

الثقافة السياسية ودورها في ظل الاستعمار الجديد في العالم العربي

(دراسة في فلسفة التاريخ)

الدكتورة بصيرة إبراهيم عبد الرحمن الداود
أستاذ مساعد التاريخ المعاصر السياسي والحضاري
جامعة الرياض للبنات

انقسم المثقفون والمفكرون العرب في تاريخنا المعاصر إلى عدة اتجاهات أيديولوجية كان من أبرزها الاتجاه الداعي إلى عدم المبالغة في الثقافة والفكر «الثقافية»⁽¹⁾ على الرغم من أن ذلك هو نتيجة طبيعية لما يحدث اليوم في عالمنا الإسلامي العربي من تنوع للخبرة الاستعمارية فيه، مما أدى إلى تأثيرات مختلفة في كياناتها السياسية وأبنيتها الاجتماعية والاقتصادية، وكذلك الثقافية. وقد شهد العالم العربي على مر التاريخ نوعاً من الاستعمار التذويبي الاستيعابي الذي تخطى هدفه تحقيق المصلحة الاقتصادية إلى نشر ثقافته عن طريق محو الثقافة الوطنية للبلد المستعمر مثلما فعلت فرنسا في الجزائر⁽²⁾.

وكانت ولا تزال معظم التيارات الثقافية والفكرية في عالمنا العربي ترفع شعارات متعددة ومتباينة منها ما يدعو إلى الانفتاح والتبعية للغرب، ومنها ما يتحفظ على التبعية في مقابل ضرورة الأخذ بالتحديث والانفتاح «Modernization» الاقتصادي والتطور التكنولوجي، وأخرى تزدد تزمناً وانغلاقاً حتى تصل إلى درجة اللامعقول التي توصل إلى ذروة العنف، وجميع هذه التيارات تأخذ في معظمها طابع الاستقلال عن السلطات السياسية في البلاد العربية، حتى أصبح من العسير مواجهة الثقافة أو السياسية بالوجه السلطوي الآخر للثقافة؟، وأعني به الوجه الاستعماري العسكري الجديد على العالم العربي وإمكانية توسيع نفوذه

حصوله منذ ذلك الوقت، وهو قائم في العالم العربي الآن. وهاتان النظريتان تقدمان تفسيراً للتطور الكلي للعالم انطلاقاً من المنظور الغربي فقط، ويتبنيان بشكل كلي المنظور التاريخي والانتوغرافي «العرقى» والفلسفي للفكر الأوروبي منذ القرن الثامن عشر الميلادي. ويعتمدان في ذلك مسألة الحقيقة العالمية التي يفعل بها معظم الأساتذة الجامعيون والخبراء في الغرب، وهي تقوم على اعتماد التحديدات، والتصنيفات، والتقييمات باعتبارها تمثل عقيدة معرفية مطلقة متناسين في ذلك المنظور الآخر الذي دثته الأنثروبولوجيا الثقافية التي تعطي حق الكلام والحوار لجميع الثقافات البشرية دون أن تحاكمها، وتنظر إليها فقط من منظور واحد هو منظور الثقافة الغربية المهيمنة⁽⁴⁾.

تحاول نظرية 'صدام الحضارات' تبسيط الظواهر المعقدة للهويات الثقافية خاصة الهوية الثقافية الإسلامية العربية المتنوعة والمتعددة والمختلفة اثناً

مستقبلاً إذا ما كان ذلك لمصلحة القوى العظمى المهيمنة .

لكي نكشف عن العنف البنيوي المخبوء والفعال والنشط في آن واحد وعلى المستوى الدولي، يكفي أن نعطي مثلاً على الهيمنة الثقافية التي يمارسها الغرب متمثلاً في تاريخنا المعاصر بقوته العظمى الولايات المتحدة الأمريكية. فبعد انهيار الاتحاد السوفيتي السابق في بداية التسعينات من القرن الماضي أصدر «فرانسيس فوكاياما» نظريته الشهيرة «نهاية التاريخ والإنسان الأخير»⁽³⁾ في عام 1989م والتي يدعو فيها لمناقشة التحديث الذي يصور من خلاله نظريته التي تهدف إلى ضرورة العيش في مجتمع حديث عصري وعلى مستوى عالٍ من التقنية في جميع مجالاته وصولاً إلى العالم الأوسع. وبعد بضع سنوات في عام 1994م أصدر الأستاذ الجامعي الأمريكي صموئيل هنتيجتون نظريته «صدام الحضارات» وقد قدم فيها رؤى سوداوية ومرعبة عن الصراع الذي استشرf

من خلال هذا التصور المبسط لأعقد الهويات الثقافية في العالم والسماح بالتوسع الإمبريالي والعمل على إحياء مشروع الانتداب الاستعماري⁽⁵⁾ من جديد لمعادلة وتبشير وإخضاع وترويض هذه الثقافة من موقع المدافع النظري عن سياسة الغرب والشرق، والذات والآخر، والسيد والعبد، والداخل والخارج، ومن خلال تواجهاً وتبادلاً متواصلين تؤدي فيهما الهوية الثقافية أداء في زمن الحاضر يترك معها الاختلاف الثقافي أن يبرز وينتج معارف ومعاني جديدة تمكنه من بناء موضوع سياسي جديد.

ستوضح هذه الدراسة بعض الجوانب الهامة لمفهوم الثقافة السياسية، ودورها في صراع الحضارات الذي أصبح حقيقة واقعة منذ نهاية القرن الماضي واستمراراً مع القرن الحالي. كما سيكون للمنهج العلمي القائم على التحليل التاريخي والسياسي والمقارنة، والمقاربة الثقافية والفكرية - أحياناً - لتوضيح المعنى وتبسيط المفهوم الدور الرئيسي والهام للدعوة في اتجاه آخر على العمل الثقافي والسياسي معاً كضرورة يفرضها ويتطلبها واقعنا العربي المعاصر.

وتأتي هذه الدراسة المختصرة والمركزة على موضوع الثقافة السياسية لتوضح دورها الذي يفترض أن تؤديه نظراً لما يشهده عالمنا العربي المعاصر من تحديات خطيرة وملحة خاصة في ظل الانتداب الاستعماري الجديد على العالم الإسلامي بشكل عام والعربي على وجه الخصوص الذي لم يُعد يفرض سيطرته الاستعمارية

« وإذا كان الربيع لا يقبل بعندليب واحد » فستكون هذه الدراسة ساحة لتوضيح مختلف الآراء والأيدولوجيات لأبرز المثقفين والمفكرين العرب على اختلاف تياراتهم الفكرية الليبرالية منها أو اليسارية الشيوعية أو الأصولية الإسلامية وتوضيح أفكارهم حول موضوع هذه الدراسة من مختلف الزوايا الأيدولوجية، والدعوة إلى العمل معاً على مشروع حضاري ثقافي وفكري وسياسي كبير يكون محصلة تفاعل الخبرة التاريخية لديهم، والوضع الجغرافي، والمعتقدات الدينية والمذهبية، والظروف الاجتماعية والاقتصادية المختلفة، ووضع كآساس لإرساء حوار حقيقي داخلي أولاً ثم على مستوى الشعوب والحضارات قائماً على الإيمان بمبادئ أساسية من القيم الحضارية الثقافية وأبرزها: التواضع، والرافة، والرضا والمحبة، والتعايش والتسامح، والإيمان بقدرة الإنسان على إدارة الصراعات وتحقيق السلم من خلال البحث الدؤوب عن الحقيقة والعمل من أجلها الذي يجعلنا نؤمن بتعدد الرؤى وتعقد العالم، وضرورة تجديد مختلف الثقافات ورؤاها ومركزاتها لخلق حوار ثري وفعال بين مختلف الثقافات والشعوب يقوم على الإحساس بالمسؤولية الأخلاقية الشمولية التي تضبط وتدير مختلف التحديات التي تهم الجماعة الإنسانية بأكملها. والعمل على فكرة الوعي بوحدة مصير الإنسان ووحدة مصالحه العليا في العالم من خلال تقديم الأفكار والمشاريع الخلاقة للتضامن داخل المجتمع العالمي. واستثمار القيم الأساسية الإنسانية المشتركة بين كل الفضاءات الدينية في العالم لتكريس وحدة الجوهر الإنساني، وذلك من خلال السعي لإرساء أخلاقيات وقيم كونية تسعى لخدمة الإنسان بشكل خاص، والإنسانية بشكل عام بروح مسؤولة ومتفتحة على العالم وتعقد، وعلى الأخلاقيات العالمية للإنسانية

التي لا يمكن للبشر البقاء أو العيش دونها، والنضال من أجل تركيز مفهوم السلام العالمي الذي يقوم أساسه على الحوار بين الأديان جميعها لخلق سلام عادل بينها وتجنباً للصدام الحضاري⁽⁷⁾.

وهذا لن يكون ما لم يقدم المثقفين والمفكرين العرب إبداعاتهم الثقافية والفكرية في مشروع حضاري وسياسي متعدد بمختلف الآراء والتوجهات الإيدلوجية ومتفق في وحدة الهدف والعمل جنباً إلى جنب مع السياسة ومحاولة الاندماج معها لخلق مجال تداولي للعلاقة بينهما بحيث تكون فعالة ومنتجة تقوم على أساس تقديم الاستشارة والرأي السديد والتقييم والنصح وتقديم الأفكار الإبداعية وذلك عبر انفتاح أحدهما على الآخر وفتح المجال واسعاً لتغيير السياسات الفكرية وابتكار إمكانيات جديدة للتأمل والتفكير من منطلق واقعي⁽⁸⁾ يقوم أساسه على العمل والتدبير بحيث يستطيع السياسي من خلال المثقف

هنا يبقى الأمل بتجدد رسالة المثقف والمفكر العربي الذي يحمل هموم الأمة الإسلامية والعربية في وقت بات فيه المثقف والمفكر العربي في أزمة حقيقية خاصة بعد أن تكشفت المبادئ والنظريات في مواجهة الانهيارات والتحولات التي يشهدها العالم في الوقائع والأفكار أو في النظم والمؤسسات حتى أضحت سوسيولوجيا الإخفاق لدى المجتمعات العربية تعلن عن نهاية لأقسام



إصلاح فكرة العلاقة المرتبطة بين المثقف والسلطة من خلال دعم أحدهما للآخر والدفع دائماً بالإإنجازات الفكرية الأمام، وعدم النظر إلى المثقف كموت أو كواجهة ثقافية أو كزينة وإنما كمد معاً لتحقيق التفاوت التاريخي «Historical discrepancy» الذي يوضح الرؤية التاريخية للأمور من خلال المسافة الفاصلة بيننا وبين التطور الاقتصادي والتقني والمنهجي والأدواتي لمجتمع الغرب دون إطلاق مبدأ التبعية للغرب أو السير على خطاه، أو تقليده قلباً أعمى⁽⁹⁾، فأصالتنا التاريخية تأبى على ذلك دون شك .

ولهذا فلو تأملنا قليلاً في مساهمة الفيلسوف والمؤرخ ورجل الدين اللاهوتي الألماني⁽¹⁰⁾ «غورغ ثيليه» فريدريش هيغل 1770-1831م الذي تطورت النظريات الفلسفية الجدلية على يديه في القرن الثامن عشر الميلادي حتى تجلت في نهاياتها الأيدلوجية في الدولة الليبرالية، فإن هذا المفكر الفيلسوف

من الثقافة أو نهاية لبعض وجهات النظر التي شاخت وبلغت مرحلة سلبها التاريخي. وهو الأمر الذي ينعكس على نهاية صنف محدد من المثقفين في تاريخنا المعاصر هم أصحاب المشاريع الكبرى أو المدافعين عنها من الأيدلوجيين والطوباويين، ويرجع السبب في ذلك إلى أن مشكلة المثقف والمفكر العربي اليوم أصبحت تكمن في أفكاره تحديداً البعيدة عن التجديد في المفهوم والمنهج والمستقلة عن السياسة بهدف لعب دور القاضي الذي يصدر أحكاماً انتقادية هي في الغالب إما نخبوية حزبية أو نرجسية ثقافية، أو طوباوية عقائدية تجاه السلطات السياسية العربية التي أصبحت هي الأخرى تواجه مشكلات معقدة يولدها الواقع الاجتماعي والاقتصادي وتتطلب بالضرورة تحديث دائم للخطط والبرامج وتفعيل مستمر للوسائل والإجراءات. وهذا ما يدعو إلى القول الآن بأن الاندماج الثقافي السياسي أصبح ضرورة واقعية تستوجب من خلالها العمل على

إصلاح فكرة العلاقة المرتبطة بين المنظر والسلطة من خلال دعم أحدهما للآخر والدفع دائماً بالإنجازات الفكرية إلى الأمام، وعدم النظر إلى المثقف كموظف أو كواجهة ثقافية أو كزينة وإنما العمل معاً لتحقيق التناوت التاريخي «Historical discrepancy» الذي يوضح الرؤية التاريخية للأمور من خلال المسافة الفاصلة بيننا وبين التطور الاقتصادي والتقني والمنهجي والأدواتي لمجتمعات الغرب دون إطلاق مبدأ التبعية للغرب، أو السير على خطاه، أو تقليده تقليداً أعمى⁽⁹⁾، فأصالتنا التاريخية تأبى علينا ذلك دون شك.

ولهذا فلو تأملنا قليلاً في مسيرة الفيلسوف والمؤرخ ورجل الدين اللاهوتي الألماني⁽¹⁰⁾ «غورغ فيلهلم فريدريش هيغل 1770-1831م» الذي تطورت النظريات الفلسفية الجدلية على يديه في القرن الثامن عشر الميلادي حتى تجلت في نهاياتها الأيدلوجية في الدولة الليبرالية، فإن هذا المفكر الفيلسوف

من الثقافة أو نهاية لبعض وجهات النظر التي شاخت وبلغت مرحلة سلبها التاريخي، وهو الأمر الذي ينعكس على نهاية صنف محدد من المثقفين في تاريخنا المعاصر هم أصحاب المشاريع الكبرى أو المدافعين عنها من الأيدلوجيين والطوباويين، ويرجع السبب في ذلك إلى أن مشكلة المثقف والمفكر العربي اليوم أصبحت تكمن في أفكاره تحديداً البعيدة عن التجديد في المفهوم والمنهج والمستقلة عن السياسة بهدف لعب دور القاضي الذي يصدر أحكاماً انتقادية هي في الغالب إما نخوية حزبية أو نرجسية ثقافية، أو طوباوية عقائدية تجاه السلطات السياسية العربية التي أصبحت هي الأخرى تواجه مشكلات معقدة يولدها الواقع الاجتماعي والاقتصادي وتتطلب بالضرورة تحديث دائم للخطط والبرامج وتفعيل مستمر للوسائل والإجراءات. وهذا ما يدعو إلى القول الآن بأن الاندماج الثقافي السياسي أصبح ضرورة واقعية تستوجب من خلالها العمل على.

بالرغم من علاقته الغير جيدة مع الدولة البروسية في ذلك الوقت بسبب انتقاداته الفلسفية المثالية البناء لسياساتها، إلا إنه كان «يعتبر الدولة كل شيء والفرد لا شيء»⁽¹¹⁾ فهو المدافع عن الدولة البروسية من أجل أن يراها في مقدمة الأمم، لذلك فقد كان يتبنى فكرة أن «بروسيا هي دولة العقل»، وناضل من أجل تحقيق هذه الرؤية بدراساته المتعمقة لفلسفة التاريخ التي لخصها بنظرته الفكرية للتاريخ على أنه «عرض للروح» يقوم على أساس أن العقل هو المسيطر على العالم، وأن تاريخ العالم يمثل أماننا بوصفه مساراً عقلياً، وبالتالي فإن العقل هو جوهر الطبيعة كما أنه جوهر التاريخ⁽¹²⁾.

ومن هذا الأساس ينطلق هيغل في دعوته إلى الدولة القوية باعتبارها الوسيلة التي تكفل تحقيق المصلحة الخاصة والعامة.

مفهوم الثقافة السياسية

«Political education»

طرح المفكر العربي عبد الله العروي فكرة السيطرة الثقافية على حسب

ومثل هذا الطرح يدعونا للتوقف قليلاً لإيضاح مدى العلاقة التي تربط بين الثقافة والسياسة من خلال إعطاء المفهوم العلمي للثقافة السياسية « Political education ». وهذا المفهوم يرجع إلى عام 1956م عندما ظهر ما يُعرف بالاتجاه الثقافي في العلوم السياسية، وقد أوضح «غبريل الموند» في عام 1980م بأن هذا المفهوم يرجع إلى ثلاثة أصول فكرية.

والأصل الأول: هو علم النفس الاجتماعي والانثروبولوجي والسيكولوجي. فقد أراد علماء النفس الاجتماعيون دراسة العوامل المؤثرة في تشكيل اتجاهات الأفراد وأنماط سلوكهم والاهتمام بعد ذلك بدراسة التنشئة الاجتماعية والولاء لمعايير الجماعة والمفاهيم والقيم والشخصية الفردية. وبعدها طور الأنثروبولوجيون الأدوات والتصورات



الملائمة لدراسة ثقافات الشعوب خاصة في الفترة ما بين عامي 1939-1945م، وقد كان أبرز مثال لدراسة الاتجاهات الفردية هو ما عكسته الدراسات المقدمة للسلوك الانتخابي المبكر في الولايات المتحدة الأمريكية⁽¹⁴⁾.

الأصل الثاني: كان علم الاجتماع الأوروبي والذي مثله بشكل خاص أعمال «دوركايم» و«ماكس فيبر» وهذا الأخير قد أقام حواراً مع «كارل ماركس» على أساس ثقافي حينما أكد على أهمية القيم والدين في التأثير على النشاط الاقتصادي والبناءات السياسية في نظريته المشهورة التي بلور من خلالها العلاقة بين الأخلاق البروتستانتية وظهور الرأسمالية، أو بمعنى آخر ربطه بين الرأسمالية والمذهب البروتستانتي الذي أفتى لاهوتياً بالتشجيع على العمل والادخار وسمح بالفائدة، وأوضح فيها الكثير من المثاليات وخاصة ما يتعلق منها بدور المعايير والقيم التي تمثل أفكاراً حول النسق الاجتماعي وأنماط فعلها. وعندما ظهر

المصلح الديني الألماني المنشأ «مارتن لوتر» مؤسس المذهب البروتستانتي وأحدث انشقاقاً داخل المسيحية بوضوحاً للأستاذية العقائدية الكاثوليكية وإعطاءه الفرد المسيحي حق تأويل الكتابات المقدسة بدون المرور من خلال هرمية الكنيسة أو رجال الدين كان ذلك تاريخاً للمذهب البروتستانتي في مرحلة الأولى من مراحل الخروج على الدين الكهنوتي التقليدي. واعتبره بعض المؤرخين مرحلة هامة باتجاه التوصل إلى نظام إيماني أكثر علمنة وعقلانية⁽¹⁵⁾.

الأصل الثالث: يتعلق بالبحوث المسيحية وتطور أساليب دقيقة لاختبار العينات وإجراء المقابلات وتحليل البيانات بغرض العمل على مسح للرأي العام الذي ساعد الباحثين فيما بعد على دراسة الثقافة وجمع البيانات عن التوجهات السيكولوجية والثقافية نحو السياسة وبين الجماعات والأمم، وذلك بدلاً من الاعتماد على القضايا التأملية والانطباعية القديمة حول هذه المسائل.

لهذا فإن مفهوم الثقافة السياسية ما هو في الواقع إلا مختصر يشير إلى طائفة من القيم التي يتحرك النظام السياسي في إطارها، ولهذا فهو يتوسط الموقع بين حالة الرأي العام وبين الخصائص للشخصية الفردية، أو كما عبر عنها غبريل الموند «بأنها عبارة عن نمط خاص من التوجهات نحو الموضوعات السياسية التي يجسدها النظام السياسي»⁽¹⁶⁾.

ويُعد مفهوم الثقافة السياسية جزء من الثقافة الكلية للمجتمع بحيث تتأثر بالثقافة الأشمل لأنها تمثل الجانب السياسي فقط من ثقافة المجتمع وهي مؤثرة في شكل السلوك السياسي من جانب المواطنين تجاه السلطة السياسية أو من جانب أعضاء النظام السياسي تجاه المجتمع بأكمله.

ومفهوم الثقافة السياسية متنوع ومتباين ويستند في مصدره على المعلومات والمعرفة بوصفها مصدراً أساسياً من مصادر ممارسة عملية الحكم وهي بذلك تعطي مفهوماً واضحاً

للقاعدة التي تقول بأن «المعرفة هي قوة». وبذلك يتبين بأن العلاقة بين ما هو ثقافي وما هو سياسي علاقة عضوية لا يمكن الفصل بينها لأن السياسة، بمعناها الشامل تتناول جميع مجالات الحياة وهذه المجالات تحتاج إلى المعرفة في قيادتها ووضع نهج لإدارتها، وبدون هذه المعارف تكون السياسة مرادفة للجهل الذي يلحق الضرر بقضايا ومصالح البلاد⁽¹⁷⁾.

تري الباحثة بأن مجموعة المعارف هذه هي الثقافة التي تمثل روح السياسة ويستحيل معها الفصل بينهما إلا من خلال الممارسة بين ما هو سياسي وما هو ثقافي، فالسياسي من الضروري أن يكون مثقفاً، بينما المثقف ليس بالضرورة أن يكون مهتماً بالشأن السياسي. ومن هنا يبرز دور المثقف في المجال السياسي خاصة عندما تواجه الأمة تحديات مصيرية بالغة يستوجب معها ضرورة التعبئة الفكرية والنفسية للمجتمع والاستدلال بالتاريخ لاستشراف المستقبل وتحسين المجتمع



لهذا فإن مفهوم الثقافة السياسية ما هو في الواقع إلا مختصر يشير إلى طائفة من القيم التي يتحرك النظام السياسي في إطارها، ولهذا فهو يتوسط الموقع بين حالة الرأي العام وبين الخصائص للشخصية الفردية، أو كما عبر عنها غبريل ألوند بأنها عبارة عن نمط خلاص من التوجهات نحو الموضوعات السياسية التي يجسدها النظام السياسي^(١٦).

ويُعد مفهوم الثقافة السياسية جزء من الثقافة الكلية للمجتمع بحيث تنأثر بالثقافة الأشمل لأنها تمثل الجانب السياسي فقط من ثقافة المجتمع وهي مؤثرة في شكل السلوك السياسي من جانب المواطنين تجاه السلطة السياسية أو من جانب أعضاء النظام السياسي تجاه المجتمع بأكمله.

ومفهوم الثقافة السياسية متنوع ومتباين ويستند في مصدره على المعلومات والمعرفة بوصفها مصدراً أساسياً من مصادر ممارسة عملية الحكم وهي بذلك تعطي مفهوماً واضحاً



المصلح الديني الألماني المنشأ «مارتن لوتر» مؤسس المذهب البروتستانتي وأحدث انشقاقاً داخل المسيحية بوضعه حداً للأستاذية العقائدية الكاثوليكية، وإعطاءه الفرد المسيحي حق تأويل الكتابات المقدسة بدون المرور من خلال هرمية الكنيسة أو رجال الدين كان ذلك تاريخاً للمذهب البروتستانتي في مرحلته الأولى من مراحل الخروج على الدين الكهنوتي التقليدي. واعتبره بعض المؤرخين مرحلة هامة باتجاه التوصل إلى نظام إيماني أكثر علمنة وعقلانية⁽¹⁵⁾.

الأصل الثالث: يتعلق بالبحوث المسيحية وتطور أساليب دقيقة لاختبار العينات وإجراء المقابلات وتحليل البيانات بغرض العمل على مسح للرأي العام الذي ساعد الباحثين فيما بعد على دراسة الثقافة وجمع البيانات عن التوجهات السيكولوجية والثقافية نحو السياسة وبين الجماعات والأمم، وذلك بدلاً من الاعتماد على القضايا التأملية والانطوائ...

الملائمة لدراسة ثقافات الشعوب خاصة في الفترة ما بين عامي 1939-1945م، وقد كان أبرز مثال لدراسة الاتجاهات الفردية هو ما عكسته الدراسات المقدمة للسلوك الانتخابي المبكر في الولايات المتحدة الأمريكية⁽¹⁴⁾.

الأصل الثاني: كان علم الاجتماع الأوروبي والذي مثله بشكل خاص أعمال «دوركهايم» و«ماكس فيبر» وهذا الأخير قد أقام حواراً مع «كارل ماركس» على أساس ثقافي حينما أكد على أهمية القيم والدين في التأثير على النشاط الاقتصادي والبناءات السياسية في نظريته المشهورة التي بلور من خلالها العلاقة بين الأخلاق البروتستانتية وظهور الرأسمالية، أو بمعنى آخر ربطه بين الرأسمالية والمذهب البروتستانتي الذي أفضى لاهوتياً بالتشجيع على العمل والادخار وسمح بالفائدة، وأوضح فيها الكثير من المثاليات وخاصة ما يتعلق منها بدور المعايير والقيم التي تمثل أفكاراً حول النسق الاجتماعي وأنماط فعلها. وعندما ظهر

لهذا فإن مفهوم الثقافة السياسية ما
و في الواقع إلا مختصر يشير إلى طائفة
ن القيم التي يتحرك النظام السياسي في
طارها، ولهذا فهو يتوسط الموقع بين
حالة الرأي العام وبين الخصائص
للشخصية الفردية، أو كما عبر عنها
غبريل ألوند «بأنها عبارة عن نمط خاص
من التوجهات نحو الموضوعات السياسية
التي يجسدها النظام السياسي»⁽¹⁶⁾.
الضرر بقضايا ومصالح البلاد⁽¹⁷⁾.

ويُعد مفهوم الثقافة السياسية جزء
من الثقافة الكلية للمجتمع بحيث تتأثر
بالثقافة الأشمل لأنها تمثل الجانب
السياسي فقط من ثقافة المجتمع وهي
مؤثرة في شكل السلوك السياسي من
جانب المواطنين تجاه السلطة السياسية
أو من جانب أعضاء النظام السياسي
تجاه المجتمع بأكمله.

ومفهوم الثقافة السياسية متنوع
ومتباين ويستند في مصدره على
المعلومات والمعرفة بوصفها مصدراً
أساسياً من مصادر ممارسة عملية الحكم
وهي بذلك تعطي مفهوماً واضحاً
ومفهوم الثقافة السياسية متنوع
ومتباين ويستند في مصدره على
المعلومات والمعرفة بوصفها مصدراً
أساسياً من مصادر ممارسة عملية الحكم
وهي بذلك تعطي مفهوماً واضحاً



من مخاطر هذه التحديات التي تواجهه. وما يواجهه العالم الإسلامي العربي في تاريخه المعاصر الآن من تحديات خطيرة أبرزها استمرار الصراع العربي-الإسرائيلي، والاستعمار الجديد المتمثل بالغزو الأمريكي - البريطاني للعراق أو التحديات التي تواجه البلاد العربية الأخرى في لبنان، أو السودان، أو الصومال، وغيرها كل تلك المخاطر تتطلب من المثقف أن يمارس دوراً كبيراً من خلال تجنيد علمه وفكره ومعرفته لخدمة مصالح البلاد، ولذلك فهو مثقف سياسي بالدرجة الأولى وفي نفس الوقت ليس من المنطقي القول بأن المثقف يتمسك بالحقوق التاريخية لهذه القضايا الخطيرة والمصيرية أكثر من السياسي أو العكس، لأن كل منهما يعمل من منطلق واحد ولهدف واحد هو خدمة مصالح البلاد بشكل خاص، وقضايا الأمة الإسلامية العربية بشكل عام وإن اختلفت طرق ووسائل الممارسة. والمثقف السياسي يكون

تعامله مع واقع قائم ومتحرك، لأن السياسة تأخذ في الاعتبار الواقع ضمن منظور المصالح العامة القائمة في الحاضر والقادمة مستقبلاً ولكن بشرط أن لا تعني المرحلية في الممارسة والعمل السياسي القبول بما يتعارض مع الحقائق التاريخية والمصالح العليا للبلاد. فمثلاً عندما رفض الملك سعود بن عبد العزيز آل سعود - رحمه الله - «1953-1964م» العرض الروسي للمملكة العربية السعودية بتزويدها بصفقات من السلاح على الرغم من حاجة البلاد لها في ذلك الوقت، بالإضافة إلى أن مستشاريه السياسيون المقربين منه كانوا يرون في التوجه السعودي نحو المعسكر الشيوعي سيجلب فوائد كثيرة ومنافع للمملكة العربية السعودية⁽¹⁸⁾. فإن ذلك لا يعني بأن الذين قبلوا بفكرة هذا المشروع السياسي كانوا أكثر تمسكاً بالمصالح الوطنية العليا للبلاد من الملك سعود. لأن الملك سعود كان يخشى وقتها من

لها باعتبار حسن نواياها، وعلى العكس من ذلك فهي تعتبر أي دولة تسعى إلى إلحاق الضرر بسياساتها وحرمة أراضيها أو أمنها بصورة مباشرة أو غير مباشرة دولة معادية وغير صديقة⁽¹⁹⁾.

ومن أمثلة ذلك أيضاً قبول الرئيس الراحل جمال عبد الناصر مشروع «روجرز» وزير خارجية الولايات المتحدة الأمريكية في حزيران عام 1970م⁽²⁰⁾ والذي رفضه في ذلك الوقت معظم السياسيون والمتنفذون، فهل يعني ذلك أن عبد الناصر وافق على المشروع وأن الرفض كان أكثر تمسكاً بالحقوق الوطنية والقومية لمصر أو للأمة الإسلامية العربية؟ والجواب بالنفي لأن عبد الناصر كان وقتها يحاول إنقاذ مصر مما تعرضت له من الاعتداءات الإسرائيلية التي وضعتها على حافة اليأس وأثرت كثيراً على اقتصادها الوطني، الأمر الذي جعل عبد الناصر وخاصة بعد نكسة يونيو عام 1967م وهزيمة مصر أمام إسرائيل إلى التركيز على جانب العمل السياسي

الشيوعي وامتداد نفوذها وتأثيرها العقائدي والأيدلوجي والسياسي على المنظمة الإسلامية العربية بشكل عام والمملكة العربية السعودية بشكل خاص على اعتبارها النقيض التام للدين الإسلامي. ومن ناحية أخرى فقد كانت خشية الملك سعود - رحمه الله - من الحرب الباردة بين المعسكرين الرأسمالي الغربي، والاشتراكي الشيوعي الشرقي والتي كانت من وجهة نظره عبارة عن كتلتين تتحكما في مصير البشرية بأكبرها، وتريد أن تزج البلاد الصغيرة في صراعهما الذي لا يؤدي إلا للخسائر والدمار. هذا بالإضافة إلى أن من أهم الركائز التي تنطلق منها السياسة الخارجية للمملكة العربية السعودية لتحقيق مصالحها الوطنية هو التعامل السياسي والدبلوماسي مع الدول الأخرى انطلاقاً من الاحترام المتبادل ومراعاة لمصالح الطرفين، لهذا فإن المملكة العربية السعودية تعتبر أية دولة صديقة

والعواطف وآداب السلوك والذوق
وحصيلة هذا التدريب للملكات المذكورة
ومفاهيم وعادات وفنون وآداب
ومهارات ومؤسسات مجتمع معين في
معطى زمني ومكاني معين، أو بمعنى
أوسع وأشمل هو الحضارة
«Civilization» التي تعبر عن نظام الأفكار
التي يحيا بها عصر ما . ولعل من أسباب
تقدم الحضارات هو تواصلها وتفاعلها
الذي يؤدي إلى مظاهر ونتائج معينة، أما
من سبل التفاعل الحضاري ووسائله
فتمثل في الغزوات والصراعات
العسكرية في زمن الحروب التي لها وجهة
إيجابية تبرز في عملية انتقال الإنسان زمن
السلم بمنجزاته الحضارية المادية منها
والفكرية. وخير شاهد على ذلك في
التاريخ الإنساني الحديث والمعاصر هو
الاستعمار الذي كان سبباً لاحتكاك
الحضارة الغربية بالحضارات الأخرى
على الرغم مما حدث من تسلط حضاري
مستنداً على القوة العسكرية والقهر بحيث
جعل التفاعل الحضاري، في ظل

والدبلوماسي في التعامل والتعاطي مع
إسرائيل عبر المفاوضات، والتسوية، وربما
تقديم التنازلات من أجل المصلحة العليا
لمصر في ذلك الوقت.

كما سبق تبين بأن الثقافة والسياسة
ترابطهما علاقة قوية تنفصل أحياناً عن
بعضها البعض عند الممارسة خاصة وأن
الهوية الثقافية تعرف ضمناً بأنها الذات
وهي الشخصية التي لها خصائص
ومكونات معينة هي: الدين، واللغة،
والتاريخ، والثقافة، ويأتي في أولوياتها
«الدين واللغة» لهذا فهي واقع ليس جامداً
ولما ديناميكي وحيوي ومتغير كما أنه
سيرورة حركة تعبير حي عن ذاكرة
جماعية، وفي نفس الوقت لا وجود لها
كواقع لأنها عبارة عن تصور وبناء ذهني
ومطلبي يندرج في إطار اجتماعي
ايدلوجي يتميز بالصراع من أجل إثبات
الذات والحصول على اعتراف الآخر (21).
وتشير المعاجم في مختلف اللغات الأجنبية
إلى تعبير الثقافة «Culture» بصياغات
عديدة منها تدريب وتهذيب العقل

مراجعات شاملة للمنظومات التحليلية والفكرية السائدة على دراسة الظواهر الدولية لفهم السياسات الدولية التي أصبحت تأخذ أبعاداً جديدة في ظل بيئة دولية مغايرة بشكل جذري للعالم خاصة بعد الحرب الباردة. وهذه المتغيرات قد جعلت منطقة العالم الإسلامي العربي بشكل خاص في بؤرة التوتر الأساسية على خارطة الصراعات الحضارية العالمية التي أصبح هدفها الأساسي هو الصراع حول القيم الذاتية، وإثبات الهوية من خلال الحفاظ على التفوق العسكري الغربي المتمثل في تاريخنا المعاصر بالقوة العظمى للولايات المتحدة الأمريكية. والواقع أن الصدام بين القيم الثقافية الحضارية أصبح يمثل خطأ دفاعياً للدول المستعمرة من الهوية الحضارية الإسلامية التي يُعتقد بأنها ستكون القوة المساهمة في إضعاف كيانها وبالتالي إمكانية تفككه «الهوياتي» الذي ينتج عنه مضاعفات ونتائج سلبية

على موقعها الدولي ومصالحها الحيوية في العالم كقوة عظمى، خاصة إذا كانت الهوية الوطنية للولايات المتحدة الأمريكية هي عبارة عن معناً كلاسيكياً لكلمة «الأمة» التي تمثل في الواقع مجرد تجمع لمجموعة من الهويات الثقافية والحضارية غير المندجة وغير المتناسقة التي قد تؤدي سلباً إلى التفكك وعدم التوافق في المستقبل مما يعجل في تحويلها إلى «ركام رماد التاريخ»⁽²⁶⁾. لهذا فقد ظهرت العديد من الدراسات الأنثروبولوجية الحديثة المتخصصة بتحديد معالم ثقافات المجتمعات المتقدمة مثل المجتمع الأمريكي والروسي والصيني، وقد بحث بعض هذه الدراسات العلمية في عمليات الصراع أو الامتزاج بين الثقافات المتقدمة التي تتلاقى في حالات الهجرة أو الحروب، مثل الدراسات المتعددة التي تخصصت في دراسة المهاجرين الأوروبيين والصينيين واليابانيين الذين هاجروا إلى الولايات المتحدة الأمريكية مع أواسط

القرن الماضي. ومن خلال الثقافة التي تعتبر خط الهجوم الأول وخط الدفاع الأخير دخلت نظرية هنتجتون «صدام الحضارات 1994م» المجال السياسي على نطاق العالم كله وفتحت المجال واسعاً لمرحلة جديدة تأخذ المجال السياسي على نطاق العالم كله وفتحت المجال واسعاً لمرحلة جديدة تأخذ الصراعات الدولية فيها تطوراً يتمحور في الانقسام داخل المجموعة البشرية حول العوامل الثقافية التي أصبحت المصدر الرئيس للصدام بين الحضارات، وأحتل مركز الصدارة من السياسة العالمية بعد أن كان الصراع يدور حتى الماضي القريب بين معسكرات أيديولوجية متحاربة كان نتيجتها انقسام العالم إلى ثلاثة عوالم رئيسية. وازدادت حدة الصراع الدولي لتصل بعد نهاية الاتحاد السوفيتي إلى صراع بين الولايات المتحدة الأمريكية والغرب «ممثلة في حلف شمال الأطلسي - الناتو» وبين العدو الغامض

المسمى «الأصولية الإسلامية»، والتطرف القومي العربي، والطموحات النووية لدول العالم الثالث، وإذا كانت ظاهرة الصراع هي إحدى السمات الثابتة والمتواصلة في الحياة الإنسانية التي تختلف من مرحلة تاريخية إلى أخرى حسب ظروف التطورات التكنولوجية والحياتية للإنسان، فهذا بالتأكيد ما يجعل للصراع أوجه عديدة ومختلفة منها: الصراع السياسي، أو الاقتصادي، أو الحضاري، ويبقى التاريخ الإنساني هو السجل الأكيد والواضح للصراعات الإنسانية⁽²⁷⁾.

وقد أعطى الفيلسوف والمفكر الألماني «هيجل» في نظريته «السيد والعبد» صورة واضحة وتحليلية لمفهوم الصراع من أجل البقاء عبر التاريخ والذي يتجه نحو الهيمنة بغرض الحصول وانتزاع الاعتراف بالذات حتى لو كان ذلك بالقوة. ومفهوم هذه النظرية يتمحور حول الإنسان الذي هو في الأساس إنسان اجتماعي يتجه



نحو الآخر، إلا أن اجتماعيته تقوده ليس نحو مجتمع مدني مسلم، وإنما نحو صراع مميت من أجل الهيبة والاعتبار وحسب، وقد تكون لهذه الصراعات الدامية ثلاث نتائج ممكنة:-

من الغريب أن جميع النظريات والمصطلحات الفكرية الإنسانية التي ظهرت بعد الحرب الباردة مثل: النظام العالمي الجديد، والأحادية القطبية، ونهاية الأيدلوجيا، ونهاية التاريخ، ونهاية الجغرافيا، ونهاية الليبرالية، وما بعد الماركسية، وما بعد الرأسمالية، وحقوق الإنسان، وصراع الحضارات، وحوار الحضارات إلى آخره قد شهدت جميعها ازدهاراً ثقافياً فكرياً وعلمياً بلغ ذروته حتى بدأ يتسبب في ضياع أيدلوجي ولد بعد أن برهنت الشيوعية عن إخلالها بسبب جهودها، كما برهنت الرأسمالية عن عجزها بسبب وحشيتها.

يمكن القول بأن الاستعمار الجديد للعالم الإسلامي وخاصة منطقة الشرق الأوسط كما يصفه المؤرخ البريطاني المعاصر «بول جونسون» بأنه «إعادة لنظام الانتداب الاستعماري للشرق الأوسط قبل فوات الأوان». ومقاله هذا يؤكد ما جاء ضمناً في نظرية «نهاية التاريخ» لفوكاياما، أو «صراع الحضارات»

قد تؤدي إلى مقتل المقاتلين معاً حيث تنتهي الحياة ذاتها الإنسانية والطبيعية.

أو تؤدي إلى موت أحد المتنافسين وهنا يبقى الحي منهم غير راضي لأنه لا وجود لوعي إنسان آخر يعترف به.

أو ينتهي الصراع بإحلال علاقة «السيد والعبد» في النظرية «الهيغلية» حيث يقرر أحد المقاتلين الخضوع لحياة الاستعباد بدلاً من مواجهة خطر الموت العنيف، أما السيد فإنه ينال الرضا لأنه خاطر بحياته وحصل على اعتراف إنسان آخر لكونه تصرف على هذا النحو. والالتقاء الأخير يكون على إنهاء العلاقة ما بين «السيد والعبد» وهي علاقة تؤسس على عدم المساواة والتكافؤ في القوة والهيمنة⁽²⁸⁾.



لهتجتون التي أكدت للجميع بأن الصراع الحاضر الآن ما هو في الواقع إلا صدام حضاري لإثبات الهويات الثقافية والقيم، وهذا الصدام لا يمكن أن يؤدي نتائجه الإيجابية على الدولة العظمى والغرب إلا من خلال استخدام القوة العسكرية وشن الحروب التي يرى «فرانسيس فوكاياما»⁽²⁹⁾ بأنها تولد دفعا كبيرا يهدف إلى عقلنة المجتمعات من أجل خلق بنى اجتماعية متماثلة في الثقافات لهذا فإن كل دولة تأمل في الحفاظ على استقلالها السياسي سوف تضطر لاعتماد تكنولوجيا أعدائها ومنافسيها، كما أن التهديد بالحرب من وجهة نظره يجبر الدول على إعادة بناء أنظمتها الاجتماعية وفق توجهات مهيمنة في إنتاج التكنولوجيا واستخدامها في نفس الوقت، فالحرب من وجهة نظرة تولد الحاجة إلى التحديث الاجتماعي بشكل حاد بحيث تشكل اختباراً لا لبس فيه ليبرهن عن مدى نجاحها. ومثل تلك الصراعات الحضارية التي تشن الحروب باسمها حتى لو أخذت الوجهة السلطوية الأخرى للثقافة فإن التعامل معها يتطلب أولاً الوعي الكامل بالذات والثقة بها، ثم الوعي بالآخر نفسه قبل الحصول على اعتراف الآخر بذواتنا.

ذكر الأديب الفرنسي فيكتور هيجو: «بأنه من الممكن مقاومة غزو الجيوش، ولكن ليس من الممكن مقاومة الأفكار» وهنا يكمن دور المثقف والمفكر العربي الذي يستطيع إنجاز إبداعات إنسانية فكرية خلاقة يكون أساسها محاولة التحرر من أزمة الثقافة الأيدلوجية التي وضعت المثقف والمفكر العربي عقوداً طويلة من الزمن داخل قوقعة الصراع على الهوية الدينية أو المذهبية أو حتى القومية التي من السهولة استثمارها واستغلالها لمصلحة الذين يؤمنون بهذا الصراع الحضاري ففي الوقت الذي مازال الإنسان العربي مشغول بمسألة الخلافة والمشروعية لمعرفة من كان أحق بالخلافة منذ أكثر من أربعة عشر قرناً؟



بهموم مجتمعه فقط، فمثلاً نرى أن أبرز المثقفين في العالم العربي مثل "حسن حنفي" يركز ثقافته وفكره دائماً على محاربة العولمة وإظهار الوجه السلبي دون العمل على إبراز وجهها الإيجابي وتقديم الأفكار الإبداعية التي تحفز على استثمار الإيجابيات من العولمة لصالح مجتمعاتنا العربية وهوياتها الثقافية وعدم الاكتفاء بالتصرف كحارس مؤتمن على الهوية ضد العولمة التي لا يراها إلا من منظور واحد بنج دائماً لصالح الآخر، ولتوحيد الآخر، في مقابل تفتيت الأنا⁽³¹⁾.

وقد يكون للتحويلات السريعة والانهيئات المفاجئة التي أدت إلى تصدع نماذج الفكر والعمل والاحتكاك بالثقافة الغربية والتأثر الشديد بأيدلوجياتها هي من التقليد للغرب في مقابل التقدم الحضاري الغربي السريع الذي يصعب الإمساك به حتى هذه اللحظة التي وصل فيها إلى ذروة الحدثة لكي يفصح عن السؤال الأهم: وماذا

متناسين أن كل من الخليفة أبو بكر الصديق وعلي بن أبي طالب رضي الله عنهما قد توليا الخلافة لفترة من الوقت مؤديان دورهما في خدمة الإسلام والمسلمين والعمل على نشر الدين الإسلامي. بالإضافة إلى انشغال المؤرخون والمثقفون في العالم العربي بالبحث عن ما إذا كان الفينيقيون هم عرب أم غير عرب؟ وغيرها من المسائل العقيمة المشدودة إلى الوراء دائماً والتي تجعل اهتمامنا يتجه نحو حقوق الموتى أكثر من اهتمامنا بحقوق الأحياء، نرى بأن الدول المتقدمة وخاصة الغربية قد أصبحت لها هويات مركبة وعمليات موحدة في ظل اتحادات دول غربية بصورة يجري فيها تجاوز المستوى الوطني للدول نحو مستوى إقليمي أو عالمي أوسع⁽³⁰⁾. السبب في ذلك يرجع إلى أن المثقف والمفكر العربي ظل دأبه منذ تكون نمطه وتشكل مفهومه يتصرف بوصفه الشاهد على واقع عصره، والناطق

بعد؟ والإجابة هنا أخذت منعطفاً مغايراً على هذا السؤال بحيث ذهبت في الغرب إلى نشر النظريات الفكرية الجديدة الناصية إلى النهايات، ولم يجد المثقف والمفكر العربي أمامه ما يعدّ به الناس سوى الهجوم على الحداثة وإعلان ما بعدها، وموت المثقف والمفكر، بالتالي فقد انعكس ذلك على منظومة القيم الثقافية العربية حتى أصابها الانهيار.

يعزو بعض المثقفين والمفكرين العرب إلى أن أزمة المثقف العربي في التاريخ المعاصر سببها الحقيقي هو ظهور بعض النظريات التي بدأت تطفئ وتفرز مشاريع جديدة وتطرح حولها الأسئلة المتعلقة بدور الإسلام في تاريخنا الماضي والحاضر كظاهرة اجتماعية تاريخية، لا كعقيدة ميتافيزيقية «علم ما وراء المحسوس أو الغيبيات». ومن أهم هذه المشاريع:

مشروع الإسلام السياسي المعاصر:

طرح العديد من المثقفين والمفكرين العرب - ومازالوا - أسئلة عديدة حول المشروع الثقافي للإسلام السياسي

المعاصر؟ وهل في استطاعته بعد نهاية الأيدلوجيات في الغرب مواجهة التحديات والصراعات الحضارية القائمة الآن؟ وللإجابة على هذه التساؤلات ربما نكون بحاجة إلى القليل من الانتباه والتقدير لمشكلة الحركة الإسلامية التي أصبحت المحور الرئيس لبلورة القوى الاجتماعية والسياسية الفاعلة في هذه المجتمعات التي بدأت تأخذ حجماً كعقيدة وتنظيم وانتشاراً اجتماعياً في الساحة السياسية للمجتمعات العربية على حساب العقائد والتنظيمات السياسية الأخرى التي يُطلق عليها اسم الحركات الليبرالية الديمقراطية، أو العلمانية، أو اليسارية الشيوعية وغيرها. ويعود التطور الاستثنائي للحركة الإسلامية كحركة سياسية واجتماعية كونها تتفق على مسلمات تعتبرها مقدمات أساسية فيما يتعلق بهذه الظاهرة، وأولها هي: «الماضوية» فالحركة الإسلامية تنطوي على عنصر العودة إلى الماضي سواء



الاجتماعي ويعتبرون هذا الاهتمام بالشأن العام جزءاً لا يتجزأ من الإيمان وينظرون إلى الماضي على أنه تعبير واضح يؤكد حق شرعي في الهوية الإسلامية والإستقلالات الثقافية وإحياء للتراث والمجد اللذان يعبران عن إرادة التحرر الذاتية للمجتمعات العربية بعد حقبة طويلة من الضياع والاغتراب في العقائد والقيم الغربية الأجنبية مراهنين على أن العودة النهائية ما هي إلا مقدمة لتكوين ما عجزت الأمة الإسلامية عن تحقيقه منذ نشأتها باستثناء حقبة الخلافة الراشدة.

ورغم الاتهامات التي توجه من بعض المثقفين والمفكرين العرب إلى الدول الأجنبية، أو اتهام للسلطات السياسية الرسمية العربية بأنهم يقفون وراء نشاط هذه الحركات الدينية السياسية، إلا أن أحداث مكة المكرمة في عام 1979م والتي قادتها حركة دينية ذات طابع سياسي توضح بشكل لا مجال فيه للشك بأن السلطات السياسية

تجسدت في شكل عودة للفكر والقيم والمفاهيم والتصورات القديمة عن الإنسان والعالم، أو في شكل ممارسات سياسية واجتماعية تجاوزها الزمن.

والمسلمة الثانية هي: «الأصولية» والتي تعني الاعتقاد بأن إسلام المسلم لا يتحقق إلا إذا كان تطبيق الشعائر والعبادات والقيم الروحية مواكباً لتطبيق القيم السياسية والاجتماعية والشرعية، ونقص أي من تطبيق أحكام الشريعة لا يضعف الإيمان ولكن يهدده، فإما أن يطبق الإسلام بكلية أو أنه يزول ويفقد تأثيره بالنسبة للمسلم.

وتأتي المسلمة الثالثة: وهي الأهم وتعلق بالدعوة النضالية التي تجعل وزناً اجتماعياً للمضايقة والأصولية من خلال ارتباطهما بإرادة التغيير العام والجهاد من أجله، وفرض التصور الأصولي على المجتمع والدولة⁽³²⁾. لهذا فإن معظم الإسلاميين يرون اكتمال إيمانهم من خلال كونهم دعاة اجتماعيون يهتمون أساساً بالمصير



في المملكة العربية السعودية وبالرغم من كونها سلطة سياسية قامت على أساس إسلامي سلفي إلا أنها لم تكن داعمة أو مساندة لأي من الحركات الإسلامية التي ظهرت ومازالت مستمرة وتأخذ طابعاً سياسياً⁽³³⁾، بل على العكس من ذلك فإن السلطة الرسمية السياسية في المملكة العربية السعودية تحاول دائماً الحفاظ على المعادلة التي توضح العلاقة بين الدين والسياسة من خلال التوازن بينهم، فإذا كانت المملكة العربية السعودية هي الدولة الإسلامية العربية الحاضنة لأراضيها للمقدسات الإسلامية، فهي في نفس الوقت الدولة التي أدارت أعناق المؤرخين والمثقفين والمفكرين العرب نحوها خاصة في المرحلة الراهنة عندما برهنت بقيادة خادم الحرمين الشريفين الملك عبد الله بن عبد العزيز آل سعود ومن قبله إخوانه الملوك - رحمهم الله - إلى أنها الدولة العربية الوحيدة حتى الفترة الزمنية المعاصرة التي قادت

عملية الإصلاح السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي في البلاد بشكل جاد ومخلص لكي تتمكن من اللحاق بمسيرة التطور العالمي المتسارعة في جميع المجالات، ولتبرهن على أن الإسلام هو دين ودولة صالح لكل زمان ومكان وقادر على التكيف والتعايش مع أقوى الحضارات. واستطاعت منذ قيامها ومروراً عبر التاريخ إلى فترة توحيدها من تشكيل المجتمع السعودي على خطوط إسلامية دقيقة، حتى أصبحت منذ فترة السبعينات من القرن الماضي واستمراراً حتى الفترة الراهنة القوة الإسلامية الوحيدة المؤثرة سياسياً وإسلامياً في الفعل العربي، ودعم القضايا الإسلامية، ولها دورها ووزنها السياسي على المستوى الدولي، وهي تمارس الآن دورها الهام في توحيد وقيادة المسلمين والعرب لكي يحاولوا جميعاً تجنب ما يحدث للعالم العربي الآن من مشاكل وتحديات خطيرة أبرزها إبعاد الإسلام والمسلمين عن مخاطر



الصدام الحضاري، خاصة إن الإسلام الديمغرافي «Demography» له نزعته الانتشار والتوسع، كما أنه يشكل أسلوباً ومرشداً في الحياة بالنسبة إلى المسلمين في العالم⁽³⁴⁾. لهذا فإن وجود الحركات الإسلامية السياسية المعاصرة لا يمكن أن يفهم معناها إلا إذا تم تحديد الدوافع التي حملت على الربط من جديد في المجتمع الإسلامي بين الدين والسياسة والتي تبلورت بعد سقوط الفكرة الوطنية التي سيطرت على المجتمعات العربية في ما بين الحربين العالميتين، ثم سقوط الفكرة القومية العربية التي انتعشت في الستينات من القرن الماضي، فلو أنكر على هذه الحركات الإسلامية ربطها بالسياسة لما بقي لوجودها مبرر خاصة عندما استطاعت أن تجذب أنظار الجمهور وتتحول إلى تجمعات كبرى وقوى اجتماعية تاريخية فاعلة كونها تتحدث بالسياسة وترد على مطالب ذات طبيعة سياسية. لذلك يجب فهم

أهداف هذا الميل المتعظم للربط بين الدين والسياسة ومقاصده، وهل يتضمن عناصر للتجديد السياسي للدولة والتنمية، والمساهمة في إعادة تشكيل القوى الاجتماعية الوطنية الفاعلة وفي بناء الذات التاريخية⁽³⁵⁾. يقول الفيلسوف والمفكر الفرنسي ميشيل فوكو 1926-1984م «عن الإسلام السياسي» إن مشكلة الإسلام كقوة سياسية هي مشكلة أساسية بالنسبة للحاضر والمستقبل، وإن أول شروط لمناقشتها هو أن لا نبدأ بالكراهية⁽³⁶⁾.

ومما سبق نستخلص بعض النتائج الهامة من هذه الدراسة وأبرزها:

أولاً: أن واقع الأمة الإسلامية العربية الراهن يتطلب من المثقفين والمفكرين العرب النظر بموضوعية وواقعية للأحداث الجسام التي تدور في فلك العالم العربي والعمل على رصدتها وتحليل وقائعها من أجل إيجاد الآليات الفكرية الدفاعية التي تخلق العلاقة المتوازنة مع جميع العقائد والمذاهب.

الأخرى بهدف توسيع آفاق الوجود وإثراء إمكانات الحياة، ومن أجل الانخراط الفعلي في صناعة الحاضر والمراهنة على ما يمكن أن يحدث في المستقبل، وإعادة التفكير في نظام الفكر وقيمه ونتائجه المعرفية بغية تركيب العالم من جديد، وهي مهمة تحتاج إلى سياسة فكرية جديدة تتعامل مع الأفكار بوصفها «شبكات تحويلية» تتغير بها وتغيرها، بقدر ما تنسج من علاقات مغايرة مع الواقع والحدث. والتعامل مع ما يحدث على مستوى العالم الذي يتعولم اليوم ليس من منظور أنه جحيماً أو فردوساً، وإنما من منظور أن ما يحدث هو إعادة خلق للأشياء التي لن تعود كما كانت عليه مع ظاهرة العولمة⁽³⁷⁾. ولتكن العالمية هي المنطلق للانفتاح على العالم وعلى الثقافات الأخرى مع الاحتفاظ بالخلاف الأيدلوجي⁽³⁸⁾. ورفض الاستعمار الجديد المرتبط بالإمبريالية الثقافية⁽³⁹⁾

وإنما سيكون خلافاً بين الاستقلال والتبعية، خاصة إن الوعي الأوروبي الغربي مازال يثبت عمقه الروماني النزعة أكثر منه يونانياً، إسبرطة أكثر منه أثينا، وللقوة والجسد فيه الأولوية والصدارة على الروح⁽⁴⁰⁾.

ثانياً: إن لغة الثقافة هي لغة الوجود، والثقافة الأكثر جدة وحدانية والأكثر فاعلية وصلاحية تثبت على مر التاريخ جدارتها وتفوقها على غيرها، والتفاعل بين الحضارات هو في الواقع أمرٌ ليس حديثاً من الناحية التاريخية لكنه كان على مختلف الحقب والأزمان والأدوار الحضارية يلعب دوراً هاماً وملحاً إذا ما توالت الأزمات.

للثقافة وجهان سلطوي عسكري وآخر تنويري لهذا فهي تكشف بقدر ما تحجب، وتضعنا في مواجهة العالمية شئنا أم أبينا وتلزمنا مسؤوليتها التي لا يمكن التهرب من واقعها، فإما أن نتحملها ونحسن أداء تفاعلنا الحضاري مع الآخرين، أو نختار بإرادتنا الانعزال

«Cultural imperialism» ارتباطاً عضوياً لأن الخلاف والصدام الحضاري المعاصر لن يكون بين الإسلام أو العلمانية فقط

والانكفاء على الذات ونظّل ننحو باللائمة على الغرب وأهله. وكل مجتمع يتحمل ممارسة عالميته انطلاقاً من خصوصيته وهو الأساس للتفاعل والحوار الحضاري مع الذات أولاً ثم مع الآخر. فلو أخذنا مثلاً على ذلك من التاريخ المعاصر لوجدنا بأن اليابان كدولة كبرى تمارس خصوصياتها على نحو فاعل مبدع ومنتج خلاق مما يتيح لها أن تصنع أحداثها وتبرز عالميتها وتشر سلطانها وحضورها الثقافي. وفي المقابل هناك المجتمعات التي تمارس عالميتها بطريقة تؤكد فيه على هامشيتها مما يسيء إلى خصوصياتها الثقافية ويحولها إلى مناطق مهمشة ضمن مصطلح دول «العالم الرابع» التي لن يكون لها أي دور تاريخي في المستقبل المنظور هذا استمرارها في التبعية الكومبرادورية⁽⁴¹⁾ «Comprador».

وما تتطلبه الفترة المعاصرة هو عودة قوية لدور المثقف والمفكر السياسي والتفافه حول السلطة ليعيد ممارسة

دوره بشكل فعال يستند إلى العودة لنقد الأفكار وإبداع الجديد منها بدلاً من تركيزه على نقد السلطات السياسية والاحتماء خلف انتقاداته هرباً من الإخفاقات والهزائم التي مني بها عالمنا العربي وخير شاهد عليها هو هشاشة الفكر وغياب النقد الحقيقي للظواهر الاجتماعية والعقائدية، والأيدلوجية، وكذلك التاريخية من خلال التركيز على الفكر الناقد لكل فكرة وإيضاح إيجابياتها وسلبياتها، ثم دراسة أثرها في تطور الحضارة البشرية بوجه عام⁽⁴²⁾.

وفي المقابل فإن دور السلطات السياسية في عالمنا العربي المعاصر يستوجب منها حقوقاً للمثقفين والمفكرين النخبويين من خلال احتواء السياسة للثقافة بكل تياراتها واستثمار جميع أفكارها العلمية أو الثقافية الإبداعية مهما اختلفت أيدلوجياتها، وإعطاءها حق التعبير عن رأيها لأن في ذلك تعبير واضح عن احترام حقوق الإنسان في التعبير عن آرائهم وإطلاق العنان لأفكارهم

وعقولهم بأن تبذع وتنجز. أو كما لخصها الفيلسوف التنويري فولتير بقوله: «أخالفك الرأي ولكني أقاتل دفاعاً عن حريتك في التعبير عن رأيك» وهذا قد يكون بداية للتفاهم والعمل معاً، والاندماج الحقيقي بين المثقف والسلطة بعيداً عن توجيه اللوم والنقد للسياسات العربية من وجهة أخرى فإن الحفاظ على الكيانات السياسية وخلق التوازن لا يكون من خلال ضرب التيارات الأيدلوجية المختلفة والمتباينة بعضها ببعض لأن هذه الآلية حتى لو نجحت لفترات طويلة من الزمن إلا إنه قد يظهر بعض المستجدات التي لم تكن في الحسبان وتكون أحد العوامل المؤثرة في العمل السياسي وربما تغييره .

بمعنى آخر «المصيرية». لذلك فإن المشكلة الحقيقية هي في ابستمولوجيا العلوم الإنسانية «Epistemology» «معرفة العلوم الإنسانية». وهي تكمن أساساً في «الوعي» التاريخي الذي يمثل ثورة هامة في العصر الحديث يميز الإنسان المعاصر، ويختلف أساساً عن الطريقة التي ظهر فيها الماضي سابقاً لشعب أو لعصر معين. وهذا الوعي التاريخي هو امتياز الإنسان المعاصر الذي يمتلك وعياً بتاريخية كل حاضر وبنسبة كل الآراء كما يراها أشهر فلاسفة التأويل في العصر الحديث «غادامير» الذي يلزم بضرورة الأخذ بزمam الوعي التاريخي الذي لا يحصل دون أن يترك أثراً في النشاط الفكري لمعاصرنا⁽⁴³⁾.

لهذا لا يتميز مفهوم التاريخ إلا إذا انحاز إلى الوعي وحل كله فيه ولا يكتسب المجتمع التقليدي فكرة التاريخ إلا في إطار تجاوز التغيير لمستوى المناهج ليشمل الفلسفة والتجربة

ثالثاً: يثبت التاريخ بأن تجاربه لا تعني تطابق أبعادنا وأهدافنا الشخصية مع النزعات الحقيقية للأحداث والوقائع، فتجربة التاريخ عموماً هي علامة الوقائع المتغيرة والطارئة، أو



الغرب يملك القوة والمعرفة والقدرة العسكرية والتنظيمية والإعلامية على نشر قيمه، وجعل الثقافة سلعة اقتصادية أو صناعة تستهدف الربح وهذا ما يقلق ويسبب هاجساً لدى معظم المثقفين والمفكرين في عالمنا العربي اليوم. وإذا كانت الجامعة العربية قد نهضت وما تزال بالعمل الثقافي المشترك إلا أن من المفيد القول أن الأمن الثقافي العربي «Arabic cultural Security» يحتاج في الفترة الزمنية الراهنة إلى عدة مطالب تتمحور كلها حول الإنسان العربي، وهي مطالب وثيقة الصلة بالوسائل التي تجسد الأمن الثقافي. من أبرزها ما يتعلق بقضية حقوق الإنسان العربي وتأهيله علمياً واستثمار عقله علمياً واقتصادياً، وتعزيز إرادة تغيير الواقع لديه ليكون صالحاً للحياة في عصر التحديث والتكنولوجيا التقنية وهذه لا تتمثل بالتصريحات أو القرارات التي من السهل اتخاذها ولكن يصعب على البعض تنفيذها، وإنما تتمثل بالصدق

الوجدانية، ولا يكفي المجتمع التقليدي هنا تقليد النماذج الأخرى السابقة عليه بتجاربه «التاريخانية» بل من الأوجب أن يمر هو نفسه بتجربة هؤلاء جميعاً ويكتشف بدوره إبداعية الإنسان وإنسانية الأخبار⁽⁴⁴⁾.

رابعاً: إن نجاح أي مشروع حضاري يعني في المقام الأول تبني هذا المشروع برؤية متسقة للعالم ومحددة بالنسبة للكون والمجتمع والإنسان، ثم تصاغ على أساسها السياسات الاقتصادية والثقافية المتكاملة التي من شأنها إعادة تشكيل المجتمع وفق خطوط دقيقة ترقى إلى مستوى التحدي الراهن⁽⁴⁵⁾. لكي يتحقق ذلك لابد من تحصين الأمة بالأمن الثقافي الضروري لمواجهة الأخطار الخارجية. والثقافة العربية بشكل عام تواجه مضطرة حضارة غربية كونية تسعى إلى تنميطها والسيطرة على موارد شعبها وتبديل قيمه ومفاهيمه وإلغاء مقاومته، وتشكيكه في هويته الحضارية الإسلامية العربية سيما إن

والالتزام والعزم على التنفيذ. كما يحتاج الأمن الثقافي العربي إلى ظروف مواتية يستطيع الإنسان العربي الحر المؤهل ذو الإرادة العمل والإبداع في مناخها فلا يضطر إلى الهجرة من الوطن الأم، وحتى لو هاجر فإن بالإمكان محاولة البقاء معه على اتصال ثقافي أو إعلامي يوفر له الحماية ويشعره بالطمأنينة التي تجعله غير قادر على التضحية بهويته الحضارية الإسلامية العربية التي يذيب مفهومها الديني والقومي جميع المذاهب والطوائف الدينية الإسلامية وأيضاً كل ما يتعلق بمفهوم الأقليات العربية المتعددة إثنية. بحيث يسعى المهاجر من إمكانية مواجهة الحضارة الغربية الكونية وهو معتز بقيمه وهويته، وقادر على الاستفادة من موارد بلاده ومساهم في الحضارة العالمية بتحويلها من اتجاهها المادي السائد حالياً إلى اتجاه إنساني شامل عبر اتخاذ أفضل الأساليب للتعاون والتعايش والاندماج معها على أرضها، وإيضاً باتباع أسلوب الحوار

الثقافي المتكافئ الذي يمكن استثماره لمصلحة التفاعل الحضاري والحواري بين الثقافة الإسلامية العربية، وبين الثقافات الأخرى. وقد تتوفر ظروف موضوعية لتعدد الوسائل للأمن الثقافي العربي ومنها مساهمة الوسائل في تخليص العرب من التبعية العمياء للغرب أو تخفيض هذه التبعية إلى الحدود الدنيا المقبولة، بأن تُسهم هذه الوسائل في الإبداع العربي وتماسك الشخصية العربية وتنمية وعيها بهويتها وعقيدتها وحريتها، والعمل على تنمية الثقافة والعربية داخل الوطن العربي وخارجه مع الأخذ بمتغيرات العصر ومواكبتها من خلال التحلي بالمرونة والقدرة على خدمة الأفراد والمؤسسات والحكومات⁽⁴⁶⁾.

خامساً: إن من أهم الركائز العلمية الثقافية والفكرية لتأسيس مشاريع حضارية قادمة وقادرة على المواجهة والتفاعل الحضاري مع الآخر هو وضع الأساس لفكر جديد ومنظور



الأسرة والمؤسسة التعليمية ووسائل الإعلام التي من المفترض أن تتحدث إلى الناس لا أن تتحدث معهم. وبالتالي فقد يمهّد ذلك الطريق إلى كسب معركة التنمية المتمثلة أساسها بالبشر وتمكنهم من بناء مؤسسات المجتمع ووضع آليات تسييره وهما الضمانة الحقيقية لأي تنمية ودوامها على اختلاف أنواعها ومجالاتها لكي تصبح في النهاية تنمية من قبل المجتمع ولأجل المجتمع⁽⁴⁸⁾.

أخيراً فإن تعزيز دور الثقة في الذات مطلب هام لعدم الشعور بفقدان الشرعية الثقافية المتمثلة بتحكم السلطات السياسية العربية بالمتقنين والمفكرين⁽⁴⁹⁾، والعمل بقوى اجتماعية فاعلة وقادرة على مواجهة القديم والدفاع عن الحديث ونصرتة وهو ما سيمكن الثقافة السياسية من ممارسة دورها مستقبلاً في الاندماج الحقيقي بين مشكلة المثقف النظري وبين مشكلة السياسي العملي. ومن أبسط الأمثلة

عقلاني واقعي والمراهنة على إقامة قطيعة نقدية واعية مع أيديولوجيات التحديث التغريبي التي كانت ولا تزال عبارة عن شعارات مستوردة، وكذلك إحداث قطيعة نقدية مع خصوصياتنا الجامدة التي لا تزال تنظر إلى الذات على إنها معطى متميز ومتفرد خارج التاريخ الكوني حتى أضحت تنفصل تدريجياً عن العالم ولم تعد تشكل متوجاً لتفاعل تطوراتها، وهذا بالطبع يستوجب تأسيس فكر جديد يقوم على التوفيق بين خصوصياتنا وبين كل ما هو كوني، ولن يتحقق ذلك إلا من خلال المعرفة العلمية المتعمقة لشروط وأبعاد الذات والآخر معاً⁽⁴⁷⁾.

هذا المشروع العلمي لن يتم إلا من خلال استثمار العقل البشري استثماراً علمياً واقتصادياً بحيث يكون هو الركيزة والأساس في أي نظام تعليمي في العالم العربي، وهو يبدأ من التنشئة السياسية «Political ripeness» الذي يكون اتساقه يسير إلى الاتفاق العام بين



على ذلك هو النموذج الكلاسيكي
للثورة الفرنسية التي كانت ثورة
اجتماعية مثلت صورة من نماذج
المشروع الفكري للمثقف والمفكر
المتفاعل مع القوى الاجتماعية المدافعة
عنه الهادف إلى إحلال منظور جديد
للحياة يفرض أشكالاً عصرية وجديدة
من المثل والمعايير والقيم النظرية
والعملية ويشارك مع القوى السياسية
بفاعلية بحيث يستطيع إقناعها بقبول
توجهه المستنير قبل القبول بشخصه
كمفكر أو مثقف لأنه يمثل من وجهة
نظر السلطة الوسيط بين الشعب
والسلطة السياسية وليس المثقف
النخبوي الذي يُحسن البلاغة وينسى
التاريخ⁽⁵⁰⁾.

الهوامش والتعليقات

البلاد لم تكن في قرارها نفسها مؤمنة بها
المخلف، بل كان غرضها أن تضعها لاستعمارها
ولكن تحت مسمى آخر، انظر: محمد مريم
الحريوي، دراسات في الجغرافيا السياسية،
الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ص 68.

6 هو. ص. ك. بابا: موقع الثقافة، تون: دار ديب،
المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء: 2006م،
ص 10-13 .

7 إيليا سيوراموني: حروب القرن الواحد
والعشرين، شاووف وشاطر جيلدية، تون: إيتوان
أبو زيد، دار التنوير، بيروت: 2007، ص 9.

8 محمد سعدي: مستقبل العلاقات الدولية من
صراع الحضارات إلى أنسة الحضارة وثقافة
السلام، مركز دراسات الوحدة العربية،
بيروت: 2006، ص 353-359.

- محمد سعدي: أطروحات لفهم العالم الجديد
«نهاية التاريخ، صدام الحضارات، القوض
العالمية الجديدة»، مكتبة دار السلام، الرباط:
2001م، ص 28-32 .

9 محمد الشيخ: الثقف والسلطة «دراسة في الفكر
الفلسفي الفرنسي المعاصر»، تقديم: سالم
يفوت، دار الطليعة، بيروت: 1991م، ص
7-23 .

10 علي حرب: المنوع والممنوع «نقد الذات
المفكرة»، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء:
2005م، ص 207-211 .

1 الثقافية: هو مفهوم فكري يقرب في أصوله
الأولى إلى مجال الأنولوجيا والأندريولوجيا
الثقافية التي تعتبر المجال الثقافي أساساً لتعايد
نظام القيم داخل المجتمع، انظر: سمير أمين،
برهان غليون: سوار الدولة والدين، المركز

الثقافي العربي، الدار البيضاء: 1996، ص 15-27 .
- حسان سلامة: بين الثقافة والسياسة، محاضرة

القيت ضمن أنشطة معرض الرياض الدولي
للكتاب في دورته الثانية، 12/ صفر/ 1428هـ
الموافق 2/ مارس/ 2007م .

2 علي الدين هلال، تبيين مسعد: النظام السياسية
العربية قضايها الإستمعار والتغير، مركز دراسات
الوحدة العربية، بيروت: 2005م، ص 96.

3 فرانسيس فوكاياما: أمريكا على مفترق الطرق «ما
بعد الحافظين الجدة»، ترجمة: محمد محمود التوبة،
الرياض - مكتبة الشبيكان، 1427هـ، ص 80 .

4 محمد أركون: قضايها في نقد العقل الديني «كيف
نقوم الإسلام اليوم»، الطبعة الثالثة، بيروت -
دار الطليعة للطباعة والنشر، 2004م، ص 124 .

5 الانتداب أو الوصاية: مفهوم ظهر في القرن 19م
كان يرمي إلى ظاهرة وضع البلاد المتدب
عابها تحت إشراف الحلفاء المنتصرين آنذاك
مثل بريطانيا وفرنسا بهدف مساعدة أهلها
على رفع مستواهم لكي يصبحوا قادرين على
الاستقلال ببلادهم وحكمها بأنفسهم. إلا أن
الدول التي فرضت نفسها للوصاية على هذه

- 11 اللاهوت: هو نسق من المعتقدات القطعية في دين معين، ويقوم اللاهوت المسيحي على أساس الإنجيل وآراء القديسين، ومراسيم المجالس المسكونية، والأسفار والتقاليد المقدسة. وهو ينقسم إلى لاهوت أساسي وأصول الدين وعلم الكلام والعقائد والأخلاق والعبادات. وقد ظهر اتجاه آخر لللاهوت الذي ترجع أصوله إلى تعاليم صوفية ويعرف باللاهوت الجدلي البروتستانتي الذي انتشر في ألمانيا الغربية منذ عام «1886-1968م». أنظر: - روزنتال، يودين: الموسوعة الفلسفية، وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفيتيين، تر: سمير كرم، مراجعة: صادق جلال العظيم، جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت: 2006، ص 408-409.
- 12 إريك وايل: هيجل والدولة، تر: نخلة فريفر، دار التنوير، بيروت: 2005، ص 11-25.
- 13 إمام عبدالفتاح إمام: هيجل «العقل في التاريخ»، ج 1، دار التنوير، بيروت: 2005، ص 36-43.
- 14 عبد الله العروي: محاورة فكر، جمع المقالات: بسام كردي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء: 2000، ص 118.
- 15 محمد علي محمد: أصول الاجتماع السياسي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية: ص 48-52.
- 16 محمد أركون: المرجع السابق، ص 209.
- 17 محمد علي: المرجع السابق، ص 52-58.
- 18 المرجع السابق: ص 58-67.
- 19 Public records «The National Archives», foreign office «371», No. (219), August 17, 1955.
- P.R.O, Fo. «371», No. (1035L6L55), September, 14, 1955.
- P.R.O ,Fo. «371», Saudi Arabia No. (S/051/12), August, 29, 1955.
- 20 ماجد عبدالعزيز التركي: العلاقات السعودية الروسية في ضوء المتغيرات الإقليمية والدولية «1926-2004م»، الطبعة الأولى، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض: 1427هـ/ 2006، ص 173.
- 21 مشروع «روجرز»: طلبت الولايات المتحدة الأمريكية من مصر ممثلة في زعيمها جمال عبد الناصر أن يقدم على الصلح مع إسرائيل فرفض عبد الناصر، وجاءت مبادرة روجرز وزير خارجية الولايات المتحدة الأمريكية عام 1970م فقبلها عبد الناصر بعد الهزيمة التي لحقت بمصر من إسرائيل وأوصلت الشعب المصري إلى حافة اليأس والفقر الاقتصادي. وقد سارت مظاهرات احتجاج كبيرة ضد هذا المشروع في مصر وعدد من البلاد العربية مثل عمان وفلسطين، ورفضه السياسيون والمثقفون في مصر. للمزيد أنظر: - مجموعة باحثين: الثقافة الوطنية «التبعية، التراث، الممارسة»، دار كنعان، سورية: د.ت، ص 42-87.
- 22 علي حرب: أوهام النخبة أو نقد المثقف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء: 2004، ص 104-110.



والإنسان الأخير، ترجمة: فؤاد شادي وآخرون، مراجعة: مطاوع صفدي، دار الإق
القومي، بيروت: 1993م، ص 258-301.

31 علي حرب: حديث النهايات «فتوحات العو
ومازق الهوية»، المركز الثقافي العربي، الد
البيضاء: 2000م، ص 63-64

32 حسن حنفي، صادق جلال العظم: ما العو
«حوارات لقرون جديد»، دار الفكر: دمشق،
2002م، ص 11-64

33 برهان غليون: نقد السياسة الدولية والدين
المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء: 2004
ص 216-218.

34 المرجع نفسه، ص 214-218.

35 محمد سعدي: مستقبل العلاقات الدولية من
صراع الحضارات إلى أنسنة الحضارة وثقافة
السلام، ص 127-129.

36 غليون: المرجع السابق، ص 225-226.

37 الزواوي بغورة: ميشيل فوكو في الفكر العربي
المعاصر، تحليل: محمد عابد الجابري وآخرون،
دار الطليعة، بيروت: 2001م، ص 11.

38 علي حرب: المرجع السابق، ص 54.

39 محمد عابد الجابري: العرب والعودة، مركز
دراسات الوحدة العربية، بيروت: 1998م
ص 297-308.

40 الإمبريالية الثقافية: هو مفهوم مجحف وناجم عن
عدم المساواة في التبادل الإعلامي الدولي
وتركيز وسائل الإعلام الجماهيري في أيدي عدة

23 غنت الشرفاوي: في فلسفة الحضارة الإسلامية،
بيروت - دار النهضة العربية، ص 68-92.

24 ول ديورانت: قصة الحضارة، تر: محمد بدران،
مج 1، ج 3، لجنة التأليف والترجمة والنشر،
القاهرة: 1966، ص 265.

25 حسين علي: نهاية التاريخ أم صدام
الحضارات، دار التفانس، بيروت: 2002، ص
41-126.

26 هيرت ماركيز: نظرية الوجود عند هيغل
«أساس الفلسفة التاريخية»، تر: إبراهيم
فتحي، دار التنوير، بيروت: 2005، ص 7-8.

27 صموئيل هنتجتون: صدام الحضارات، مركز
الدراسات الإستراتيجية، بيروت: ص 42.

28 إدوارد سعيد: تعقيدات على الإستشراق، تر:
صبحي حديدي، المؤسسة العربية للدراسات
والنشر، بيروت: 1996م، ص 28-31.

29 مصطفى صفوان: هيغل «علم ظهور العقل»،
مج 1، دار الطليعة، بيروت: 2001م، ص 146-150.

30 هناك أمثلة تاريخية قدمها «فوكاياما» عن
التحديث الدفاعي الذي أجبر البلدان على
إصلاح نفسها تحت التهديد العسكري مثل:
أنظمة السياسية في القرنين «16-17م» في
فرنسا في عهد لويس الثالث عشر، وكذلك
في إسبانيا في عهد فيليب الثاني التي دعمت
سلطتها على أراضيها بشكل أساسي من أجل
تأمين المداخل الضرورية لحربها ضد جيرانها.
أنظر: - فرانسيس فوكاياما: نهاية التاريخ



شوقي الزين، - الدار العربية للمعلوم،
بيروت: 2006م، ص 135-149 .

45 عبد الله العروي: مفهوم التاريخ، المركز
الثقافي العربي، الدار البيضاء: 2005م،
ص 401-403 .

46 محمد نعمان جلال: الاستراتيجية والدبلوماسية
والبروتوكول بين الإسلام والمجتمع الحديث،
المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت:
2004م، ص 387-391 .

47 طيب تيزيني: مشروع رؤية جديدة للفكر
العربي، دار دمشق، دمشق: ص 52-67 .

48 مصطفى محسن: نحن والتنوير، المؤسسة
الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع،
بيروت: 2006م، ص 121-122 .

49 مصطفى حجازي: الإنسان المهدور «دراسة
تحليلية نفسية إجتماعية»، الدار البيضاء:
المركز الثقافي العربي، 2006، ص 21 .

50 كما المنوفي: (الثقافة السياسية وأزمة
الديمقراطية في الوطن العربي)، مجلة المستقبل
العربي، السنة الثامنة، العدد «80»، أكتوبر
1985، ص 48-84 .

بلدان، فضلاً عن قيام الإحتكارات الدولية
الغربية بفرض وجهات نظرها على الشعوب
الأخرى وتدخلها في حياتها الخاصة. أنظر:-
إدوارد سعيد: الثقافة والإمبريالية، تر: كمال أبو
ديب، دار الآداب، بيروت: 1997، ص 22-39 .

41 حسن حنفي، المرجع السابق، ص 37-39.

42 الكومبرادور: هي الطبقة الوسيطة من أبناء
البلدان المستعمرة التي تشكلت لتكون رابطة
الوصل بين المستعمرين الأجانب، وأبناء البلد
المستعمر. وهؤلاء كانوا وسطاء ووكلاء
للشركات الأجنبية أو مستشارين وطنيين لدى
السلطات الأجنبية الدخيلة، أو عملاء
يخدمون تلك السلطات ويقدمون لها العون.
وقد ظهر تأثيرهم بشكل خاص في الصين
قبل الحكم الشيوعي الحالي فيها. أنظر:

- أحمد زايد: الدولة في العالم الثالث، دار الثقافة،
القاهرة: د.ت، ص 16-24 .

43 علي الوردي: مهزلة العقل البشري: دار
كوفان، لندن: 1994م، ص 151 .

44 هانس غيورغ غادامير: فلسفة التأويل
«الأصول، المبادئ، الأهداف»، ترجمة: محمد

