أيديولوجيا أم منظومة قيم سياسية ؟
مقاربة أولية فى بناء إطار عام للحركة السياسية العربية

د . عمار على حسن[*]

مقدمة:

تبتغى هذه الدراسة المفترض، وليس الواجب، أو المأمول، فالأول يتوسل المنهج العلمى فى الإنسانيات، وفى السياسة تمثله الأيديولوجيا بتصوراتها وتجلياتها، والتى يمكن ، فى نظر هذه الدراسة، الاستعاضة عنها بمنظومة قيم سياسية متناغمة ومتسقة. والثانى يرتبط فى جانب منه بالدين والتمثلات ذات الطابع الأخلاقى. أما الثالث فيتعلّق بالانفعالى، ويجد ضالته فى الفن بأشكاله كافة.

وتبحث هذه الدراسة عن المتاح، وليس الموجود أو الواقع ، فالأول ينحو إلى الانتقاء من المعروض فى الفكر والممارسة السياسية من أجل تحقيق المفترض. والثانى يستعرض ما هو كائن فى حالة ثبات، لا تخلو من اختزال وإجمال. أما الثالث فيقدم هذا المعروض فى حالة صيرورة تتطلب البحث عن التفاصيل، وإظهار المخبوء اجتماعياً.وبالطبع فإن الفصل بين تلك المسميات لا يخلو أحياناً من قسر قد يكون مفيداً للدراسة العلمية، التى تجد نفسها مضطرة إلى تفكيك العناصر، ليسهل تتبعها وتحليلها وتفسيرها، توطئة لإعادة تركيبها بما يقود إلى فهم هذه الظاهرة من شتى جوانبها بشكل بنيوى.فمثلاً، نجد أن الدين له حضور فى السياسة لا يمكن تجنبه، لكنه فى هذه الحالة يطرح أيديولوجيا من نوع ما ـ وليس أمراً عقدياً ـ يرتبط بالإيمان بالغيبيات. والفن، فى بعض مذاهبه، يتفاعل مع السياسة، فيفضح ممارساتها غير السلمية، ويسعى إلى تغييرها، ويدعم المصيب منها ويطالب بتثبيته.

وعلى الجانب الآخر، فإن المتاح يستخلص مما هو موجود وواقعى، والموجود هو جزء من الواقع، والواقع إذا تم تسكينه يصير موجوداً، بدرجة أو بأخرى. وفى كل الحالات فإن دراسة هذه المسميات بطريقة علمية أمر مستطاع، بقدر مخاطبتها للعقل،

---

[*] باحث بالأهرام.

وبمستوى ارتباطها بالعلوم الإنسانية. وفى الحياة العربية وغيرها، هناك تداخل بين تلك المسميات، لا يهرب منه لب متفتح، ولا تهمله عين بصيرة.

وتلك المسميات يمكن رصدها وتحليلها فى بُنَى معرفية وطرق ممارسة عديدة، لكننا هنا نقصر الأمر على السياسة، وتحديداً الحركة السياسية المرتبطة بأطر معرفية متنوعة تؤكدها الأفكار والنظريات والفلسفات والمذاهب والأيديولوجيات المعروفة، ومن هنا تنتقل "المقاربة" من النظرى إلى التطبيقى، فتبدأ بالتعريف، الذى يمتزج فيه المجرد بالمتجلى، من أجل تبيئة المفاهيم، وربطها بسياقها الاجتماعى. ثم نعرض محاولة للترجيح بين "أيديولوجيا سياسية" و"منظومة قيم سياسية عامة"، بحيث نضع أيدينا على تصور مبدئى يمكن أن يتاح لإطار عام يحكم الحركة السياسية. وحتى لا يكون هذا الطرح محلقاً فى الفراغ فسوف تلامس "المقاربة" حالة من الواقع تتمثل فى الوضع الفكرى العربى، حيث الالتباس الأيديولوجى واضطراب المرجعية، ونقف فى هذا الموضع عند حدود التشخيص، أو بالأحرى محاولة رسم ملامح هذه الحالة توطئة لإمكانية البحث عن مخرج أو حل ناجع، وهى مهمة تنوء بها مجرد "مقاربة" مثل تلك التى نحن بصددها الآن.

أولاً : بين الأيديولوجيا والقيم .. محاولة تحديد المعنى :

تعد الأيديولوجيا من أكثر المفاهيم المحيرة فى سائر العلوم الاجتماعية،[1] فليس هناك اتفاق على معنى واضح لهذا المفهوم، بل إن بعض تعريفاته تتناقض مع بعضها الآخر، وكما يقول ماكس سكيدمور فإن " الأيديولوجيا مسئولة عن الجريمة الاجتماعية بقدر مسئوليتها عن الإبداع الثقافى الرفيع، وهى التى أدت لظهور الدولة القومية، وفى الوقت نفسه، هى التى أطاحت بنظم سياسية عديدة، وهى التى تقف وراء السجون والتعذيب، وعلى العكس، فهى المرتبطة بالسعى الدؤوب لحماية حقوق الإنسان"[2]، ولذا فمن الصعب معرفة كم مرة تم فيها استخدام الأيديولوجيا بمعان مختلفة فى سياقات عديدة،[3] أو نسيان "الجدل المكروه"[4]، الذى يدور حولها هنا وهناك. [5]

وتعريف الأيديولوجيا لا يزال محل جدل عارم بين كل من يأخذون على عاتقهم التصدى لها. ولم يشف أى تعريف - من بين عشرات التعريفات التى تعرضت لشرح ماهية هذا المفهوم المعقد - غليل أحد، بل واجهت جميعها تحديات ومعارضة.[٦] وعلى مدار النصف الأخير من القرن العشرين قفز هذا المصطلح ليصير واحداً من أعقد الأفكار السياسية وأكثرها إثارة للجدل بين منظّرى السياسة والتاريخيين والفلاسفة واللغويين وعلماء الأنثروبولوجيا الثقافية والسوسيولوجيين وعلماء النفس...إلخ[٧]، وذلك لأن الأيديولوجيا ليست مفهوماً عادياً يعبر عن واقع ملموس فيوصف وصفاً شافياً، وليست مفهوماً متولداً عن بدهيات فيحد حداً مجرداً، وإنما هى مفهوم اجتماعى تاريخى، وبالتالى فهو يحمل فى ذاته آثار تطورات وصراعات ومناظرات اجتماعية وسياسية عديدة" .[٨]

وقد كان الفرنسيون أول من نحت هذا المصطلح فى القرن التاسع عشر، لكن ليس من المعروف على وجه الدقة من هو أول شخص استعمله، وإن كانت أدبيات كثيرة ترجح أن يكون هو أنطونى لويس كلود دى تراسى (١٧٤٥ - ١٨٣٦)، الذى وضع هذا المصطلح فى سياقات عديدة، دلت على أنه ينظر إليه على أنه "علم الأفكار" .[٩] لكن استعمالات مفكرى هذه الحقبة للأيديولوجيا ينم عن أنهم تعاملوا معها على أنها مسألة سلبية فهى فى رأيهم تعنى الأفكار المسبقة الموروثة عن عصور الجهل والاستعباد والاستلاب.

وإذا كانت الرؤية السابقة تتعامل مع الأيديولوجيا انطلاقاً من العقل الفردى، فقد جاء الفلاسفة الألمان لينظروا إليها انطلاقاً من التاريخ كخطة واعية بذاتها، فباتت لدى هيجل هى المنظومة الفكرية التى تعبر عن روح تحفز حقبة تاريخية على هدف مرسوم فى مسيرة التاريخ العام. لكن فيلسوفاً ألمانياً آخر هو نيتشه لم يتعامل معها على محمل حسن، بل نظر إليها على أنها غل المستضعفين وضحايا الحياة، الذين نحتوا عالماً وهمياً يوازى العالم السفلى الحقيقى، فاخترعوا الثقافة والحضارة لأنها تقاوم "الأسياد" الذين يديرون أمور الحياة، واختلقوا التربية لأنها تعادى الميول الطبيعية للنفس البشرية. وهنا تبدو الأيديولوجيا ستاراً يبعدنا عن الواقع، ومجموعة من الأوهام والتعليلات والحيل التى تعاكس القانون الطبيعى.[١٠]

أما كارل ماركس فاعتبرها قناعاً يخفى قانون تقدم التاريخ، وصناعة يستخدمها بعض الناس لتبرير مواقفهم، وربط ماركس الأيديولوجيا بحالة المجتمع البشرى بوصفها "بنية فوقية" تمثل انعكاساً لـ "البنية التحتية" المرتبطة بعملية الإنتاج المادى. ولذا فقد فهم الأيديولوجيا فى سياق الطبقات الاجتماعية والوضع الاقتصادى، ولم ينزعها عن هذا الإطار أو يطرحها حسب حقيقتها أو منطقيتها المجردة.[١١]

ومع أن كارل مانهايم قد اتفق مع النتيجة التى توصل إليها ماركس من دراسته للأيديولوجيا، فإنه قدم إسهاماً مميزاً فى تحليل المفهوم من خلال معطيات تاريخية، إذ قارن بين الأيديولوجيات فى سياقات تاريخية مختلفة، منطلقاً من اقتناع بأنه لا يمكن فهم أى أيديولوجيا بشكل تام إلا فى إطار تاريخى.[١٢] وقد فرق مانهايم بين الأيديولوجيات المحدودة التى تعتنقها فئات صغيرة تسعى وراء مصالحها مثل أيديولوجية صغار رجال الأعمال، والأيديولوجيات الشاملة التى هى التزام كامل بطريقة معينة فى الحياة.[١٣] وألبس سيجموند فرويد مفهوم الأيديولوجيا رداء نفسياً، فنظر إليه على أنه مجموع الأفكار الناجمة عن تعامل يبرر السلوك المضاد لقانون اللذة.[١٤]

واعتبر سيمون مارتن ليبست الأيديولوجيا "ديناً علمانياً". فى حين نظر إليها تالكوت بارسونز على أنها "نظام لتفسير الظواهر، حيث يسهل فهمها لدى فئات اجتماعية معينة".[١٥] وتعامل كليفورد جيرنز معها على أنها نظام رموز يجلب الاتساق إلى العالم، وينحدر من الثقافة، ويبعث الرضا فى النفس، ويعد بالطريقة التى تمكن الإنسان من فهم العالم المحيط به. وينطلق أنطونى جرامشى بمفهوم الأيديولوجيا من الطرح الماركسى ليرى أن الطبقات المسيطرة تهيمن على وسائط التنشئة الاجتماعية مثل الثقافة والدين والإعلام وحتى الأسرة، لتصنع الطريقة التى يتلمسها الناس فى إدراك العالم. ويمزج جورجس سوريل الأيديولوجيا بالأسطورة، ويرى أن الثانية تؤدى عمل الأولى.[١٦] وهنا تبدو الأيديولوجيا عرضاً ذهنياً يستجيب لطلب عاطفى، ومعادلاً سياسياً ووظيفياً للأسطورة.

ويتضمن تعريف باشلار للأيديولوجيا ثلاثة أسس يرى أنها تلعب دوراً مهماً في تكوين المفهوم، وهي الرغبة، والمؤسسات، والقيم. ويعني هذا أن التكوين الأيديولوجي يتولد عن رغبة سياسية واجتماعية لم يتحقق إشباعها، ويتم اللجوء إلى مؤسسة داخل المجتمع لإشباعها. والمؤسسة بدورها تضفي قيمة معينة تأخذها كهدف لتبرير سلوك الفرد تجاه السلطة، أو تجاه الآخرين. ومن هنا تحمل الأيديولوجيات كافة في طياتها تناقضاً بين مثالية النهج عندما تكون خارج السلطة، وواقعية المنحى عند تسلمها السلطة.[١٧]

أما ماريو بونتي فيعتبر أن تكوين أى أيديولوجيا يعتمد على أمرين: الأول يتمثل في الحالة العقلانية للسند الذى تحاول إقامته. والثانى يرتبط بالعلاقة بين هذا السند والقيم التى تدعمها. ويعنى هذا ضرورة أن تكون للقيم التى تطوعها الأيديولوجيا لخدمة مسلكها أرضية اجتماعية، فى حين يكون سندها العقلانى قادراً على تقديم التبرير الأخلاقى، وجلياً لا يمكن إنكاره.[١٨] أما فيليب برو فيرى أن الأيديولوجيا هى "منظومة التمثلات التى تعمل فى مجال المعتقد السياسى والعنف الرمزى". ليجمل مفهومها فى ثلاثة عناصر: الأول يحيل إلى فكرة التنظيم، الذى يعنى أنها ترتكز على حد أدنى من المنطق الداخلى، والبناء العقلانى، بما يجعلها ليست مجرد قوالب متجاورة. والثانى يستعيد مقولة المعتقد، الذى يستجيب للمتطلبات الأساسية للحياة الاجتماعية، ويسد الفراغات التى لا يمكن إحصاؤها فى المعرفة المبرهن عليها. والثالث يستدعى مفهوم العنف الرمزى، الذى يرتبط هنا بوجود أساليب وأدوات لبث معتقد ما.[١٩]

وبصفة عامة، فإن الأيديولوجيا هى نسق فكرى متكامل يمثل دليلاً للعمل السياسى، ويطرح رؤية للتاريخ، ويعطى الحياة معنى وهدفاً، ويبرر الممارسات الاجتماعية والاقتصادية، ويخلع الشرعية على النظام السياسى، وقد يكون هدفها تغيير الوضع القائم، أو الحفاظ عليه.[٢٠] والأيديولوجيا إن تشابهت مع العلم، فى كونها نظاماً لتفسير السلوك الاجتماعى، وفى احتوائها على الملاحظة والتحقق، فإنها تستند فى جزء كبير منها إلى الانطباعات الذاتية.[٢١] وهى مع ذلك تحدد الخطوط العريضة للأفعال الجماعية،[٢٢] وتساعد الفرد على تحديد موقعه داخل الإطار الاجتماعى/السياسى.[٢٣]

ومما سبق يظهر أن لمفهوم الأيديولوجيا خمسة أبعاد: أولها إدراكى مرتبط بالمعرفة والعقيدة. وثانيها إثارى ينبنى على المشاعر والعواطف. أما الثالث فهو تقييمى يتأسس على المعايير والقيم. ورابعها منهاجى يتعلق بالخطط والبرامج. وخامسها الأساس الاجتماعى القائم على التنظيمات والجماعات المشاركة فى صياغة الأيديولوجيا وممارستها على أرض الواقع.[٢٤] لكن المثقفين درجوا على استعمالها بمعناها الواسع دون التقيد بفرضيات نظرية معينة.[٢٥] وعلى النقيض تحدث بعضهم عن موت الأيديولوجيا وبؤسها.

أما بالنسبة لمفهوم القيم فإنه متعدد المعانى إلى أبعد حد،[٢٦] لدرجة أنه يعنى فى بعض الأحيان ـ وكما هو الحال بالنسبة للأيديولوجيا ـ الشىء ونقيضه، أى يلعب دوراً مزدوج الوظيفة، يتراوح بين الموضوعية والذاتية، والإيجابية والسلبية، ولذا نظر البعض إليه على أنه مسئول عن الديناميكية والتقدم، وفى الوقت نفسه مسئول عن تأخر المجتمعات وتخلفها.[٢٧] فهذا المفهوم "يشير إلى المصالح والمباهج، والأشياء المحببة والمنبوذة، كما يشير إلى الواجبات والأخلاق والالتزامات والرغبات والحاجات"[٢٨]. وإذا كانت القيم موجودة فى مختلف الأشياء فى الكون الفسيح بقدر ما هى موجودة فى ضمائر البشر وسلوكهم، فإن هذا الوجود لا يتمتع بالتوحد، فحتى داخل المجتمع الواحد، يحدث أحياناً تضارب بين القيم، خاصة حين نكون بصدد مجتمع متعدد الثقافات والرؤى، أو فى مواجهة صراع سياسى حاد يمر به مجتمع معين فى فترة ما،[٢٩] إذ إن "هناك أنماط حياة متنافسة داخل الأمة الواحدة. فبصرف النظر عن مستوى التقدم التقنى أو معدل محو الأمية، أو نوع النظام السياسى فى أى بلد، فإنه يتشكل من ثقافات سياسية متنافسة، وليس من ثقافة سياسية واحدة"[٣٠].

وهذا الفضاء الواسع من المعانى والتجليات، الذى يحيط بمفهوم القيمة، جعل استخدامها مفتوحاً أمام الباحثين فى كثير من مجالات المعرفة، فعلماء النفس ينظرون إليها على أنها قريبة من الاتجاهات والميول والعواطف والحاجات والدوافع النفسية. والأنثروبولوجيون يرون أنها روح الشعب، ونمط الثقافة وأسلوب الحياة. والاقتصاديون ينظرون إليها على أنها "ثمن" الأشياء، الذى يحدده الانتفاع بها. ويرى فيها الفلاسفة

المثل العليا، التى تشكل إطاراً مرجعياً للحق والخير والجمال. وبالنسبة للفقهاء فإنها تدور عندهم حول "الحلال والحرام"، الذى يحدده النص الدينى. ويتعامل معها علماء السياسة والاجتماع على أنها أمر يرتبط بالمصالح والأعراف والأيديولوجيات والحقوق والواجبات [٣١].

ثانياً: التمثلات المقاربة للأيديولوجيا اجتماعياً وسياسياً:

ليست الأيديولوجيا هى التمثل الذهنى الوحيد الذى يشكل إطاراً فكرياً عاماً للحركة الاجتماعية والسياسية، فهناك بنَى فكرية أخرى تتداخل مع مفهوم الأيديولوجيا، لكنها لا تجبّه أو تزيحه، مثل الأفكار، النظريات، الفلسفات، والمذاهب السياسية، علاوة على الطوباوية والتجليات الاجتماعية للأديان. ويفرض هذا الوضع ضرورة التمييز بين هذه التمثلات والأيديولوجيا بما يجلى مفهومها، ويحدد العلاقة بينها وبين مفاهيم تلك التمثلات جميعاً.

والفكرة السياسية هى تصور عقلى أو ذهنى لظاهرة أو مسألة سياسية. أما الفلسفة السياسية فذات مرتبة أعلى من سابقتها، وهى التى تعنى المعالجة المنهجة من قبل الفيلسوف للنظريات والأفكار السياسية، التى تدور حول مسميات تعنى بها الفلسفة بوجه عام، بوصفها الرؤية المتعمقة أو النظرات الشاملة، التى تتصدى لتفسير العالم والإنسان والمجتمع والطبيعة. والفلسفة السياسية قد تنسب لموضوعها أو للطبع الغالب عليها، فيقال مثلاً: فلسفة سياسية مثالية أو مادية أو توفيقية أو ليبرالية أو اشتراكية. كما قد تنسب لاسم صاحبها أو للمفاهيم والمبادئ التى تعالجها، كما نجد ذلك فى مبدأ "الخير العام" عند أرسطو، ومفهوم "العصبية" لدى ابن خلدون، ومفهوم "السيادة" الذى حدده جان بودان، وقيمة "الحرية" عند جون لوك. والنظرية السياسية هى قضية تثبت ببرهان، وتعد تركيباً عقلياً مؤلفاً من تصورات منسقة، تهدف إلى ربط النتائج بالمبادئ، وهى تتميز عن الفلسفة السياسية فى احتوائها على قدر أعلى من الحجية.

أما المذهب السياسى فهو يتبدى حين يتخذ أى إنسان من نظرية أو فلسفة سياسية ما "عقيدة" له، يؤمن بها، ولا يرضى بمناقشتها أو دحضها عقلياً، أو وفق منهج علمى. ففى هذه الحالة تصبح هذه الفلسفة أو تلك النظرية مذهباً بالنسبة له، يسعى إلى

إقناع الآخرين به. والمذهب عامة هو مجموعة من الحقائق المنظمة والمتماسكة والمتصلة غالباً بالسلوك، لذا فهو أقرب إلى الأيديولوجيا منه إلى الفلسفة أو النظرية السياسية. والمذهب السياسى والأيديولوجيا ينزعان إلى الكلية النظرية والعملية التى لا تتوفر بالضرورة بالنسبة للفلسفة والنظرية السياسية.[٣٢]

ويقدم بول شوماخر، بشكل غير مباشر، توصيفاً للفرق بين الأيديولوجيا وكل من الأفكار والنظريات السياسية، من خلال شرحه لكيفية بنائها لدى الأفراد، فيقول: "تكون فى البداية انطباعات لديهم عن الحكومة، ثم يحددون مواقف حيالها، وحين يصلون إلى توصيفات وتفسيرات عامة حول طريقة حياة الناس فى المجتمع، وطريقة حكم ذلك المجتمع، يكونون قد لمسوا منطقة التنظير السياسى، وحين ينتقلون من ذلك إلى بناء رؤية نقدية للواقع والتفكير فيما يجب أن تكون عليه معيشة الناس فى المجتمع، وسلوك الحكومات إزاءهم، يتحولون إلى منظرين سياسيين. ولأن أغلب البشر لديهم الأفكار عن الحياة السياسية والاجتماعية، فكل واحد منهم يعد منظراً سياسياً بدرجة ما. ومن بين هؤلاء هناك أناس معنيون بالبحث فى جذور أفكارهم السياسية أو أصولها ومصداقيتها وشموليتها وتماسكها، وهؤلاء يصلون إلى بناء الأيديولوجيا"[٣٣]. وهذا التصور يقدم الأيديولوجيا كمرحلة لاحقة على الأفكار والنظريات السياسية، أكثر عمقاً وإيجابية، حيث إنها تحرض دائماً على التغيير.

لكن الجدل الأساسى دار حول علاقة الأيديولوجيا باليوتوبيا من ناحية، والتجليات الاجتماعية/السياسية للأديان، من جهة ثانية، إذ إنهما كانا، ولا يزالا، محل تفاعل مع الأيديولوجيا وتشابك معها عبر محكات عديدة. واليوتوبيا صيغة تطلق على "جميع الأفكار والأوضاع والملابسات التى لا يمكن تطبيقها فى الواقع المعيش، نظراً لبعدها عنه، ولذا تبقى نوعاً من المسرحية السياسية والاجتماعية الخلاقة، التى تطرح فى إطار خيالى"[٣٤]، وهى تختار منذ اللحظة الأولى التى نحتها فيها توماس مور طريق الغموض والخيال، فتصبح اليوتوبيا Utopia بمعنى المكان غير الموجود فى أى جهة، أو الأيديوتوبيا Udetopia ، أى المكان غير الموجود فى أى زمن، أو الأوتوبيا Eutopia،

بمعنى مكان السعادة، حيث كل جديد،[٣٥] وهى فى كل الأحوال "مجتمع مثالى" نسجه مور فى شكل روائى جيد عبر رحلة خيالية.

وبذلك "اكتسبت كلمة "يوتوبيا" منذ الأصل معنى "المستحيل إنجازه"، سواء لدى العامة فى استخدامهم اليومى لها كمصطلح، أو لدى الكثير من المفكرين الاجتماعيين، حين أرادوا أن يصفوا تلك المشروعية المجتمعية التى نراها مستحيلة التنفيذ أصلا[٣٦]؛ لأنها تعنى هنا الانفصال عن الواقع، أو نوعاً من الخيال الجامح، ولذا أصبح ينظر إلى الشخص الذى يؤمن بها، على نطاق واسع، على أنه مختل عقلياً.

وبناء على هذا نجد أن مقابلة الأيديولوجيا اصطلاحاً وواقعاً باليوتوبيا تشى باتساع الشقة بينهما، وهو ما لمسه كارل مانهايم فى تمييزه بين الاثنتين، فالأولى لديه تعنى منظومة من الأفكار والقيم والمعتقدات التى تسعى للحفاظ على الوضع القائم، أما الثانية فتعنى الأحلام التى تلهم العمل الجمعى لفئات تحدوها رغبة فى تغيير المجتمع جذرياً. ولذا فإن الأولى، وعلى الرغم من أنها تستطيع ممارسة دور فعال فى تحفيز الإنسان على العمل، فوظيفتها الأساسية هى تبرير أنظمة النظام الاجتماعى والسياسى، بينما الثانية تمتلك قوة التغيير، نظراً لأن الأيديولوجيا تعبر عن ذهنية الطبقات حال اندحارها، أما اليوتوبيا فترتبط بحضور الطبقات، وتقوم بدور ثورى يقلب النظام الاجتماعى.[٣٧]

لكن التمييز الصارم بين مفهومى الأيديولوجيا واليوتوبيا الذى يقطع أى صلة بينهما أو يضعهما فى خطين متوازيين لا يلتقيان أو يقابل أحدهما الآخر - يبدو أمراً غير مصيب، حال تمحيص جدل المفهومين مع الواقع عبر التاريخ. فالرموز، فى نظر أبراهام كابلان وهارود لازويل، تعمل فى بعض الأوقات مثل اليوتوبيا، وربما فى وقت آخر تعمل كأيديولوجيا، ولذا فمن الممكن أن تكون يوتوبيا اليوم أيديولوجية الغد.[٣٨] وقد حدا ذلك بسمير أمين إلى أن يضع مفهوم "اليوتوبيا" فى صيرورة دائمة، حين تحدث عن عدم ثبات القواعد التى تحكم المجتمع، فما كان يبدو طوباوياً فى عصر ما ومتناقضاً تماماً مع قواعد سير المجتمع بما يجعل من المستحيل تحققه، يصبح ممكناً فى عصر لاحق.[٣٩] وبعد أن كان اعتناق اليوتوبيات نوعاً من الخلل العقلى، أخذ كثيرون ينظرون إلى المفهوم بمعنى

أكثر رحابة من منطلق الإيمان بأن "المستقبل يمكن أن يتجاوز الحاضر بصورة أساسية، وأن نسيج الحياة والعمل وحتى الحب فى المستقبل لا يحمل سوى تشابه ضئيل مع ما هو مألوف لدينا اليوم"[٤٠]، كما أنه لا يوجد مجتمع بشرى دون رؤية أو مشروع خاص به، الأمر الذى يجعل البشر فى حاجة دائمة إلى التصورات الطوباوية التى تمثل المحرك الضرورى للعمل"[٤١] الذى يؤدى إلى إحراز تقدم فى الحياة.

وهذا التقريب بين اليوتوبيا والواقع زاد من مساحة تماسها مع الأيديولوجيا، خاصة بعد أن تعامل كثيرون مع اليوتوبيا على أنها "برنامج سياسى" و"نموذج اجتماعى" . فعلى سبيل المثال لا الحصر، حجز السوفيت مكاناً لتوماس مور فى مدفن عظماء الثورة البلشفية، وتم تسجيل اسمه على نصب تذكارى فى الساحة الحمراء بموسكو، فى حين قام الكاثوليك بتطويب مور عام ١٨٨٦، ونصبوه قديساً عام ١٩٣٥، ليفتح الطرفان الباب واسعاً أما تصور إمكانية تحقق اليوتوبيا، أو بعض جوانبها فى الواقع، بدلاً من أن تظل أملاً يحلق بعيداً خارج نطاق ما يمكن أن يراه البشر أو يلمسونه.

أما بالنسبة للأديان، فهناك اتفاق بين بعض علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا على أن ظهور الأيديولوجيات ما كان ليحدث فى ظل المجتمعات الزراعية السابقة على الثروة الصناعية، نظراً لأن الدين والتقاليد كانا يقومان بوظيفة مماثلة لما أصبحت الأيديولوجيا تقوم به فيما بعد.[٤٢] لكن ظهور الأيديولوجيات لم ينه التجليات الاجتماعية للأديان، ولم يقض على الوظائف التى يقوم بها الدين فى تفسير بعض المواقف التى يواجهها الإنسان فى حياته اليومية، ولم يؤد الدور العقدى الميتافيزيقى للأديان. ويميز فيليب برو بين الأيديولوجيا والدين فى كونها لا تقيم علاقة مع المعقولات فوق الطبيعية، فبينما تؤسس الأديان وجودها على الوحى، الذى يعنى انبثاق المعرفة من مصدر إلهى، تسعى الأيديولوجيات جاهدة إلى إقامة سلطانها على قواعد بشرية.[٤٣]

ثالثاً: الأدلجة ... ضرورة أم يفترض إزاحتها:

فى كتابه "عصر الأيديولوجيا" طرح جون شوارتز مانتل تساؤلاً حول ما إذا كان للأيديولوجيا مستقبل فى ظل النداءات والآراء العديدة التى تحدثت عن نهايتها، وضرورة

إلقائها فى متحف التاريخ البشرى. وأجاب: "إن مختلف الأيديولوجيات مهمة لتحديد الإطار الخارجى للحقائق المعاصرة، وهى تقترح طرقاً بواسطتها يصبح التغيير ممكناً[٤٤]. وهذا الرأى ليس الأول من نوعه، ولن يكون الأخير، لكنه يستمد وجاهته من أنه يأتى على لسان شخص يدافع عن الديمقراطية الغربية، ويشاطر الذين يضعون أصابعهم فى آذانهم حين يسمعون كلمة "أيديولوجيا"، الرأى حيال قضايا أخرى كثيرة. ليس هذا فحسب، بل إنه يرى أن التفكير الأيديولوجى يحتل جزءاً مهماً من عملية الديمقراطية السياسية، حيث لا يمكن للأحزاب السياسية أن تعمل دون مبادئ عامة أو أهداف إرشادية تتقيد بها، ولذا فإنه من الممكن أن تكون نهاية الأيديولوجيا هى نهاية للديمقراطية السياسية، ونهاية للمبادئ فى الحياة السياسية"[٤٥].

لكن رؤية مانتل تقف فى وجه تيار فى الغرب، يضم ساسة ومفكرين، يناهضون الأيديولوجيا، فها هو الرئيس الأمريكى الأسبق رونالد ريجان يقول: "أنا كمواطن أتردد أو لا أحب أن أرى أى حزب قد ارتكب فعلاً محرماً من خلال اعتناق مبادئ أيديولوجية. لقد قضينا مائة وسبعين عاماً فى هذا البلد نعمل على أساس قاعدة مفادها أن الديمقراطية قوية بالقدر الكافى لتقف فى وجه الأيديولوجيا"[٤٦]. وها هو مفكر بحجم كارل بوبر يؤكد أنه فى العلوم الاجتماعية لا يجب التحدث عن حتمية أو نبوءة، وليس لأحد أن يتجاوز حدود المتاح، ويدعى أن بإمكانه رسم الطريق الذى ستسير فيه الإنسانية، مغلفاً ادعاءاته بطروحات تلبس ثوب العلم. إذ إن الواقع الاجتماعى أكثر عمقاً وتعقيداً وصيرورة مما يتصور هؤلاء الذين يريدون أن يعينوا أنماطاً أو قوانين ثابتة لحركة الحياة الاجتماعية، تؤهلهم لإضفاء صبغة علمية على نبوءاتهم بالحالة التى سينتهى إليها المجتمع.

ويسهب بوبر فى شرح ما أسماه "خرافة التاريخانية"، منطلقاً من أن التاريخ البشرى يتأثر فى سيره بشكل قوى بنمو المعرفة الإنسانية، وأنه لا يمكن لنا بالطرق العلمية أو العقلية أن نعرف كيفية نمو معارفنا، ليبرهن بذلك على أنه لا يمكننا التنبؤ بمستقبل سير التاريخ الإنسانى، وهذا معناه رفض إمكانية قيام تاريخ نظرى، أى علم تاريخ اجتماعى يقابل علم الطبيعة النظرى، أو نظرة علمية فى التطور التاريخى تصلح أن

تكون أساساً للتنبؤ، ومن ثم يخطئ المذهب التاريخى فى تصوره للغاية الأساسية التى يتوسل إليها بمناهجه، ويصبح من الضرورى دحض كل أصناف التنبؤ الاجتماعى.[٤٧]

وإذا كان بوبر قد انتقد الأيديولوجيا من منظور علمى منهاجى، فقد سبقته فى هذا المضمار "نظرية التلاقى"، التى ظهرت خلال خمسينيات القرن الماضى، لكنها قدمت أسانيد على ما ذهبت إليه من التطور الاجتماعى. فهذه النظرية التى تعود جذورها إلى بعض علماء الاجتماع مثل ماكس فيبر و يسيل، ترى أن المجتمعات الحديثة تتطور بطريقة واحدة، وطبق نموذج واحد كامن فى بنيتها، ومن ثم يقود التحديث إلى ظهور أنماط متشابهة، رغم اختلاف نقطة البداية الأيديولوجية، إذ إن جوهر التحديث يرتبط بالترشيد الذى يتم فى سياق نموذج الطبيعة/المادة دون غيره.

وتلجأ المجتمعات المحدثة ، رأسمالية كانت أم اشتراكية، إلى عملية ترشيد للبيئة الاجتماعية والحياة الإنسانية، من الداخل والخارج، حيث يمكن تنظيم المجتمع عبر التخطيط المركزى، الأمر الذى يعنى تحكم البيروقراطية، وتنميط الحياة فى تجاوز للخلافات الأيديولوجية الظاهرية، ومن ثم فإن حال الإنسان فى المجتمع الصناعى الاشتراكى، لا يختلف عنه فى المجتمع الصناعى الرأسمالى، حيث التشيؤ والاستلاب والاغتراب والتسلع ...إلخ.[٤٨] لكن هذا التصور لم يلق ذيوعاً، لتستمر الطروحات الأيديولوجية حاضرة بشدة فى المجتمعات كافة.

وبوجه عام، نظر الذين يؤمنون فقط بعلوم الطبيعة إلى الفكر الأيديولوجى بامتعاض شديد، ظانين أن الارتباط بمعتقدات مسبقة لا تبنى على تجربة شخصية، هو من قبيل المراهقة الفكرية،[٤٩] ولذا رفع هؤلاء شعار "التحرر التام من الأيديولوجيا". وقد تعمق هذا التوجه بعد تفكك الاتحاد السوفيتى، إذ اعتبر البعض أن انهياره كقائد للشيوعية فى العالم كان نهاية لعهد ما فى طرق التفكير، ونقطة بداية ذات معنى لصياغة موقف محدد للأيديولوجيا.[٥٠] ولا يعود القول بـ "نهاية الأيديولوجيا" إلى تلك اللحظة التاريخية الفارقة فقط، بل يرجع إلى تاريخ سابق على ذلك، مرتبط بالشيوعية أيضاً. فحين مات ستالين خرج ريمون آرون ليقول فى كتابه "أفيون المثقفين": إن ستالين لم يحمل معه إلى القبر الستالينية وحدها، بل أيضاً عصر الأيديولوجيا برمته. لكن التعبير ظهر لأول مرة فى كتابات الروائى ألبير كامى عام ١٩٦٤على وجه التحديد، حين انتقد جهود الاشتراكيين الفرنسيين لعقد مصالحة بين الماركسية والأخلاق.

وبعد هذا بسنوات استخدم هـ .ستيوارت هيوز الأستاذ بجامعة هارفارد تعبير "نهاية الأيديولوجيا" فى دراسة له عن مراج المثقفين الأوروبيين انتقد فيها اليسار بصيغ لاذعة واتهمه بأنه يفتقد القدرة على الإقناع. ثم جاءت جوديث.ن. شكلار لتتحدث فى كتابها "ما بعد اليوتوبيا: انهيار الإيمان السياسى"، عن نهاية الراديكالية، وتصفها بأنها صارت "موضة بالية"، وتعتبر أن الاشتراكية ليس لديها ما تقوله.(٥١)

وهناك من يمسك العصا من المنتصف، ويتناغم، إلى حد ما، مع أطروحة تشيوارز، المشار إليها سلفاً، وذلك بالحديث عن سقوط أيديولوجيات، ليس لإخلاء العالم تماماً منها، لكن لإفساح الطريق أمام أيديولوجية جديدة. وفى هذا الصدد يتحدث جاك سنيدر عن أن سقوط حائط برلين كان رمزاً لانتصار الليبرالية على أيديولوجيتين نافستاها طيلة القرن العشرين، وهما الشيوعية والفاشية القومية. لكنه اعتبر أن هذا الانتصار جعلنا نصل إلى "نهاية التاريخ"، حيث انهارت الديكتاتوريات، واكتسحت اندیمقراطية الدول السلطوية فى أمريكا اللاتينية وجنوب شرق أوروبا وشرق آسيا، وفى كل مكان تم فيه تطبيق اقتصاد السوق.(٥٢)

ويزاوج هذا الرأى بين ما ذهب إليه المفكران الأمريكيان، فرانسيس فوكوياما فى حديثه عن "نهاية التاريخ وخاتم البشر" بانتصار الليبرالية، وصمويل هنتنجتون فى تناوله ما أسماه "الموجة الثالثة للديمقراطية"، حيث يكسب التوجه الديمقراطى كل يوم أرضاً جديدة فى نظره، وتسرى قيمه من مكان إلى مكان باستمرار ملحوظ.

وهناك من طرح رؤى مناقضة لمقولة "نهاية التاريخ"، لكنه فى الوقت ذاته لم يَرقْ له التمسك بالأيديولوجيا. فعلى سبيل المثال اعتبر شانتال دلسون أن أفول نجم الأيديولوجيات يفسح الطريق أمام "دولة القانون" التى لا يمكن أن تتموضع إلا وسط مجتمعات فردية وعلمانية. ولأن هاتين الخاصيتين تفتقدهما أغلب بلدان العالم، حسب رأيه، فإن التاريخ يبقى مفتوحاً أمام البشر ليبذلوا جهداً فى سبيل الوصول إلى "مملكة العقل"، التى تتخلى عن التفكير "الكلى" أو "الشمولى" الذى تتسم به الأنظمة السياسية القائمة على أسس أيديولوجية.(٥٣) وما سبق إن كان يشير إلى أن دلسون يتعامل مع

الأيديولوجيا على أنها مسألة سلبية لأنها تعيق الوصول إلى دولة القانون، فإنه لا يعنى أبداً أنه قد نأى بطروحاته عن الوقوع تحت طائلة الأيديولوجيا. فتأسيسه لهذه الدولة على مبدأين عريضين هما الفردية والعلمانية، جعل تلك الأطروحة تلبس رداء أيديولوجياً إلى حد ما.

وأخذ آخرون خطوة أكثر تقدماً على طريق الانحياز لضرورة الأيديولوجيا، فأكدوا أن الشعار الذى يدعو إلى التحرر التام منها هو "تخيل سائج"، وأن الذين يصورون لأنفسهم أنهم تمكنوا من تحقيق ذلك واقعون ضحية وهم كبير، "فالمرء الذى يطالب بإلغاء الأيديولوجيا وإزالتها من الوجود، لا بد له من تقييمها أولاً قبل الإقدام على تلك الخطوة. وعملية التقييم ذاتها تشكل فى حقيقة الأمر أيديولوجيا، ومن ثم فإن تأثير الأيديولوجيا بالنسبة للواقع الاجتماعى سيظل قائماً، حيث إنها تقدم إجابة على أهم الأسئلة التى تتعلق بحياة البشر، ولذا فإن التخلص منها كلية يصبح مسألة عديمة الفائدة"[٥٤].

فكل منا يحمل أيديولوجية ما بوعى أو بدونه، إذ إن كل شخص يثمن قيماً محددة، مثل الحرية والمساواة والعدالة والسلطة والملكية والقانون. وكلنا يحمل أشياء مسبقة للحكم على الأمور حتى الذين ينكرون ذلك أو يدعون التخلص من هذا الوضع، تحت حالة من التجرد العلمى تسمى "الموضوعية". فنحن ننظر للعالم من خلال تصوراتنا وأفكارنا، ونرتبط بهؤلاء الذين يحملون أفكاراً ورؤى متطابقة أو متشابهة مع تلك التى نعتنقها[٥٥]. ليس هذا فحسب، بل هناك من يربط الأيديولوجيا بالطبيعة البشرية، فالليبرالية الكلاسيكية تأسست على أن الطبيعة الإنسانية أنانية ولكنها رشيدة، ومن ثم بات لديها المجتمع المثالى، هو الذى يوفر لأفراده أقصى درجات الحرية فى تحقيق مصالحهم الذاتية فى إطار منافسة بين الجميع حول تلك المصالح. والاشتراكية انطلقت من أن البشر متساوون ومتعاونون، ولم يجبلوا على الأنانية والتنافس، وهما سمتان لمجتمع طبقى منقسم، يفسد الطبيعة الإنسانية ويحول دون تقدمها. أما الفوضوية، فبنت رؤيتها على أن طبيعة البشر تتسم بالعفوية الاجتماعية، ولذا فإنها تفسد حين يمارس البعض سلطة على الآخرين، ويصبح المجتمع مثالياً حين يخلو من سيطرة أى أحد على الآخر.[٥٦]

أما دانيل بيل فلم يتلمس الطبيعة البشرية ليعيد التفكير فى موقفه من الأيديولوجيا، بل راقب الأحداث والوقائع، وبعد أن هاجم الأيديولوجيا بشدة فى الطبعة الأولى من كتابه "نهاية الأيديولوجيا"، المنشور عام ١٩٦٠، ووصفها بأنها افتقدت حيويتها الثقافية ـ عاد بعد عامين فقط لينصح بألا نذير ظهورنا لها تماماً، وليتحدث عن "يسار جديد".[٥٧]

لكن حتى أولئك الذين لا يتخيلون أن هناك عالماً خالياً من الأيديولوجيا، سواء لإيمانهم بضرورتها أو لاعتقادهم فى ارتباطها بالطبيعة البشرية، أو أنها تفرض وجودها حتى فى الوقت الذى يدعى فيه البعض أنهم يعملون فى ظل غيابها، لم ينكروا أن الأيديولوجيات تعرضت لتصدع بفعل انهيار الاتحاد السوفيتى وسقوط الشيوعية فى أوروبا الشرقية. وهنا وجد المتمسكون بها أنفسهم ممزقين بين الانحياز لها وعدم القدرة على الفكاك من الأوضاع التى ترتبت على تصدعها واهتزاز العديد من أركانها. ومن ثم كان لابد من مرونة فى التعامل مع الأيديولوجيا، بحيث يتم إسقاط التصورات الجامدة والانحيازات المريضة والأوهام السائدة حول أى شكل من أشكالها، وذلك فى ظل اعتقاد واقعى مفاده أن الأيديولوجيا ستستمر بأشكال أخرى، وأنها ستظل مجالاً للصراع البشرى، وأداة للتمييز بين مختلف النظم والمجتمعات. ففى ضوء هذا التصور، التى رشدته التجارب المريرة فى متابعة جدل الأيديولوجيا فى الواقع، بات من المتوقع أن تنحو الأيديولوجيات منحى عملياً، بحيث تصبح المصلحة ضالتها المنشودة، حيث تجدها تستوعبها وتجعلها فى قلب مبادئها، مما يقود فى بعض الحالات إلى توسيع نقاط التماس والتداخل بين الأيديولوجيات المتعارضة، بحيث لا تتحرج من الاستعارة من بعضها البعض، والقيام بتوفيق مبادئ وتصورات من هنا وهناك بما يحقق المصلحة الاجتماعية، ما دامت كل أيديولوجيا تنفرد بتصورات وثوابت عامة تميزها عن غيرها فى نهاية المطاف،[٥٨] وطالما كان هناك انفتاح على "الآخر"، وتسامح مع عطائه الفكرى، وتفهم لأسلوب حياته، ورغبة صادقة فى البحث عن الحقيقة.

وقد شهدت الأيديولوجيتان الكبيرتان في القرن العشرين، الاشتراكية والرأسمالية، من النقد الذاتي والتطويع ما يبرهن على أن موت أيديولوجية ما، وانفضاض الذين يتبعون خطاها من حولها، أمر غير واقعي.وهنا يقول سمير أمين: "لا نؤمن بشيخوخة الماركسية وبعض النظريات الأخرى، بل على العكس نعتقد أن المادية التاريخية لم تفقد بعدُ مغزاها العلمي"[٥٩].

وعلاوة على ذلك فإن اليسار أصبح اليوم، بدرجة كبيرة يتحدث بلغة ليبرالية، مستخدماً مصطلحات مثل الحقوق والتعددية[٦٠]، أما بالنسبة للرأسمالية، فقد جددت نفسها حسبما يقول فؤاد مرسي، فهي قد تغلبت على أخطر التناقضات في اللحظة المناسبة، وصارت رأسمالية معاصرة، تستجيب لمقتضيات العصر بشكل حيوي، فقد استطاعت أن تجدد قواها الإنتاجية، وتعيد تنظيم علاقاتها في هذا الشأن، بحيث لا تفلت من قبضتها، واستعادت أكثر مستعمراتها القديمة، لتظل رغم استقلالها أطرافاً لمراكز الرأسمالية الرئيسية. وتختلف الرأسمالية المعاصرة بوجه جلي عما كانت عليه في مطلع القرن العشرين وأواسطه بفعل الثورة العلمية والتقنية، ومن ثم تمكنت من تصويب مسارها في ظروف احتدام المواجهة مع الاشتراكية، وفقدان المستعمرات السابقة، بفعل حركات التحرر في دول العالم الثالث، واستطاعت أن تحدّث صورتها ومسلكها بطريقة مذهلة، لتقوم رأسمالية ما بعد الصناعة، التي جعلت العلم نفسه قوة إنتاجية، وفتحت آفاقاً جديدة للإنتاج، ووسعت السوق، وصاغت علاقة ذات طابع خاص بين الإنسان والآلة[٦١].

وإذا كانت "مرونة" الرأسمالية وتلمسها المصلحة، واستفادتها من عطاءات الأيديولوجيات الأخرى، إلى حد ما، بما فيها الشيوعية، قد حماها من الانهيار حتى الآن، فإن بعض القيم المحمولة لدى الاشتراكية لم تسقط بعد، إذ إن المساواة والعدل الاجتماعي ستظلان غايتين لكل من يبحث عن عالم أفضل بالنسبة للمنسحقين والفقراء، سواء أكانوا أفراداً أم دولاً، خاصة في ظل "توحش" الرأسمالية، وتعامل الدول المتقدمة اقتصادياً بطريقة "غير متكافئة" مع الدول النامية والفقيرة، وفي ضوء اتساع الفجوة باستمرار بين الطبقات في العديد من دول العالم. فسقوط الاتحاد السوفيتي، إن كان قد قاد

إلى انهيار الأنظمة الشيوعية فى أوروبا الشرقية، فإن هذا لم يمنع من انتصار العديد من الأحزاب ذات التوجه الاشتراكى فى العديد من دول أوروبا الغربية. وحركة "العولمة" التى تعد أقصى مراحل الرأسمالية العالمية، حتى هذه اللحظة تجد من يناهضها، حتى داخل البلدان الرأسمالية نفسها، ويطرح بعض هؤلاء آراء ذات صبغة اشتراكية فى كثير من الأحيان.

وقضية تطوير الأيديولوجيا لنفسها كى تتماشى مع الواقع، أو على الأقل تسليمها بضرورة تغيير شىء ما منْ بنيتها الفكرية وأساليبها، حتى تحافظ على استمرارها، لم تقتصر على الأيديولوجيات الكبرى مثل "الليبرالية" فى شقها الاقتصادى المتمثل فى الرأسمالية، فحسب، بل إن بعض الأيديولوجيات المحدودة، غيرت فيما بعد بعض قناعاتها، كى تقى نفسها من الانقراض، والخروج خارج حركة التاريخ. أما الأيديولوجيات التى وقفت جامدة عند أفكار معينة لم تتعدها، أو تجعلها تدخل فى جدل حقيقى مع الحياة، بحيث يتم اختبار مقولاتها على الأرض، فلم تفارق الهامش طيلة تاريخها، وتركت القلب لأيديولوجيات أخرى أكثر واقعية.

ويمكن هنا أن نضرب مثالاً بالفوضوية أو "اللاسلطوية"، التى تبلورت على يدى المفكرين: الفرنسى جوزيف برودون (١٨٠٩ ـ ١٨٦٥)، والروسى ميخائيل باكونين (١٨١٤ ـ ١٨٧٦). فمنذ البداية رفضت الفوضوية السلطة والنظام تماماً، ومن ثم لم تقبل أياً من أساليب الحكم التى كانت مطروحة آنذاك [٦٢]. والتصور الأول عن "الفوضوى" أنه إنسان متمرد، يرفض المجتمع، ولا يقبل أوصياء عليه، ويحرر نفسه من كل ما هو مقدس، وينبذ الأشخاص الرسميين، ويعتبر الدولة أكثر المفاهيم ضرراً، وأنها هى التى أعمت الناس طوال العصور. فكل دولة طغيان، وحكم الإنسان للإنسان عبودية، وهو ما يلخصه برودون فى قوله: "كل من يضع يده علىّ ليحكمنى فهو مغتصب وطاغية...أنا أعلنه خصماً لى" [٦٣]. أما باكونين فيعتبر الدولة تجريداً يلتهم حياة الناس، ومقبرة هائلة، حيث تسمح كل الطموحات الحقيقية والقوى الحية لبلد ـ بكرم وسعادة ـ لنفسها بأن تُدفن باسم ذلك التجريد، ويزعم أن النظام التمثيلى بعيد

عن كونه ضمانة للشعب، بل على العكس يخلق الوجود المستمر لأرستقراطية حاكمة ضد الشعب، ويصونه" [٦٤]. ومن ثم لم يجد باكونين في الاقتراع طريقاً لتحرره من قبضة السلطة، لكن برودون اضطر إلى تعديل هذا الموقف، استجابة لمقتضيات الواقع، واندمج في الانتخابات البرلمانية، من جهة، ومن جهة ثانية وجدت الفوضوية نفسها معبأة لدفع اتهامها بعدم النظام، فوصفت مسلكها بأنه نظام طبيعي حيوي مستقل ذاتياً، يناقض النظام الاصطناعي المفروض فوقياً عبر سلطات الدولة.

ثم جاء أحد المفكرين الفوضويين في القرن العشرين، وهو فولاين، ليحاول تطوير فكرة "التنظيم" هذه، منطلقاً من اقتناع يقوم على التصدى لما اعتبره تفسيرات خاطئة، أو على الأغلب أخطاء متعمدة روجها الذين يزعمون أن المفهوم التحرري للفوضوية يعني غياب كل تنظيم، فهذا في نظره افتراء تام، لأن الموضوع ليس التنظيم وعدمه، وإنما يتعلق بوجود مبدأين مختلفين في التنظيم بين الفوضوية وغيرها من الأيديولوجيات السياسية [٦٥]. لكن هذه المحاولات لم تكن تجارى أبداً حركة الواقع أو على الأقل تلاحقها، ولم تكن بالكثافة المطلوبة، ومن ثم ظلت الفوضوية في مرحلة الطوباوية، حيث الحلم بإنسان متحرر من السلطة تماماً، بينما كانت أيديولوجيات أخرى أكثر عملية فارتضت السلطة، وآمنت بأن الدولة ضرورة، وليست شراً لا بد من القضاء عليه، كما آمن بعض الفوضويين، وكرست جهدها من أجل منع استبداد هذه السلطة، ابتداء من اكتسابها الشرعية من الشعب عن طريق الانتخابات، وانتهاء بالمساءلة البرلمانية والقضائية للمسئولين الرسميين، مروراً بتوافر العديد من الحريات العامة للمواطنين.

رابعاً: أيديولوجيا حديثة أم منظومة قيم:

إذا كان فناء الأيديولوجيا أو انقضاء مفعولها أمراً غير واقعي، وكانت الحاجة إليها "ضرورة"، فإن من الطبيعي أن نبحث عنها، ونتمسك بها. لكن علينا أن نعرف جيداً ما إذا كان ما نحن قابضون عليه ليس فيه ما يضرنا، ويشدنا إلى الوراء. فالأيديولوجيات كثيراً ما مارست عنفاً رمزياً، وأدت إلى وقوع قهر مادى، وكثيراً ما بررت أخطاء الأنظمة الحاكمة، ولعبت دوراً في تزييف الحقائق، وتخريب الوعي، ولم تعد "دوجمائية" جامدة، وسجالاً خطابياً وطرحاً أسطورياً، لا يصلح بحال ، ولا ينهض بواقع، واستبعدت رؤى "الآخر" لتحجر على التفاعل الفكرى والاجتماعي الطبيعي، الذى يرقى بالأوضاع.

ومن ثم فإن تسليم بعض الناس التام للأيديولوجيا، وقبول وجودها بوجه عام، لا يجب أن يعمينا عن أخطائها الكبيرة، ومشكلاتها البالغة التعقيد، وتجاربها المريرة. ولا يمكن التفكير فى بناء "أيديولوجيا جديدة" أو إعادة النظر فى تصوراتنا الفكرية من أجل صياغة رؤية أنجع، بالقفز على الحقائق المرتبطة بممارسات الأنظمة التى قامت على أساس أيديولوجى صارم، أو دون الاستفادة من التراكم التاريخى للتجارب الإنسانية مع مختلف الأيديولوجيات.

لقد حدت قراءة الأخطاء التى ترتبت على التطبيق الحرفى المنغلق للأيديولوجيا بالعديد من المفكرين فى شتى أنحاء العالم إلى تقريظ "نهاية الأيديولوجيا". وفى عالمنا العربى نجد مفكراً مثل محمد عزيز الحبابى ينادى بالبحث عن عالم أفضل، لا يتقيد فيه البشر بإطار فكرى محدد وثابت، بل "يتحقق بتعاون الجميع ومن أجل الجميع أو لا يتحقق إطلاقاً "[٦٦]، وذلك من خلال رؤية أطلق عليها اسم "الغدية" التى هى فى نظره "فلسفة جديدة تستسيغ مكتسبات الفكر المعاصر وتنفتح على المستقبل، ولا تخضع لأى نسق مسبق، وتعتمد على الشك المنهجى الذى يجعلنا نضرب بالوثوقية عرض الحائط، سواء أكانت فى العلوم الإنسانية أم الطبيعية"[٦٧]. وهذه الرؤية وإن كانت تريد صياغة الواقع على أسس فكرية جديدة، فإنها فى الوقت ذاته، لا ترضى بوجود "مسبقات" أو "ثوابت"، وهى مسألة تبدو غير واقعية وليست مفيدة، فإنسان بلا أدنى ثوابت، حتى لو كانت من صنع ذاته أو من واقع تجربته الضيقة، هو إنسان لم يولد بعد. فالأفضل هو تحديد مبادئ جوهرية وقيم عامة، متسعة الرؤية ومرنة للغاية فيما يرتبط بالأساليب التى يمكن اتباعها من أجل تحقيق الأهداف التى يصبو إليها المجتمع.

إن رؤية فيليب برو - التى تقوم فى بعض جوانبها على "أيديولوجية مرنة" - تبدو أكثر واقعية من طرح الحبابى، الذى يجافى الوثوقية، حتى فى العلوم الطبيعية. فالأول يريد للصلب من الأيديولوجيا أن يلين، وأن يوجد قاسم أيديولوجى مشترك، "حتى وإن ترك عند الحدود للأيديولوجيات المنشقة أو المتطرفة فرصة التعبير عن نفسها من أجل الحفاظ على مظاهر التعددية"[٦٨]. أما الثانى فلا يروق له وجود إطار فكرى متكامل للحياة

من الأساس، إذ يقول: "إن انقطاع الفلسفة عن التأمل النظرى المحض، واكتفاءها بنظرة مجزأة عن الأحداث والأشياء سيجعلها تطأ الأرض، وتتعلم من جديد المشى على الأرجل، حينذاك ستفتح عينيها جيداً على مجموع الإنسان ـ الكل، ولن تهمل العلوم الجديدة ولا الحياة الروحية فى علاقتها مع الحكمة والتقدم"[٦٩].

ويقدم سالم يفوت قراءة تبدو مختلفة للغدية، إذ يرى أنها "فلسفة تستوعب مكتسبات التفكير الحديث كما تنفتح على المستقبل دون أن تنكر الهوية الوطنية، أى فلسفة توجه المستقبل فى دروب أخرى غير تلك التى سلكتها الحضارة الغربية حتى اليوم"[٧٠]. وهذا قد يعنى أن الحبابى لم يستطع أن يتجاوز وجود خصوصيات لدى الشعوب والحضارات، لا يمكن إهمالها أو القفز عليها، حين نعكف على بناء مشروع فكرى أو فلسفة تدير حياتنا بشكل أفضل مما هى عليه فى الوقت الراهن.

لكن ما سبق يبين أن هناك نزعة نحو "الطروحات المحدودة"التى تعالج كل مشكلة على حدة، وتلبى ما يطلبه المجتمع خطوة خطوة، فى صيغة عملية سريعة. وهذا يعنى القطيعة مع الأيديولوجيا بتصوراتها المعهودة، تمهيداً لما يسميه ألفن توفلر "أيديولوجيات المستقبل الجديدة والكاملة"، ومن ثم فهو يدعو إلى دراسة ميكروسكوبية للمسلّمات التى نتمسك بها بصرامة شديدة، فربما نكتشف يوماً أنها لم تعد ملائمة للواقع الذى هو فى طور الولادة. وتلك الدعوة تعنى ضرورة وجود جدل لا يتوقف مع الواقع، بحيث يتم تطوير ما ينهض به بشكل مستمر، الأمر الذى يفرض التحرر من التزامات أيديولوجية بعينها. وهنا يقول توفلر: "سواء أكان انحيازنا لمبادئ حرية السوق الرأسمالية أم للماركسية، كما رأينا تطبيقها حتى الآن، أم درسنا الليبرالية ودولة العناية الإلهية، أم العقائد التقليدية الرامية إلى تطوير العالم الثالث، فإن كل هذه العقائد تبدو لنا أكثر فأكثر غير واقعية بقدر ما تتجاوز الأحداث صياغتنا النظرية بسرعة"[٧١].

وإذا كانت الأيديولوجيات فى نظر توفلر "غير واقعية" لأن الأحداث تتجاوزها، ولا يمكن لتصوراتها النظرية أن تلاحق ما يجرى، فإن تشيوارز ينادى بـ"أيديولوجيات حديثة"، نطورها بشكل مستمر، وتكون أكثر مرونة لتتماشى مع التغيرات المتلاحقة فى عالمنا المعاصر[٧٢].فى حين يقترح سمير أمين "أيديولوجية عالمية الطابع"، خلقت

الرأسمالية حاجة ماسة إليها، ويرى أن لهذه الحاجة وجهين : الأول يرتبط بمستوى التحليل العلمى للمجتمع، من أجل كشف القوانين العامة التى تحكم تطورات المجتمعات البشرية. والثانى يتعلق بمستوى المشروع الاجتماعى المطلوب، الذى ينبغى أن يكون موجهاً إلى شعوب العالم كافة، ويتجاوز الحدود التاريخية للرأسمالية، حيث تناقض الأوضاع وتضارب المصالح بين دول المركز و دول الأطراف.[٧٣].

وتجاوز البعض هذه الهواجس بالحديث عن "إنسان عالمى" و"حكومة عالمية"، باعتبار أن الأول هو "مواطن متحرر من الشوفينية ومساوئها، مؤمن بإنسانيته، التى تسبق أى إيمان آخر، ولا يجد تناقضاً بين ولائه للإنسانية وانتمائه إلى جماعة قومية أو دينية أو إثنية، ويؤمن بالسلام والتسامح والمسالمة على اختلاف أشكالها، ويرفض مقولة الحرب العادلة، ويؤمن بأن الإنسان مخلوق مرن"[٧٤]، وأنه إذا آمن الإنسان بالقيم والأفكار السابقة سيكون الطريق أمام وجود "المواطن العالمى" ممهداً. أما الثانية فتتمثل فى "سلطة دولية فاعلة تحول دون تطور النزاعات إلى حروب، وتفض الخلافات قبل استفحالها"[٧٥]، وتسمح بقيام عالم بلا حدود.[٧٦] وهذا التصور إن كان لا يزال ضرباً من الطوباوية فإنه يريد إزاحة الأيديولوجيات المتصارعة أو المتنافسة لحساب "أيديولوجية عالمية" تقف على ساقين، الأولى تتمثل فى أنه مواطن يستمد هويته من العالم برمته، والثانية تتمثل فى إدارة تسيير دفة الأمور فى الأرض بأسرها.

لكن هذا التصور متسع إلى درجة "الخيالية"، وتحقيقه على الأرض يبدو صعب المنال، إن لم يكن مستحيلاً فى ظل حديث عن "تصادم حضارى" أو علاقات دولية قائمة على منطقى "المصلحة" و "القوة" دون غيرهما، وقانون دولى مغيب أو يعمل فى صالح القوى الكبرى، وتعددية واسعة فى اللغات والأديان والأعراق والثقافات والطبائع. وبدلاً من ذلك أو ترشيداً لهذا الطرح، يقدم طارق البشرى مفهومه للإنسانية، ليعطى هذا التصور طابعاً عملياً وواقعياً، فيقول: "الإنسانية المنشودة هى إنسانية المساواة بين المواطنين فى كل أمة، وبين الأمم كافة، وهى إنسانية الإحياء الحضارى لذوى الحضارات فى العالم أجمع، وإنسانية الاستقلال والسيطرة على الذات. فإذا ضربت علينا ألوان من الإنسانية تنبنى على حساب وجودنا كجماعة حضارية وسياسية مستقلة ومتميزة، فلن نكون إنسانيين بهذا

المعنى. وإذا كان التطور يرفضنى كجماعة، فلست من أنصار التطور. وإذا كان التقدم ينفينى ويسحقنى كجماعة، فإنى لمن الرجعيين"[٧٧]. وهذه الرؤية تؤكد على الخصوصية المتفاعلة مع العطاء الحضارى للآخر، وترفض التذويب باسم "إنسانية جامعة"، وفى الوقت ذاته لا ترضى بما يطرحه "الانعزاليون" الذين يبنون تصوراتهم على خصومة هذا الآخر، أو اتهامه بأنه يحيك المؤامرة تلو الأخرى علينا، ليمنعنا من أن نتقدم.

إن من الواضح أنه إذا كان من الصعب دفن الأيديولوجيا، وإذا كانت الأيديولوجيات التى عرفها العالم حتى الآن لم تنجح فى إسعاد البشرية ورفاهيتها، فإن الوصول إلى "أيديولوجيا حديثة" يرتضيها الجميع، قد يحقق هذه السعادة وتلك الرفاهية كما يدعى البعض، وهو أمر غير يسير، بل غير مطلوب فى نظر الكثيرين. فالتمسك بالخصوصية النابع من إحساس قوى بالهوية لا يزال يلزم مجتمعات عديدة، فحتى فى أكثر هذه المجتمعات تلمساً لطريق الحداثة، نجد القريحة الشعبية لديها لا تزال حريصة على إنتاج فلكلورها، ووضعه فى وجه أى تيار يريد أن يجرف هذه المواريث والتقاليد.

كما أن مصطلح أيديولوجيا نفسه يستعمله البعض فى هذه الآونة للحديث عن "شىء كريه"، يفسد ولا يصلح، ويشد إلى الخلف ولا يدفع إلى الأمام، ويقود إلى ممارسة سلوك عنيف وعدوانى[٧٨]، لكن حتى أولئك الذين يكرهون الأيديولوجيا، فإن كراهيتهم هذه حين تنتظم فى أفكار محددة، ينتمون إليها، ويدافعون عن اعتناقها، ويبررون بها الظواهر والوقائع والسلوكيات، فإنهم يقعون تحت طائلة أيديولوجية، حتى لو كانوا لا يشعرون بذلك. وليس هذا فحسب بل إن أيديولوجيتهم هذه تبدو ممقوتة بالنسبة لأعدائهم، تماماً كما هم يمقتون الأيديولوجيات التى تدفع إلى الصراع ضدهم، أو العمل على عكس ما تقتضى مصالحهم.

وإذا كان الفرار من الأيديولوجيا صعباً فى نظر الكثيرين، فإن البديل هو تفكيك أبنيتها، بحيث ننزع عنها بعض الأوهام، مثل الحديث عن ارتباطها بالطبيعة البشرية، والادعاء بعلميتها التامة، واستخدامها فى تبرير حتى أكثر الأخطاء فداحة، وجمودها عند نقاط محددة لا تفارقها بدعوى التمسك بالجوهر. عند هذا الحد ستنجلى

"الأيديولوجيا" وتتخلص من شوائبها العديدة، لتؤول فى النهاية إلى "منظومة" من القيم السياسية، تختلف من أيديولوجية إلى أخرى[٧٩].

ويبدو أن هذا الاتجاه سيتعزز، بثقة وتمهل، خلال العقود القادمة، بعد أن عجزت الأيديولوجيات والنظريات عن تفسير العديد من الأحداث الكبرى التى شهدها العالم مثل تفكك إمبراطورية بحجم الاتحاد السوفيتى، وانتشار التطلعات القومية، والحركات الانفصالية، وصعود حركة الإحياء الدينى، ليس فى الإسلام فحسب، بل فى كثير من الأديان، وتمسك البعض بذاتهم الثقافية فى مواجهة العولمة، وانتقال أنظمة سياسية عديدة من التسلطية إلى الديمقراطية[٨٠]. فأولئك الموزعون بين التمسك بمبادئ تحكم سير حياتهم والاعتراف بما فى الأيديولوجيا من مثالب، سيجدون ضالتهم فى اعتناق نسق من القيم، يتكئون عليه فى سيرهم، ويحددون على أساسه أهدافهم، وينسجون فى ظله آمالهم، وهم يضمنون أنهم لا يتخبطون بلا هدى.

إن هناك "ثورة قيمية" تبدو واضحة المعالم، حيث الانتقال من القيم المادية إلى القيم المعنوية، وهو ما يتجلى فى الانشغال بموضوع البيئة، ونوعية الحياة التى نعيشها، إلى جانب حركتى الإحياء القومى والدينى، وأخيراً الثورة الفكرية التى يمكن لمسها فى الانتقال من مرحلة الحداثة إلى ما بعد الحداثة.[٨١] فعلى سبيل المثال، لا الحصر، بعد أكثر من قرن من تراجع مكانة الدين فى المجتمعات الصناعية المتقدمة، وزوال دور الفلسفة فى حياة البشر فى تلك المجتمعات، عادت الأصولية المسيحية الكاثوليكية على يد البابا يوحنا الثالث والعشرين، لتفرض وجودها على المجتمع الأوروبى، وقد واكبتها صحوة أصولية مسيحية بروتستانتية فى الولايات المتحدة الأمريكية، خاصة فى عهد الرئيس رونالد ريجان، فى حين ظلت الأصولية اليهودية حاضرة. كما عادت الفلسفة إلى طرح تساؤلاتها الأولى، عن الإنسان والعلم والحياة والزمن والوجود والتاريخ.[٨٢]

أما الشرق فقد استمر فى تمسكه بالقيم الروحية، بل واعتبر أن ذلك مصدر تميزه، وعول على هذه المسألة فى أن تساعده فى استعادة نهضته، ومن ثم ريادته الحضارية.

وتزامنت هذه الثورة القيمية، مع ثورة فى مناهج البحث العلمى فى مجال العلوم

الإنسانية رصدت ارتقاء القيم، بشكل عام، فى سلم بعض الرؤى الإنسانية لتصل إلى درجة المثال، وتصبح ضابطاً قوياً يحكم الكثير من سلوك البشر، ويحدد تصرفاتهم فى مختلف المواقف، ويعين اتجاهاتهم حيال القضايا المطروحة فى واقعهم. ولأن العلم لا يقف مكتوف الأيدى أمام الظواهر، خضعت القيم للدراسة العلمية التى تسعى لقياسها فى ضوء الممارسات الحياتية للناس. وقد قطع علماء النفس والتربية والاجتماع، على وجه الخصوص، شوطاً بالغاً على هذا الدرب، وحددوا عدة طرق لقياس القيم، أولها: استخدام الاتجاهات والاهتمامات للدلالة على قيم معينة، وذلك من منطلق أن استجابة الفرد للمواقف تعكس ما يتمثله من قيم.وثانيها: استخدام الأنشطة والسلوك، على اعتبار أن القيم التى يتبناها الأفراد تظهر فى سلوكهم واختياراتهم. وثالثها: دمج هذين المؤشرين معاً للحصول على أقصى فاعلية ممكنة فى قياس القيم.ورابعها: قياس القيم من خلال التصريح المباشر بها، أى ظهورها دون مواربة فى حديث الأفراد[٨٣].

ولم يقتصر تأثير البحث العلمى على "القيم" فى مجال فحصها دراسياً فقط، بل أمدنا العلم بقيم حياتية جديدة، بات التمسك بها ضرورة لبعث ما هو متاح من قدراتنا الكامنة. كما أمدتنا فلسفة العلوم بإمكانية بناء "منظومة قيم"، بوصفها مجموعة من العناصر (القيم) المترابطة، التى يعد التوافق بينها ضرورياً لإعادة إنتاج المجموع (نسق قيمى). وقد يسر التداخل بين القيم هذه المهمة. فعلى سبيل المثال نجد أن قيمة الحرية تتقاطع مع نسيج قيم أخرى، فمن العسير أن نفصل بين الحرية والمساواة، وأى محاولة للسير فى هذا الاتجاه تقود إلى المجهول، إذ إن هاتين القيمتين يجب أن ترتبطا وتتعايشا جنباً إلى جنب. وفى الحقيقة فإن الحرية يجب أن تتضافر مع المساواة، وكذلك العدالة، لتشكل هذه القيم الدعامة الأساسية للنظام الديمقراطى [٨٤].

والفصل بين هذه القيم هو فى الحقيقة فعل متعسف يهدف إلى الانتصار لأيديولوجيا بعينها، وليس للعمل من أجل مصلحة المجتمع. فالاشتراكيون رفعوا منزلة "المساواة" لتعلو لديهم على الحرية والعدل القانونى والسياسى، والليبراليون انتصروا لـ"الحرية" على حساب المساواة والعدل، والإسلاميون يؤكدون أن "العدالة" هى جوهر الدين الخاتم، وبذلك تتقدم عندهم على الحرية والمساواة.

لكن التجربة الإنسانية أثبتت أن التركيز على قيمة واحدة وإهمال بقية القيم المحورية (العدالة ـ الحرية ـ المساواة)، يؤدى إلى التدهور الاجتماعى. فحين جعلت الاشتراكية الخبز قبل الحرية، واختزلت الحرية فى جانبها المادى فقط، انتهى الحال بالأنظمة التى طبقتها فى ـ تعسف ـ إلى السقوط، وبات على المتمسكين بها أن يعيدوا النظر فى موقفهم من الحرية والعدل السياسى والقانونى. أما الليبرالية، وكما سبق الذكر، فلم تهمل المساواة والعدل تماماً، فقننت "الضمان الاجتماعى" وأعلت من شأن القضاء، وطبقت مبادئ العدل السياسى مع مواطنيها، وكفلت حداً ما من تكافؤ الفرص، ولذا فإنها لا تزال قادرة على الاستمرار وجذب الأنصار.

ويقود استعراض مفهوم هذه القيم إلى اكتشاف ما بينها من علاقات خفية وظاهرة، وارتباطات فى الفكر والممارسة، بحيث يصعب الاعتماد على واحدة فقط فى تسيير المجتمعات الإنسانية. فالحرية "مفهوم سياسى واقتصادى وفلسفى وأخلاقى عام ومجرد، ذو مدلولات متعددة ومتشعبة، كل مدلول منها يحتاج إلى مستوى معين من التحديد والتعريف"[٨٥]، ومن ثم فإن هذا المفهوم مفتوح على مصراعيه أمام العدالة والمساواة. فإذا كانت "الحرية السلبية"، لا تتعدى غياب القيود وانتفاء الإكراه المادى والمعنوى، فإن "الحرية الإيجابية" تعنى حصول الفرد على حقوقه وامتيازاته، وهذا لن يتم إلا فى ظل العدل القانونى بشتى صوره.

وحتى يكون الإنسان حراً فلا بد من توافر شروط معينة مثل التعليم والثقافة[٨٦]، إذ إن الجاهل لا يستطيع أن يتخذ قرارات مستقلة، خاصة فى البلدان التى يمارس فيها الإعلام الرسمى كذباً منظماً. كما أن الشخص الذى يعانى من العوز المادى لا يمكن أن يكون حراً، لأنه أيضاً لا يستطيع أن يتخذ قراره بمحض إرادته، ولذا تتطلب الحرية حداً معيناً من الكفاية المادية، بل إن هناك علاقة طردية بين قيمتى "الحرية" و "الكفاية"، حيث إن "حرية الفرد تزداد حين تزيد فرص إشباع حاجاته" [٨٧]. وقد كان الإسلام واضحاً فى هذه النقطة تماماً حين أقام مبدأ الحرية على دعامتين أساسيتين، أولاهما: تأمين الإنسان من الجوع، وثانيتهما تأمينه من الخوف.[٨٨] وهنا نجد أنفسنا، مرة أخرى، وجهاً لوجه أمام قيمتى العدالة الاجتماعية والمساواة.

أما العدالة فإنها تقوم فى شقها التبادلى على المساواة المطلقة، بشكلها الرياضى البحت، فى حين تقوم فى شقها التوزيعى على مبدأ الاستحقاق والجدارة، أى أن يحصل كل فرد على ما يستحقه وفق إمكاناته واستعداداته وظروفه. [٨٩] وهذا لن يتحقق إلا فى ظل المساواة فى تكافؤ الفرص، والحرية فى أن يختار الإنسان المسلك الذى يريده فى الحياة، وإلا يصعب التعامل السليم مع إمكاناته لتوظيفها فى المكان المناسب. وإذا كانت العدالة من الناحية التطبيقية ذات معنى قانونى، يدور حول نزاهة القضاء، فإنها أخذت فى الوقت ذاته معنى اجتماعياً، يتماس مع المساواة فى مبدأ تكافؤ الفرص، ويمتد إلى منع التظالم البشرى، الذى يحول دون وجود توازن اجتماعى، أو توفير احتياجات الإنسان الضرورية، من غذاء وإيواء ودواء ... إلخ، وحق الإنسان فى التأمين ضد مختلف الأخطار التى تهدد حياته، وضد العجز والشيخوخة والبطالة، أى حقه فى العيش الكريم اللائق بإنسانيته.

ويرتبط العدل السياسى بوجود الحرية، فهو يقتضى وجود ترتيب اجتماعى تقره السلطة الحاكمة يعترف لكل ذى حق بحقه، ويتيح له أن يتمتع به، وأن يقوم بالواجب المصاحب له[٩٠]، أى أنه يقوم على نزاهة "العقد الاجتماعى" بين الحكام والمحكومين، والذى يفرض وضع المسئولين فى خدمة الشعب، وخضوع الجميع لسلطان القانون، شريطة أن يكون هذا القانون معبراً عن مصلحة المجتمع الحقيقية، وليس مفصلاً حسب مقاس طبقة أو فئة اجتماعية معينة، كما هو الحال فى العديد من القوانين، التى تنظم الحياة الاجتماعية، خاصة المتعلقة بالسلطة، فى الكثير من دول العالم الثالث.

ومن الضرورى أن تكون هناك حرية حتى نضمن استمرار هذا الترتيب، فهى تمكننا من التصدى لأى محاولة للانقضاض عليه، سواء من خلال الانتقاد العلنى المرتبط بحرية التعبير، إلى التضاغط المؤسسى المتعلق بحرية تشكيل الأحزاب السياسية والهيئات والجمعيات الثقافية والاجتماعية، أو حتى من خلال العمل الاحتجاجى المتمثل فى حرية تنظيم المظاهرات.بل وأكثر من ذلك أن الدعوة إلى أن يسود العدل ساحات الحرب، الأمر

الذى تجسد فى مفهوم "الحرب العادلة" التى تنبع من "القانون الدولى الإنسانى" الهادف إلى حماية المتضررين من النزاعات المسلحة[٩١]- تنبع فى جزء منها من الإيمان بضرورة عدم الاعتداء على حرية الشعوب، الأمر الذى يتجلى فى جانب منه فى مفهوم سيادة الدول، أى حريتها فى اختيار النظام السياسى الذى يرتضيه شعبها، وينهض بواقعها.

والمساواة قيمة مهمة فى حياة النظام الديمقراطى، ومن ثم تتفاطع مع قيمة الحرية "ففى حال انحدار مبدأ المساواة بشكل طبيعى من إيمان بالكرامة الإنسانية. وحين يكون حصيلة للاحترام المطلق للاستحقاق الإنسانى، يصبح أمراً كافياً لإيجاد الديمقراطية"[٩٢]. كما تتشابك المساواة مع العدالة ببعديها القانونى والاجتماعى. فالجانب القانونى نجده فى كون المساواة تتطلب وجود حالة من التماثل بين أفراد المجتمع أمام القانون، بغض النظر عن الميلاد أو الطبقة الاجتماعية أو العقيدة الدينية أو الثروة أو الجنس أو المهنة. فالتساوى بين الناس يجب أن يكون فى الحقوق والواجبات الإنسانية أمام القانون الذى يضبط حركة المجتمع، ويقوم على التوازن أو التراضى بين أعضاء الجماعة كافة، ويخلص لتحقيق مصلحتهم دون تمييز. أما الجانب الاجتماعى فيرتبط بالمساواة المادية، حيث يرى البعض أن تحقيق المساواة بشكل مطلق، أو طريقة رياضية بحتة، يضر بقيم الحرية والعدالة والإنجاز، ويتعارض مع مبدأ التدرج،[٩٣] الذى يبدو أنه يشكل قانوناً طبيعياً لحياة البشر، إذ ليس من العدل أن يتساوى الناس فى العائد أو المكافأة المادية، رغم تفاوت جهودهم وعطائهم الناجم عن اختلاف قدراتهم واستعداداتهم الطبيعية، كالصحة والذكاء والاتزان العاطفى. وفى المقابل يرى البعض أن عدم تساوى البشر فى الخصائص الطبيعية، قد يكون مجرد نتيجة لعدم توافر المساواة الاجتماعية، "فالصحة المعتلة مثلاً تنشأ عن سوء التغذية، ويكون الذكاء المتدنى مجرد انعكاس لأمية أسرة فقيرة"[٩٤].

وهذا التداخل، أو وجود نقاط التقاء، بين القيم الثلاث الأساسية: العدالة والحرية والمساواة، يجعل من الممكن أن نتحدث عن "منظومة قيم"، تاركين وراء ظهورنا

الجدل العقيم حول وجود تناقض بين هذه القيم الثلاث، على وجه الخصوص. فالقول بالتناقض راجع، كما سبق الذكر، إلى صراع الأيديولوجيات وتنافس الحضارات أكثر من كونه حقيقة واقعية. وإذا كانت الممارسة قد زكت فى كثير من الأحيان الادعاء بالتناقض التام، أو التصادم الحتمى عند التطبيق، فإن هذا كان لخدمة الأنظمة الحاكمة، وليس لمصلحة الجماهير. ومما يساعد على تصور هذه المنظومة أن مفاهيم الحرية والعدالة والمساواة، وإن كانت ذات معنى ومضمون تاريخى متغير ـ الأمر الذى يجعلها مفاهيم نسبية ـ فإنها فى ذاتها دائمة الحضور فى التاريخ البشرى، رغم تغير هذا المضمون، مما يجعلها تكتسب صفة الإطلاقية[٩٥].

وهنا تنازعت مدرستان حول "القيمة"، الأولى مدرسة البراجماتيين والوضعيين والوضعيين المناطقة، والثانية مدرسة المثاليين العقليين. وقابلت الأولى بين مفهومى القيمة والحقيقة على أساس أن الحقيقة هى أمر يقره العقل، أما القيمة فهى صفة يخلعها العقل على الأقوال والأفعال والأهداف والغايات والتوجهات، الأمر الذى لا يجعلها ثابتة وراسخة كما هو الحال بالنسبة للحقيقة، بل تختلف باختلاف من يصدر الحكم، وتفاوت الظروف والملابسات التى يصدر فيها. أما أتباع المدرسة الثانية فقد عارضوا هذه النظرة للقيمة، لأنها تجعلها ذات طابع شخصى خال من الموضوعية، وأكدوا، على النقيض من ذلك، أن القيمة صفة عينية كامنة فى طبيعة الأقوال (المعرفة)، والأفعال (الأخلاق)، والأشياء (الفنون).[٩٦]

لكن التشكيك فى موضوعية القيم ورسوخها ستترتب عليه عواقب وخيمة بالنسبة للمجتمعات، الأمر الذى جعل بعض المفكرين ـ رغم أنهم يؤمنون بعدم ثبات القيم، ومن ثم عدم قدرتها على إطلاق أحكام موضوعية ـ يطالبون بأن تكون القيم ملزمة للجميع من أجل حياة محترمة.[٩٧] كما أن صفة الثبات نفسها قد تكون سلبية حين تتحول إلى جمود، وهى الآفة التى أصيبت بها العديد من الأيديولوجيات فتنحت جانباً فى معترك التاريخ. كما أن تغير القيم نجد فيه "مرونة" تفتقدها الأيديولوجيات، وفى الوقت نفسه فإن هذه المرونة، مهما كانت درجتها، لا تمنع من التفكير فى نسج منظومة قيم، قد تختلف من مجتمع إلى آخر، حسب أوضاعه وظروفه وإرثه الثقافى، لكن وجودها يبقى مهماً له كإطار يحكم حركته السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

وطبقاً لمدرسة "الجواهر الأصلية" أو "المدرسة الكنهية"، التى تصبو إلى ربط الظاهرة الاجتماعية المشتتة، كما يقول سمير أمين، نستطيع "ربط مجموعة قيم يمكن أن نسميها "مرجعية" باقتراحات تخص المؤسسات والآليات المجتمعية التى تلائمها. وقد تكون هذه القيم المرجعية مستنتجة من نظريات أنثروبولوجية، أو مستدرجة من تحليل واقع منظومة معينة (وهى فرضية ماركسية)، أو ناتج تأويل معين لعقيدة دينية. وقد تكون هذه القيم أبدية الطابع فى بعض النظريات، أو قابلة للتطوير، أى مطلوبة فى عصر ولو لم تكن مطلوبة فى العصور السابقة" [٩٨]. ولا يعنى هذا أن نسق القيم المراد تكوينه إما أن يضم قيماً ذات طابع أبدى، أو أن يضم تلك القيم التى تتمتع بمرونة فى الزمان والمكان، إنما النسق قد يجمع بين هذين النوعين من القيم، وذلك أمر طبيعى، بل حيوى، حتى يكون هذا النسق أكثر واقعية، ومن ثم أكثر فاعلية عند تطبيقه. وللوصول إلى هذا الهدف فإن طريقة تكوين هذا النسق، يجب أن تعتمد على التوفيق وليس التلفيق، فالأول يعنى جمع ما يتوافق من مؤشرات القيم ومظاهرها، ثم تتسق جزئياته فى كل لا يتناقض نظرياً ولا يتصادم واقعياً، بحيث يشكل إطاراً فكرياً فلسفياً، ينهض بالإنسان والمجتمع. أما الثانى فيقوم على إجبار المتنافر على التجاور فى إطار لا تتفاعل جزئياته، ولا تتسق نظرياً، وبالتالى لا تثبت عند التطبيق.

وصياغة نسق قيمى، لا تعنى أننا بعيدون تماماً عن الطرح الأيديولوجى، إذ إن أى أيديولوجية، كما سبق الشرح، تتكئ على قيم ما، لكن القيم المتضافرة، تبدو نظرياً أكثر قدرة على تجاوز العثرات التى لم تتمكن الأيديولوجية من إقالتها؛ لأنها قادرة على التخلص من أوهام الأيديولوجية ودوجمائيتها، وتمتلك من المرونة، والتفاعل مع معطيات الأزمنة والأمكنة، ما يجعلها تستطيع أن تتجدد باستمرار، علاوة على أنها تتمتع بسمتين رئيسيتين تزيدانها منعة وقوة وقدرة على التأثير: الأولى، هى قدرتها على الانتشار الواسع؛ لأن العديد منها هو إفراز الجماهير، على العكس من الأيديولوجيات صنيعة النخب. والثانية تتمثل فى أنها تضرب بجذورها فى عمق طبقات عميقة من التاريخ الاجتماعى.

وهذا يتطلب، حين نقدم على صياغة نسق قيمى يصلح للنهوض بواقعنا، أن يكون المجتمع بتاريخه وظروفه وسماته حاضراً بشدة، وفى الوقت ذاته يكون العقل منفتحاً على عطاء المجتمعات الأخرى، خاصة تلك التى قطعت شوطاً على طريق الحداثة السياسية

والاجتماعية. كما يفترض أن يناط تكوين هذا النسق بنخبة متنوعة الخلفيات الفكرية والاجتماعية، ومتماسة مع نبض الجمهور العام، تضم الساسة وعلماء الاجتماع والفلسفة والاقتصاد والقانون والتاريخ، ورجال الدين و الأدباء ورموز المجتمع المدنى.

خامساً: الحالة العربية/الالتباس الأيديولوجى واضطراب المرجعية:

تبدو مشكلتنا فى العالم العربى أساساً متعلقة بالأيديولوجيا بوجه خاص، فإشكالية "الأصالة والمعاصرة ـ العروبة والإسلام ـ التراث والثورة ـ الاستقلال والتبعية ـ الدين والدنيا ـ الدين والدولة، إلى غير ذلك من إشكالات، ما هى إلا انعكاس للفراغ، أو الضياع الأيديولوجى، أو الثقافى ـ الذى نجد فيه أنفسنا، كأمة يفترض فيها وحدة الوعى كتعبير عن وحدتها ذاتها ـ وتجسيد له"[٩٩]. وانشغال الذهن العربى بهذه الثنائيات جعل للجدال الأيديولوجى مكانة مهمة ضمن دائرة الإنتاج الفلسفى العربى المعاصر، وأخذ يغذى، أكثر من غيره من الاهتمامات الفلسفية الأخرى، مجال الفلسفة المعاصرة. فمنذ نهاية القرن التاسع عشر أثير فى الفكر العربى جدل متواصل بين دعاة الإصلاح السلفى والإصلاح الليبرالى، ثم بين ممثلى الاختيار القومى والاختيار الاشتراكى، وتقاطعت كل هذه التيارات عند نقطة الاهتمام بمسألة تخلف المجتمعات العربية وسبل نهضتها.[١٠٠]

وبالنسبة للاتجاه الليبرالى نجد مرجعيته بأدبيات عصر النهضة العربى فى القرن التاسع عشر، أى أفكار رفاعة الطهطاوى وشبلى شميل، وفرح أنطون، وقاسم أمين، وعبد الرحمن الكواكبى، وغيرهم. وقد عبرت أدبيات هذا الاتجاه عن القبول العلمى لطروحات الفكر الغربى، واعتبار أن التقدم يتحقق باللحاق بالركب الحضارى الذى يجسده الغرب الرأسمالى. وفى النصف الثانى من القرن العشرين اشتد عود هذا التيار نسبياً، الأمر الذى تجلى فى الإنتاج الفكرى لكل من طه حسين، وعلى عبد الرازق، وأحمد لطفى السيد، ولويس عوض، وشارل مالك، وزكى نجيب محمود ... إلخ.

أما اتجاه "السلفية الجديدة"، فقد كان يسير بمحاذاة التيار الليبرالى ويناهضه، منذ أواخر القرن التاسع عشر، منطلقاً من أفكار جمال الدين الأفغانى، التى تأثر بها تلميذه محمد عبده. وبينما كان هذا التيار فى بدايته يقترب من

الليبرالية، زادت درجة سلفيته على يد رشيد رضا، وجاء حسن البنا ليدفعه أكثر فى هذا الاتجاه، الأمر الذى اتضح فى كتابات سيد قطب ومحمد قطب وأنور الجندى. وبين الحربين العالميتين بزغ نجم التيار القومى، الذى تأثر ببروز الفكر القومى الأوروبى طيلة القرن العشرين. وتبدى هذا التيار فى الأعمال الفكرية لساطع الحصرى وزكى الأرسوزى وميشيل عفلق وقسطنطين زريق.

أما التيار الماركسى، فقد ظهر تأثره بعد الحرب العالمية الثانية، التى خرج منها الاتحاد السوفيتى منتصراً، بأيديولوجيته الشيوعية على الأيديولوجيتين الفاشية والنازية. ورغم أن الولايات المتحدة ذات الأيديولوجية الليبرالية كانت شريكة فى هذا الانتصار، فإن الاتحاد السوفيتى كانت لديه نزعة أكبر نحو "تصدير" أيديولوجيته فى هذه الآونة. ولم يتمايز التيار الماركسى على طول الخط، بل تلاقى فى بعض المواقف مع الأجنحة الراديكالية داخل التيار القومى، وفى بعض الرؤى مع المنحى العلمى للتيار الليبرالى، بل إنه أثر فى بعض أصحاب الرؤية الإسلامية، فبدأنا نسمع على يد حسن حنفى تعبير "اليسار الإسلامى"، فى حين أخذت الأحزاب الشيوعية العربية تهتم أكثر بتقديم رؤيتها الخاصة للإسلام.

وإذا كانت الأيديولوجيات العربية قد ولدت فى نهاية القرن التاسع عشر وطيلة القرن العشرين من رحم الانشغال بثنائيات فكرية عميقة، كما سبق الذكر، فإن الخلاف حول هذه الثنائيات لم يحسم بعد، الأمر الذى جعل البيئة الفكرية والسياسية العربية مهيأة دائماً لإنتاج وعى بالأيديولوجيا. لكن هل أثمر هذا التعدد الأيديولوجى شيئاً إيجابياً؟ ويبلور برهان غليون المشهد الفكرى برمته فى نهاية القرن العشرين فى العالم العربى بعد طول تجريب للأفكار والمشروعات السياسية والتفاعل مع "الآخر" حين يقول: "فقدت الحداثة مضمونها كممارسة معقدة متعددة الجوانب والأبعاد النظرية والعملية لدمج المكتسبات الإنسانية فى الثقافة والمجتمع، وتحولت هى نفسها إلى عقيدة بديلة عن الدين ومنافسة له فى تقديم المرجعيات والقيم الروحية وغير الروحية، وفقد الدين كذلك معانيه الروحية والزمنية وتوازناته الذاتية، وأصبح يطالب، كرد فعل على يد الجماعات الجديدة، باحتلال المجال الروحى والمادى معاً، والتحول إلى المصدر الوحيد للقيم العلمية والقيم الروحية على حد سواء.

وبدل أن يكون راعياً للعقل ومحفزاً على استخدامه، صار يضع نفسه منافساً له، وبدل أن يكون منبع القيم الإنسانية العالمية، أصبح رديفاً للقومية ورمزاً للخصوصية، فلم يعد هناك مجال للاجتماع بين الأصالة والمعاصرة، ولا بين الدنيا والدين، أما الحداثة التى تحولت إلى مذهب بدلاً من أن تكون ممارسة وتجربة، وعملية نشطة لتغيير شروط الإنتاج النظرى والمادى، وتحسين ظروف حماية الذات وازدهارها وتطورها، صارت نفياً للذات، أو تعبيراً عن ذات مغايرة، وتحولت بعد أن فقدت معناها ومفهومها الفعلى إلى مذهب دينى يميز النخبة عن الجمهور العام، ويبنى على هذا التميز شرعية سلطة اجتماعية هى أبعد ما تكون من حيث القيم الحقيقة السائدة فيها، عن الحداثة.

وهكذا أصبح الاستبداد الأعمى رمزاً لحداثة دولة ليس لها من مقومات الدولة أو مشروعيتها إلا قوة القهر والعنف المتبلور سياسة وخطة قومية"[١٠١]. وهذا التشخيص قد يصلح لوصف مجتمعات عديدة فى عالمنا لكن التعمق فيه يقود إلى اقتناع تام بأنه يرسم ملامح الوضع الفكرى والأيديولوجى العربى حالياً على وجه الخصوص.

وبدلاً من أن يبحث العرب فى السنوات الأخيرة عن إطار فكرى يحكم الحركة السياسية، شغلتهم مسألة الهوية عما سواها، فصارت تساؤلات من قبيل: "من نحن؟" تتقدم كثيراً على نظيراتها من قبيل: "ماذا نريد؟" ولا يعنى هذا بالطبع أن الإجابة على السؤال الأول ليست مهمة، لكن ما سبق يشدد على أن الاستغراق فى جدل حول الهوية، بما يؤدى إلى الإجحاف بقضايا أخرى مهمة، يبدو أمراً غير مستساغ فى مجتمع يحاول أن يقطع شوطاً على درب التحديث، فالسير على التوازى فى حل المعضلات الفكرية والاجتماعية هو الأمر الطبيعى الذى يفرضه الواقع المعاش. إذاً فلا يمكن فى اللحظة التاريخية الواحدة أن يتم التعامل مع تلك المعضلات بشكل رأسى، بحيث نبدى اهتماماً مبالغاً فيه بإحداها ونهمل البقية، تحت ذرائع عدة لا تمثل فى نهاية المطاف سوى مصالح فئة بعينها ومشارب هذه الفئة، خاصة مع انتشار الفساد السياسى والاجتماعى فى مجتمعاتنا العربية، وظهور أنماط مشبوهة من التحالفات الاجتماعية التى لا ترى سوى مصالحها الضيقة.

وقد بات هناك اقتناع بأن أى رؤية لإصلاح سياسى عربى لا يمكن أن تتم بمعزل عما دار ويدور من أفكار وسلوكيات وأحداث فى سياق أوسع، قد يمتد ليشمل المعمورة بأسرها. فالنخب السياسية والفكرية العربية لا تعمل فى فراغ، بل تستمد بعض وجودها وتوجه جزءاً من خطابها إلى نخب أخرى توجد فى بلاد شتى. والتحركات السياسية والدبلوماسية للعرب لا تتجه إلى مجهول وإنما لأمم وشعوب أخرى.والتطور السياسى والاجتماعى الذاتى لا يعتمد على العناصر المحلية فقط، بل يتأثر بما يجرى فى المحيط الأكبر. علاوة على هذا فإن إغفال ما تراكم من تجارب وأفكار لدى "الآخر" يجعل بذل أدنى مجهود فى سبيل بناء أطر فكرية لمشروع إصلاح سياسى، عملاً منقوصاً إلى حد كبير.

وإذا كان بعض المفكرين العرب قد شغلتهم "عولمة" الأشياء فى الوقت الراهن، فإن الأفكار والمعتقدات كانت "معولمة" منذ زمن طويل. فالإسلام مثلاً دين عالمى، نزل للبشرية جمعاء، ولم يقتصر على قوم بعينهم، كحالة الأديان السماوية الأخرى، أو الأديان الوضعية التى انتشرت فى بقع جغرافية وأوساط اجتماعية محددة. لذا نجد أتباع هذا الدين منتشرين فى كافة الأنحاء، بعد أن بذلت "الدعوة" فى الإسلام جهداً متواصلاً فى سبيل تحقيق هذا الهدف. والمسيحية، وعبر حركة مستمرة من "التبشير"، جمعت حولها المؤمنين بها فى شتى الأصقاع.

وفى عالمنا المعاصر، وبالنسبة للمذاهب الإنسانية، نجد أن الشيوعية لم تقتصر على الدولة التى شهدت أول ثورة من أجلها، وهى روسيا القيصرية، بل امتدت إلى أقطار أخرى، فأخذت بها أنظمتها السياسية، أو اعتقدت فيها جماعات بدول لم تتبن أنظمتها الشيوعية مذهباً سياسياً، فحدثت بين الجانبين مواجهات ومصادمات، تركت بصمتها على التطور السياسى والاجتماعى. والليبرالية لم تظل حبيسة أوروبا، التى شهدت ولادتها، بل انتشرت لتصبح غاية لمجتمعات عديدة فى أرجاء الأرض. ووصل الاعتقاد ببعض أتباعها إلى اعتبارها النموذج الأصلح لأى مجتمع فى أى مكان من الآن فصاعداً. لكن قبول الأشياء المعولمة يبدو أكثر يسراً من الرضا بالأفكار المعولمة. وقد شغلت هذه القضية أذهان الكثيرين منا، فلم يجدوا غضاضة فى استيراد التقنيات والسلع من الغرب المتقدم

صناعياً، وفى المقابل رفضوا بشكل قاطع أن يأخذوا ما أنتجته القريحة الغربية من أفكار فلسفية واجتماعية وسياسية على علاته، ووصل الأمر بالبعض إلى القول بأن التكنولوجيا ليست بريئة تماماً، لأنها لا تنفصل عن ذهنية المجتمع الذى أنتجها، وهو ما يعنى أن عولمة الأشياء لا تحظى بقبول شامل، خاصة فى ظل رغبات وطنية بالمنافسة فى مجال إنتاج السلع والخدمات والتقنيات.

إن الحديث الذى يتبناه بعضنا عن أن نظرية اجتماعية ما تصلح للتطبيق فى كل زمان ومكان، يبدو من ضروب الخرافة. فالأماكن تختلف والأزمنة تتبدل والمجتمعات فى صيرورة دائمة، والبشر ليسوا متماثلين فى مشاربهم وأهوائهم. وحتى الأديان لم تدع إطلاقية فى الزمان والمكان فى الجانب الخاص بالمعاملات الإنسانية والاجتماعية، وفصلت بين العقدى الذى لا يمسه تغيير، والتعبدى الذى لا يستبعد ما تفرضه بعض الظروف، والاجتماعى المتغير حسب الحال، وبما لا يجافى روح النص، أو يخرج على المقاصد الأساسية للشرع الإلهى. ومن يخلط بين هذه الروافد الرئيسية للدين، بحيث يريد أن يصبغ الاجتماعى بإطلاقية العقدى، يبدو فى رأى المستنيرين، الذين يعملون عقلهم حسب ما يفرضه الشرع ذاته، متطرفاً، أو حرفياً، أى يتعامل مع النص بمعزل عن سياقه الزمنى والمكانى، أو ما يطلق عليه الفقهاء "سبب النزول"، ولا يرغب فى أن يكون للاجتهاد نصيب من التصور العام للتعامل مع مسألة أو قضية أو حالة ما. وهذا الموقف يريد أن يشدنا إلى الوراء ويبطل عمل المضغة العظيمة التى منحنا الله إياها وهى العقل، ولذا فإن هذا الطرح يجب أن يرفضه كل من يريد لأمته تقدماً ورفعة.

وإذا كانت تلك الرؤية تنطبق حتى على الدين، بجلاله السماوى وتجذره العميق فى الأنفس وانتشاره العريض بين البشر، فإنها من باب أولى يجب أن تمثل عنصراً أساسياً فى التعامل مع الطروحات البشرية المتماسكة نسبياً، من فلسفات ومذاهب، بحيث لا نقبل أن يدعى أحد واضعيها أو من يؤمنون بها، أن لها مقومات تجعلها قابلة للتطبيق بحذافيرها فى الأمكنة كافة، أو أن التاريخ البشرى ذاهب إليها حتماً، كما تطرح الشيوعية، أو أن هذا التاريخ تجمد عندها كما يدعى فرانسيس فوكوياما بالنسبة

لليبرالية، المجسدة فى الديمقراطية سياسياً والرأسمالية اقتصادياً. فالحديث الواثق عن حتميات يسير التاريخ البشرى إليها أو تتتابع خطاه وفق ما تنطوى عليه من أبنية وغايات، لا يختلف فى عنصريته ونرجسيته وأخطائه عن الحديث عن "حتميات بيولوجية" تقوم على العرق والدم، وتهمل الروافد الحضارية كافة.

وحين تطرح الأديان نهاية لتاريخ البشر على الأرض فإنها تبنى ذلك على قيم عظيمة من الحق والخير والعدل والجمال، وتنتصر لكل من ينحاز لهذه القيم، وليس لعنصر ما أو فكرة ما، مصابة بعورات عديدة مهما حاول طارحها أن يقدمها فى صورة متكاملة؛ وهو ما أظهره النقد البناء والمتواصل لكافة الطروحات التى عرفتها الإنسانية. وعلى النقيض من "حتمية" بعض الطروحات الفكرية كانت السياسة أو بمعنى عام، التفاعل مع القضايا المجتمعية، يسير وفق منطق نسبى ينحاز أكثر إلى "إجراءات التفاوض" التى تقوم على أنه فى ظل تعارض الإرادات والمصالح يكون من الصعب حسم الأمور الجوهرية، ولذا يجد المتفاوضون أنفسهم يبذلون جهداً بالغاً من أجل التوصل إلى حل وسط، لا يحقق للجميع كافة ما يصبون إليه من الأهداف، بل يوفر لكل طرف جزءاً من غايته. ويتبسط هذا الوضع أو يتعقد حسب كل حالة تفاوض أو مناقشة أو حتى جدل حول قضايا أساسية، يؤكد الجميع أنها تمس "عصب" وجوده واستمراره، خاصة إذا كان لها جذور تاريخية، وتتجلى بصيغ معينة فى الواقع المعاش، ويتوقع أن تكون لها انعكاسات فى المستقبل المنظور.

وبقدر ميل الفكر إلى المثال دون وضع إجراءات تطبيقية فى الواقع، ووفق درجة ارتماء الممارسة فى أحضان البراجماتية البحتة، تتسع الفجوة بين ما يجب أن يكون وما هو كائن . وهذه هى إحدى المشكلات الجوهرية التى واجهت الأيديولوجيات. ولا يعنى هذا أن المطلوب هو اتباع منطق "إجراءات التفاوض" فى تطبيق الفكر فى الواقع، لكنه يؤكد ضرورة ألا تحلق الأفكار فى عالم الخيال بعيداً عن ظروف البشر وأحوالهم، الذين يراد لتلك الأفكار أن تطبق عليهم، أو تجد طريقها إلى حيز التنفيذ على أيديهم.

وهنا نجد أنفسنا أمام نهجين، الأول يقوم على استقراء الظروف الاجتماعية والسياسية، ومنها يتم وضع الأفكار التى تصبو إلى التقدم بالواقع وتطوير الأحوال، والثانى هو الإتيان بأفكار وضعت خارج الواقع المراد تغييره تدريجياً أو المحافظة عليه أو حتى تفجيره، رغبة فى إعادة تشكيله على أسس جديدة ثم استعمالها على أنها تمثل رؤية اجتماعية، أو إطاراً فكرياً للحركة السياسية. وأصحاب كلا النهجين قد لا يتفقان فى كثير من الأحيان، فالأول يتهم الثانى بالاغتراب، والثانى يتهم الأول بضيق الأفق وغياب المرجعية المتماسكة، وتدنى الطموح، أو الالتصاق بالأرض، فى سكون وتكاسل ورضا بما هو قائم. وفى مواجهة هاتين الرؤيتين المتناقضتين تتبلور رؤية ثالثة تقوم على بناء إطار فكرى ينبع من واقع معين، ويهدف لتغييره إلى شكل اجتماعى أفضل، لكنه فى الوقت ذاته لا يستبعد الاستفادة من تجارب وفلسفات مجتمعات مغايرة، من منطلق الاعتقاد فى أن ما لدى الآخرين ليس من عند أنفسهم فقط إنما هو كذلك نتاج حضارات مختلفة، سادت ثم تراجعت، لتفسح الطريق أمام غيرها، طيلة مسيرة التاريخ البشرى.

وقد جسد تعاطى التيارات الفكرية العربية مع الحضارة الغربية، بوصفها المتغلبة الآن، هذه الرؤى بجلاء. فهناك من يتعاملون مع كل حسن يأتى به الغرب على أنه "بضاعتنا ردت إلينا"، على اعتبار أن الحضارة الغربية استفادت من عطاء الحضارة الإسلامية فى العلوم الإنسانية، ناهيك عن العلوم الطبيعية. وفى الإنسانيات يبرز، لدى أصحاب هذا الطرح، دور ابن رشد فى إعلاء مكانة العقل، وابن خلدون فى بناء علم للمجتمع. وينقسم السائرون على هذا الدرب إلى فريقين، الأول يستخدم مقولة أن ما يعرضه الغرب هو بعض بضاعتنا، ليسند مسلكاً مفاده أن أخذ الأفكار السياسية والاجتماعية الغربية وتطبيقها على المجتمعات العربية وغيرها، لا يعنى زرع نبات غريب فى تربتنا، لأننا شاركنا فى تهجين هذا النبت. أما الثانى فيريد من خلال تلك المقولة أن يخدم رؤية تقوم على رفض اللجوء إلى الغرب لاستيراد أفكار تنهض بواقعنا واستنكاره، ما دامت جذور تلك الأفكار موجودة لدينا، لكنها مطمورة فى تراثنا، وتحتاج إلى من ينقب عنها، ويعيد إنتاجها فى صورة عصرية تتماشى مع ما تتطلبه حياتنا المعقدة.

لكن من بين هؤلاء يوجد من لا يؤمنون بغربلة التراث وتمحيصه، إنما تطبيق ممارسات القرون الغابرة بالصورة نفسها التى كانت عليها، دون تفرقة بين البشرى الذى أفرزته السياسة وأنتجه المجتمع فى جدله مع الزمان والمكان، والإلهى الذى فرضه النص، حيث الثوابت العقدية، وتحديد طريقة التعبد وضروبه.

وهناك من ينظرون إلى ما لدى الغرب على أنه أرقى ما وصلت إليه البشرية فى تطورها التاريخى من نظريات اجتماعية، ولذا فإن الأنجع هو الطلب على كل ما يعرضه الغرب، من ثمار فكرية "ناضجة" بدلاً من إضاعة الوقت فى البحث عن أطر بديلة، لن تنهض بواقع اجتماعى معقد حديث. ومن بين المتبنين لهذا الرأى من يبدون انتماء قوياً لأوطانهم، ويعتبرون أن ما يعتقدون فيه هو الطريق المصيب. لكنْ هناك من بينهم المتحمسون لهذا التوجه، إما من منطلق شعور بالدونية تجاه الغرب، أو تكريس لحالة من التعبئة ، سواء بقصد، عبر خدمة مؤسسات وجهات غربية معنية، أو بدون قصد من خلال الانبهار بالحضارة الغربية، خاصة من بين عناصر النخبة الفكرية التى تلقت تعليمها فى أوروبا والولايات المتحدة.

ويبرز تيار توفيقى يتحمس للمزاوجة بين "التراث" و "الحداثة" أو بين "الأصالة" و "المعاصرة"، منطلقاً من اقتناع مفاده أنه إذا كان من الصعب تجاهل العطاء الاجتماعى والسياسى للحضارة الغربية فى تفوقها الراهن، فإنه من الخطأ إهمال ما يكمن فى تراثنا العربى ـ الإسلامى من قيم إنسانية ورؤى اجتماعية.ويستند أنصار هذا التيار إلى داعمين، الأول يرتبط بحركة المجتمع، ليس على مستوى كل فرد على حدة لكن على مستوى الكتلة الرئيسية أو الغالبية الأعم، حيث يسير التمسك بقيم اجتماعية أصيلة بالتوازى مع تبنى قيم حديثة ينتمى بعضها إلى الغرب، دون أن يكون هناك شعور بالانفصام الاجتماعى الذى يعوق مسيرة الحياة اليومية. أما الثانى فيتعلق باقتناع تام بأن باب الاجتهاد لا يغلق أبداً من الناحية الشرعية، وأن الناس أعلم بشئون دنياهم، وأن ما يوجد الآن يختلف كلية عما كان بالأمس، ولذا لا بد من أن تكون هناك استجابة قوية وشافية للتحديات التى يفرضها الواقع الحالى.

ولأن هذه التحديات عصرية الطابع، وهى من نتاج حركة التحديث، فإن التعامل معها بأدوات قديمة لن يمكننا من مواجهتها، ولذا لا بد من آليات عصرية يتم استخدامها بوعى، دون افتئات على الخصوصيات. لكن هناك من يرى أن الزج بالخصوصيات أو التمسك بها يبدو وهماً، والأنجع هو التفاعل مع المعطى العصرى المطروح دون قيود، لأن تيار العولمة سيجرف أمامه كل أولئك الذين يدعون أن ما فى تقاليدهم وموروثاتهم أفضل مما هو متاح حالياً.

واستقراء خريطة الطروحات السابقة يشى بأن هناك حالة من التعددية فى تصور ما يجب فعله لننجز الحداثة الفكرية، ونفتح الباب أمام حركة التحديث المادى فى شتى ضروب المعيشة. وهذه التعددية محمودة إذا كانت قائمة على قاعدة من التسامح والرغبة الصادقة فى الحوار والانفتاح، لكنها مذمومة إذا غلبها التعصب وادعاء الصواب وصولاً إلى الزعم باحتكار الحقيقة. والتسامح والحوار لا يعنى النزول عما هو معتقد فيه أو يظن أصحابه أنه الأفضل، فلن يضير المجتمع أن تخلص كل فئة لأفكارها، أو كل حزب سياسى لبرنامجه المعلن، ما دام هناك استعداد لسماع الآخر، وهناك قواعد سياسية واجتماعية مرعية تسمح بتنصيب من لديه شرعية ديمقراطية، أو حتى شرعية تقليدية، حظيت ببيعة عامة أو موافقة، مثل ما هو الحال فى كثير من المجتمعات التى لم تقطع شوطاً ملموساً على درب التحديث السياسى، شريطة أن تكون هناك نزاهة وشفافية، وإجراءات مستمرة نحو صيغة أكثر ديمقراطية.

وهنا تظهر الحالة السيئة التى عليها العرب. ففى المبتدأ لا يوجد تنظير سياسى حقيقى، بقدر ما هو نقل مشوه، يصل أحياناً إلى حد الاجترار الأعمى، لما أنتجته قرائح أخرى. وفى الخبر لا توجد ممارسة تقوم على الحوار والتسامح والإيمان بتلاقح الأفكار ووجود نقاط التقاء بين التيارات الاجتماعية، تفرضها التحديات والقضايا المشتركة، ناهيك عن المعين والمصير المتشابه، أو الواحد كما يعتقد البعض. ويغذى التاريخ هذه الانغلاقية، فمن قبائل متناحرة تدعى كل منها أنها الأكثر شرفاً ومهابة وأحقية فى السيادة، إلى فرق متقاتلة تزعم كل منها أنها "الناجية"، وصولاً إلى أحزاب شكلية ليس بينها حوار سياسى حقيقى والتزام بقواعد ممارسة عادلة وشريفة، وسلطة مستبدة تحتكر توزيع الأشياء المادية والمعنوية.

ولا يعنى هذا أن الصورة قاتمة على الدوام، فهناك فترات انقطاع فى التاريخ العربى ـ الإسلامى، ساد فيها العدل والإيمان بالاجتهاد، وعلى الدوام ظل المجتمع حياً فى رفضه تردى الأحوال وسعيه للاستيقاظ من حالة السبات، مدفوعاً بما فى النص الدينى من دعوة للأخذ بأسباب القوة، والتكافل الاجتماعى، ومقاومة السلطان الجائر، وانتهاج الحكمة والموعظة الحسنة سبيلاً لجذب الأتباع وتجنيد الأنصار. لكن هذا التيار بقى دائماً فى حالة انكماش لم يتمدد إلا بالقدر الذى يحافظ، إلى حد ما، على نواة الرغبة فى الخروج من نفق التاريخ إلى براح التقدم والرقى، سواء بإصلاح دينى واجتماعى، أم باستلهام فترة المنعة والقوة التى مر بها العالم الإسلامى.

واستمر هذا الانكماش قروناً حتى وجد العرب أنفسهم موزعين فى القرن العشرين على أيديولوجيات شتى. فهناك حركة "الإحياء الدينى" التى شملت نسيجاً عريضاً يمتد من الصوفى الانكفائى إلى الراديكالى الذى يتخذ العنف سبيلاً لتغيير الأوضاع السياسية والاجتماعية السائدة. وهناك حركة "اليسار" حيث المعتنقون للاشتراكية بمختلف ألوانها، ابتداء من الماركسية إلى الاشتراكية الاعتدالية. وهناك تيار "اليمين" الذى تحمس لليبرالية بشكلها الغربى. وأفرزت البيئة العربية أيديولوجيات خاصة بها، فى مقدمتها "الناصرية" و "البعثية". ولم تقف حدود جامدة بين هذه الأيديولوجيات، إنما كانت، ولا تزال، هناك حالة من التفاعل والتلاقى بينها، لكن هذا يتم على استحياء وعبر فئات وجهات محدودة. وقد أفرز هذا التفاعل، الذى لم يخل من تلفيق، رؤى مثل "اليسار الإسلامى" أو "الإسلام الليبرالى"، وتقابل أغلب الطروحات عند نقطة "التيار القومى"، فى حوار بين العروبة والإسلام، من جهة، وفكرة "الاشتراكية العربية" من جهة ثانية. لكن الوضع الذى آلت إليه الأمور يظهر أن أياً من هذه الأيديولوجيات لم تمتلك الشجاعة الكافية لتنهض بالواقع، أو أن الفجوة التى كانت بين الفكر والممارسات ظلت من الاتساع بما حال دون توافر "مشروع فكرى" قادر على التصدى للمعضلات التى واجهها العرب على مدار القرنين الماضيين. وبعد مرور أكثر من قرن من الزمان على الطروحات الأولى لرواد "التنوير" فى مصر والشام، لا تزال القضايا التى أثاروها محل

نقاش، ويعاد اجترارها وإنتاجها، وكأن السنين تمر بالعقل العربى دون أن يراكم نفعاً فكرياً يمكنه من إجابة التساؤلات العديدة المطروحة حالياً بشدة، وحل المعضلات التى تعوق الخروج من إسار الماضوية، والتى تجعل التيارات الفكرية العربية كافة سلفية فى رؤيتها، رغم ادعاء بعضها مواكبته لمتطلبات العصر فى طروحاته وممارساته. فالحياة الفكرية العربية لا تزال مشحونة بالثنائيات "المتقابلة"، والتى لم تبذل جهوداً كافية للتوفيق بينها، بما يوفر قاعدة للانطلاق إلى ما بعدها من قضايا، فلا زلنا نتحدث عن القطرية/الوحدة، الدولة/الأمة، الدينى/المدنى، الأصالة/المعاصرة، الفرد/المؤسسة، النص/الممارسة ... إلخ. وهذا التقابل لا يكمن فى جوهر هذه المسائل، بقدر ما يتجسد فى إدراكنا نحن لها، أو تعاملنا معها على أساس منطقى "إما ... أو".

ولا يزال الكثيرون من العرب ممزقين بين ميول عاطفية وتحيزات فكرية عديدة فى آن واحد، وكأن الأمور لا توجد إلا فى شكل مفارقات أو متضادات. وزاد الأمر تعقيداً أن هذه الثنائيات تماهت فى سياقات أخرى، حيث باتت تناقش فى إطار أوسع يرتبط بأيديولوجيات عديدة عرفها العالم العربى. لكن هل بات الطريق مفتوحاً أمام إمكانية الخروج من هذه الدائرة المفرغة .. أم أن العرب سيظلون، إلى حين، يجترون المسائل نفسها، ويعيدون الأمور إلى نقطة الصفر؟

إن الإجابة على هذا السؤال ليست يسيرة بأى حال من الأحوال، فهى عصية بقدر تعقد موضوعها وتشعبه، وتداخله مع بنيات فكرية وممارسات حياتية موزعة على أنماط اجتماعية وإنسانية عديدة، تصل العلاقة بين بعضها إلى حد التنافر إن لم يكن النبذ والصراع. وهذا الوضع يجعل الوصول إلى حلول شافية لمعضلات من قبيل بناء إطار فكرى عام للحركة السياسية العربية، أو تقديم إجابات كافية حول تساؤلات عن الأيديولوجيا التى من الممكن أن تنتشل العرب من غياب مشروعات فكرية قادرة على النهوض بواقعهم المتردى، أمراً صعباً. إلا أنه من الضرورى الولوج إلى مثل هذه المناطق الوعرة، ومع غياب أى بديل آخر، فمن الصعب، بل من المستحيل، تصور حياة اجتماعية تعمل فى فراغ، أو ممارسة سياسية منبتة الصلة عن توجهات فكرية ما، حتى لدى أكثر الأنظمة براجماتية.

وهذا يعيدنا إلى إجابة على التساؤل المطروح سلفاً، مفادها أن الدرب ليس مفتوحاً لكن من الواجب تعبيده من أجل التقدم باستمرار إلى وضع أفضل. فمثلاً ليس من التصور فض الاشتباك تماماً بين كافة الثنائيات المتقابلة المذكورة، لكن من الطبيعى أن نبحث عما يجعلها لا تلعب دوراً معوقاً لمسيرة "الأمة" نحو الأمام، وأن نخفف من وطأتها بما لا يراكم ثنائيات جديدة يرفضها التطور العالمى، مثل العولمة/الخصوصية. فهذه قضية لم تكن مطروحة قبل سنوات قليلة، لكنها صارت حالياً تشكل جزءاً لا يستهان به من الجدل الفكرى العربى، وإذا ظل العرب فى وضع "المتلقى" أو "القابل" دون أن يحاولوا لعب دور "الفاعل" فإن الزمن سيراكم عليهم معضلات أخرى تثقل كاهلهم، وتجعل خروجهم من "نفق التاريخ" أمراً أكثر صعوبة. لكن كيف يتم هذا الخروج: هل بالتبعية للآخر؟ أم بالبحث عن "نموذج اجتماعى" ثبت نجاحه فى مجتمع معين واتباع خطاه، بإرادة حرة كاملة، ودون ضغط من أى طرف؟ أم بابتداع طريقة خاصة بنا تنبع من ثقافتنا وقيمنا العامة؟ أم بترك الأمور تسير على عواهنها دون تحديد إطار نتقيد به؟

إن الصلات بين هذه الخيارات ليست منبتة تماماً، لكن الحضور القوى لأحدها على حساب الاثنين الآخرين، يحدد أى طريقة فى الحياة الاجتماعية نتبع، وأى نهج نتلمس خطاه فى ظل اعتقادنا أنه سبيل للتقدم بوجودنا. واختلافنا حول هذه الأساليب يؤكد ضرورتها، إذ إن أى مجتمع لا يمكن أن يجد يسير على درب التطور دون أن يتجاوز العشوائية ويحدد إطاراً عاماً لسلكه.

إن الحديث عن أيديولوجيا فى ظل هذا الواقع المتشظى والمعقد، يبدو أمراً غير عملى، خاصة أن العرب قد جربوا شتى الأيديولوجيات ولم تفلح فى إخراجهم من كبوتهم، لكن الشىء الضرورى هو تحديد معالم واضحة لإطار فكرى مرن يحكم الحركة السياسية العربية. وهنا تظهر أهمية "القيم السياسية"، التى تقدم نفسها ليس بوصفها جزءاً من تكوين أيديولوجى، بل بكونها منظمة مستقلة تتخلى عن الأوهام التى تحلق بالأيديولوجيين، وترفض الوظيفة التبريرية للأيديولوجيا.

خاتمة

من الأهمية بمكان أن يكون لكل مجتمع "قائمة أولويات" تفرضها المصلحة، ليست الآنية فقط، بل المستقبلية أيضاً، وتشارك فى صنعها كافة شرائحه الاجتماعية والفكرية والسياسية، من خلال الحوار اليومى الطبيعى الذى يتم بوسائل عدة، من ناحية، والتضاغط الذى يجعل الفئات الأقوى نفوذاً لا تهمل ما تطرحه الأضعف منها شأناً، من ناحية ثانية. ويتطلب بناء هذه الأولويات وجود إطار متماسك يحددها ويبرر وجودها ويصنع لها غاياتها المرجوة، وآفاقها المأمولة. وهنا تظهر حاجة ماسة إلى نسق قيمى عام، لكن من الضرورى فى الوقت ذاته ألا تحلق الأفكار فى عالم الخيال بعيداً عن ظروف البشر وأحوالهم، الذين يراد لتلك الأفكار أن تطبق عليهم، أو تجد طريقها إلى حيز التنفيذ على أيديهم.

إن بناء نسق قيمى عملية ليست يسيرة بأى حال من الأحوال، فهى عصية بقدر تعقد موضوعها وتشعبه، وتداخله مع بنيات فكرية وممارسات حياتية موزعة على أنماط اجتماعية وإنسانية عديدة، تصل العلاقة بين بعضها إلى حد التنافر إن لم يكن النبذ والصراع. وهذا الوضع يجعل الوصول إلى حلول شافية للمعضلات التى تواجه مجتمعاً ما أمراً ليس يسيراً بأى حال من الأحوال، إلا أنه من الضرورى الولوج إلى مثل هذه المناطق الوعرة، مع غياب أى بديل آخر. فمن الصعب، بل من المستحيل، تصور حياة اجتماعية تعمل فى فراغ، أو ممارسة سياسية منبتة الصلة عن توجهات فكرية ما، حتى لدى أكثر الأنظمة براجماتية.

الهوامش

1. Lyman Tower Saragent, Contemporary Political Ideologies : A Comparative Analysis, Harcourt Brace & Company ,10th edition, 1996,p:3.
2. Max J. Skidmore, Ideologies: Politics In Action, Harcourt – Brace & Company, 2nd Edition, 1993,p:1.
3. Paul Schumaker, Dwight C. Keil & Thomas W. Heilke, Ideological Voices : An Anthology in Modern Ploitical Ideas, The Mc_Graw, Hill Co. 1997, p:5.
4. Ian Adams, Political Ideology Today, Manchester University press, 1993, p:2.
5. For more information about Ideology : Leon P. Baradat, Political Ideologies : Their Origins and Impact, New Jersy, Prentice-hall inc. 6th edition, 1997.
6. Ibid, p:6.
7. Michael Freeden, Ideologies and Political Theory : A Conceptual Approach, Oxford University, Clarendon Press, Ist edition, 1996, P:13.

٨. د. عبد الله العروى " مفهوم الأيديولوجيا (الدار البيضاء - بيروت : المركز الثقافى العربى)، الطبعة الخامسة ١٩٩٣، ص:٥.

9. Leon. P. Baradat, op, cit, p:6.

١٠. العروى، مفهوم الأيديولوجيا، مرجع سابق ، ص٣٦ - ٣٩، ١٠٣ - ١٠٤.

١١. د. على الدين هلال (مشرف)، " معجم المصطلحات السياسية"، (القاهرة : جامعة القاهرة / كلية الاقتصاد والعلوم السياسية : مركز البحوث والدراسات السياسية)، الطبعة الأولى ، ١٩٩٤، ص : ١٠٢.

12. Leon. P. Baradat. Op. cit, p : 6/7.

١٣. د. عبد الوهاب الكيالى " موسوعة العلوم السياسية"، الجزء الأول (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثالثة، ١٩٩٠، ص :٤٢٢.

١٤. د. عبد الله العروى ، مرجع سابق، ص : ١٠٤.

١٥. د. عبد الوهاب الكيالى ، مرجع سابق، ص : ٤٢٢.

16. Lyman Tower, op. cit, p:9.

١٧. د. سويم العزى، "المفاهيم السياسية المعاصرة ودول العالم الثالث: دراسة تحليلية نقدية"، (الدار البيضاء-بيروت: المركز الثقافى العربى)، الطبعة الأولى، ١٩٨٧،ص: ٧٢-٧٣.

١٨. المرجع السابق، ص: ٨٢.

١٩. فيليب برو، "علم الاجتماع السياسى"، ترجمة د. محمد عرب صاصيلا، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع)، الطبعة الأولى ١٩٩٨، ص:٢٠٦ ـ ٢٠٩.

٢٠. د. كمال المنوفى، "أصول النظم السياسية المقارنة"، (الكويت: شركة الربيعان للنشر والتوزيع) الطبعة الأولى، ١٩٨٧،ص:١٥٢.

٢١. موريس دوفرجيه، "علم اجتماع السياسة"، ترجمة : د. سليم حداد، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع)، الطبعة الأولى ، ١٩٩١،ص:١٧).

٢٢. رشيد شقير، "اجتماعيات الأيديولوجيات السياسية "، (بيروت: مؤسسة الرؤى للطباعة والنشر والتوزيع)، الطبعة الأولى، ١٩٩٦-ص:١١.

٢٣. د. كمال المنوفى، " نظريات النظم السياسية"، (الكويت: وكالة المطبوعات) الطبعة الأولى،١٩٨٥، ص:١٦٧-١٦٨.

٢٤. د. محمد محمود ربيع "الأيديولوجيات السياسية المعاصرة: قضايا ونماذج "، (الكويت: شركة كاظمة للنشر والترجمة والتوزيع)، الطبعة الأولى، ١٩٧٩، ص:١٦.

٢٥. د. عبد الله العروى، " مفهوم الأيديولوجيا"، (الدار البيضاء-بيروت : المركز الثقافى العربى)،الطبعة الخامسة، ١٩٩٣،ص : ١٣-١٠٦.

٢٦. جورج كلاوس، " لغة السياسة"، ترجمة : ميشيل كيلو، (بيروت : دار الحقيقة)، الطبعة الثانية، ص "٧٣ ـ ٧٤.

٢٧. ريمون بودون، " موضع القوضى"، ترجمة : منصور القاضى، (بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع)، الطبعة الأولى، ١٩٩٩،ص: ١٦٢.

28. David L. Sills, (Editor), International Encyclopedia of The Social Sciences, Volume 15, New york, The Macmillan Company & The Free Press-London, Collier,Macmillan Publishers,p:283.

٢٩. د. خليل أحمد خليل ، " معجم المصطلحات الاجتماعية"، (بيروت : دار الفكر اللبنانى)، الطبعة الثالثة، ١٩٩٥، ص: ٣٣٤.

٣٠. مجموعة من الكتاب، " نظرية الثقافة "، ترجمة : د. على سيد الصاوى ، مراجعة وتقديم د. الفاروق زكى يونس، (الكويت : المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب)، سلسلة (عالم المعرفة)، يوليو ١٩٩٧، ص: ٣٤٦.

31. David L. Sills, Op.cit, p:284.

٣٢. د. محمد محمود ربيع، مرجع سابق، ص ص ١١ ـ ١٤

33. Paul Schumaker and Others, Ideological Voices: An Anthology in Modern Political Ideas, The Mcgraw Hill Companies, 1st Edition, 1997,p:1 / 2.

٣٤. د. عبد الهادى الجوهرى، "قاموس علم الاجتماع"، (الإسكندرية : المكتب الجامعى الحديث)، الطبعة الثالثة، ١٩٩٨، ص: ٢٥٤.

٣٥. فرانسوا شاتليه، أوليفيه دوهاميل، إيفيلين بيزيه، "معجم المؤلفات السياسية"، ترجمة : محمد عرب صاصيلا، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع)، الطبعة الأولى، ١٩٩٧، ص: ١٠٣٤.

٣٦. د. سمير أمين، " فى مواجهة أزمة عصرنا"، (القاهرة: سينا للنشر ـ بيروت : الانتشار العربى)، الطبعة الأولى، ١٩٩٧، ص: ١٦٩.

٣٧. د. مالك عبيد أبو شهيوة، " الأيديولوجيا والسياسة : دراسات فى الأيديولوجيات السياسية المعاصرة"، (طرابلس : الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان)، الطبعة الأولى، ١٩٩٣، ص: ٥٣-٥٧.

٣٨. المرجع السابق، ص :٥٨

٣٩. د. سمير أمين، مرجع سابق،ص : ١٧٠.

٤٠. راسل جاكوبى، مرجع سابق، ص ٨ ـ ٩.

٤١. فرانسوا شاتليه، مرجع سابق، ص : ١٠٢٩.

٤٢. د. محمد محمود ربيع، د. إسماعيل صبرى مقلد (محرران)، " موسوعة العلوم السياسية"، (الكويت: جامعة الكويت)، ١٩٩٤، ص :٢٦٨.

٤٣. فيليب برو، مرجع سابق، ص : ٢٠٨ ـ ٢٠٩.

44. John Schwarz Mantel, The Age of Ideology : Political Ideologies from The American Revolution to Post – Modern Times, London, Macmillan, Press Ltd 1st edition,1998,p:187.

45. Ibid, p:187.

46. Nicholas Comfort, Brewers Politics: A Phrase on Fable Dictionary, London, Cassell PLC,2nd Edition, 1995,p:289.

٤٧. كارل بوبر، " بؤس الأيديولوجيا: نقد مبدأ الأنماط فى التطور التاريخى"، ترجمة : عبد الحميد صبرة، (بيروت : دار الباقى)، سلسلة (الفكر الحديث)، الطبعة الأولى، ١٩٩٢، ص:٧ ـ ٨.

٤٨. د. عبد الوهاب المسيرى، " موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية"، (القاهرة: دار الشروق)، الطبعة الأولى،١٩٩٩، الجزء الأول، ص ٢٣٩.

٤٩. د. عبد الله العروى، مرجع سابق، ص : ١٠.

50. Kenneth Minogue, Ideology after the Collapse of Communism in Alexsandras Shtromas, The End of ISMS : Reflection of The Fate of Ideological Politics after Communism's Collapse, BlackWell,Oxford UK, Csmbridge USA, 1st edition,1994,p:15.

٥١. راسل جاكوبى، مرجع سابق، ص :١٣ـ ١٥.

52. Jack Snyder, FromVoting to Violence: Democratization and Nationalist Conflict, Newyork – London, W. W., Norton & Company, INC, 1st edition,2000,p:16.

٥٣. شانتال ميلون دلسون، : الأفكار السياسية فى القرن العشرين"، ترجمة د. جورج كتورة، (بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع)، الطبعة الأولى، ١٩٩٤، ص:٢٤٣.

٥٤. د. حمدى عبد الرحمن حسن، " الأيديولوجية والتنمية فى أفريقيا: دراسة مقارنة لتجربتى كينيا و تنزانيا"، (القاهرة: جامعة القاهرة ـ كلية الاقتصاد والعلوم السياسية : مركز البحوث والدراسات السياسية)، الطبعة الأولى،١٩٩١، ص:١١.

55. Roy C. Macridis, Mark L. Hulling, Contemporary Political Ideologies : Movements and Regimes, Harper Collins College Publishers, 6th edition, 1996,p:1.

56. Ian Adams, Political Ideology Today, Manchester, Manchester University Press, 1995, 2nd edition, p:4-5.

٥٧. راسل جاكوبى، مرجع سابق،ص : ١٥-١٦.

٥٨. د. أحمد عبد الله "نحن والعالم الجديد : محاولة وطنية لفهم التطورات العالمية"، (القاهرة: مركز المحروسة للبحوث والتدريب والمعلومات)، سلسلة "كتاب المحروسة"، العدد رقم (١١)، الطبعة الأولى،١٩٩٥،ص٢٦.

٥٩. د. سمير أمين، " ما بعد الرأسمالية" ، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، سلسلة (كتاب المستقبل العربى)، رقم ٩، الطبعة الأولى،١٩٨٨،ص:١٦٣.

٦٠. راسل جاكوبى، مرجع سابق، ص : ٢٢.

٦١. د. فؤاد مرسى، " الرأسمالية تجدد نفسها"، (الكويت : المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب)، سلسلة (عالم الفكر)، رقم١٤٧، مارس١٩٩٠،ص: ٧-١٢.

٦٢. دانيل جورين، " اللاسلطوية: من النظرية إلى التطبيق"، ترجمة مزاحم الطائى، (طرابلس : الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان)، الطبعة الأولى، ص: ٣٧ - ٣٨.

٦٣. المرجع السابق، ص: ٤٢.

٦٤. المرجع السابق، ص : ٤٣ - ٤٥.

٦٥. المرجع السابق، ص:٧٣.

٦٦. د. محمد عزيز الحبابى، " عالم الغد: العالم الثالث يتهم - مدخل إلى الغدية" ، ترجمة د. فاطمة الجامعى الحبابى، (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية)، الطبعة العربية الأولى، ١٩٩١،ص:٢٢.

٦٧. المرجع السابق، ص:٢٠٥.

٦٨. فيليب برو، المرجع السابق، ص:٢١٢.

٦٩. الحبابى، المرجع السابق، ص:٢٠٥.

٧٠. د. سالم يفوت، " الهاجس الثالث فى فلسفة محمد عزيز الحبابى"، فى مجموعة باحثين، " الفلسفة فى الوطن العربى المعاصر: بحوث المؤتمر الفلسفى العربى الأول الذى نظمته الجامعة الأردنية"، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، الطبعة الثانية،١٩٨٧،ص٢٨٩.

٧١. ألفن توفلر، " وعود المستقبل"، ترجمة : فارس عصوب، (بيروت : دار المروج)، ١٩٨٦،ص:٩١.

72. John Schwarz Mantel, op cit, p:187.

٧٣. د. سمير أمين " بعض قضايا المستقبل : تأملات حول تحديات العالم المعاصر"، (بيروت: دار الفارابى)، الطبعة الأولى، ١٩٩٠،ص:١٥٥.

٧٤. فضيل أبو النصر، " الإنسان العالمى : العولمة والعالمية والنظام العالمى"، (بيروت : بيسان للنشر والتوزيع والإعلام)، الطبعة الأولى،٢٠٠١، ص: ١٣٣ ـ ١٣٤.

٧٥. المرجع السابق، ص:١٣٥.

٧٦. لمزيد من التفصيل حول هذه النقطة ، انظر:

-L. Ali Khan, The Extinction of Nation – States: A World Without Borders, The Hague/London/Boston, Kluwer Law International, 1996.

٧٧. طارق البشرى: "تعقيب على بحث لجوزيف مغيزل بعنوان : الإسلام والمسيحية العربية والقومية العربية والعلمانية"، فى " القومية العربية والإسلام"، (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية)، الطبعة الثالثة،١٩٨٨،ص:٣٩٣.

٧٨. يمكن أن نضرب مثالاً على ذلك بالخطاب الذى أدلى به الرئيس الأمريكى، جورج بوش (الابن) عقب التفجيرات التى شهدتها الولايات المتحدة الأمريكية فى الحادى عشر من سبتمبر عام ٢٠٠١، حيث استعمل لفظ الأيديولوجيا ليشير إلى أمر ممقوت بالنسبة للعقلية الأمريكية، وذلك حين أطلق على الأفكار التى يتبناها أسامة بن لادن "وتنظيم القاعدة" الذى يتزعمه، بأنها "أيديولوجيا دموية"،مسترجعاً صراع الولايات المتحدة مع الأيديولوجيات الأخرى، مثل الشيوعية والفاشية والنازية. انظر فى هذا الصدد:

Washington Post, What to Fight For?, 13/9/2001.

٧٩. السيد يس (محرر)، " نحو تأسيس نظام عربى جديد"، (عمان : منتدى الفكر العربى)، الطبعة الأولى،١٩٩٢،ص:٦٢.

٨٠. المرجع السابق، ص:٦٣.

٨١. د. أنور عبد الملك، " تغيير العالم"، (الكويت: المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب)، سلسلة عالم المعرفة)، العدد رقم ٩٥، نوفمبر ١٩٨٥، ص :١٣٥ ـ ١٤٥.

٨٢. د. ضياء زاهر، " القيم فى العملية التربوية" ، (القاهرة : مؤسسة الخليج العربى)ص: ١٧-٢١.

83. Anthony Quinton, (ed), Political Philosophy, Oxford, Oxford Press, 10th edition,1991,p:127.

٨٤. د. عبد الوهاب الكيالى، مرجع سابق، ص ٢٤٢.

٨٥. المرجع السابق، ص:٢٤٤.

٨٦. د. كريم يوسف أحمد كشاكش، " الحريات العامة فى الأنظمة السياسية المعاصرة"، (الإسكندرية : منشأة المعارف)،١٩٨٧،ص:٣٢.

٨٧. د. أحمد جلال حماد، " حرية الرأى فى الميدان السياسى فى ظل مبدأ المشروعية : بحث مقارن فى الديمقراطية الغربية والإسلام"، الطبعة الأولى ١٩٨٧، ص : ٩٢-٩٣.

٨٨. جون ستيوارت ميل، " أسس الليبرالية السياسية"، ترجمة : د. إمام عبدالفتاح إمام، د. ميشيل متياس، (القاهرة: مكتبة مدبولى)، ١٩٩٦، ص:١٩.

٨٩. د. ناصيف نصار، "منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر"، (بيروت : دار أمواج)، الطبعة الأولى، ١٩٩٥،ص:٢٣٧ ـ ٢٣٨.

٩٠. انظر فى هذا الشأن: عامر الزمالى، " مدخل إلى القانون الدولى الإنسانى، (تونس: المعهد العربى لحقوق الإنسان ـ اللجنة الدولة للصليب الأحمر)، الطبعة الثانية،١٩٩٧.

91. Dorothy Lee, Freedom and Culture, U.S.A, Prentice – Hall, INC, 1959,p:39.

٩٢. د. نوال سليمان رمضان، " التنشئة الاجتماعية والقيم السياسية لدى الطفل المصرى"، (القاهرة : دار النهضة العربية للطبع والنشر والتوزيع)،١٩٩٢،ص:٦٦.

٩٣. جلين تيندر ، " الفكر السياسى : الأسئلة الأبدية"، ترجمة : محمد مصطفى غنيم، (القاهرة : الجمعية المصرية لنشر المعرفة العالمية). الطبعة العربية الأولى، ١٩٩٣،ص :٨٥.

٩٤. د. تركى الحمد، " عن الإنسان أتحدث: تأملات فى الفعل الحضارى"، (بيروت: دار المنتخب العربى للدراسات والنشر والتوزيع)، الطبعة الأولى، ١٩٩٧،ص :١٢٥.

٩٥. د. محمد محمود ربيع، ود. إسماعيل صبرى مقلد، مرجع سابق،ص :٣٠٢.

٩٦. المرجع السابق، ص:٣٠٣.

٩٧. د. سمير أمين، " فى مواجهة أزمة عصرنا"، المرجع السابق، ص: ١٧٤.

٩٨. د. تركى الحمد، "دراسات أيديولوجية فى الحالة العربية"، (بيروت : دار الطليعة)، الطبعة الأولى ، ١٩٩٢، ص:٨١.

٩٩. د. كمال عبد اللطيف، " التأويل والمفارقة : نحو تأصيل فلسفى للنظر السياسى العربى"، (بيروت : الدار البيضاء : المركز الثقافى العربى)، الطبعة الأولى ، ١٩٨٧، ص :١٢٥. ولمزيد من المعلومات حول التيارات الأيديولوجية فى العالم العربى، انظر: د. فهمية شرف الدين، " الثقافة والأيديولوجيا فى العالم العربى: ١٩٦٠-١٩٩٠"، (بيروت: دار الآداب)، الطبعة الأولى،١٩٩٣.

١٠٠. د. برهان غليون، " نقد السياسة : الدولة والدين"، (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر)، الطبعة الأولى، ١٩٩١،ص:٤٢٥.

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