁽⁸⁴⁾.

وبالتالي إذا لم يتحقق هدف التيار الشعبي بالطرق السلمية فلا مانع –في رأي بارثا تشاترجي- من تحقيقه بالصراع المسلح، وحينئذٍ تصبح الثورة بمثابة قانون أخلاقي مظهر للفساد، كما أن الثورة دائماً ما تحفز الوعي السياسي للبلاد بطريقة لا يستطيع أي شيء آخر القيام بها، وتترك أثراً عميقاً على جميع المراحل اللاحقة من التقدم السياسي وإدارة الحكام الجدد، ودائماً ما تقوم السلطة المستبدّة بوصف هؤلاء الثوار بالإرهاب والفوضويين والعدميّين⁽⁸⁵⁾. في حين أن الإرهاب الحقيقي –كما يقول بارثا تشاترجي- هو

ما تقوم به تلك النظم المستبدة، أو ما تقوم به إسرائيل من استعمارها لأراضي فلسطين، وإنكار الحقوق السياسية للفلسطينيين في إقامة دولة لهم، وكذلك ما تفعله الولايات المتحدة الأمريكية من حروب وحشية في العراق وأفغانستان واليمن وغيرها، مع اعترافها هي وبعض المنظمات السياسية العالمية بدولة إسرائيل، فهذا هو الإرهاب الدولي الحقيقي!⁽⁸⁶⁾

واللافت للانتباه حقاً أن تشاترجي -رغم دفاعه عن حقوق الشعوب المسلمة ضد هيمنة الاستعمار، وخاصة الأمريكي واليهودي- يرفض وصف المسلمين لأنفسهم بالإيمان وما عادهم بالكفر، زاعماً أن الإسلام انتشر بحد السيف، وواصفاً الفتوحات الإسلامية بالطغيان الإسلامي، ورافضاً كذلك إعطاء الدين الولاية التشريعية أو القضائية؛ كي لا يشمل جوانب الحياة بأكملها⁽⁸⁷⁾. فهو يطالب بدولة علمانية تتضمن مبادئ ثلاثة: المبدأ الأول: مبدأ الحرية؛ حيث تسمح الدولة للأفراد بممارسة أي دين مع مراعاة النظام العام للأخلاق.

المبدأ الثاني: مبدأ المساواة؛ الذي يقضي بعدم تفضيل الدولة لدين على آخر، فهذا المبدأ يحظر على الدولة التمييز ضد أي مواطن على أساس الدين أو حتى الطبقة. المبدأ الثالث: مبدأ الحياد؛ ويعني به عدم إعطاء الدولة الأفضلية للمتدينين على غير المتدينين، فلا يوجد دين رسمي للدولة، ولا تعليم ديني في المدارس والجامعات الحكومية، ولا تتدخل الدولة في الشؤون أو المنظمات الدينية، فالعلمانية -كما يزعم- بدعوتها للمساواة في الحقوق تمتلك أقوى الوسائل الأيدولوجية لمحاربة الممارسات الظالمة والطاغية في كثير من الأحيان داخل العديد من المجتمعات الدينية⁽⁸⁸⁾.

وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن تشاترجي يدافع عن أصحاب حقوق الديانات الأخرى -وإن كانت مرفوضة لديه - من جانب حقوق الإنسان وليس من جانب حقوق المتدينين.

ونود الإشارة هنا إلى أن تشاترجي في وصفه للفتوحات الإسلامية بالطغيان، وانتشار الإسلام بالسيف، قد نحا منحى المستشرقين؛ فقد أخطأ هؤلاء في فهم طبيعة الجهاد بسبب خلطهم وعدم تمييزهم بين طبيعة الدين الإسلامي وطبيعة الديانات الأخرى، فالحاكم في النظام الإسلامي يدعو الناس للإسلام قبل أن يُعلن عليهم الجهاد، فإذا أبوا خُيِّروا بين القتال وبين الدخول تحت حكم الإسلام، وفي الحالة الثانية يصبحون ذميين يؤدون الجزية، ويؤمنون على حياتهم وذويهم وأموالهم، وإذا اختاروا القتال تعرضوا للاسترقاق وأصبحت أموالهم غنيمة للمسلمين، وإذا أسلموا دخلوا في الجماعة المسلمة، لهم

ما للمسلمين من حقوق، وعليهم ما على المسلمين من واجبات⁽⁸⁹⁾، ومن ثم يصبح القتال من اختيار الطرف الآخر وليس من فرض المسلمين عليهم.

وفي هذا الإطار يصبح التعامل مع أهل الذمة امتداداً لمبدأ التسامح في الإسلام، وتقبل لفكرة المعاشة بين المسلم وغير المسلم، بحيث يصير من حق غير المسلم -ورغم اختلافه مع المسلم في مفاهيمه وقيمه وتصرفاته- أن تكون له حقوق معينة تسمح له بممارسة تقاليده وشعائره، وبذلك يعترف الإسلام بحقوق الجماعات -التي رفضت الإسلام- في أن تظل محتفظة في إطارها الذاتي بقيمتها وتقاليدها الدينية⁽⁹⁰⁾.

إن تعصب المستشرقين والغربيين بصفة عامة ضد الجهاد والفتوحات الإسلامية، إنما نشأ من سوء التفسير بسبب قياسهم الفتح الإسلامي على فتوحاتهم، وقياس بواعث الفتوحات الإسلامية على الفتوحات الإمبراطورية الاستعمارية عندهم قديماً وحديثاً. وهكذا أصبحت كلمة "الجهاد" لدى الغربيين تعني شراسة الطبع والخلق والهمجية وسفك الدماء، واغتصاب البلاد، وقتل كل ما عدا المسلم إذا لم يشهد بالإسلام، فقد ذهب توماس الاكويني في العصور الوسطى في كتابه "الرد على الخوارج" إلى أن حركة الجهاد ما هي إلا انتشار إكراهي للإسلام من خلال قوة السيف من ناحية، وإغواء الشعوب للدخول في الإسلام بتشجيعهم على الحصول على الملذات والشهوات الحسية من ناحية أخرى⁽⁹¹⁾، ووصف "قولتير" الإسلام ونبه بالتعصب والعنف وحمل السلاح⁽⁹²⁾، ويذهب "ول ديورانت" إلى أن الحاجة الاقتصادية هي الدافع للجيش الإسلامية للفتح والغزو⁽⁹³⁾، ويصف تلك الجيوش بالهمجية وإسالة الدماء وتحطيم الحضارات⁽⁹⁴⁾، ويصف "برنارد لويس الجهاد بـ"الغزو والحرب المقدسة"⁽⁹⁵⁾.

وهكذا نشأت جميع الأباطيل والمفتريات التي يتقوّلها أهل الغرب على الجهاد، وما يترتب عليه من فتوحات إسلامية، حيث إنهم ينظرون إلى الجهاد على أن دافعه أطماع اقتصادية وهجرة جنس همجي، ونشر للإسلام بالسيف، إلى حد أنهم اعتبروه - الجهاد - ركنًا سادسًا من أركان الدين⁽⁹⁶⁾.

المبحث الثالث: الشعبوية بين القبول والرفض

انقسم موقف المفكرين والفلاسفة حول ظاهرة الشعبوية، فيرى فريق منهم أن الشعبوية تطور طبيعي نتيجة التناقض الصارخ بين الديمقراطية بوصفها تمثيلاً لإرادة الشعب وبين الليبرالية بوصفها منظومة القيم المؤطرة للممارسات الديمقراطية، حيث فشل كلٌّ منهما في تحقيق مطالب الشعب، ويرى البعض الآخر أن الشعبوية انحراف عن

الديمقراطية والليبرالية، فبعد موجة الحركات الشعبوية في أوروبا وأمريكا ظهرت أدبيات تصف الشعبوية بأنها شكل من أشكال الفوضى وتدهور الديمقراطية، ومناهضة التعددية، وإقصاء للآخر⁽⁹⁷⁾.

فأصحاب هذا الموقف من الليبراليين والديمقراطيين يهاجمون الحركات الشعبوية وقادتها، باعتبارها حركات فوضوية ومنحرفة عن الديمقراطية⁽⁹⁸⁾، ويرى تشاترجي أن هؤلاء المهاجمين لا يعترفون بوجود أزمة شديدة في الديمقراطية الليبرالية المعاصرة، وهذه الأزمة هي التي خلقت تلك التيارات الشعبوية، ومصدر هذه الأزمة يتمثل في عدة أسباب، أهمها:

1- السلطة الهائلة التي تمارسها المؤسسات المالية الكبرى على الحكومات والأحزاب السياسية.

2- الاعتماد على الخبراء في وضع السياسات التي هي وظيفة الممثلين المنتخبين، وهذا يعني خروج أهم الوظائف السياسية عن سيطرة السلطة النيابية الممثلة للشعب.

3- التشابه الكبير بين الأحزاب السياسية الرئيسية في وضع سياسات البلاد، فهذا التقارب بين الأحزاب لم يُتيح خيارات واسعة أمام الناخبين.

4- عدم اهتمام الأحزاب السياسية بالناخبين الذين لم يشاركوا في التصويت، وأغلبهم من الفئات المهمشة.

5- والسبب الأهم هو الاستبداد؛ فالاستبداد -من أي نوع هو- جريمة ضد الإنسانية وضد المشاعر والأخلاق، حيث يكمن الاستبداد تحت سطح أنظمة الديمقراطية الليبرالية، رغم دعاية المؤسسات الليبرالية الغربية بالحريات، حيث إن المؤسسات المالية والعسكرية هي التي تُلمي السياسة على تلك الحكومات، والمفترض أنها منتخبة بطريقة ديمقراطية كما يزعمون! ناهيك عن الحروب الوحشية التي تخوضها تلك الأنظمة الغربية دون مبرر قانوني، أو استحسان شعبي⁽⁹⁹⁾.

فكل هذه العوامل كانت بمثابة أرضية مشتركة للسخط الشعبي، التي بنى عليها القادة الشعبويون موقفهم. لذا يرى تشاترجي -ردًا على هؤلاء الليبراليين والديمقراطيين- أن الديمقراطية التمثيلية الحقيقية هي التي تتمثل في إقامة دولة أخلاقية، يتمتع فيها جميع أفراد المجتمع المدني بالاستقلالية والمساواة وتكافؤ الفرص والعدل، وتحقيق كافة المطالب الجماهيرية من خلال الجمعيات والنقابات والأحزاب المختلفة⁽¹⁰⁰⁾، وهنا يأتي دور الشعبوية - في رأي تشاترجي - في تحقيق تلك المطالب، ففي جانبها المضيء تعترف الشعبوية بالواجب الأخلاقي لضرورة حكومة ديمقراطية تضمن للفقر والسائل العيش في ظل الصدع بين النخب الفاسدة من ناحية وبين الجماهير من ناحية أخرى، من أجل إعادة إحياء الوعد

المنسي بالسيادة الشعبية، خاصةً في ظل ديمقراطيات ما بعد الاستعمار، وهذه السياسة الشعبية تتطلب إجراء انتخابات دورية من أجل الاحتفاظ بمصداقيتها كطريقة شرعية للحكومة⁽¹⁰¹⁾، دون هيمنة للحزب الواحد؛ لأن تلك الهيمنة بمثابة سحقٍ للأحزاب الأخرى والديمقراطية والليبرالية، وهذه الهيمنة قد تترسخ خلال عقود من النشاط السياسي المنظم، وهو ما قد يؤثر في نهاية الأمر على مسار الديمقراطيات في العالم⁽¹⁰²⁾، ومع ذلك لا يتغافل تشاترجي عن بعض عيوب الشعبية في جانبها المظلم، الذي يتمثل في:

1- الشرعية التي تخلعها أحياناً على الأشكال العنيفة الفوضوية للغضب الشعبي، بوصفها نوعاً من التكتيك السياسي لخدمة الجماهير ضد النخبة الفاسدة، وهذا بالطبع يروج لشعبية الهياج الانفعالي والغضب، حتى يصبح العنف هو الآلة الشعبية في التغيير، حتى غدا العمل السياسي باسم السيادة الشعبية في هذه الحالة مشتملاً على العنف الذي يعبأ علناً كوسيلة لتحقيق الديمقراطية، مع أنه من المفترض أن يكون استخدام الثورة المسلحة بعد فشل كل الوسائل السلمية للتيار الشعبي⁽¹⁰³⁾، فقد يقود القائد الشعبي الشعب على نحو ديماغوجي غوغائي لفئات اجتماعية أكثر تخلفاً، مستخدماً هنا فكره الشعبية، والشعبوية منه براءً⁽¹⁰⁴⁾.

فنجاح التيار الشعبي في إزاحة الدولة الفاسدة قد يؤدي لنوع من الفوضى أحياناً، لعدم وجود أجهزة أمنية لحفظ النظام ومنع الفوضى، خاصةً مع وجود ثورة مضادة، ومؤامرات من الأعداء في الداخل والخارج، فضلاً عن غياب ثقافة الديمقراطية بين بعض الشعوب التي أثقل كاهلها بالاستبداد لفترات زمنية طويلة. ويستشهد تشاترجي هنا بثورات الربيع العربي، وخاصة ما حدث في الثورة المصرية بعد إرغام النظام على التخلي عن السلطة، وتسليمها المجلس العسكري، دون الاطمئنان لوجود أجهزة أمنية لحفظ النظام من الفوضى، والتي حدثت لأكثر من عامين، وهو ما أدى في نهاية المطاف إلى عدم تحقيق مطالب الثورة، وبالتالي فالخوف من الدولة يترافق معه الخوف من عدم امتلاك الدولة، فالفوضى هنا هي السبب في فشل ثورات الربيع العربي في كافة الأقطار العربية بشكل مأساوي وتدميري، أو ما يُطلق عليه الديمقراطية الفوضوية⁽¹⁰⁵⁾.

2- الاستبداد: ومن عيوب الشعبية كذلك الاستبداد، الذي قد يظهر أحياناً بعد نجاح الحركة الشعبية وتولي قائدها السلطة، حيث يقوم ذلك القائد الشعبي في مرحلة ما بإيقاف الديمقراطيات الانتخابية وحق التجمع، والتعبير عن الرأي، ووضع قادة المعارضة بالسجون، وفرض الرقابة على الصحافة، ومنح حالة الطوارئ سلطة لا حدود لها للمسؤولين

لاستخدامها بطريقة تعسفية وعنيفة، وتتقلب في النهاية لنظام استبدادي. وفي الوقت ذاته يسخر وسائل الإعلام لعرض شخصيته بوصفه القائد المدافع عن حقوق الفقراء والمحرومين، بوصفه زعيماً أخلاقياً⁽¹⁰⁶⁾.

والحق أن فكرة تحول القائد الشعبوي إلى حاكم مستبد قد تناولها أفلاطون [427-347] ق.م، وذلك عند حديثه عن تحول النظام الديمقراطي إلى نظام استبدادي، حيث يرى أن التطرف في الحرية في النظام الديمقراطي لا يمكن أن يؤدي إلا إلى تطرف في العبودية، سواء في الفرد أو في الدولة، فالحرية المتطرفة تولد أكمل وأفزع أنواع الطغيان⁽¹⁰⁷⁾، ففي حكومة الديمقراطية تتغلغل الحرية تدريجياً داخل البيوت، فالأب يعامل أولاده على أنهم نظراء له فيخشاهم، والأبناء يتساوون مع أبيهم، فلا يُكنون له احتراماً ولا رهبةً، ويصبح العبد مساوياً للمواطن، والأجنبي الدخيل مساوياً لهما جميعاً، ويخشى الأستاذ تلاميذه، ويسخر التلاميذ منه ومن المشرفين عليهم، وبالجمله يقف الصغار على قدم المساواة مع الكبار، وينازعونهم في الأقوال والأفعال، ولا يجد الكبار مفزاً من تملُّق الصغار كي لا يظهروا بمظهر التسلط والاستبداد، بل ويصبح العبيد من الرجال والنساء متساويين في الحرية مع ملاكهم الذين اشتروهم، وبذلك يصبح جميع المواطنين على درجة من الحساسية بحيث يثورون لأقل بادرة من بوارد الضغط، وينتهي بهم الأمر إلى احتقار القوانين المسطورة وغير المسطورة حتى لا يكون لهم سيد على الإطلاق، وهذه بداية ينبثق منها الطغيان كما يقول أفلاطون، حيث يختار الشعب وسط هذه الفوضى شخصاً يفضلّه ويجعل منه قائداً ونصيراً له، ويضفي عليه قوة متزايدة وسلطاناً هائلاً، وهذا القائد يلقي كل من يصادفه في أيامه الأولى بالابتسامة ويجزل الوعود للعامة والخاصة ويوزع الأرض على الشعب، ويتصنع الطيبة والود مع الجميع، ويستكر كل طغيان، وعندما يجد نفسه محبوباً ومطاعاً من قبل الشعب سرعان ما ينقلب إلى طاغية ويتحول إلى ذئب العبودية⁽¹⁰⁸⁾.

3- العنصرية: ومن عيوب الشعبوية كذلك العنصرية، فهناك بعض الحركات الشعبوية ذات نزعة عنصرية وعرقية صريحة، تدافع عن النقاء القومي في مقابل شيطنة المهاجرين والأقليات والأجناس المختلفة، مثلما هو الحال في الصراع بين الجنس الأبيض والجنس الأسود في أمريكا، وحزب بهارتيا في الهند⁽¹⁰⁹⁾، ويرفض تشاترجي هذه الحركات الشعبوية لتطرفها؛ فالشعبوية الحقيقية هي التي تتاصر الهويات الثقافية المختلفة، وتقبل التعددية بداخلها، وترى أن الشعب يحوي بداخله هويات ثقافية ودينية مختلفة، مثل حركة بوديموس في أسبانيا⁽¹¹⁰⁾، وسيريزا في اليونان⁽¹¹¹⁾، وحركة النجوم الخمسة بإيطاليا⁽¹¹²⁾، أما عدو

الشعب فهو الذي يقسم الناس على أساس ديني أو أصول جنسية أو اختلافات ثقافية⁽¹¹³⁾،
مختبئاً في ذلك تحت مسمى الحركات الشعبوية.

الخاتمة

بعد دراسة مفهوم الشعبوية عند بارثا تشاترجي استطاع الباحث استخلاص النتائج التالية:

- ١- رغم أن التيار الشعبي لا يندرج تحت الأنماط التقليدية الحزبية فإن دوره يفوق دور الأحزاب السياسية في الإصلاح الاجتماعي والسياسي.
 - ٢- لا يستطيع التيار الشعبي تحقيق أهدافه الإصلاحية بدون قائد ناجح يقوده منعاً لحدوث فوضى، فالشعب بدون قادة متفرقون متنازعون.
 - ٣- أن لغة الخطاب الشعبي ومطالبه على قدر كبير من الأهمية في جذب الجمهور ضد السلطة المستبدة أو الاستعمار، فلا بد أن تكون لغة الخطاب سهلةً وواضحةً مناسبةً لجميع فئات الشعب ومحتوية على جميع مطالبه.
 - ٤- لم يعد الاستعمار مختزلاً في المعنى التقليدي حيث احتلال الأرض ونهب خيراتها، بل اتسع ليشمل الاستعمار المعولم سياسياً واقتصادياً واجتماعياً.
 - ٥- كشف تشاترجي زيف لغة الخطاب الاستعماري في زعمه أنه جاء لتتوير الشعوب التي يستعمرها والنهوض بها علمياً واقتصادياً... إلخ. وكذلك كشف زيف خطاب النظم المستبدة ونخبها الفاسدة، ذلك الخطاب المضلل للشعوب من حيث ادعائه أن مصالح الشعب هي مصالح الحاكم باعتبار أن الجميع جسد واحد في وطن مشترك.
- وأخيراً يوصي الباحث بعمل أبحاث حول الاستعمار عن طريق العولمة وكيفية مواجهته بنفس طريقة العولمة هذه من خلال التكنولوجيا الحديثة ووسائل التواصل الاجتماعي.

مصادر البحث

المصادر الأجنبية

- 1- Chatterjee , Partha, et al. State and Politics in India, Edited by: Oxford University Press.1998.
- 2- Chatterjee , Partha. The Black Hole of Empire: History of A global Practice Of Power, Princeton University Press, 2012.
- 3- Chatterjee , Partha. The Politics of the Governed: Reflections on Popular Politics In Most of the World, Columbia University Press,2004.
- 4- Chatterjee , Partha. The Truths and Lies of Nationalism as Narrated by Charvak, Edited and with Annotations by: Partha Chatterjee, New York Press,2022.
- 5- Chatterjee , Partha. Empire and Nation, with an Introduction by Nivedita Menon, Columbia University Press,2010.
- 6- Chatterjee, Partha, et al. Wages of Freedom: Fifty Years of the Indian Nation-State Edited by: Partha Chatterjee, Oxford University Press.1998.
- 7- Chatterjee, Partha, et al. History and the Present, , Edited by: Partha Chatterjee and Anjan Ghosh, Permanent Black, Oxford, 2002.
- 8- Chatterjee - Partha, et al. Writings on South Asian History and Society, Edited by: Partha Chatterjee and Gyanendra Pandey, Oxford ,1992.

المصادر المترجمة

- ١- بارثا تشاترجي: أنا الشعب: تأملات حول السيادة الشعبية في عالم اليوم، ترجمة/ د. بدر الدين مصطفى، مركز نهوض للدراسات والبحوث، بيروت، ط1، 2021م.
- ٢- بارثا تشاترجي: الفكر القومي والعالم الاستعماري: خطاب اشتقاقي، ترجمة/ عدنان حسن، بيروت، قدمص للنشر والتوزيع، ط1، 2013م.
- ٣- بارثا تشاترجي: حوار مع المفكر الهندي بارثا تشاترجي، أجرى الحوار وترجمه: د. بدر الدين مصطفى، مركز نهوض للدراسات والبحوث، بيروت، 2021م.
- ٤- بارثا تشاترجي: الاستعمار الكولونيالي والقومي والنساء المستعمرات.

<https://nswya.info/articl>

المراجع العربية والمترجمة

١. أفلاطون: الجمهورية، ترجمة ودراسة: د. فؤاد زكريا، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، 1974
٢. الأشعري (أبو الحسن علي بن إسماعيل): مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية.
٣. أليكسي جورافسكي: الإسلام والمسيحية، ترجمة: د/ خلف محمد الجراد، مراجعة: د/ محمود حمدي زقزوق، عالم المعرفة، الكويت، العدد 215، 1996.
٤. برنارد لويس: السياسة والحرب، ضمن موسوعة تراث الإسلام، الكويت، عالم المعرفة، العدد 233، 1998م.
٥. حامد عبد الله ربيع: مقدمته وتحقيقه على كتاب ابن أبي الربيع: سلوك المالك في تدبير الممالك، القاهرة، دار الشعب، 1980م.
٦. دائرة المعارف الإسلامية، الترجمة العربية، القاهرة، دار الشعب، ط2، 1969، مجلد 12.
٧. عبد الجبار (القاضي أبو الحسن): المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج20، ق1، ق2، تحقيق: د. عبد الحليم محمود، د. سليمان دنيا، مراجعة: د. إبراهيم مذكور، إشراف: د. طه حسين، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة.
٨. ول ديورانت: قصة الحضارة، ترجمة: د. زكي نجيب محمود، ومحمد بدران، وآخرون، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ج3، ج13.

هوامش البحث

(١) بارثا تشاترجي (1940م -.....) مفكر هندي هندوسي الديانة، وفيلسوف سياسي بارز، يعمل أستاذًا للعلوم السياسية في جامعة كولكاتا، وعضوًا في مركز الدراسات الاجتماعية والاقتصادية بالهند، وكذلك عضوًا في الأكاديمية الهندية للعلوم الاجتماعية، ورئيس مركز الدراسات السياسية في جامعة دلهي، يركز في أعماله السياسية على: أفكار الشعبوية، والقومية، والاستعمار، ومن أهم مؤلفاته: أنا الشعب - الفكر القومي والعالم الاستعماري - سياسية المحكومين - النقب الأسود للإمبراطورية - الإمبراطورية والأمة - الدولة والسياسة في الهند - حقائق وأكاذيب القومية.

(٢) بارثا تشاترجي: حوار مع المفكر الهندي بارثا تشاترجي، أجرى الحوار وترجمه: د. بدر الدين مصطفى، مركز نهوض للدراسات والبحوث، بيروت، 2021م، ص 4، 5.

(3) Chatterjee , Partha. The Politics of the Governed: Reflections on Popular Politics In Most of the World, Columbia University Press,2004.pp.27,28,34

(4) بارثا تشاترجي: حوار، ص 5.

(5) بارثا تشاترجي: حوار، ص 6.

(6) بارثا تشاترجي: أنا الشعب: تأملات حول السيادة الشعبية في عالم اليوم، ترجمة/ د. بدر الدين مصطفى، مركز نهوض للدراسات والبحوث، بيروت، ط1، 2021 م، ص 210.

(7) بارثا تشاترجي: حوار، ص 7.

(8) بارثا تشاترجي: حوار، ص 7.

(9) Chatterjee , Partha, et al. Writings on South Asian History and Society , Edited by: Partha Chatterjee and Gyanendra Pandey, Oxford ,1992.p.50.

(10) Chatterjee , Partha. The Politics of the Governed,p.33.

(11) Chatterjee , Partha. The Truths and Lies of Nationalism as Narrated by Charvak, Edited and with Annotations by: Partha Chatterjee, New York Press,2022.p.275.

(12) Chatterjee, Partha, et al. Wages of Freedom: Fifty Years of the Indian Nation-State, Edited by: Partha Chatterjee,Oxford University Press.1998,p.9.

(13) بارثا تشاترجي: حوار، ص 7.

(14) Chatterjee , Partha. The Black Hole of Empire: History of A global Practice Of Power, Princeton University Press, 2012,p.175.

(15) الحركة البيرونية هي حركة سياسية أرجنتينية تُنسب إلى الحاكم الأرجنتيني خوار بيرون (1895: 1974) الذي شارك في الانقلاب العسكري عام 1943م، وانتُخب رئيسًا للأرجنتين عام 1946م، وقام باستحداث برامج اجتماعية لإفادة الطبقة العاملة، وحظي بشعبية كبيرة.

(16) أنا الشعب: ص 132.

(17) Chatterjee, Partha. The Politics of the Governed, p.49.

(18) بارثا تشاترجي: أنا الشعب، ص 21.

(19) بارثا تشاترجي: أنا الشعب، ص 11.

(20) Chatterjee, Partha. Wages of Freedom, p.13.

(21) بارثا تشاترجي: أنا الشعب، ص 15، 17.

(22) بارثا تشاترجي: الفكر القومي والعالم الاستعماري: خطاب اشتقاقي، ترجمة/ عدنان حسن، بيروت، قدمص للنشر والتوزيع، ط1، 2013 م، ص 19.

(23) Chatterjee, Partha. The Black Hole of Empire:pp.179,261.

(24) بارثا تشاترجي: الاستعمار الكولونيالي والقومية والنساء المستعمرات.

<https://nswya.info/article>

(25) بارثا تشاترجي: الاستعمار الكولونيالي والقومية والنساء المستعمرات.

<https://nswya.info/article>

(26) بارثا تشاترجي: أنا الشعب، ص 79.

(27) Chatterjee, Partha. The Black Hole of Empire,p.278.

(28) Chatterjee, Partha. The Black Hole of Empire,.pp.54,181.

(29) Chatterjee, Partha. The Black Hole of Empire.p.193.

(30) بارثا تشاترجي: أنا الشعب، ص 80.

(31) Chatterjee, Partha. The Politics of the Governed, P.109.

- (32) Chatterjee, Partha. The Politics of the Governed, P.110.
(33) Chatterjee, Partha. The Politics of the Governed, PP.149, 151.
(34) Chatterjee, Partha. The Politics of the Governed, pp.115,129,152.
(35) Chatterjee, Partha. Empire and Nation, with an Introduction by Nivedita Menon, Columbia University Press,2010., P,31.
(36) Chatterjee, Partha. Empire and Nation,. PP.38, 40.
(37) Chatterjee, Partha. Writings on South Asian History and Society. P.63.
(38) بارثا تشاترجي: الفكر القومي، ص 42 و 58.
(39) Chatterjee, Partha. Wages of Freedom. P3.
(40) Chatterjee, Partha. Empire and Nation, P.21.
(41) بارثا تشاترجي: الفكر القومي، ص 30.
(42) Chatterjee, Partha. The Truths and Lies of Nationalism ,pp.120,124.
(43) Chatterjee, Partha. The Truths and Lies of Nationalism.pp.7,229.
(44) Chatterjee, Partha. Empire and Nation,p.24.
(45) Chatterjee, Partha. et al. State and Politics in India, Edited by: Partha Chatterjee, Oxford University Press.1998,p.24.
(46) Chatterjee, Partha. Empire and Nation,p.52.
(47) Chatterjee, Partha. Wages of Freedom,p. 2.
(48) Chatterjee, Partha. The Truths and Lies of Nationalism,p.269.
(49) Chatterjee, Partha. The Politics of the Governed,pp.84,100,103.
(50) Chatterjee, Partha. The Politics of the Governed,p.103.
(51) Chatterjee, Partha. The Politics of the Governed, p.116.
(52) بارثا تشاترجي: الفكر القومي، ص 112، 113، 117.
(53) بارثا تشاترجي: الفكر القومي، ص 141، 142.
(54) Chatterjee, Partha. Empire and Nation, pp.26,27.
(55) بارثا تشاترجي: الفكر القومي، ص 133، 145.
(56) Chatterjee, Partha. Empire and Nation,p.46.
(57) بارثا تشاترجي: الفكر القومي، ص 201، 238.
(58) بارثا تشاترجي: الفكر القومي، ص 258، 272.
(59) Chatterjee, Partha. State and Politics in India, p.12.
(60) Chatterjee, Partha. The Politics of the Governed,p.30.
(61) بارثا تشاترجي: أنا الشعب، ص 140.
(62) Chatterjee, Partha. Wages of Freedom, p.16.
(63) Chatterjee, Partha. Empire and Nation,pp.54, 55.
(64) Chatterjee, Partha. The Politics of the Governed, p35.
(65) Chatterjee, Partha, et al. History and the Present, Edited by: Anjan Ghosh, Permanent Black , Oxford ,2002.p.22.
(66) بارثا تشاترجي: حوار، ص 11.
(67) بارثا تشاترجي: أنا الشعب، ص 21.
(68) بارثا تشاترجي: أنا الشعب، ص 23.
(69) بارثا تشاترجي: أنا الشعب، ص 212.
(70) بارثا تشاترجي: أنا الشعب، ص 212، 213.
(71) Chatterjee, Partha. The Politics of the Governed, p34.

- (72) بارثا تشاترجي: أنا الشعب، ص 52.
- (73) بارثا تشاترجي: حوار، ص 5.
- (74) بارثا تشاترجي: الفكر القومي، ص 42، 259.
- (75) بارثا تشاترجي: الفكر القومي، ص 18.
- (76) بارثا تشاترجي: الفكر القومي: ص 42.
- (77) Chatterjee, Partha. The Black Hole of Empire, p.81.
- (78) Chatterjee, Partha. The Politics of the Governed, p.32.
- (79) Chatterjee, Partha. The Black Hole of Empire, p.283.
- (80) Chatterjee, Partha. The Politics of the Governed, p.42.
- (81) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج20، ق1، ق2، تحقيق: د. عبد الحليم محمود، د. سليمان دنيا، مراجعة: د. إبراهيم مذكور، إشراف: د. طه حسين، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة. ج20، ق1، ص 203.
- (82) المغني في أبواب التوحيد والعدل: ج20، ق1، ص 305.
- (83) السابق: ج20، ق2، ص 170.
- (84) الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية. ج2، ص 125، 140.
- (85) Chatterjee, Partha. The Black Hole of Empire, pp.284,286,303.
- (86) Chatterjee, Partha. The Black Hole of Empire, p.343.
- (87) Chatterjee, Partha. Empire and Nation, pp.79,95, 214.
- (88) Chatterjee, Partha. Empire and Nation, pp.215, 216, 234.
- (89) دائرة المعارف الإسلامية، الترجمة العربية، القاهرة، دار الشعب، ط2، 1969، مجلد12، ص 432، 433.
- (90) حامد عبد الله ربيع: مقدمته وتحقيقه على كتاب ابن أبي الربيع: سلوك المالك في تدبير الممالك، القاهرة، دار الشعب، 1980م. ج1، ص 74، هامش 1.
- (91) أليكسي جورافسكي: الإسلام والمسيحية، ترجمة: د/ خلف محمد الجراد، مراجعة: د/ محمود حمدي زقزوق، عالم المعرفة، الكويت، العدد 215، 1996، ص 85: 86.
- (92) السابق: ص 100 – 101.
- (93) ول ديورانت: قصة الحضارة، ترجمة: د. زكي نجيب محمود، ومحمد بدران وآخرون، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، المجلد السابع، ج13، ص 72.
- (94) السابق: المجلد الثاني، ج3، ص 125.
- (95) برنارد لويس: السياسة والحرب، ضمن موسوعة تراث الإسلام، الكويت، عالم المعرفة، العدد 233، 1998م، ص 234، 235.
- (96) دائرة المعارف الإسلامية، مجلد 12، ص 432.
- (97) بارثا تشاترجي: أنا الشعب، ص 9، 133.
- (98) بارثا تشاترجي: حوار، ص 5، 6.
- (99) الفكر القومي: ص 17. وكذلك Chatterjee, Partha. The Black Hole of Empire, p.278.
- (100) بارثا تشاترجي: أنا الشعب، ص 134، 135.
- (101) بارثا تشاترجي: أنا الشعب، ص 142، 209.

(102) Chatterjee, Partha. State and Politics in India, p.15.

(103) بارثا تشاترجي: أنا الشعب، ص 209، 210.

(104) بارثا تشاترجي: الفكر القومي، ص 61.

(105) بارثا تشاترجي: الفكر القومي، ص 19، 20.

(106) بارثا تشاترجي: أنا الشعب، ص 141، 142.

(107) أفلاطون: الجمهورية، ترجمة ودراسة: د. فؤاد زكريا، القاهرة الهيئة العامة للكتاب، 1974، ص 502.

(108) الجمهورية: ص 500 وما بعدها.

(109) بهاراتيا جاناتا هو حزب يميني، وهو الحزب الحاكم حاليًا بالهند، وهو الحزب الأكثر تمثيلًا في البرلمان، وينحاز للقومية الهندوسية ضد الفئات الأخرى في القارة الهندية.

(110) بوديموس تعني بالعربية: قادرون، وهي مكونة من خمسة أشخاص برئاسة بابلو إغليسياس، وكان برنامجها موجهاً ضد الفساد السياسي والاقتصادي في أسبانيا، وأصبحت حزبًا سياسيًا معترفًا به عام 2014، وحقت مقاعد كثيرة في الانتخابات البرلمانية عام 2014، وهي الآن تمثل القوة الرابعة في أسبانيا.

(111) سيريزا عبارة عن ائتلاف عدد من الأحزاب اليسارية باليونان، ظهر في أوائل القرن العشرين عام 2004م، يسعى لتحقيق الديمقراطية والتقدم الاقتصادي، وهو من أكبر الأحزاب الموجودة حاليًا.

(112) حركة النجوم الخمسة بإيطاليا هي: حركة شعبوية مناهضة للحكومة وللعولمة ومناصرة للشعب، وتشكك في مصداقية الاتحاد الأوروبي، وتحولت إلى حزب سياسي عام 2009م على يد غريللو، وهو من أكبر الأحزاب السياسية الإيطالية، بما له من مقاعد كثيرة بمجلس النواب الإيطالي.

(113) حوار: ص 9، 10.

