

Frederic Maatouk\*\*

فريدريك معتوق\*

## العصبية: آكلة الحريات السياسية

### The Assabiyyat: Predators of Political Freedoms

ملخص: تعيش الحريات السياسية في العالم العربي المعاصر أزمة بنيوية مردها إلى عدم تصفية المجتمعات العربية حساب علاقتها بالعصبية التي ورثتها عن الأجيال السابقة، حيث إن صيغ التجانس التي تؤدي إليها عمليات التقريب السياسي تعجز عن بلوغ مستويات التكامل الحقيقي، فبقى في صيغ ما نسميه الاندماج التي هي دومًا دون مستوى الحرية السياسية المنجزة. وتسعى هذه الدراسة إلى الكشف عن أسباب هذا الاخفاق ونتائجه في الحياة العامة.

الكلمات المفتاحية: عصبية، ذهنية، تكامل، تنشئة اجتماعية

**Abstract:** Political freedoms in the contemporary arab world are in the midst of a structural crisis. In the core of this crisis we find an unfulfilled assesment of the inherited assabiyyas of the past. According to that all the present models of homogeneity do not reach the level of a real social and political integration. Thus the present approach will try to uncover the reasons and the price of this failure in the public life of every day.

**Keywords:** Assabiyya, Mentality, Integration, Socialisation

### مقدمة

عندما نشبت حرب العصبية المذهبية، منذ أقل من خمس سنوات، في العراق وسورية واليمن، بدا أن الناس متفاجئون بما يحصل. غير أن هذا التفاجؤ لم يترافق مع استنكار لما يحصل ورفض مطلق له، بل تزامن مع انخراط (مفاجئ هو أيضاً) لأبناء وبنات المجتمعات العربية في هذا الانقسام البنيوي، والتحاقهم بأحد معسكري مجمل هذه الحروب الأهلية المحلية التي غدت اليوم بمنزلة حرب أهلية إقليمية كبرى، الأمر الذي يعني أن الانقسام العصباني عميق في البنى المعرفية العربية إلى درجة أنه قادر على هضم أي فعل أو ردة فعل يحصلان على مستوى الحياة الاجتماعية - السياسية العامة.

لذلك، يغدو تفاجؤ المتفاجئين مجرد ردة فعل سطحية وأولية في وجه مَشاهد وحشية سرعان ما عمّقت عند المجتمعات العربية كلها التزامها بعصبياتها - الأم.

\* عميد سابق لمعهد العلوم الاجتماعية في الجامعة اللبنانية.

\*\* Former Dean of the Social Sciences Institute in the Lebanese University.

لم تغادر المجتمعات العربية يوماً عصبياها التأسيسية، بل استخدمتها في الالتفاف على صدمة الحداثة حين دقت أبوابها غداة الحرب العالمية الأولى، فكانت مهمة العصبية الدينية إذ ذاك مَنع تسلل الدولة الغربية الحديثة، القائمة على مفهوم المواطنة، إلى داخل دساتير الدول الناشئة الجديدة. فعارض أعيان الشام أي تركيبة للدستور لا يدخل فيها عنصر العصبية الدينية، وسدوا الطريق أمام المواطنة العلمانية<sup>(1)</sup>. وكذلك فعل آباء الميثاق الوطني اللبناني سنة 1943، وهو الميثاق الذي لم يعد كونه ميثاقاً طائفيًا، وتوقعَت الدول الأخرى كلها على عصبياها الدينية - السياسية، حيث غدت جميع الدساتير العربية (أو الأنظمة التأسيسية حيث لا دساتير) دساتير هجينة، طائفية ومدنية، أو دينية ومدنية، أو ملكية وجمهورية على حد سواء.

نجحت هذه العمليات الجراحية السياسية في قيام ربط ثابت ودائم بعد ذلك بين المدني والمواطني، والجمهوري والديني، والطائفي والملكي، حيث وُضِعَ حد للمشروع النهضوي المناهض باستنهاض المجتمعات العربية، فانقلنا من دول العصبية الخلدونية المعالم، إبان الحُكم العثماني وقبله، إلى دول نيو - عصبية، عربية وأصيلة.

أمّا اليوم، فنحن أمام طور جديد من حياة العصبية، حيث جرى الاستفادة من هذا النسيج العصباني القائم منذ عقود، بشكل دفين، في عمق البُنى المعرفية العربية المعاصرة، لتدميرها من الداخل. فالعصبية الدينية التي تصدت للاستعمار بشكل موحد سياسيًا ودينيًا كانت تحمل في أحشائها بذور العصبية المذهبية. وعند الانتهاء من تفعيل الأولى، انتقل إلى تفعيل الثانية، بشكل طبيعي، فنجحت العملية الثانية أيضًا.

لكن، بات هدف العصبية السياسية في صيغتها الثانية، اليوم، تدمير المجتمعات العربية من خلال شرذمتها وتقطيع أوصالها وأوصال دول العصبية التي قامت عليها، لا مناهضة الاستعمار، الأمر الذي أعاد هذا الأخير إلينا من النافذة، بعدما أخرج من الباب.

هنا لا بد من التساؤل: على من تقع مسؤولية الطور الثاني من حياة العصبية عندنا؟

إنها تقع على عاتق من كان في أساس ظهور طورها السياسي الأول، أي المجتمعات العربية نفسها التي منعت التغيير النوعي عندما كان متاحًا. والعصبية السياسية الثانية، آكلة المجتمعات العربية المعاصرة، هي وليدة العصبية السياسية الأولى، آكلة الحريات العربية. ولا يفيد البتة هنا إلقاء المسؤولية على الخارج الذي لا ينجح في عمليات التآجيج العصباني إن لم تتوافر له كوكبة ملائمة من التناقضات المحلية القائمة على بنية وعي عصبانية ثابتة، وكما يقول المثل الفرنسي: من يزرع الرياح يحصد العاصفة! علمًا أن أول ضحايا العصبية كان ولما يزل التكامل مع الآخر، كما سنرى.

(1) انظر: صقر أبو فخر، أعيان الشام وإعاقة العلمانية في سورية، تاريخ سياسة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2013).

## علام تقوم العصبية؟

حتى يومنا هذا، لا يزال ابن خلدون أفضل من فهم العصبية وشرحها؛ هذا المفهوم العربي الأصيل المستعصي على الترجمة. فالعصبية شكل من أشكال المعرفة الإنسانية يقوم على ربط الأفراد نفس - اجتماعيًا بوحدة اجتماعية كبرى ومُغلقة، مثل القبيلة والعائلة السياسية والحزب السياسي العصباني التقليدي. ويشير صاحب المقدمة إلى أن سماتها الأساسية هي «النعرة والتضامر واستماتة كل واحد»<sup>(2)</sup>، الأمر الذي يعني أن الرابط العصباني قابل للاستنفار الفوري (النعرة) والتعبئة الشاملة (التضامر) والتضحية بالدم (الاستماتة).

على هذا المثلث المعرفي، بنت المجتمعات العربية نفسها منذ القدم، ولما تزل تأتمر بإيعازاته الأحادية الاتجاه حتى اليوم؛ إذ تربط العصبية الأفراد بوحدة تفاعل كبرى، رأسياً، ومن فوق إلى تحت، حيث تصدر الإشارة الحمراء من القيم إلى البنية وتنتشر بسرعة البرق بين الأفراد المنضوين تحت لواء هذه العصبية، فيستمتتون في الدفاع عنها.

النعرة موجودة بشكل كامن، على نحو دائم، في وعي الأفراد، غير أن أمر تحريكها لا يعود إلى الأفراد، بل إلى رئاسة القبيلة أو العائلة السياسية أو الطائفة أو الحزب السياسي التقليدي الذي يدعو الجميع إلى التضامر، من خلال الالتفاف حول قضية مطلية واحدة تخص العصبية والقيمين عليها، فتطفو على سطح المواقف دعوات مباشرة للاستماتة، خدمة للقضايا العصبانية المطروحة التي يدافع عنها الأفراد بالدفاع، لمصلحة أربابها، لكن بدمهم هم.

هكذا ينشأ المجتمع العصباني على استنفار دائم ضد الخارج وضد الآخر، حيث يتألف هذا المجتمع من أناس معزولين عن محيطهم السياسي العام، يتفاعلون مع ذوي القربى العصبية فحسب. لذلك، لا يصح اعتبار العصبية أيديولوجياً؛ فهي ليست زائفة، بل حقيقية ومن صلب البنيان المعرفي العام لأصحابها، كما أنها ليست من طبيعة سياسية محضة، بل وجدانية ومعيشية التكوين.

المجتمع العصباني مجتمع يذوب فيه الفردي في الجماعي، الأمر الذي لا يسمح بظهور أي نوع من أنواع الفردانية السياسية أو الاجتماعية؛ فالشخصي متاح في إطار هذا المجتمع، شرط ألا يستقل في فردانية (Individualism) تتعارض مع نسق العلاقات والولاءات العامة القائم في المجتمع العصباني. والمجتمع العصباني مجتمع صغير نسبياً، بيد أنه يملك جميع عناصر المجتمع الأكبر، ويعيش على وقع هذه العناصر في دائرة مغلقة تُذكرنا بما كتبه توماس كوهن عن التفكير الدائري الذي يأبى طرح أسئلة غير تلك المسموح بها ضمن النموذج الإرشادي المُغلق، يكتفي بالأجوبة المعتمدة التي لا تُعكر صفو الانتظام المعرفي العام.

لذلك، يتولد من العيش في المجتمع العصباني عزل صامت للأفراد عن حرية التفكير والتعبير؛ إذ يعبر الفرد عما هو مقبول ويكبح ما ليس مقبولاً، أو يعبر عنه سراً في مجالس خاصة، وأي مخالفة،

(2) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د.ت.])، ص 154.

ينتظرها العقاب. كما أن حرية التفكير، خصوصًا عندما تخرج عن الثوابت الفكرية العامة المرتبطة بأهل العصبية، غير مسموح بها تحت طائلة المسؤولية.

بإمكان أبناء المجتمع العصباني، ذكورًا وإناثًا، إحاطة أنفسهم بشتى متوجات التحديث الغربي أو الآسيوي، والإفراط فيها أيضًا، شرط عدم تجاوز أعراف المجتمع التقليدي ودائرة المفاهيم والولاءات الأساسية التي ورثوها عن أسلافهم.

أمّا عمليات الخرق لهذه القواعد العامة، فمصيورها القمع، إمّا بالعنف المباشر وإمّا بالعنف الرمزي. غير إن لا مفر من العقاب، حيث لا تخفي رابطة الدم والوعي التي تقوم عليها العصبية دين الدم الذي يولد مع ولادة كل فرد من أفراد المجتمع العصباني، على شكل بصمة معرفية عميقة، تستقر في الهابيتوس الذي يعتمده.

### عَلَامَ تقوم الحرية؟

الحرية مفهوم وافد، استوحاه واستقدمه مفكرو النهضة العربية من تجربة الثورة الفرنسية الظاهرة التي أطاحت النظام الملكي في سنة 1789 ورفعت شعارًا أول على عَلمها، إلى جانب المساواة والأخوة في المواطنة<sup>(3)</sup>.

ميزة مفهوم الحرية أنه مفهوم سياسي في المقام الأول، يشير، في التجربة التأسيسية الفرنسية، إلى ولوج عصر جديد انتقل إبانها مصدر القرار من النخبة الملكية إلى عموم الشعب؛ فالحرية تعني هنا تحرر الشعب وعموم الناس من قيود السلطة المطلقة والفئوية؛ ذلك «أن الثورة الفرنسية أسست للغة جديدة ومجتمع جديد على حد سواء»<sup>(4)</sup>.

أمّا لماذا يتقدم هذا الشعار على سواه من الشعارات في عَلم الثورة الفرنسية، فلأنه يؤسس للشعار الثاني الذي هو المساواة، ويُقصد به العدالة الاجتماعية؛ فبالحرية والقدرة على ممارستها تتحقق العدالة الاجتماعية والمساواة. عند ذلك تأتي المواطنة تتويجًا لهذين الحقيين العامين ضمن إطار الدولة الديمقراطية والأخوة الثورية، أي إن مفهوم الحرية يغرس جذوره في التحرر الفردي والاجتماعي من قيود سلطة تقليدية مطلقة الصلاحيات وكلية الامتيازات، الأمر الذي يضعه، منذ البداية، على ضفة مختلفة لتلك التي تقف عليها العصبية غير المعترفة بالحرريات السياسية أصلًا.

المجتمع العصباني، في تكوينه الأساسي، غير مستعد للاعتراف بالحرية باعتبارها خيارًا سياسيًا للأفراد الذين يمثلون، تحت لوائه، رعية، لا مجتمعًا، حيث يرتبط الأفراد بقطب أوحده، ويتجاوزون مجرد تجاوز مع الآخرين، المتممين إلى عصبيات أخرى.

(3) Liberté, Egalité, Fraternité.

(4) François Furet, *Penser la Révolution française*, folio. Histoire; 3 (Paris: Gallimard, 1985), 51.

يتجلى هذا الأمر بوضوح في الانتخابات والترشيحات السياسية على امتداد العالم العربي المعاصر، حيث النتائج معروفة مسبقاً على نحو عام، لارتباطها ببنیان المجتمعات العصبانية؛ فالمرشح ليس مرشحاً حرّاً، بل يدفعه قرار مجموعة عصبانية ما إلى الترشح، ثم تقوم مجموعة ضغط عصبانية أيضاً بدعمه للوصول إلى المنصب المستهدف. لذلك، لا لزوم لبرامج سياسية عند المرشحين، إذ إن ظهور شخصهم يكفي، لكونه يُطلق، رمزياً، النعرة، فينشأ عنها التذامر وتعلو فوراً معه شعارات الاستماتة.

نظراً إلى هذا الاستنفار العصباني، تراجع حرية الأفراد السياسية ولا تعود الدولة الحديثة، بمفهومها الغربي والمواطني، قادرة على التحقق. وهنا نعود إلى ملاحظة ابن خلدون الذي أشار بنباهته المعهودة إلى «أن الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب، قل أن تستحكم فيها دولة»<sup>(5)</sup>.

صحيح أن الدولة موجودة في البلدان العربية المعاصرة، غير أنها مبنية على خلفية مجتمعات عصبانية مقيدة، لا على أساس مجتمعات سياسية حرة؛ فالحياة السياسية مبنية على دساتير ملغومة، يتحول الطعن فيها، عندما يحصل، إلى حروب أهلية مباشرة.

لماذا يا ترى؟

لأن العصبية، بكل بساطة، لا تقبل بمبدأ التكامل (Integration) مع الآخر. لذا، لتتوقف عند هذا المفهوم الاجتماعي والسياسي، الغربي المنشأ أيضاً، الذي لا استعداد لدينا للتعامل معه موضوعياً نظراً إلى مخاطره الاستراتيجية على بُنانا المعرفية الموروثة، ضمن مقارنة منهجية نقدية مقارنة.

## محدودية الاندماج السياسي واستحالة التكامل الحر

لكل مجتمع مفاهيمه المرتبطة ببنائه المعرفية العامة. لذلك، يختلف معنى المفاهيم بين ثقافة وأخرى؛ فحقوق الإنسان، على سبيل المثال، لا تعني الشيء نفسه عند جميع شعوب الأرض، وكذلك الدولة. من هنا يجيء أحياناً نقل مصطلح من لغة إلى لغة، أي من ثقافة إلى ثقافة، معبراً جداً عما يكتنف هذه اللغة وهذه الثقافة من معان. فمفهوم الاندماج هو الترجمة الشائعة لمفهوم Integration الذي تستخدمه السوسولوجيا الغربية منذ قرن ونصف.

عندما نؤصل هذا المفهوم تأصيلاً لغوياً في اللغات الغربية المعتمدة اليوم، نرى أنه مبني على فعل Integrare الذي يعني، باللاتينية، استكمل، أي إن مصطلح Integration يعني، في الأصل، التكامل، وإعادة الجزء إلى الكل باعتباره جزءاً لا يتجزأ منه. واستخدم إميل دوركهايم هذا المفهوم في كتابه *Le Suicide* (الانتحار)، الصادر سنة 1897، لدراسة الحركة الخاصة ضمن المسار الاجتماعي العام. فالحالة الاجتماعية الخاصة خاصة وعمامة في آن، بمعنى أنها جزء من الكل الاجتماعي، حتى في تعارضها معه.

(5) ابن خلدون، ص 164.

أشار دوركهيم أيضاً، في هذا الصدد، إلى «أن الانتحار يختلف، عكسيًا، بنسبة اختلاف تكامل الجماعات التي ينتمي إليها الفرد»<sup>(6)</sup>، واضعًا ظاهرة الانتحار ضمن منطق الجماعة لا خارجه.

أما في اللغة العربية، فترجمَ هذا المصطلح بالاندماج، من فعل دَمَجَ الذي يعني أُدخِلَ في الشيء واستحكَمَ.

لماذا يا ترى هذا الخطأ غير المقصود، لكن المعبر، في الترجمة؟

لأن مَنْ نقل المعنى إلى العربية انطلق من معطيات الفضاء المعرفي العربي الذي يفضل، ضمناً، عدم اعتبار الكل وحدةً قابلة للتجزئة، فيأتي الاندماج هنا كدخول خارجي في الشيء، لا كجزء أصيل منه، كما في المفهوم الغربي. يأتي كعنصر براني ودخيل، حيث تغدو عملية الدمج عملية مصطنعة.

في طوية إدراكنا لا نرغب في التكامل، ولا نحبه، ذلك أن الأصالة ونماذجها العصبانية الموروثة القائمة بذاتها ولذاتها، والموزعة إلى وحدات مستقلة ومغلقة، تبدوان لنا كافتين ولا تحتاجان إلى إضافات. فما هو سواها نحاول أن ندمجه دمجًا برانيًا فيها، من دون المساس بجوهرها، الكلي والمغلق.

لذلك، سنستعين بلغة الرياضيات للتعبير عما هو مقصود بالاندماج السياسي في العالم العربي المعاصر، مقارنةً بما يقصده الغربيون بالتكامل في عوالمهم غير العصبانية. فلو اعتبرنا أن مكونات الاختلاف السياسي والاجتماعي هي عمومًا اثنتان: (a) و (b)، فسيبين لنا أن تعارضها يتجلى على النحو الخماسي الآتي:

$a + b = a \neq b$	رفض الاندماج والقطيعة	1
$a + b = a$ $a + b = b$	الإدماج القسري	2
$a + b = a + b$	الاندماج السلمي	3
$a + b = ab$	التكامل المواطني	4
$a + b = c$	التكامل الأممي	5

### رفض الاندماج ( $a + b = a \neq b$ )

هذه المعادلة هي معادلة الحرب الأهلية، حيث يتخاصم طرفان بقوة السلاح، حتى يظفر أحدهما بالآخر، أو حتى يُعاد ترتيب ميزان القوى على نحو جديد. وخبرنا هذا النموذج في العالم العربي خلال صراعين دامين وحرابين داخليتين في لبنان والصومال، وهو حاليًا ساري المفعول في سورية.

(6) Emile Durkheim, *Le Suicide: Etude de sociologie*, 5ème éd (Paris: Presses universitaires de France, 1976), 223.

كانت الحرب اللبنانية (1975 - 1989) حرباً أهلية تناهذ خلالها الطرفان اللذان تتشكل منهما البلاد تناًباً سياسياً كلياً وتخاصماً نضالياً؛ فبعد توزع البلاد بين كتلتين سياسيتين واجتماعيتين متعارضتين، شهر كل فريق تصوراً للبلاد مختلفاً عن تصور الطرف الآخر، ورسم لنفسه مصيراً خاصاً به لا يأخذ في الحسبان العنصر الآخر في المعادلة.

رفض الاندماج بالآخر، لا بل الإصرار على القطيعة المتعددة الأشكال معه، خصوصاً خلال مرحلة حرب الستين (1975 - 1976)، شكّلا السمة الغالبة على علاقة المكونات الاجتماعية للوطن الواحد. واعتمد هذا التناهد المسلح على شعارات سياسية كثيرة، لكنه عيش، على مستوى الحياة اليومية والعملية، على أساس صدام عصبية اجتماعية - دينية، كانت تقاطع وترفض الحوار مع الطرف الآخر بلغة غير لغة السلاح.

أمّا الحرب الأهلية الصومالية، فتلت فرار محمد سياد بري من العاصمة مقديشو في 27 أيار/مايو 1991 ودخول مقاتلي حركة مؤتمر الصومال الموحد إليها والاستيلاء على السلطة. وبعد ذلك التاريخ، توقفت نهائياً الخدمات العامة في البلاد، وتداعت تدريجياً الدولة، وتفتتت السلطة، وسيطرت الحركة القومية على شمال البلاد والجيش الوطني الصومالي على وسطها وحركة مؤتمر الصومال الموحد على الجنوب والعاصمة.

في الواقع، وعلى الرغم من التغليف الأيديولوجي للخطاب السياسي، كانت العشائر الصومالية الكبرى تصفّي حسابها آنذاك مع عشيرة الماريجان، عشيرة سياد بري الذي كان يعتلي سدة الحكم على نحو دكتاتوري. وعاد بعد ذلك كل عنصر إلى عشيرته، وزالت الدولة ومؤسساتها من حياة الناس؛ فالموظف عاد بطاولته وأغراضه إلى موطن عشيرته، والجندي والضابط عاد بسلاحه إلى أهله، فغدت بعدها البلاد مسلحة كلها وموزعة بين ثماني عشائر أساسية، أبرزها الأسحق في الشمال والأوغادين في الجنوب والهوية في الوسط.

العصبية القبلية هي التي أذكت رفض الاندماج في الصومال، الأمر الذي أعاد الأفراد إلى وحداتهم الأم (العشائر)، بينما أدت العصبية الدينية في الحالة اللبنانية دور كاسر اللحمة الوطنية.

هاتان العصبيتان جديرتان في كل لحظة حتى اليوم بتعطيل حالات الاندماج على امتداد العالم العربي المعاصر، علماً أن قاسمهما المشترك هو الانقراض على الدولة والاستئثار بصلاحياتها.

### الإدماج القسري (a + b = a ; a + b = b)

هو شكل الاندماج الذي لا يتحارب فيه مكون أساسي من مكونات البلاد مع المكون الآخر، بلغة السلاح، بل يكتفي بالسيطرة عليه، على قاعدة الغلب الخلدونية، من منطلق التفوق العددي. فيلجأ الطرف الأقوى في المعادلة إلى احتواء الطرف الأضعف فيها قسرياً، حيث يتحول هذا الأخير إلى مواطن من الدرجة الثانية.

الأمثلة على اعتماد هذا الشكل من الدمج في الشرق الأوسط كثيرة جداً؛ ففي العربية السعودية، يخضع الشيعة لمتوجبات هذه المعادلة التي تتلخس حقهم في السلطة كونهم أقلية، كما يخضع السنة في إيران لمعادلة مشابهة تجعلهم مواطنين من الدرجة الثانية، ولا يُقام لهم وزن في القرار السياسي العام، فيغدو حضور كل مكون تابع هامشيًا في حياة البلاد السياسية. وبما أن السياسي هو منبع الجاه الأول، بحسب ما حدده ابن خلدون، يصبح بعدها حضور هذه الأقلية هامشيًا على المستوى الاقتصادي والثقافي والإعلامي العام.

كذلك هي الحال بالنسبة إلى الأقباط في مصر الذين تحويهم قسريًا الكتلة المسلمة الأكبر، فيغدو مواطنين من درجة ثانية تُمنع عنهم ما يُمنح امتيازًا لأفراد المكون الاجتماعي الآخر في المعادلة الوطنية العامة، حيث لا يكون المواطنون متساوين فعليًا. والأمر مشابه أيضًا في معادلة سورية الأسد، حيث العلويون المكون الأقلية المهيمن على مكون سني أكثر.

في أحيان أخرى، تمارس في بلدان شمال أفريقيا هذه المعادلة على أساس إثني، فيتميز العربي الأصل في حقوقه عن القبلي الأصل (Kabyle).

ميزة هذا الشكل من الاندماج أن طرفًا يفرضه على طرف آخر، من دون وجه قانوني سوى وجه العصبية الأقوى القادرة على تدمير العنصر الأضعف في المعادلة إن تجرأ على التمرد.

الدولة موجودة في هذا النموذج، لكن دورها يقتصر على تطويب قاعدة الغلب العصبية المعتمدة على مستوى البلاد، الأمر الذي يُبقي الجو الداخلي مشدودًا على الدوام والجمهر متوهجًا تحت الرماد. كما أن لا تضامن فعليًا بين أفراد البلاد الذين يشعر فيهم طرف من الطرفين أن البلاد وطنه، في حين يشعر الطرف الثاني أن وطنه الحقيقي يقع في مكان آخر، وهو ما يجعل التكامل أمرًا مستحيلًا.

في المعادلة السابقة (رفض الاندماج)، يعتبر كل مكون من مكونات البلاد نفسه أنه الكل، ويفرض الدخول في شراكة مع الآخر، وهو ما يستجر القطيعة. أمّا في هذه المعادلة (الاحتواء القسري)، فإن أحد المكونين يمحو الآخر ويصادر قراره ومصيره، معتبرًا أنه الكل الأوحده ولا حاجة له بأجزاء، فهو يحوي وبيتلغ ولا يتكامل.

### الاندماج السلمي: (a + b = a + b)

هو اندماج اجتماعي وثقافي تمخض عن ارتقاء نسبي في سلم الدمج السياسي. وهو لا يفترض لا رفض الآخر ولا افتراسه، بل يقوم على إيجاد قاعدة توافقية يعيش كل طرف فيها حياته وعمله على قاعدة تنظيماته الخاصة وقواعد ثقافته. وقد بُني النظام اللبناني إلى حد ما على هذه القاعدة في سنة 1943، ثم أعيد تسيته غداة الحرب اللبنانية في سنة 1989، في اتفاقية الطائف على القاعدة نفسها، أي إن المجتمع اللبناني الذي فقد صوابه خلال الحرب الأهلية، بانًا حياته على قاعدة رفض الكتلة الأخرى في البلاد، عاد إليه بعدما دفع فاتورة باهظة الثمن على المستويات كافة، فعاد الاندماج المتكافئ إلى لغة الاجتماع والسياسة. إلا أن الجميع يدرك أن هذا النموذج البناء ما زال



هشاً لأنه، في الأساس، حالة وسيطة وانتقالية بين الاندماج بالمعنى العربي للمصطلح ورفض الاندماج المدفونة غرائزه العصبانية تحت الرماد. لذلك، ترتدي التجربة اللبنانية المضطربة طابعاً اختبارياً، بمعنى أنها تسير حالات مختلفة من الاندماج، تارةً سلمية وتارةً أخرى درامية، بشكل تفاعلي وحي.

يتفاعل اللبنانيون من دون أي شك، لكن تفاعلهم ينقصه الوعي المشترك، وتنقصهم - بصورة خاصة - الأهداف المشتركة، حيث يتضح أن التكافؤ السلمي اللبناني لا يعدو كونه صيغة دفاعية يلجأ إليها حاليًا جميع الأطراف، على أساس الاكتفاء بالحد الأدنى من الاندماج، ألا وهو العيش السلمي الساكن؛ فهذه الصيغة الاندماجية لا يمكنها الارتقاء إلى النموذج الأمثل، ذلك إنها مبنية على سلبية في التفاعل وغياب ملحوظ للإبداع.

الصيغة اللبنانية الحالية، على تقدمها النسبي، غير خالقة وغير مكتملة الاندماج، حيث إنها قابلة للاهتزاز في أي لحظة؛ ذلك أن عناصرها المكونة فعليًا لا تسعى لولوج مستوى يتجاوز مجرد التجاور والتعايش العصبيين.

### التكامل المواطني: (a + b = ab)

هي معادلة التكامل المتكافئ والشامل الذي يفترض عدم التحفظ عن اعتبار الآخر مساويًا للذات من ناحية، والدخول معه من ناحية ثانية في شراكة فعلية على المستويات كافة. وميزة هذه المعادلة أنها لا تكفي بالتعايش السلمي، بل إنها تتخطاه باتجاه العيش المشترك في معانيه وأبعاده كلها. وهي الصيغة التي تبنتها معظم بلدان أوروبا الغربية منذ أكثر من قرن ونصف قرن، حيث استطاعت أن تستبدل الولاء الديني أو المذهبي الذي كان سائدًا قبل ذلك (والذي كلف مجتمعاتها حروبًا طويلة ومكلفة جدًا، نذكر منها حرب المئة سنة وحرب الثلاثين سنة) والولاء للملك، بالولاء للوطن والدستور.

جاءت هنا المواطنة باعتبارها أساسًا لتكامل اجتماعي وسياسي جديد ساوى بين جميع عناصر المعادلة، وأدخلهم شراكة في العيش والعمل والحكم على حد سواء.

إن معادلة التكامل الشامل (Comprehensive Integration) معادلة إرادية ومتقدمة، عملت بجهد على تخطي تجاوز العصبية، كما في المعادلة السابقة، حيث بدا التكافؤ السلمي ساكنًا ومرحليًا وواهنًا، ذلك أن معادلة التكامل المواطني تتجاوز التعايش، باتجاه العيش الواحد، بكل مندرجاته، أي العيش معًا والعمل معًا والحكم معًا.

في صيغة العيش هذه ارتقاء إرادي يخالف سمة العصبية، حيث يصبح القانون أقوى من العصبية، والولاء للوطن لا لزعم العصبية، والدولة الدستورية بديلاً من دولة العصبية، فينتقل المجتمع هنا من طور الاجتماع العصباني إلى طور الاجتماع الوطني. ولا شك في أن العالم العربي المعاصر لا يزال يشكو عدم تمكنه من الانتقال من صيغ الاندماج العصباني الثلاث التي أتينا إلى ذكرها إلى الصيغة الرابعة المعتمّدة في الغرب منذ أمد طويل نسبيًا، حيث يلاحظ وجيه كوثراني في هذا الصدد أن «غياب

أو تغييب فكرة المواطنة، على مستوى الانتماء إلى دولة ووطن ومجتمع، يؤدي إلى غياب الاندماج الوطني، وبالتالي إلى غياب أو تغييب الثقافة المدنية واستحالة تكون مجتمع مدني<sup>(7)</sup>.

يذهب التضامن الذي تفترضه معادلة التكامل عكس اتجاه العصبية؛ ذلك أن العصبية رابط نفسي يشد أفراد الجماعة بعضهم إلى بعض، ويعزلهم عن المتممين إلى عصبية أخرى. لذلك، فالعصبية تحاربية بالطبيعة ورافضة مبدأ الاندماج مع الآخر، حيث إن كل واحدة منها تقوم بذاتها ولذاتها. بناء عليه، فإن المجتمعات المبنية على الاجتماع العصباني عاجزة موضوعيًا عن تشكيل أوطان نهائية ودول مستقرة ودائمة، كما هي الحال بالنسبة إلى بعض البلدان العربية الحالية.

كما أن هذه الأوطان وهذه الدول غير المتكاملة على المستوى الداخلي، عاجزة أيضًا عن التكامل على المستوى الخارجي. وهنا تكمن تحديداً معضلة التضامن العربي، المستحيل موضوعيًا في ظل سيادة العصبية؛ فالوحدة العربية، على قاعدة معادلات الاندماج الاجتماعي القائمة حاليًا في البلدان العربية كلها لا تصلح لأن توفر التربة المواتية للوحدة.

### التكامل الأممي: (a + b = c)

هي المعادلة الجديدة والبديلة التي يشتغل عليها بعض الغرب حاليًا، وخصوصًا في البلدان الاسكندنافية في شمال أوروبا. في هذه الصيغة، يحاول النظام الاجتماعي والسياسي المتكامل الانتقال من مستوى المواطنة المحصورة في بلد واحد إلى مستوى المواطنة الإنسانية والأممية إذا صح التعبير، فالتركيز كل التركيز، يكون على حقوق الإنسان.

الواقع أن هذه الصيغة التي ما زالت طوباوية في الوقت الحاضر - تمامًا كما كانت معادلة التكامل الشامل إبان عصور الملكية والإمبراطورية والقيصرية والبابوية - هي في طور بناء نموذج مثالي نشعر بأننا بعيدون جدًا عنه على المستوى العربي، إلا أنه موجود ويستحق الاحترام والذكر لكونه محاولة إرادية جديدة، نبتت في الغرب، وتحاول أن تتخطى ليس أشكال الاندماج العصبي فحسب، بل أيضًا شكل التكامل الوطني الذي، على شموليته، يبقى محصورًا ضمن جُدر البلد الواحد.

### البديل

يحتاج العالم العربي إلى بنية مفاهيمية جديدة للتمكن من الدخول إلى رحاب الحرية السياسية التي لا تزال خارج دائرة بنيتها المعرفية العامة وتطلعاته الاستراتيجية؛ فالذهن العربي لا يفكر في البدائل، بل يكتفي باجترار ماضيه، علمًا أن حال فقدان علاقته بالحرية السياسية، الناجمة عن غياب اعتماده دولة المواطنة الحديثة، ليس قدرًا محتومًا؛ فهي دول آسيا، التقليدية هي أيضًا في الأساس، والقائمة

(7) وجيه كوثراني، هويات فائضة، مواطنة منقوصة: في تهافت خطاب حوار الحضارات وصدامها عربيًا (بيروت: دار الطليعة، 2004)، ص 11.

على مجتمعات لطالما كانت عصبانية، في الصين واليابان وكوريا وسنغافورة، استيقظت شعوبها وخلعت عنها ما كان يكبل تفكيرها، فدخلت المعادلة العالمية من الباب الواسع، بعدما كانت، قبل نصف قرن، من أكثر البلدان تأخرًا على الأرض.

البديل مُتاح، ويتمثل في اعتماد دولة المواطنة الغربية الحديثة، غير أنه يفترض اعتماد شروط مسبقة (pre-requisite) لهذا الخيار الاستراتيجي الأكبر، أبرزها، على المستوى المعرفي، أن تطلق العصبية، آكلة الحريات وكابحة التكامل الوطني، طلاقًا بائنًا.

فمن من الأشخاص والمجموعات سيجرؤون على اعتماد هذه العملية المكلفة جدًا على غير مستوى؟ ذلك أن دون إعلان الطلاق هنا عقبات لا تُعد ولا تُحصى على المستوى الثقافي والاجتماعي والسياسي، إذ إنه سيشكل زلزالًا معرفيًا بكل معنى الكلمة.

- أولًا، لأن العصبية في العالم العربي تقوم على بنية ذهنية قبلية وعائلية تضرب جذورها في عمق التاريخ الاجتماعي للمجتمعات العربية؛ فالبنية البطركية، كما أشار إليها هشام شرابي، قديمة جدًا على امتداد شبه الجزيرة العربية. وقد ترافق نموها وانتشارها مع نمو عصبية جعلت من القبائل والعشائر وحدات قائمة بذاتها ولا رغبة لديها للاعتراف بدولة سوى دولة المُلْك العصبانية، حيث توزع السلطة بين المكونات القبلية البطركية على نحو لا يزعزعها.

لذلك، أقصى ما سمحت العصبية له بالظهور على امتداد بلدان الشرق الأوسط، ماضيًا وحاضرًا، هو دول للعصبية، أو دول للمُلْك كما يسميها ابن خلدون، سقفتها ديمومة القبيلة وعصبيتها بأي ثمن. ولا ضير في أن تكون هذه الديمومة في المُلْك على قاعدة العُلب، ما دام منطق العصبية سيسود سلوك القبيلة أو العشيرة أو العائلة أو المجموعة الحزبية الظافرة بالسلطة.

يمتد الماضي المعرفي إلى الحاضر ويساهم في تشكيله، على نحو ما يشير بيار بورديو الذي أشار إلى «أن الماضي يبقى حاضرًا وفعالًا في الاستعدادات التي سبق له أن أنتجها»<sup>(8)</sup>.

إن الهايتوس العربي مسكون بالعصبية وآليات تفكيرها وتخطيطها وتنفيذها. وهو يشكّل بالتالي سدًا منيعًا في عمق المسالك وطرائق التفكير، بالنسبة إلى حرية التفكير والتعبير عند الأفراد. وليس من السهل مغادرة هذا الفضاء الذهني المتجذر في انتماءاته العصبانية بغية الدخول في فضاء الخيارات الحرة لإرادات فردية تأتمر بمنطقها العقلاني، لا بمنطق عصبية الجماعة، بل إن عملية جراحية كهذه ستعتمد على برامج تربوية نوعية جديدة تتسم بالطابع الاستراتيجي، الطويل الأمد والنفس، بقيادة رجال دولة بالمعنى الحديث للكلمة، يحترمون الثقافة والتراث من دون أن يساوموا على التغيير، على نحو ما قام به لي كوان يو في سنغافورة الحديثة، أي إن ولادة إنسان عربي جديد، في طرائق تفكيره هي التي ستفضي إليه عملية كهذه، عندما تحصل، علمًا أن صعوبة هذا البنيان الجديد تكمن في

(8) Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, points. Essais, éd. rev. et corr. (Paris: Seuil, 2003), 94.

صعوبة تفكيك البنيان القائم، الشرس في انتمائه العصباني والمستعد للاستماتة قبل تسليم أمره لزمّن الحريات الحديث.

- أمّا العائق الثاني المفترض تخطيه قبل بلوغ شواطئ الحرية والتكامل الاجتماعي والسياسي، فيتمثل في الانتماءات الدينية الموروثة.

نقول، بدايةً، إن المشكلة في هذا المضمّار لا تكمن في الدين بحد ذاته؛ فالإيمان يرتقي بالإنسان إلى الأعلى، أمّا ما يشد الإنسان إلى الأسفل فهو الغرائز العصبية التي يضيفها المرء إلى إيمانه الديني، بحيث إن هناك فرقاً كبيراً بين الدين كإيمان روحاني والدين كعصبية سياسية، علماً أن المجتمعات العصبانية هي التي حولت الأديان، شرقاً وغرباً، عن رسائلها الروحانية، واستبدلت الموقف الإيماني بالانتماء العصباني. ومن المفيد في هذا الموضوع أن نعود مرة جديدة إلى ابن خلدون الذي كتب «أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم»<sup>(9)</sup>.

العصبية التي نشأت في رحم القرابة القبلية أضيف إليها، بعد حين، مكون ديني جعلها رابطة دم ودين، بعدما كانت رابطة دم فقط. وبفعل ذلك، اقترن الإيمان باللحمة القبلية بالإيمان باللحمة الدينية. وعيشت بعد ذلك العصبية على أنها مزيج من الاثنين، وهو ما قوّاها، لكنه أضعف المكون الروحاني في الإيمان الذي غدا مستتبّعاً للمكون السياسي.

وبعد انقسام الأديان، الهندوسي والمسيحي والإسلامي، إلى مذاهب، نشأت عصبية من نوع جديد تقوم على رابطة الدم والدين والمذهب، فقويت نعرتها أكثر بدل أن تضعف، بحيث يمكننا أن نقدم المعادلة الآتية:

العصبية = رابطة دم > رابطة دم ودين > رابطة دم ودين ومذهب

فكلما صَغُرَ النطاق الاجتماعي للعصبية، ازدادت هذه الأخيرة حدة وقوة؛ ذلك أن التعبئة العصبية تكبر على نحو معكوس نسبةً إلى صغر جمهورها، حيث يزداد التماسك والشعور بالخوف من الآخر عند أفراد هذا المجتمع. أمّا كيف نتخلص من هذه العصبيات المركّبة التي تحكمننا؟ وكيف ندخل بعدها إلى كنف الدولة الحديثة، ومنها إلى رحاب الحرية والتكامل الوطني، فأمر مرهون بما نريده فعلاً لمستقبلنا ومستقبل أولادنا.

كل ذلك يؤدي بنا إلى نتيجة مفادها استحالة الحرية في مجتمع العصبيات؛ فنبته الحرية، التي هي نبته ابتدعها الإنسان، تحتاج إلى تربة مناسبة لها، وتربتها هي جمهورها.

هل تَسَاءَلنا يوماً لماذا أدّى إشهار سقراط مبدأ الحرية إلى محاكمته ومقتله على يد أهله وشعبه، باسم الديمقراطية؟

(9) ابن خلدون، ص 158.

الواقع هو أن الحريات الديمقراطية تحتاج إلى مجتمع مقتنع تمام الاقتناع بمبدأ الديمقراطية كأساس للحياة العامة في الميادين كلها، غير أن المجتمع الذي اعتمد الديمقراطية شعاراً سياسياً عاماً من دون أن يتخلى عن عصبياته ليس بمجتمع ديمقراطي حقيقي. وهنا تحديداً تكمن خصوصية الديمقراطية في أثينا القديمة، إذ إنها كانت تقوم على قاعدة طبقية من ناحية وقبلية من ناحية أخرى.

كانت صالة (Cavea) المسرح الرسمي والأساسي في أثينا الإغريقية، الذي يقع على أحد سفوح تلة الأكروبوليس، مقسمة عشرة أضلاع، خمسة إلى اليمين وخمسة إلى اليسار، تمتد عمودياً من تحت إلى فوق. ويخصّص كل ضلع منها (Cuneus) إلى قبيلة من قبائل أثينا العشر<sup>(10)</sup>، علماً أن حضور المسرحيات كان يُعتبر في حينه واجباً دينياً وأخلاقياً، إضافة إلى أنه كان يضم جميع أبناء المدينة، مداورةً، على مدى عشرة أيام، إبان الاحتفالات التي كانت تُقام في حرم معبد ديونيزوس إكراماً لإله المدينة، الأمر الذي يعني أن حفظ الحقّ القبلي كان جزءاً من الحياة الثقافية والسياسية والدينية على حدّ سواء. وبالتالي، فإن العصبية القبليّة كانت فاعلة في الحياة العامة كما في نظام الحكم... كما في الديمقراطية الأثينية.

من هنا كان مجتمع أثينا مجتمعاً تحكمه العصبية، في عمق التفكير السياسي، وما كانت الديمقراطية فيه طليقة وكاملة، بل كانت مكبلة ومشروطة. لذلك، عندما استنفر أعداء سقراط العصبية الأثينية في مقابل العصبية الإسبارطية اشتعل الشعب في عمق غرائزه ودعا مع قضاته إلى محاكمة سقراط، فألزم هذا الأخير بشرب السم، وأعدم انطلاقاً من محكمة ديمقراطية وباسم الشعب الأثيني، كما هو معروف.

الدرس المستخلص من هذا الحدث هو أن الديمقراطية عندما تكون ملغومة وقائمة على تفكير عصباني سرعان ما تفقد ارتباطها بالعقلانية وتغرق فوراً في تجييش الغرائز والاستنفار العصباني، فتستعدي الخصم وتهدر دمه، فيلسوفاً أكان أم نفعراً عادياً من المجتمع الأهلي، في سياق عملية تخوين شعبي ومُبرم.

لماذا يا تُرى؟

بساطة، لأن المبدأ الديمقراطي مبدأ مبني على التفكير العقلاني الذي ربما يرى أموراً لا تتناسب مع مصالح العصبية القبليّة، تماماً كما حصل مع سقراط الذي دعا إلى ملاقات أهل إسبارطة والكفّ عن محاربتهم، وذلك على قاعدة أن أصل إسبارطة مردّه إلى الشعب اليوناني الواحد، شأنه شأن أصل أثينا. غير أن هذا الكلام العقلاني لم يعجب أصحاب الطروحات المغلقة والعصبانية وغير العقلانية، الذين حرّضوا الخلفية العصبية في تفكير أهل أثينا ونالوا بعد ذلك من خصمهم سقراط، داعية التفكير الحرّ الأشهر في التاريخ.

(10) Octave Navarre, *Le Théâtre grec: L'Edifice, l'organisation matérielle, les représentations* (Paris: Payot, 1925), 248.

يعيدنا هذا إلى أن الحرية، في تجلياتها كلها، بحاجة إلى تربة مناسبة، وهذه التربة هي التفكير العقلاني. ففي التفكير العقلاني تزدهر الديمقراطية، في حين أن التفكير العصباني يقضي على الحرية ويخنقها في مهدها. وأقصى ما يمكن أن تتيحه العصبية لأهلها هو الحرية الذاتية، في بعض العادات الطرّفة وغير المضرة بالعصبية العامة، خصوصاً بحصرية القرار في يد رئاسة القبيلة أو الطائفة أو الإثنية. أما ما لا تتيحه العصبية، فهو الحرية الشخصية التي تختلف ببعدها الخارجي والسياسي عن الحرية الذاتية.

إن الحرية الشخصية هي حرية التفكير والممارسة، وهي المبدأ الذي تقوم عليه ما يُعرف في القانون الوضعي الغربي بالحرّيات الخاصة، علماً أن هذا النمط من الحرية، المفتوح على الخارج، يفتح الباب أمام القرار العقلاني، نقيض القرار العصباني. ولذلك، فهو ممنوع ومنبوذ من طرائق التفكير والممارسة عند المجتمعات المبنية على قاعدة العصبية.

في ظل هذه المعادلة، يستحيل على الحرّيات العامة والخاصة أن تتحقّق وأن تتبلور في تربة العصبية في العالم العربي كما في سواه من العوالم. وأخطر ما توصلنا إليه حتى اليوم في العالم العربي المعاصر، كما في الشرق الأوسط ككل، هو هذا الدمج القسري لأفكار الديمقراطية في تربة العصبية.

إن الأنظمة الهجينة كلها لا تسمح بفتح الحرّيات والمساواة والعدالة الاجتماعية لا مشرقاً ولا مغرباً، حيث إن جميع الأنظمة السياسية في فضائنا الجيو - سياسي تعتمد العصبية، مع عصبية غالبية، كقاعدة لنظام الحكم، الأمر الذي يؤدي عملياً إلى إخضاع الأفكار الوافرة (كالحرّيات العامة والخاصة مثلاً) والمبنية على مبدأ الديمقراطية، إلى قانون العصبية، الأقدم والأقوى والأكثر تجذراً في طرائق التفكير والتخطيط والممارسة.

إننا واهمون جميعاً منذ أكثر من نصف قرن؛ فنحن لا نساأل صلب الموضوع بل نكتفي بمعالجة أطرافه. نعيش في أنظمة هجينة نسرع إلى اعتبارها أنظمة توافقية، في حين أنها أنظمة توفيقية ليس إلا، جلّ ما تقوم به هو الالتفاف على الديمقراطية ودمجها رغماً عنها في وسائل عصباني يؤدي إلى تذويبها، فلا نعود في صدد عيش الحرية الشخصية على قاعدة سياسية مفتوحة، بل عيش حرّيات ذاتية معترزة لا تُقدّم ولا تؤخر، فنبقى في نماذجنا الموروثة، المبنية على قاعدة التفكير العصباني، ونحرم أنفسنا طوعاً أو تكاملاً الذي كثيراً ما تلعثنا بترجمة مصطلحه عن اللغات الغربية التي تعني به ما تقول، في حين أننا نعني به ما لا نريد قوله.

العصبية تشرذم المجتمعات العربية، وأقصى ما تبلغه صراعاتنا المستدامة عمليات توافقية وتفاهمات وهدن تطول أو تقصر حتى موعد نشوب استنفار عصباني جديد، حيث إنه يمكننا القول إننا اليوم أحرار في اختيار أشكال صراعاتنا العصبية فحسب، وبالتالي غير أحرار في بناء مستقبل للأجيال الطالعة التي، ويا للصدفة الغريبة، تسافر دوماً نحو الغرب هرباً من ديمقراطيتنا الأثنية.

## References

## المصادر والمراجع

### العربية

- ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. مقدمة ابن خلدون. بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.].
- أبو فخر، صقر. أعيان الشام وإعاقة العلمانية في سورية. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2013. (تاريخ سياسة)
- كوثراني، وجيه. هويات فائضة، مواطنة منقوصة: في تهافت خطاب حوار الحضارات وصدامها عربياً. بيروت: دار الطليعة، 2004.

### الأجنبية

- Bourdieu, Pierre. *Méditations pascaliennes*. Ed. rev. et corr. Paris: Seuil, 2003. (Points. Essais)
- Durkheim, Emile. *Le Suicide: Etude de sociologie*. 5ème éd. Paris: Presses universitaires de France, 1976.
- Furet, François. *Penser la Révolution française*. Paris: Gallimard, 1985. (Folio. Histoire; 3)
- Navarre, Octave. *Le Théâtre grec: L'Edifice, l'organisation matérielle, les représentations*. Paris: Payot, 1925.



عصام فاهم العامري

# المأزق العالمي للديمقراطية بلوغ نقطة التحول

يناقش هذا الكتاب مستقبل السياسات الديمقراطية، عملياً وفكرياً، في عدد من البلدان، مفترضاً أن هذه الديمقراطية تواجه مأزقاً عالمياً بسبب التحولات العالمية الكبرى والمطالبات الشعبية بالديمقراطية التي تتراجع وفق مؤشرات القياس المعتمدة لها، والتي تنتكس وتبرز أمامها تحديات تنحدر بها إلى نوع من الدكتاتوريات والقيصرية، وتحوّل ربيعها إلى شتاء. الأمر الذي أوصلها إلى نقطة تحول باحتمالين: ارتدادها وانحسارها أو السير بها إلى آفاق رحبة تنهض بمؤسساتها وقيمتها وجوهرها على نحو يستجيب لعصر ما بعد الصناعة، بشكل يحيي روح المبادئ الديمقراطية التي خبت.