

الهوية والمواطنة والدولة إشكال في وعي العلاقة أم في بنية الثقافة؟

وجيه كوثراني *

الهوية:

ما هي الهوية؟ الهوية هي تعريف بانتماء فرد إلى جماعة. تبدأ الجماعة بالعائلة الصغيرة إلى العائلة الكبيرة إلى القبيلة والعشيرة، إلى الطائفة أو الجماعة الدينية، إلى الدولة أي التنظيم السياسي الذي يترضى جماعة من الناس أن يعيشوا في كنفه على قاعدة حقوق الفرد وواجباته تجاه الجماعة. قد تكون هذه الدولة مدينة كما هو حال النموذج اليوناني الأثيني، فتنشأ ظاهرة "المواطن" بصيغة "عضو المدينة" (أو citoyen) (citizenship)، وقد تكون إمبراطورية أو سلطنة كبرى، وكما كان حال الإمبراطورية الرومانية أو البيزنطية أو الإمبراطورية العربية الإسلامية (حيث دعت خلافة أو دولة سلطانية)، وفي هذه الحال يكون الفرد في مجتمعات الإمبراطوريات أو السلطنات أو الإمارات جزءاً من رعية تابعة للسلطان أو الأمير. وقد تكون الدولة دولة/أمة (Etat- nation)، وهي الظاهرة الحديثة في التاريخ العالمي الحديث، حيث تحولت الظاهرة الأوروبية في نشوء الدول الحديثة إلى مفهوم عالمي مع تبلور مواثيق حقوق الإنسان والمواطن وترسخ فكرة العقد الاجتماعي والثقافة الدستورية، أي ثقافة الدساتير المنشئة للدول ولأنظمتها السياسية ولمبدأ الهوية الوطنية (الناسيونالية) ولمبدأ المواطنة المرتبط بها ارتباطاً وثيقاً.

إن ثمة هويات متعددة يحملها الإنسان منذ ولادته. وهي تتكون أو تتشكل من معطيات مركبة ومختلفة المصادر والمرجعيات والمحددات.

وفي نظرة فاحصة لأنماط الهويات أو أشكالها يمكن أن نميز بين أنماط ثلاثة:

أولاً: نمط من الهوية يتشكل من سيستام علاقات القرابة المتدرجة من الوحدة الأصغر إلى الأكبر وتلعب لحمة الدم والعصب والولاء الشخصي البطريركي الدور الحاسم والمحدد. ويمكن أن نسمي هذا النوع من الهوية المجتمعية: هوية قائمة على الولاء الأهلي أو الانتماء الأهلي (من أهل)، ربما يصح تسميتها "الهوية الأهلية".

هذا وعندما يتحول هذا الولاء القائم على قرابة الدم أو القرابة "الوهمية" أي الاعتقاد

النفسي بالتحدر من أصل واحد أو سلالة واحدة، إلى جسم اجتماعي – سياسي واحد و متماسك ومغلق يصبح نمطاً من "العصبية" بالمعنى الذي استخدمه ابن خلدون لتفسير الصراعات الاجتماعية – السياسية في التاريخ العربي والتي على قاعدتها (أي قاعدة العصبية) تنشأ الدول وتزول، تتوحد وتتجزأ. وثمة من يفترض من الباحثين اليوم أن العصبية لا تزال تفعل فعلها في مجتمعاتنا العربية في الصراعات السياسية القائمة، وهي مفهوم صالح لتفسير عدد من الظواهر الاجتماعية – السياسية في مجتمعات تخرقها أو تسودها عصبيات القبائل أو عصبيات الطوائف، أو العصبيات المركبة من الاثنين معاً، وكما هو الحال في اليمن حيث أن العصبية القبلية والعصبية المذهبية متداخلتان.

ثانياً: نمط من الهوية يتشكل على قاعد الانتماء إلى معتقد ديني، يتمثل بطائفة دينية أو فرقة أو مذهب. وهذا الانتماء أو الولاء قد يشهد مستويات وأبعاداً مختلفة في المضمون وفي الهدف. فقد يبقى في حدود الانتماء الديني البحت، أي أنه يبقى في حيز التدين والممارسة الطقسية والتعبدية، والالتزام بالقيم والأخلاقيات الدينية العامة. وقد يتعدى هذا الحيز ليصبح انتماء دينياً – سياسياً بحجة عدم الفصل بين الدين والسياسة، أو بتعبير أدق عدم الفصل بين السلطة الدينية والسلطة المدنية. وهذا هو حال ما اصطلح على تسميته عالمياً بالأصوليات الدينية، سواء المسيحية واليهودية المنتعشة في الولايات المتحدة الأميركية وفي إسرائيل أم الإسلامية المتحركة اليوم في المجتمعات العربية والإسلامية تحت عنوانين كبيرين: الإسلام السياسي والإسلام الجهادي. وفي هذه الحال يتحول الولاء أو الانتماء إلى هذا النمط من الاعتقاد، إلى "هوية" تجمع ما بين الانتماء الديني والانتماء السياسي معاً. هذا مع التحفظ على استخدام تعبير الأصولية بالعربية، كترجمة صالحة لفوندا منتاليسم (fundamentalism).

- النمط الأخير من الهوية، هو **الهوية الوطنية الجامعة**، أو التي تحاول أن تجمع أو أن تكون جسراً رابطاً بين الهويات الدينية والثقافية. وهذه الأخيرة تشكلت وتكونت في مسار تاريخي صعب ومتعرج ومعقد ومكلف، هو تاريخ تكون وتشكل الدولة الحديثة التي سميت في الغرب الحديث: الدولة/ الأمة، (Etat-nation) والأمة هنا هي أمة المواطنين المتعاقدين للعيش المشترك في كنف الدولة. ليست أمة دينية وليست أمة عرقية، بل أمة اجتمعت على عيش مشترك وتعاقدت على عيش في اجتماع سياسي معين. ومن تجلياته التي ظهرت تدريجياً وبفعل تلازم وتفاعل النضال السياسي مع الفكر السياسي التنويري في أوروبا، أن تبلورت في التاريخ العالمي، تاريخ الأفكار والتاريخ الوقائعي، مقولات ومفاهيم ومبادئ من أهمها:

- **مبدأ المواطنة:**

- **ومبدأ الهوية الوطنية المعروفة باللغات الأجنبية 'Identite' nationale واشتقاقها الحقوقي الناسيوناليتيه (Nationalite):**

وهما مبدءان، الواحد منهما هو شرط للآخر.

إذن نحن أمام مشهد نقرأ فيه تعدداً في الهويات. السؤال كيف يمكن لهذه الهويات أن تتعايش مع بعضها وفي الوقت الذي أضحت فيه الهويات بؤر صراع لحروب أهلية أو جسر عبور لاستراتيجيات وسياسات دولية أو حمالة مشاريع نفوذ وهيمنة وسلطة؟ هل تستطيع الهوية الوطنية المتمثلة أولاً- بوجود المواطن وتكونه وتبلور كيانه الحقوقي والقانوني أن تكون الحل؟ كيف، وما هي مداخل ذلك في الثقافة والسياسة؟.

هنا تتدخل "الثقافة"، وبمعناها الاثنولوجي الانثروبولوجي لتوجه أو تحتوي هذين الشرطين، وتستدخلهما في ذهنية وسلوك معينين.

وإذ نتحدث عن الثقافة، نتساءل هل للاختلاف ما بين الثقافات والحضارات، ومن ضمنها الأديان، (باعتبارها بعداً أساسياً من أبعادها)، دور في تعيين اختلافات أيضاً في إدراك المفهوم الواحد للهوية الوطنية للمواطنة؟ فهل ثمة ادراكات أو مدارك مختلفة (Conception) لهذه المفاهيم داخل كل ثقافة؟

ولكن أولاً: ما هي الثقافة؟ لا- يزال تعريف تايلر Tyler صالحاً لتعريف الثقافة. يشير التعريف إلى أن "الثقافة أو الحضارة في معناها الاثنوغرافي الواسع هي هذا المجموع المعقد الشامل للمعارف والمعتقدات واللفن وللقانون، وللأخلاق وللعتادات ولغير ذلك من جميع الاستعدادات التي يكتسبها الإنسان بما هو عضو داخل مجتمع" يعني هذا أيضاً أن اللغة ومفرداتها ومصطلحاتها لها دلالاتها وعلاماتها وإشاراتها التي ترمز إلى معنى أو فهم لا يستبان إلا من سياق، أي أن لها سيميولوجيا، أي نص لا يفهم ولا يقرأ إلا في وضع تاريخي وعلائقي محدد.

وعليه، إذا شئنا دراسة مفاهيم مواطنة ومواطن، وأمة، ودولة/أمة من خلال العودة إلى المرجعيات اللغوية – الثقافية، لاكتشفنا حقاً أن ثمة مفارقات لغوية – ثقافية تقع بين المصطلحات وخاصة عندما نضعها داخل مرجعياتها اللغوية – الثقافية.

مفارقات لغوية – ثقافية بين المصطلحات في ثقافتين:

الملاحظ في المرجعية الثقافية اللاتينية أن نسقاً لناحية الاشتقاقات بين Nation و'Nationalite و Nationalisme. هذا النسق، أو الاتساق بين الاشتقاقات لغوياً يشير أيضاً إلى انسجام في المعاني المتولدة عن هذه الاشتقاقات في الثقافة السياسية المتشكلة والمتطورة تاريخياً والمتمحورة حول ظاهرة Etat/Nation وتداعياتها الاجتماعية والسياسية.

أما في اللغة العربية، واستطراداً في الثقافة السياسية العربية، فإننا نلاحظ أن مفردات "أمة" التي اعتمدت لترجمة Nation، و"جنسية" التي اعتمدت لترجمة 'Nationalite، و"قومية" التي اعتمدت لترجمة Nationalisme لا تشكل نسقاً اصطلاحياً ومفاهيمياً منسجماً. بل ولا يعبر هذا النسق عما آلت إليه المصطلحات اللاتينية من مفاهيم.

كذلك، فإن تعبير وطن، وموطن ومواطن في "لسان العرب"، وفي القواميس وفي الاستخدامات المختلفة حتى أوائل القرن التاسع عشر لا تترجم فعلاً المفهوم الذي استقرت عليه كلمة "مواطن" كترجمة اصطلاحية لمفردة Citoyen وCitizenship، أي كمفهوم ارتبط تطوره بتطور صيغة الدولة الوطنية الحديثة، وما يستدعيه هذا المفهوم من أبعاد حقوقية سياسية ومدنية وإنسانية.

على أن الاختلاف بين المرجعيات اللغوية لم تقف عائقاً أمام الاقتباس والتناص وتحميل المفردات المختلفة معاني مشتركة وجديدة.

ففي إطار التفاعل الثقافي الذي حصل على صعيد النخب العربية النهضة في القرن التاسع عشر، نشهد اقتباساً بالعربية لمفهوم المواطن "والمواطنة"، تماماً وبالمعنى الذي يشير إليه مصطلح Citoyen. ونقرأ هذا الاقتباس للمرة الأولى عند مفكرين إصلاحيين هما: رفاعة رافع الطهطاوي وبطرس البستاني. يستخدم الطهطاوي تعبير "ابن الوطن" و"الوطني" للتعبير عن انتماء الفرد للوطن وتمتعه بالحقوق المدنية. فهو "وطني" بمعنى – كما يقول الطهطاوي – أنه معدود عضواً من أعضاء المدينة (من كتاب المرشد الأمين للبنات والبنين).

ويعبر بطرس البستاني في رسائله المعنونة "وطنيات" عن المعنى الحقوقي للانتماء المدني للوطن "يا أبناء الوطن، لأهل الوطن حقوق على وطنهم. كما أن للوطن واجبات على أهله (...). ومن الحقوق التي على الوطن لبنية الأمانة (أي الأمان) على أفضل حقوقهم وهي دمهم وعرضهم ومالهم، ومنها الحرية في حقوقهم المدنية والدينية، ولاسيما حرية الضمير في أمر المذهب".

ما معنى العودة إلى التاريخ عبر هذين النصين:

الذهاب إلى التاريخ هو من قبيل التقاط لحظة التحول في استخدام المفردة العربية وإكسابها معنى ودلالات مستعارة من حقل دلالي لمصطلحات التجربة الديمقراطية الوطنية الغربية والتي أفادت، بفعل تعبيرها عن حقوق إنسانية طبيعية، معنى الفكرة القابلة للتجريد والتعميم والعالمية أي أن تحمل المفردة العربية دلالات مفهوم الـ citoyen، كما سبقت الإشارة في التمهيد.

فالطهطاوي والبستاني في استخداماتهما الأولية لمصطلح الوطن والوطني والوطنية كانا يحملان المفردات العربية ذات المعاني التراثية القديمة دلالات جديدة معاصرة اكتشفها الوعي التاريخي المقارن، للتواريخ المختلفة والثقافات المتنوعة، ويعيدان إنتاجها في حالة استجابة لعملية التثاقف الجارية آنذاك، فاقتربا من المفهوم الحقوقي الذي يحدّد وضعية الفرد المقيم على أرض يسودها مجتمع ودولة لناحية الحقوق والواجبات في صيغة "الوطني" "وابن الوطن". ثم ما لبث هذا المعنى الإصطلاحي أن استخدم بصيغة مواطن ومواطنة بعد اعلان الدستور العثماني في العام 1908م، وبصورة خاصة مع إعلان

دساتير العشرينات في المشرق العربي في كل من مصر والعراق وسورية ولبنان حيث اكتسبت المواطنة المحلية للمقيمين على ارض كانت عثمانية، تأسيساً على مبدأ الجنسية (Principe de nationalité) المستمد من بنود معاهدة لوزان التي نظمت أوضاع البلدان العربية التي خضعت سابقاً للحكم العثماني، وحمل سكانها سابقاً "صفة التبعية العثمانية"، وكانت هذه الكلمة تعني ضمناً وفقاً لمنطوق دستور 1908، "المواطنة العثمانية".

تنص المادة 17، "أن العثمانيين جميعهم متساوون أمام القانون، كما أنهم متساوون كذلك في حقوق ووظائف المملكة..".

أما المواد التي تعين هذه الحقوق والوظائف، فتشير بوضوح إلى حقوق المواطن في التعبير والنشر والإجتماع وتأليف الشركات، وحق الاعتراض والتشكي وهي بمعظمها مستمدة من دساتير فرنسا وبلجيكا وبريطانيا.

ثم إن دساتير العشرينات في المشرق العربي وفي العديد من أقطاره، أعادت صياغة هذه المنطلقات، انطلاقاً من الواقع التاريخي المستجد الذي يمكن وصفه بأنه كان حالة (تحول) من مفهوم الرعية الذي يعبر عن العلاقة بين الدولة السلطانية وجماعات مجتمعاتها، إلى مفهوم "الجنسية" (الناسيوناليتيه) أو الهوية (Nationalité) الذي أسست له "الدولة الوطنية" الحديثة. وهذه الأخيرة هي الكيان السياسي المستجد الذي عبرت عنه الأدبيات القومية العربية بصيغة "الدولة القطرية"، تأسيساً على أيديولوجيا العروبة التي كانت تنزع إلى القول "بأمة عربية" وتطالب بدولة عربية تتطابق مع مفهوم الدولة/الأمة.

ومهما يكن من أمر هذا الإشكال الأيديولوجي (بين الدولة القومية العربية المتوخاة والدولة القطرية المنبثقة عن تداعيات الواقع الدولي والإقليمي والإجتماعي المحلي) فإن الإشكالات الجديدة التي أثارها هذا التحول في الإجتماع السياسي العربي. (أي التحول من حالة الرعية إلى حالة اكتساب الجنسية التي تتضمن بدورها حق المواطنة في دولة)، أثارَت مسائل معقدة في وعي النخب العربية وفي ذهنيات وعقول الناس ومسلكياتهم وردود فعلهم تجاه المستجدات المتمثلة بشكل أساسي بالتحول إلى مواطنين.

4- أسئلة وإشكالات جديدة:

يمكن أن نشير باختصار إلى عدد من الأسئلة التي قد تطرحها الإشكالات الجديدة:

الدولة الوطنية الجديدة عينت لمواطنيها، انتماء محدد، يحمل اسم المنطقة (الوطن) الذي تحول إلى دولة أو أقيمت عليه دولة بفعل عوامل دولية وإقليمية وداخلية وجيوسياسية معقدة ومركبة لا- مجال لدراستها في هذا البحث. هذا الانتماء يوصف بالوطنية على مستوى الحمولة الثقافية والسياسية والإجتماعية والوجدانية التي يقدمها أهل الدولة ونخبها، وبالمواطنة على المستوى الحقوقي، لكن مع هذا الانتماء ثمة تداخلات لانتماءات أخرى قد تضعف وقد تقوى، ولكنها تبقى ماثلة وحاضرة ومؤثرة. هذه الانتماءات قد تكون

شمولية فتجاوز حدود الانتماء إلى الجنسية (nationalité) التي تعطيها الدولة للفرد فيكتسب حق المواطنة، كالانتماء القومي العربي لأمة عربية متخيلة بدولة/ أمة أو الانتماء الإسلامي السياسي لأمة إسلامية متخيلة في خلافة أو مشروع سياسي متجاوز للدولة القطرية، وقد تكون الانتماءات فرعية ووسطية فتخترق الانتماء الوطني للدولة شأن الانتماءات الطائفية والمذهبية والقبلية داخل الدولة. ويحضرني كمثل على هذا الإختراق مثل الانتماء الطائفي في لبنان ومثل الانتماء القبلي في اليمن.

وسواء كانت الانتماءات أوسع من الانتماء إلى الجنسية (الهوية التي تعطيها الدولة إلى مواطنيها) أو كانت أصغر منها، فإن مثل هذه الانتماءات تطرح سؤالاً حول أحقية التعدد الثقافي والمشروعية التاريخية لهذه الانتماءات وفقاً للسؤال كيف يمكن التوفيق بين معطيات هذه الانتماءات؟

يندرج تحت هذا السؤال سؤال آخر ومكمل: كيف يمكن تحويل الانتماءات المختلفة سواء كانت كبيرة أو صغيرة إلى تراكم غني في شخصية المواطن بحيث تصبح شخصية المواطن العربي وفي أية دولة عربية وإلى أي هوية انتمى فرعية أو شاملة، شخصية تغتني من خلال ممارستها لمواطنيتها المحلية بالذات؟ مع العلم أن شرط هذه الأخيرة ممارسة الديمقراطية في إطار من التوازن الدقيق بين الحقوق والواجبات، بين الحرية والعدل. ذلك أن حداً فاصلاً دقيقاً قد يؤدي الشطط عنه إما إلى انفلات الانتماءات الفرعية الوسيطة وتحويلها إلى سلطات أهلية مشتتة ومتنازعة (وهذا خطر الحرب الأهلية) أو إلى اشتداد قبضة الدولة وتحويلها إلى نظام عسكري وأمني أو إلى دولة استبداد سلطاني.

إن هل نحن أمام مأزق تعبّر عنه مفارقتان لا- ندري أيهما تعيش وتتحكم في الواقع: "ديمقراطية من دون ديمقراطيين؟ أم ديمقراطيون من دون ديمقراطية؟ وهل يعني ذلك أن ثمة نخباً عربية تتحدث عن الديمقراطية ولكن لا تمارسها ولا تستدخلها كسلوك وقيمة وثقافة بل تمارس عكس خطابها؟ أم أن الأمر يتعلق بثقافة سياسية شعبية (أهلية) لا تمهد ولا تساعد على عملية التحول الديمقراطي ولا- على استيعاب الشروط الاجتماعية والقانونية التي تفترضها صيغة المواطنة؟ والتي من أهم مقوماتها، المشاركة السياسية عبر الاقتراع العام وعبر المؤسسات التمثيلية وأهمها البرلمان وعبر ما هو أهم وهو الرأي العام؟ أم أن ثمة أمراً متعلقاً بخصوصية دينية، يراها البعض في الإختلاف البنيوي بين الإسلام والديمقراطية؟ وأن المشكلة هي ممانعة الثقافة السياسية المحلية للتحوّل الديمقراطي وبالتالي لتكوين المواطن؟ لنختبر الجواب عبر العودة إلى التجربة التاريخية الأولى التي شهدت تمثيلاً للمواطن في مجلس عمومي: هو مجلس النواب العثماني في عام 1876م وفي عام 1908م؟

5- "عبرة وذكرى" عودة إلى التاريخ من أجل نظرة استراتيجية مستقبلية:

عندما بدأت الدولة العثمانية بالتحوّل إلى دولة تنظيمات، ولاحقاً إلى مملكة دستورية (عندما أعلن الدستور العثماني مرتين: مرّة في العام 1876م، ثم علق بعد عام، ومرّة في

العام 1908م ثم باغته الحرب وعسكرة الحكم) كان التحول ينبىء بأمال كبار لدى النخب العربية التحديثية ولكنه كان ينبىء أيضاً بصعوبات وعوائق من طرف أهلية المجتمعات، ومدى قابليتها للتحول الديمقراطي. يسجل الأديب سليمان البستاني الذي كان نائباً عن ولاية بيروت في البرلمان العثماني ملاحظاته حول بدايات العمل البرلماني في العالم الإسلامي، فيرى أن ثمة خللاً في مفهوم التمثيل يكمن في عقلية المواطن الناخب الذي يرى في النائب مجرد سلطة وسيطة للخدمات والمنافع الشخصية والفئوية، لا سلطة رقابية وتشريع. يقول البستاني في كتابه "عبرة وذكرى": "الدستور العثماني" "لقد أيد لنا الإختبار باجتماع المجلس الأول سنة 1876م أن أبناء كل ولاية كانوا يظنون مبعوثهم منتدباً عن منتخبه لا- غير، ومأموراً بإنفاذ جميع رغائبهم وإبلاغ تشكيات أفرادهم مهما كانت، حتى لقد كانت الرسائل في بعض الولايات تنهمر كالطرر على رؤوس مبعوثيها حاملة من المطالب ما لو طرحه المبعوث للبحث لما ناله إلا هزء رفاقه أجمعين، فمن طالب عزل خصم له وإحالة مأموريته إليه. ومن ملتزم رتبة ونيشاناً. ومن راغب في إصدار أمر لوال بإلقاء نظرة عليه أو إلي مشير يجعله ملتزماً للأرزاق العسكرية. حتى كان من جملة تلك المطالب أن مكاريأ سرقت دابته فكتب إلى منتدب ولايته أن يأمر بإعادتها إليه".

على أن هذه البداية لا- تفسر الإستمرار التاريخي لمفهوم التمثيل البرلماني كما كانت بدايته فلا شك أن الماضي وحده لا يفسر الحاضر كما أن الحاضر وحده لا يفسر الماضي. لكن حركة الذهاب والإياب الدائمة بين الزمنين تساعد على بلورة الأفكار باتجاه المقاربة العلمية والتي قد ينتج عنها بعض الأفكار المفيدة.

إن مقاربة موضوع التمثيل (تمثيل المواطن في دولة وطنية) من زاوية تاريخية لا تتوقف عند مسألة تطور النصوص وحدها ولا- عند ثبات البنى التقليدية الثقافية القائمة والمتعلقة بالذهنية وحدها. فالنصوص تغيرت وخاصة باتجاه توسيع قاعدة التمثيل شعبياً في العديد من الأقطار العربية، ولا شك أن الذهنيات تغيرت أيضاً وكذلك الثقافة السياسية المحصّلة والمكتسبة في مجال الثقافة الديمقراطية لدى شرائح واسعة من النخب والمتعلمين والمتقنين والمواطنين. لكن الملاحظ أنه في داخل هذا التطور بقي واستمر نوع من الدينامية الداخلية المهيمنة، أي نوع من عناصر البنية الثقافية المتداخلة يفعل فعله في عملية الاقتراع، وبالتالي في عملية التمثيل وطبيعته ودوره. فالملاحظ في سلوك المقترع وسلوك المقترع له أي المنتدب والمنتدب أن العلاقة بين الطرفين هي علاقة عقد خدمات، لا عقد اجتماعي وطني يقوم في ظل مفهوم الدولة الوطنية ومؤسساتها التمثيلية. إنه عقد راعي ورعية. وفي داخل هذه العملية تتبنى علاقة ولاء. والولاء قوامه الولاية والتولية أي السلطة، ومعطيات التجربة اللبنانية في حقل العلاقة بين المواطن وممثله (النائب) تقدّم كثيراً من الأمثلة على استمرار هذا النمط من العقد الرعوي أو الأبوي.

تكمن أهمية نص البستاني، في أنه يسجل لحظة التقاطع التاريخي بين مفهومين للسلطة والتمثيل: مفهوم حديث جاء به الدستور الجديد الذي نص على المساواة بين المواطنين

وحررياتهم وحقوقهم، ومفهوم للسلطة راسخ في الذهنية والعقلية والسلوك اليومي آت من التاريخ ومعيش في الحاضر كنمط حياة ثابت أو شبه ثابت، وهو مفهوم يمكن تلخيصه بجملة من المفردات والمصطلحات والتي يمكن أن نستمد عناصرها ودلالاتها من التراث، ولا سيما من نص ابن خلدون، أهمها: الوازع العصباني، والسلطاني، الرعية والطاعة والغلبة والولاء والانقياد والانتظام واللجوء والتبعية والإستتباع والممانعة، وكلها مفردات تشير إلى نمط من علاقات السلطة القائمة على الحماية والخدمة وكسر الشوكة والولاء طوعاً و عنوة، وإلا- فالخروج أي "الممانعة". أنه نوع من عقد اجتماعي بين مراتب سلطوية وسيطة بين المجتمع الذي هو مجموعة رعايا تابعين ومنتظمين في جماعات ذات عصبية من جهة، وبين العصبية الغالبة أو العامة المدعوة "بأهل الدولة" من جهة أخرى، وهذا العقد ينحصر في تقديم خدمة أو منفعة مقابل "ولاء". ولعل هذا النمط من العلاقة بين "الخدمة" و"الولاء" هو ما سمّاه علم الاجتماع السياسي اليوم السستام "الزبائني" أو "الزبوني" (clientelisme).

ما يصفه البستاني في العام 1908م هو تاريخ فعلي للحظة التقاطع بين المفهومين وبالتالي بين زمنين تاريخيين على أن البستاني يراهن على تغير الأوضاع نحو الأحسن بعد ربع قرن ومن خلال تعميم التعليم والتربية والترقي والنهوض الاقتصادي. وإذ مضى على هذا الرهان حوالي القرن يترك البستاني الباب واسعاً للتساؤل حول شروط التحول الديمقراطي من خلال بناء المواطنة في العالمين العربي والإسلامي. وحقل هذا التساؤل بقي ويبقى حتى اليوم مجال بحث عن أسباب هذا التعثر، (تعثر الانتقال من الاجتماع السلطاني العصباني إلى الاجتماع الدستوري الوطني)(**) وعن شروط التجاوز لهذا التعثر؟

ومهما كان افتراض الجواب فإني لا أظن أن ثقافة من الثقافات أو ديناً من الأديان، ملك (أو ملكت) قابلية للديمقراطية أو عدم قابلية لها. إذ يشيع اليوم افتراض خاطيء أن الثقافة المسيحية ملكت قابلية تحويل مجتمعاتها إلى دول ديمقراطية. وأن الثقافة الإسلامية هي بطبيعتها ممانعة بل ومعادية لهذا التحول. لا شك أن هذه الفرضية تخدم أغراضاً متباينة، فهي تخدم من جهة النظرة المركزية الغربية محتكرة الحداثة ومروجتها على طريقتها الاستهلاكية، وهي تخدم من جهة أخرى النظرات الأصولية الطرفية التي تحاول إحياء الماضي في الحاضر، بأسلوب دفاعي سلبي للمركز الغربي، فتخلط المراحل التاريخية وأزمنتها، وتقيم سدوداً متوهمة بين الحضارات، فتبطل تفاعلها في تصور وهمي جامد للماضي، ولكن النتيجة العملية لهذا المنطق أن تعود الدولة السلطانية القديمة بثوب جديد في الحاضر، فيتم تحديث الاستبداد السلطاني بالحكم التسلطي العسكري وحكم الحزب الواحد، وتقديس القائد الزعيم من خلال اعتبار أي نقد له خطأ أحمر.

والواقع أن كل الثقافات، بل الأديان أنتجت تأويلات وقراءات مختلفة لنصوصها في مراحل التاريخ. هذه القراءات ما لبثت أن أضحت أيديولوجيات لأنظمة وعهود وعلاقات وجماعات و فرق، أي لقوى إجتماعية ومن الطبيعي أن تقاوم هذه القوى التحولات الجديدة

في منظومة السلطة وهياكلها. على أن هذه الأيديولوجيات التي غالباً ما تتحول إلى خطاب تعبوي وسجالي تحت عباءة فكر سياسي معين، ليست هي جوهر الثقافة الذي لا يتغير ولا يتحول. فكما أن قراءة للثقافة المسيحية في القرون الوسطى تحولت إلى أيديولوجية اجتماعية وسياسية مناهضة للعقلانية ومعادية لتحوّل الفرد إلى مواطن حر في دولة حيادية. فثمة قراءة أخرى كانت آخذة بالتشكل مع حركة الإصلاح الديني وحركة الإحياء والأنسنة والثورة الصناعية وحركة التنوير وصولاً إلى بذل الجهد في بناء "اللاهوت علماني" في غضون القرن العشرين. لقد تعلمت المسيحية كما يقول، البعض، الديمقراطية واستوعبت فكرة "المواطنة" أو حق الفرد على الجماعة وحق الجماعة على الفرد عبر حركة التاريخ وتحولاته الاجتماعية والإقتصادية وحاجات الواقع ووطناته وفاعلية العمل السياسي وتعددية القوى الاجتماعية، لا بفعل القابلية الذاتية أو عدمها.

وعليه، فإن الثقافة الإسلامية ليست بعيدة عن هذا المنطق، في التحول والتكيف والمواكبة. لقد بدأ الإجتهد في هذا الاتجاه، في غضون القرن التاسع عشر، مع أعلام النهضة الأوائل وكما نلاحظ لدى الطهطاوي والجيل الإصلاحي اللاحق والإنقطاع الذي حصل ليس مؤشراً لفشل أو استحالة أو ممانعة ثقافية بسبب بنية مغلقة أو مرجعية تاريخية ثابتة عرفانية كانت أو بيانية أو برهانية، بل لأن ثمة عوامل يمكن دراستها ووعيتها أدت إلى هذا الإنقطاع كما سنرى.

وعليه، إن الحديث عن مرجعيات معرفية لكل مفهوم كالديمقراطية مثلاً أو المواطنة والقول أن مرجعياتها أثينية أو يونانية أو غربية، لا يستدعي الفصل بين الحضارات بحجة اختلاف البنى والأنساق، بل على العكس أن الدراسة التاريخية التي تجمع بين مفهوم البنية ومفهوم التاريخية من شأنها أن تبرز حالات التفاعل والسيرورة والتحويلات في التواريخ، باتجاه القول بمنهج التاريخ العالمي القائم على التعدد المنفتح والاقتراب والعلاقات.

يرى لفي ستر اوس في هذه العلاقة ما يلي: "إن مقولة تنوع الثقافات البشرية لا ينبغي أن تفهم على نحو "ساكن"، فهذا التنوع لا- يمت بصلة إلى تنوع العينات الجامدة أو تنوع الفهارس الجافة. ربما كان البشر قد بلوروا ثقافات مختلفة بناءً على التباعد الجغرافي وعلى الخصائص التي تمتاز بها بيئتهم، وعلى جهلهم بسائر البشر الآخرين. لكن هذا لا يصح بصورة قاطعة إلا إذا كانت كل ثقافة أو كل مجتمع قد ولد وترعرع بمعزل عن جميع المجتمعات أو الثقافات الأخرى، بيد أن الأمر لم يكن يوماً على هذا النحو، اللهم إلا بالنسبة لحالات استثنائية".

وعليه فإننا نسوق الملاحظات التالية تأسيساً على ما سلف:

أولاً: إن المرجعية اليونانية لم تكن مرجعية للحضارة الأوروبية الحديثة وحدها، فالحضارة العربية تعاملت مع هذه الأخيرة كأحدى المرجعيات العالمية آنذاك، جنباً إلى جنب مع المرجعيات الفارسية والهندية، وبصيغة أنها كانت (أي الحضارة العربية) المشروع الحضاري العالمي (الحديث آنذاك) المستوعب آنذاك لعملية التلاقح، والتثاقف،

والتواصل. إن مفهوم المدينة، ومفاهيم السياسة العقلية والوضعية للحكم، مفاهيم نجدها بغزارة في الفكر الفلسفي والفقه العربي الوسيط: من الفارابي، إلى ابن رشد، إلى ابن خلدون، إلى فقهاء، حاولوا التوفيق بين السياسة الشرعية والسياسة العقلية أو التمييز والفصل بينهما.

ثانياً: إن الدراسات الحديثة للحضارات القديمة - ما قبل اليونانية والهلينية، بدأت تبحث وتبرهن فرضية جدية وهي أن الحضارة اليونانية لم تكن أمماً للحضارات الإنسانية (أو معجزة فريدة)، بل هي نتاج لتأثيرات حضارية متنوعة تمركزت في حوض المتوسط، وفي عدادها تأتي الحضارة المصرية والكنعانية وحضارات بلاد ما بين النهرين وحضارة الفرس. ومفهوم المدينة/الدولة لم يكن غريباً عن تلك الحضارات (الحضارة الكنعانية مثلاً) وكذلك مبدأ التشريع والقانون (شرايع حمورابي).

ثالثاً: إن عملية الانقطاع في التطور التاريخي العربي والإسلامي والتي بدأ المؤرخون المعاصرون يدرسونها بمنهج المقارنة التاريخية لمعرفة اسباب التجاوز الذي حصل في أوروبا بدءاً من القرنين الخامس عشر والسادس عشر وأسباب الجمود الذي عاشت فيها مجتمعاتنا، هي عملية تاريخية معقدة ومركبة تفترض دراسة عناصرها من زوايا اقتصادية وجيوسياسية واجتماعية وثقافية لفهم ما أضحى يسمى بالنمو المتفاوت واللامتكافئ في العالم.

رابعاً: إن تأسيس الدولة السلطانية على مفهوم العصبية وعلاقة هذه الأخيرة بالدعوة الدينية كوسيلة استقواء (وفقاً لتعبير ابن خلدون)، وممارسة الحكم السلطاني في مجتمع "رعية" وعبر وسائط من السلطات الأهلية: كالأخويات والحرف في المدينة، والعصبيات العائلية الفلاحية والبدوية في الأرياف، وسلطات البطريكيات للمل غير الإسلامية، كل هذا كان بمثابة مؤسسات نشأت في التاريخ وانبنت تلبية لحاجات اقتصاد الجباية، والخراج، ومواصلات القوافل في التجارة البعيدة، والإنتاج الحرفي المنتظم في تنظيمات اجتماعية أشبه بالفرق الدينية السرية وطرق الصوفية. إنها إذن مرحلة تاريخية وليست قدراً موبداً في ثقافة ثابتة، ولذلك فإن مفهوم "الرعية" كان يندرج في بنية الدولة السلطانية في علاقتها بالمجتمع، في مرحلة مضت من مراحل التاريخ، وكان تعبير الوطن والمواطن في ذلك السياق لا يعبر إلا عن حنين وجداني لمكان النشأة.

خامساً: عندما تحدّث الطهطاوي وبقية النهضويين العرب والمسلمين عن وطنية ووطن وأبناء الوطن في غضون القرن التاسع عشر، ومطالع القرن العشرين فإنما كانوا ينقلون مفهوم الدولة/الأمة ومفهوم المواطن كعضو في هيئة اجتماعية سياسية هي هيئة المدينة التي نسيبت من التراث العربي المتأثر باليونانية، لتحل محلها ثقافة الدولة السلطانية وفقها وصوفية أوليائها، كما كانوا يستجيبون لحاجات في التطوير الإقتصادي والتحديث الإداري والتنظيمي كان يحفز إليه الإطلاع على التجارب الأوروبية، وصولاً إلى تبني مفهوم الدستور والمواطنة في مطلع القرن العشرين.

على أن هذا النقل لم يكن تقليداً أعمى، كان مقصوداً بفعل قناعات ترى أن الإقتباس شرط من شروط الترقى والتقدم والنهوض وبمنطق لا- يرى حرجاً من عملية التثاقف وتحميل المفردات والمصطلحات معانٍ جديدة من تاريخ آخر. هكذا مثلاً تعامل رشيد رضا مع مصطلح الشورى ومصطلح الحكم الدستوري والبرلماني، فرأى ذلك استجابة لتبنيه أوروبي مذكّر بوجود مبدأ الشورى في الإسلام بعد أن نسيه الفقهاء المسلمون طيلة عصور الدولة السلطانية (راجع كتابنا حول رشيد رضا: مختارات سياسية من مجلة المنار، دار الطليعة، بيروت، 1979). وهكذا تعامل أيضاً حسين نائيني مع مفهوم البرلمانية والجمعية التمثيلية في المشروطة الإيرانية عام 1909م (الدستور الإيراني)، أنها في رأيه من إبداع الفكر الإنساني لتحديد سلطة الحاكم الفرد، وهي في اجتهاده الإسلامي إعادة الولاية إلى "الأمة" باعتبارها جماعة مواطنين، لا رعايا سلطان (أنظر كتابنا: الفقيه والسلطان، جدلية الدين والسياسة في تجربتين: في الدولة العثمانية وإيران الصفوية والقاجارية، بيروت، دار الطليعة 2000).

دروس التجربة التاريخية العربية تسمح بالاستنتاجات التالية:

لقد وعى فقهاء إصلاحيون وكتاب وناشطون في العمل السياسي في مجتمعات الدول السلطانية وفي مجتمعات خضعت للإحتلالات الأجنبية سبل نهوض الدولة ومجتمعها في غضون القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين، وأهم هذه السبل: إشراك الأمة في الحكم عن طريق الإنتخاب والاقتراع العام والعمل من أجل السيادة الوطنية وتقبيد الحاكم بدستور للبلاد. كان هذا بداية التأسيس لمفهوم المواطن وحقوقه في ظل دولة تقوم على الدستور.

لكن البداية، عادت فتعثرت، وتعثرها جاء من عدة أبواب:

- من باب السياسات الغربية التوسعية والتي أظهرت للشعوب ايدولوجياتها العنصرية والقمعية والتخريبية وحدها، فبهتت في الوعي المقارن المحلي لدى النخب صورة الفكر التنويري العالمي وسادت صورة "التعصب الغربي" ولا- سيما بعد احتلال فلسطين والمصائب والكوارث التي تداعت بفعل السياسة العدوانية الإسرائيلية ودعم السياسات الغربية لها.

- ومن باب سياسات الأعيان المحليين الذين فضّلوا استمرار النظام القديم فحافظوا على العلاقات الرعوية واستدخلوها في منطقتهم على حساب بلورة فكرة المواطنة وحقوقها وواجباتها: مستثمري الديمقراطية التمثيلية والبرلمانية لحسابهم ومصالحهم، خالطين بين التمثيل الوطني والتمثيل الرعوي.

- ومن باب ردود الفعل المحلية على هذه وتلك، كانت صورة "التاريخ العالمي" تتقلّص وتتجزأ إلى صور تستحضر فيها الذاكرة التاريخية وحدها طلبية وجهاد، تستحضر ذاكرة وليس تاريخاً، فيبحث عبرها عن "هوية" مقطوعة الصلة بالآخر، وعن ماضٍ يفترض

غنياً ليكون معوضاً لخسران الحاضر. (عن فقر الحاضر).

وكنتيجة لكل هذا، كانت ردة الفعل على الديمقراطية التمثيلية وفكرة المواطنة في العديد من الأقطار العربية التي نما فيها التيار القومي العربي في الخمسينات (مصر، سوريا، العراق..). ردة فعل سلبية، قوامها عسكرة الدولة وتغليب أمن الأنظمة، فجرت التعبئة ضد "الديمقراطية الرجعية" وحل مفهوم "الجماهير" محل مفهوم "المواطنين" وجرى تبني مفهوم التنمية الاقتصادية والتقنية الأحادية بمعزل عن التنمية السياسية والبشرية، كما جرى تهميط و"تأحيد" للحياة السياسية بحجة فشل الأحزاب وتحميل واقع التعدد مسؤولية التجزئة والانقسام.

خلاصة واستنتاجات

لا بد من الاستخلاص أخيراً، أن العودة إلى المرجعية اللاتينية، لأصل الكلمات، ليس من قبيل الدراسة الألسنية أو الفيلولوجية المجردة، بل لإبراز مفارقات معينة بين الثقافات لوعياها تاريخياً، وإمكانية التواصل بين التجارب التاريخية في العالم.. فاعتماد مفهوم الناسيوناليتة والمواطنة في العالم الإسلامي، وفي العالم العربي جاء متأخراً، في عصر التنظيمات العثمانية ودستورها المعلن مرتين (1876 و 1908) حيث اعتمدت صيغة التبعية العثمانية (التابعة العثمانية)، وفي عصر دساتير العشرينيات العربية، اثر معاهدة – لوزان – 1923 – حيث اعتمد مبدأ الناسيوناليتة ('principe' des nationalites) في استحداث الدول الوطنية في المشرق العربي، وتحديد التابعة لها بصيغة المواطن والمواطنة.

على أن هذا الاعتماد (اعتماد تلك الصيغ المفهومية الجديدة للانتماء إلى دولة/وطن، وبالمعنى الذي يوحيه ويستدعيه واقع الدولة/الأمة (Etat-nation)، وقع على حقائق ومعطيات أهلية ومحلية وتاريخية مختلفة في المجتمع العربي. وهذا الواقع جعل من تصورات الأمة والدولة والمواطنة والجنسية (أي الانتماء إلى دولة كعلاقة حقوق وواجبات)، أموراً ملتبسة وهجينة في الوعي الاجتماعي وفي السلوك السياسي، أي في الثقافة المعيشة.

- اختلط أمر الدولة بين تصورها دولة سلطانية قائمة على العصبية الغالبة أو المتغلبة وفي مجتمع تسوده وترعاه نصوص تجمع بين "أحكام سلطانية وولايات دينية" وأعراف وتقاليد، وبين تصورها دولة حديثة قائمة على تمثيل الشعب وتوزيع السلطات وفقاً لدستور وقوانين ناظمة مرتكزة إلى مبدئين أساسيين: فصل السلطات، وفصل السلطة الدينية عن السلطة المدنية.

- واختلط أمر التمثيل بين صيغة الاقتراع الحر القائمة على الاختيار السياسي بين نائب (منتخب) وبين ناخب، وبين صيغة التبعية للزعيم والشيخ والنافذ، حيث تجددت صيغة الراعي والرعية، في صيغة الحاكم والمحكوم، في صيغة ندعوها اليوم "الصيغة

الزنائنية"، أو "الزبونية".

- كما واختلط أمر السلطات بين معناها ودورها كهيئات منفصلة ومتكاملة في إدارة شؤون الشعب (كمواطن)، وبين معناها كهيئات وسيطة بين المجتمع والدولة، وبالمعنى الذي يشير إليه معنى العصبية وتراتبها في التعريف الخلدوني: عصبية غالبية، عصبية مستتبعة، عصبية موالية، عصبية ممانعة، عصبية خارجة... إلخ، وقد لعبت القبائل والعشائر، والطوائف، هذا الدور وهذه الوظيفة في هذا الاجتماع الذي يمكن أن نسميه الاجتماع العصباني.. (الاجتماع الانقلابي)، حيث يغيب مفهوم تداول السلطة.

- وهكذا اختلط الأمر بين اجتماع وطني واجتماع عصباني، وبين مواطنة تقوم على حقوق الفرد، ورعية منقسمة إلى طوائف وقبائل تقوم على حقوق الجماعات وحق استدخال الفرد فيها.. بحيث تصبح العشيرة أو الطائفة، وقد أنتجت هذه التشكيلات الأهلية أخيراً أحزابها ومنظماتها الحديثة، حزباً سياسياً أو وسيطاً للسلطة في مراتب الدولة وبدلاً عن المواطن، وعن مفهوم الرأي العام. وهكذا استعويض عن المواطنة وعن الرأي العام وعن فعالية التمثيل في سلطة التشريع والرقابة (البرلمان)، بالجماهير وبالخشود (الخشود المنمطة والشمولية، أو خشود العوام والدهماء)، وأخيراً بالمليشيات المسلحة على اختلاف ألوانها وأعلامها.

توجهات مستقبلية: إعادة تأسيس للمواطنة في زمن جديد

فصل جديد من فصول التاريخ العربي المعاصر، انقطع عن سابقه الذي بدأت فيه إرهاصات الحياة السياسية عبر مبدأ التمثيل والاقتراع، والعمل الحزبي. وها نحن أمام زمن ثالث يعاد فيه تأسيس المجتمعات السياسية العربية، من خلال إعادة اكتشاف لأهمية المسألة الديمقراطية.

لكن إعادة الاكتشاف وإعادة التأسيس والتي نلاحظها بدنيامية في العديد من المجتمعات العربية، تتمان بظروف صعبة وقاسية: عولمة تتحو عبر قوى عالمية كبرى متسلطة، إلى تمييط الحياة الثقافية واختزال الحياة السياسية بقرارات مركزية مستقوية بالقوة العسكرية والمالية الممركزة، وردات فعل عليها طرفية تتحو نحو التوقوع في هويات صغرى دفاعية وأصولية متقهقرة وأحياناً مدمرة للذات.

ومع ذلك، فإن فسحة للعمل تكمن بين حيز الحدين وتتحداهما، حيث يستفاد أولاً من دروس التجربة التاريخية المحلية ويستفاد أيضاً من تراكم التجارب في ما مارسته الشعوب من هويات وانتماءات وصولاً إلى اعتماد صيغة المواطنة كلٍ يحتوي ويتصالح مع الهويات المتقاطعة.

فإذا كانت تجربتنا التاريخية العربية، قد أبانت عقم النظرة الأحادية للديمقراطية حيث لم يرَ الأعيان العرب والرأسماليون العرب إلا وجهها الليبرالي الوظيفي فاستثمروها في تثبيت سلطات وراثية وتضخيم ثروات فردية في مرحلة أولى وحيث لم تر الطبقة

العسكرية والتكنوقراطية والنخب الثورية الجديدة إلا وجهها "الرجعي" في مرحلة ثانية فاقترحت بديلاً عنها الديمقراطية الاجتماعية والديمقراطية الشعبية، فكان إلغاء المواطنة وما تتطلبه من استقلالية في الرأي والنقد والمحاسبة لمصلحة مركزية القرار هو النتيجة بحجة "إلهام القائد" و"حكيمته" و"عصمته" وتبعية الجماهير له، فإن إعادة اكتشاف الديمقراطية اليوم يعيدنا أولاً إلى إعادة اكتشاف مفهوم المواطن من خلال استحضار مجموعة من الأبعاد التي يحيل إليها هذا المفهوم، وأهم هذه الأبعاد:

أ- البعد الإنساني: فالمواطن ليس فرداً فحسب، وليس رجلاً فحسب، وليس عمراً محدداً، أو مهنة معينة، أنه المواطن - الإنسان، فالمفهوم الحقوقي يحيلنا بالضرورة إلى مفهوم أوسع: مفهوم "حقوق الإنسان" المفهوم القابل دائماً للتجريد والتعميم وبالتالي للتطوير كلما برزت عقبة في وجه المساواة والعدالة في مجتمع من المجتمعات.

هذا البعد الإنساني، يتطلب نظرة ثقافية وتربوية تقوم بشكل أساسي على التسامح وتعلم قبول الآخر والتعامل معه بذهنية أخوة المواطنة وأخوة الإنسانية معاً.

لكن مبدأ التسامح ليس منة من فوق، يمنحها القوي كمنحة "العفو"، أنه موقف خلقي وجزء من أخلاقيات واجبة على الإنسان وفقاً لمبدأ التحسين والتقييح المشهور عند المعتزلة، ومبدأ الحقوق الطبيعية عند الفلاسفة. ولكي يستدخل هذا الخلق في مسلكيات المواطن، تبرز أهمية شروط التنشئة الوطنية الإنسانية التي تفترض استيعاب المناهج النقدية في الدراسات الإنسانية: نقد العنصرية والتمييز على اختلاف أشكاله، ونقد العقلية الخرافية، وتفسير المسلكيات اللاعقلانية... إلخ والسؤال هل أخذنا بالاعتبار هذا التوجه في مناهجنا التربوية والتثقيفية في مدارسنا وجامعاتنا ومؤسساتنا؟

ب- البعد التنموي البشري: راوحت تجربتنا التاريخية بين اعتماد صيغة الليبرالية الاقتصادية والتي أدت إلى مزيد من التفاوتات الاجتماعية والاقتصادية والجنسية، على مستوى المناطق، والجماعات، وبالتالي على مستوى المواطنين، الأمر الذي أدى بدوره إلى نوع من التمايزات الطبقية والمناطقية التي فاقمت حدة الانقسامات الطائفية والمذهبية في مجتمعاتنا وأدت إلى خلل خطير في فكرة المواطنة والتي تتطلب أولاً وقبل كل شيء حق المساواة والعدل قبل حق الاقتراع العام. وإذ حلت الأنظمة العسكرية ذات الحزب الواحد أو الأيديولوجيا الواحدة في السلطة باسم الفقراء والمستضعفين أي باسم الاشتراكية، فلم ينتج عن ذلك إلا تنمية أحادية تجلت في تضخم قطاع عام غير منتج، وهو نظام لا يقيم اعتباراً للمبادرة والإبداع وحسنات الاستثمار في القطاع الخاص. والنتيجة أن التجربتين أغفلتا البعد الشامل والتكاملي في التنمية، وهو البعد البشري الذي يحيل بدوره إلى حلقات مترابطة في معاني وشروط المفهوم الجديد للتنمية:

- تنمية الوعي السياسي لدى المواطن كإنسان مسؤول في المشاركة في الحياة السياسية.

- تنمية حس النقد والبحث عن الحقيقة ليكون الخيار والرأي عقلانياً.
 - اعتبار مستوى التعليم ومستوى الصحة ومستوى الوعي البيئي ومستوى المشاركة معايير أساسية في درجات التنمية...
- كل هذه الأمور شكّلت رافعات جديدة للوعي بأهمية المواطن كإنسان فاعل في السياسة والثقافة والتنمية معاً.

الحواشي:

- (* مؤرخ وأكاديمي من لبنان.
- (** حاولت بحث هذا الموضوع في كتاب: مشروع النهوض العربي: أزمة الانتقال من الاجتماع السلطاني إلى الاجتماع الوطني، بيروت، دار الطليعة 1995.