مجلة العلوم الإنسانية ——عدد 46 ديسمبر 2016،المجلد ب ص. ص 237- 249 ———

الهوية والثقافة السياسية كمدخل للتحول الديموقراطي في الشرق الأوسط

ملخص:

تعتبر الثقافة من المداخل الأساسية لبحث عملية التحول الديموقراطي، وذلك من منطلق علاقتها بتوجهات الفرد وسلوكاته المرتبطة بمجموع القيم والمعارف التي يتلقاها ويرثها من عادات المجتمع وتقاليده، وأفكاره، ونمط العيش في الجماعة التي تعبر عن انتماءه وهويته التي تشكل المرجعية لبناء ثقافته العامة والسياسية بصفة خاصة. وهي الثقافة التي تساهم في اقامة نظام ديمقراطي أو الاسهام في عملية التحول الديموقراطي التي يسعى المواطن في دول المشرق العربي إلى إقرارها.غير أن النظم السياسية العربية عامة والمشرقية بصفة خاصة تواجه إشكالية البدء في عملية التحول الديمقراطي بطريقة سلمية وراقية يراعى فيها دور الفرد، الجماعة والمجتمع، وقدرته على اختيار توجهاته وتبني سلوكيات بوعي وقناعة تجنبا للصراعات والأزمات التي قد تتعرض لها الدولة.

د. صليحة كبابي
كلية العلوم السياسية
جامعة قسنطينة 3

Abstract :

The purpose of this paper is to examine the factors contributing to The recent democratic transitions in The Middle East, with special reference to the political culture i.e civic culture as the basic entrance to discuss the democtratization's process, This study is done in relation to the individual's directions, aptitudes, values and knowledge, and which someone received and inherited from the community he belongs to. So ideas, pattern of life, and the abilitity of giving jugements by people towards political system reflect the identity ans affiliation which constitute the values' reference to build the general culture. Therefor this political culture is still missing in the Arab countries and the Middles' East ones especially.

مقدّمة:

إن التحدي الذي يواجه النظم السياسية العربية عامة والمشرقية بصفة خاصة ليس تحدي بناء نظم ديمقراطية كاملة وجاهزة، ولكنها تواجه إشكالية البدء في عملية التحول الديمقراطي بطريقة سلمية وراقية يراعى فيها دور الفرد، الجماعة والمجتمع، وقدرته على اختيار توجهاته وتبني سلوكيات بوعي وقناعة تجنبا للصراعات والأزمات التي قد تتعرض لها الدولة.

© جامعة الإخوة منتوري قسنطينة1،الجزائر2016

خاصة وأن السنوات التي تلت أزمة الخليج وكذا الحراك الذي عرفته بعض الدول أكدت مدى هشاشة الأنظمة العربية الحاكمة وفقدانها المتزايد للشرعية في ظل تزايد المطالبة الشعبية بالتغيير والقضاء على نماذج تظل من وجهة نظر كثيرين فاسدة وغير قادرة على ضمان الحريات والحقوق لمواطنيها. تلك الحقوق التي ظلت رهينة بنية ثقافية تنطوي على تبرير التسلط والاستبداد بالنظر إلى قيم الفرد، معتقداته ومجموع الرموز المعرفية التي أسست لثقافة الجماعة في دول المشرق العربي، وكذا توجهاتها نحو العناصر الأساسية في نظامها السياسي انطلاقا من جدلية التفاعل بين هوية الفرد العربي والعناصر المكونة لنظامه الثقافي من جهة، ثم علاقة الثقافة السياسية العربية بوصف طبيعة النظام السياسي المشرقي من جهة ثانية.

فما هو دور الثقافة السياسية في تفعيل عملية التحول الديمقراطي في دول المشرق العربي في ظل تشبع مجتمعاتها بالهوية العربية الجماعية والقيم المرجعية للإسلام ؟

الإجابة على هذه الإشكالية سيكون من خلال الجواب الأسئلة الآتية:

- هل تعتبر الثقافة السياسية مدخل لإجراء الإصلاحات السياسية في دول المشرق العربي؟
- هل أن هوية المنطقة والثقافة التي تميز دول المشرق العربي بعيدة عن موجات التحول الديمقراطي مع زيادة التوتر في المنطقة؟

بحث هذه الأسئلة يفترض توضيح مختلف المفاهيم المرتبطة بالموضوع وعلاقتها بعملية التحول الديمقراطي. لا سيما وأن بحث العلاقة بين الهوية والثقافة وعلاقة الأخيرة بالديمقراطية يعد من أهم المداخل والأدوات العلمية التي يمكن التعرف من خلالها على مجموعة العوامل الاجتماعية والثقافية لتحقيق التحول نحو الديمقراطية كممارسة وليس كمقاربة نظرية في دول المشرق العربي.

I مفهوم الهوية

يعتبر مفهوم الهوية من المفاهيم المثيرة للجدل والمشكلات، ولكن هذه المشكلات لن تؤثر على موضوع بحثنا وهذا بسبب طبيعته التي لا تحتاج من المفهوم إلاّ أوسع معانيه، والتي تساعدنا على تفسير علاقتها بالثقافة السياسية وبالدور الذي تلعبه الهوية في تحديد شخصية الفرد كمواطن في الجماعة السياسية. خاصة وأن تنوع الاتجاهات في وصف الهوية يسمح للباحثين اختيار ما يوافق موضوع بحثهم[1]. لقد أدى تطور وتعدد الدراسات ذات الصلة بتحليل مضمون الهوية إلى صعوبة ضبط تعريف لها كونها متعددة الأبعاد وكل تعريف يحمل إشارة إلى بعد مختلف قد يتداخل ومفاهيم مقاربة لها في المضمون. وقد وظف بعض الدارسين مفهوم الثقافة كبديل للهوية لاستعصاء التميز بين المفهومين واستعمالهما كمترادفين لوصف خصائص مختلفة. لكن حتى ولو اعتبرنا أن الهوية مفهوم ملازم لمفهوم الثقافة فان هذا التلازم لا يعني بأي شكل من الأشكال الترادف. خاصة وأن الثقافة وان كانت مكتسبة فهي تنشأ في جزء كبير منها عن عملية غير واعية في إطار التفاعل غير الواعي والآلي لعناصرها المتمثلة في: العلم والدين والفن والتقنية والعادات والتقاليد، وكل ما أضافه الإنسان إلى وسطه الذي هو جزء منه[2].

أما مفهوم الهوية فينطوي على جملة من المتغيرات ومن الصعب تحديد المعنى الفعلي والكامل لها وهذا راجع لطابعها الديناميكي. فقد تُبنى هوية وتتفكك ويعاد بناؤها تبعا لمجالات حركيتها بالنسبة للفرد وكذلك بالنسبة للجماعة، ولأنها دائمة الحركة فان كل تغير أو تغيير ثقافي أو اجتماعي سيقودها بالضرورة إلى إعادة صياغة نفسها بشكل مختلف. وأية محاولة اختزال لتعريف الهوية الثقافية يعني أننا لا نأبه بتنوع المجموعات الاجتماعية وتعددها في الدولة الواحدة، وليس هناك فرد أو مجموعة ترضى أن تكون حبيسة هوية ذات بعد واحد. فعادة ما ترتبط هوياتنا بالبعد الاجتماعي من خلال الإحساس بالانتماء إلى: تجمعات أو طبقات ومناطق أو مدن أو قرى أو أزقة أو مجموعات دينية أو اثنية... وغيرها[3]، وهو الانتماء الذي يحدد سلوكنا تجاه النظام السياسي.

وظهر مصطلح الهوية الثقافية لأول مرة في ستينيات القرن العشرين في إطار محاربة الاستعمار في العالم الثالث، بعد أن طالبت دول أو أقليات حضارية قديمة باستقلالها على أساس الانتماء إلى مجموعة معينة ومنطقة معينة. ومن بين التعريفات التي قدمت للهوية تعريف "كوورت بول" الذي يرى

في:"الهوية الوطنية ظاهرة متعددة الأوجه وأنه من الضروري التفريق بين البعدين الداخلي والخارجي لها، ففي حين تصف الهوية الداخلية الوحدة والتداخل للوحدات في دولة واحدة والطريقة التي تُمنح بها الهوية للفرد من خلال الوفاء للوطن، ترتبط الهوية الخارجية بسلوك دولة مقارنة بدولة أخرى"[4]. غير أنه من الصعب التمييز بين الهوية الداخلية والخارجية كونهما متداخلان، فالهوية الداخلية لا تتحدد إلاّ من خلال الانطباعات التي يشكلها أفراد دولة عن المحيط الخارجي، وأن تحديد الهوية الخارجية صعب بمعزل عن القيم الموجودة في الدولة وفي المجتمعات التي تشكلها.

ويتناول"ألكسندر وانت" توضيحا مشابها يفرق فيه بين الهويات الجسمانية (Corporative Identities) والهويات الاجتماعية فيقول أن"...الهويات الجسمانية تخص الصفات الأساسية الداخلية التي تشكل شخصية الفاعل، بينما الهويات الاجتماعية هي مجموع المعاني (أو التفسيرات) التي يجمعها فاعل من خلال تبني رأي فاعل آخر[5]". وتبقى الهويات بالنسبة له مستقرة نسبيا، لأنها تقوم على الفهم المميز للذات وهي أساس المصالح[6]. أما "سبينسر" فيعرف الهوية كنموذج يسميه "نظام الهوية الجماعية" وينطلق فيه من البعد الثقافي الاجتماعي أين تتفاعل العناصر الثقافية (الوطن واللغة والفن، والأبطال...) كرموز أساسية مع أفراد المجتمع لتشكيل نظاما للهوية الجماعية"[7].

ورغم فوضى التعاريف هذه يؤكد "فيران"(FEARON) أن كل من الاستعمال النسقي والعلمي لمفهوم الهوية يلتقيان في مفهومين أساسين[8]:

- الهوية الاجتماعية: وتفسر النمط الاجتماعي لمجموعة من الأفراد يتميزون بجملة من الصفات والقواعد التي يقرونها كنظام وتنظيم في علاقاتهم.
- الهوية الفردية: وتشمل جملة الصفات والمعتقدات والرغبات والمبادئ التي يظن الفرد أنها تميزه في محيط اجتماعي ويفخر بها. وقد لا يفخر بها ولكنها توجه سلوكياته بشكل لا يُمكِنُه من الانفصال عنها أو تغييرها حتى ولو أراد ذلك.

فالهوية كمفهوم تركز على الانتماء إلى مجموعة والوعي بهذا الانتماء الذي يمكن أن يحصل عليه الفرد من خلال قبوله لثقافة هذه المجموعة وقانونها مقابل أن تعترف له بعضويته فيها وتمنحه هوية.

II تعريف الثقافة السياسية

ارتبط مفهوم الثقافة في علم الاجتماع بمجموع القيم والمعايير الاجتماعية، المعتقدات، نمط الحياة الموروث اجتماعيا والمتوارث، والذي يوجه سلوك الأفراد في الجماعة أو المجتمع عن طريق التفاعل في الزمان والتبادل في المكان وبشكل يميز تلك الثقافة من خلال طريقة العيش، طريقة التفكير والعمل، وتنوع أشكال التواصل والاتصال. ويميز "وليام أوجبرن" في تعريف الثقافة بين مجالين:[9] المجال الأول ويضم في رأيه الجانب المادي من الثقافة، أي مجموع الأشياء وأدوات العمل التي تخلقها. ويضم المجال الثاني الجانب الاجتماعي كالعادات والتقاليد والأفكار واللغة والتعليم، وهو الجانب الذي ينعكس على سلوك الأفراد والجماعة. فلكل مجتمع خصوصية تعكسها ثقافته السائدة بين أبنائه، والثقافة السياسية هي جزء من الثقافة العامة للمجتمع وتختلف من بلد لأخر.

ويرجع ظهور مصطلح الثقافة السياسية إلى سنة 1960 وأعمال الباحثين الأمريكيين حول أسباب انهيار الديمقراطيات الغربية الألمانية والايطالية في ثلاثينات القرن العشرين. وتناولت الدراسة توضيح العلاقة بين الثقافة السائدة في تلك المجتمعات وتوجيه سلوك الأفراد نحو تحقيق الاستقرار الديمقراطي من خلال توضيح تعدد المظاهر السياسية[10].

ومن خلال بحث دور الثقافة في تحقيق الاستقرار من وجهة نظر علم النفس وعلم الاجتماع توصل كل من "غابريال ألموند" (ALMOND Gabriel) و"سيدني فيربا" (VERBA Sydney) إلى تعريف الثقافة بـ "التوجهات الاجتماعية للأفراد بالنظر إلى علاقاتها بالمجتمع.[11] " وعرفا الثقافة السياسية أو كما أطلقا عليها مصطلح الثقافة المدنية (Civic Culture) بـ"الأسس الثقافية التي تضمن الانسجام والانضباط داخل النظام السياسي، ومحاولة إرساء سلوك فردي لدعم الديمقراطية[12]. وتعتبر الثقافة السياسية واحدة من بين أهم الظواهر المثيرة للاهتمام كونها لاتترك أثرا واضحا على مستوى الفعل والممارسة، فقد تكون إما دافعا للتنمية الديمقراطية أو معوقا لها وهذا بالنظر إلى طبيعة الثقافة السائدة في

المجتمع. حيث أن النسق الثقافي العام إما أن يساعد على تحقيق الديمقراطية وتنميتها، وإما أنه يكرس سياسة التسلط والهيمنة. لذلك يعتبر "الموند و"فيربا" أن مدخل الثقافة السياسية من أهم المداخل المستخدمة في دراسة النظم السياسية، باعتبار أن النظام السياسي يستمد شرعيته من مجموع الرموز السياسية والثقافية التي تشكل نظام المعتقدات للأفراد والجماعات. ولأن الديمقراطية هي مطلب من متطلباتها الثقافية – وهو ما يعرف بالثقافة الديمقراطية- فإن البحث عن مدى وجود قيم داخل المجتمع والدولة مثل التسامح السياسي والفكري والقبول بالتعددية والرأي الآخر، والحرص على المشاركة في الحياة السياسية هو ضرورة لعملية الترسيخ الديمقراطي.

ويعتقد "غابريال ألموند" أن أي ثقافة من الثقافات تشتمل على ثلاثة أبعاد: بعد معرفي يرتبط بمعارف الفرد عن النظام السياسي كنتيجة للتربية والتعليم، وبعد شعوري ويعني الإدراك اليومي لطبيعة العلاقات الاجتماعية بين الأفراد في ظل التبادل، الاتفاق والنزاع.وأخيرا بعد تقييمي ويمثل قدرة الأفراد على تقديم الأحكام والآراء عن عمل النظام السياسي. ومنه يمكن تعريف الثقافة السياسية بأنها " مجموع ما يملكه الفرد من معارف عن النظام السياسي، ومشاعر إيجابية أو سلبية نحو القادة والمؤسسات وأحكام تقييمية بشأن الظواهر والعمليات السياسية."[13]

وهناك تعريف آخر أشمل مفاده أن الثقافة السياسية هي " الجوانب السياسية للثقافة العامة السائدة في مجتمع من المجتمعات باعتبار أن هذه الجوانب تشكل جملة متناسقة الأجزاء."[14] وعرف "لوسيان باي" (PYE Lucian) الثقافة السياسية من جهته على أنها: "مجمل القيم الأصلية والمشاعر والمعرفة، التي تعطي شكل وجوهر العملية السياسية."[15]

"آرون ويلدافسكي" (WILDAVSKY Aaron) من جانبه لم يعرف الثقافة السياسية إلاّ من خلال الوظائف التي تقوم بها داخل النظام وهي[16]:

- وظيفة التفكيير(meaning function) وتسمح بوصف أنماط التفكير التي تعطي معنا للأشياء والأحداث.
- وظيفة المسؤولية (responsability function) وتساعد على وضع المعايير التي تحدد مستوى مسؤولية الأفراد عن سلوكياتهم تجاه النظام السياسي.
- وظيفة الحدود(boundry function) وتحدد أنماط السلوكيات أو أشكال الحياة غير المقبولة في الجماعة.

فالثقافة السياسية إذن هي جملة القيم والمعارف والقدرات التي تبنى على أساس طريقة التفكير ووصف مسؤولية الفرد في التعامل مع الظواهر السياسية والعمل على تقييمها من خلال علاقة مدخلات النظام بمخرجاته.

III علاقة الهوية بالثقافة السياسية

تتضح علاقة الهوية بالثقافة السياسية من خلال الدور الذي تلعبه الهوية وطريقة توظيفها من قبل الأفراد عبر تبني سلوك ثقافي معين. فجل الدراسات لم تكن واضحة بشأن الكيفية التي تؤثر بها الهوية على سلوك الأفراد والفواعل في مجتمع ما، وبالتالي في نظام سياسي معين من خلال محاولة الإجابة على سؤالين مهمين: من أنا؟ وماذا يجب أن أفعل؟. وتكون الإجابة عن سؤال الهوية بمعرفة الجماعة التي ينتمي إليها الفرد في المجتمع، ثم القيام بسلوك ما واتخاذ قرار ما بما يقتضيه انتماءنا لتلك الجماعة. وهناك ثلاث طرق مختلفة يمكن للهوية أن تؤثر من خلالها على السلوك والتوجهات العامة والسياسية بصفة خاصة[17]:

الطريقة الأولى: وهي الأكثر شيوعا بحيث تسمح الهوية للفاعل بتأويل العالم الخارجي وتحديد الشكل الذي يفهم به العالم. فهي تعمل على وصف المُحفز الاجتماعي والمادي لكل سلوك وفقا لشخصية كل فرد وفاعل، فالسلوك هنا نابع من المحفزات المادية والاجتماعية للفرد والتي يقدمها النظام وتقدرها الهوية الجماعية.

الطريقة الثانية: المؤثر الأساسي على السلوك هو الاختلاف داخل المجموعة وخارجها

(in-group/ out-group)، وفي هذه الحالة يكون السلوك مجرد رد فعل مرهون بسلوك من هم مختلفون في المجموعة ومن هم خارجها. وكل العلاقات داخل المجموعة تكون أكثر تعاونا، في حين أن العلاقات مع مجموعة أخرى مختلفة من المحتمل أن تكون مصدرا للنزاع والحرب، ونجد ذلك في الدول التي تعاني تعددية اثنية أو عرقية وحتى التباينات الأيديولوجية والطائفية.

الطريقة الثالثة: ومرتبطة بما يعرف بنظرية الهوية ويكون المصدر الأساسي للسلوك هو كيفية أداء الفواعل لأدوارهم وهوياتهم، بحيث يكون السلوك مسالما إذا كان الفاعل يجنح للسلم والعكس صحيح. وتتحدد أسباب السلوك على نحو معين من خلال قرار أداء الدور، وهي كذلك طريقة معتمدة كثيرا في المجتمعات العربية التي تقوم فيها الهوية الغالبة والسائدة بنشر قيمها لنهج سلوك معين يجعل الآخرين يتبعونه -ولو لم يكن صحيحا من الناحية المنطقية.[18]

وإضافة إلى دورها في نشر القيم اعتبر البعض أن الهوية هي دلالة على توزيع القوى المادية فطبقة الملاك خلقت المؤسسات لتنظيم المجتمع وفق علاقات القوة التي تلاءم أوضاعهم ومصالحهم والهوية وفق هذا الرأي هي وصف لعلاقة قوة بين طرفين. ومن الآراء الأكثر اعتدالا في وصف دور الهوية أنها تسهل التعامل الاجتماعي وتساعد الفرد على تحديد ماهيته وتوقعاته بالنظر إلى سلوك وخطاب الآخر[19]. وبذلك تساهم الهوية ومن خلال مجموع القيم الثقافية السياسية في بلورة رؤية المواطن وتصوره للظواهر السياسية من حوله، ذلك أن المعلومات التي يتلقاها الفرد في حياته كثيرة جدا ومتنوعة، فيسعى لاختزالها وتصنيفها في اطر عامة تساعده هويته في عملية تنظيمها وترتيبها[20] والتأثير على طبيعة المصالح التي يعود استقرارها وتنوعها وبأي بشكل من الأشكال إلى الخلاف حول مدى استقرار الهوية وتغيرها بالنظر إلى طبيعة النظام السياسي الذي يقوم أو قام بتقسيم السلطة والثروة في المجتمع وفقا لتفوق هوية على حساب أخرى. كما أن الهوية تحدد من هو الفاعل وتصف مصالحه السياسية، وهي تعبير عن إرادته في افتراض مصلحته من خلال افتراض من يكون في المجتمع السياسي. ولا يمكن لأي فاعل أن يعرف ما يريده قبل أن يعرف من هو[21] ومن يكون الآخر. فمعرفة هوية الشخص وانتماءاته هي مفتاح التنبؤ بسلوك الذات الناتج عن سعيها لتحقيق مصالحها. ومتى ما عرفنا هوية الذات وعرفنا مصالحها تمكننا من توقع ما ستقوم به واتضحت لنا المعاني في خلق سلوكيات مشابهة، فكل هوية يمكن لها تحديد مجموعة من التوقعات في المجتمع[22] وتكون الأرضية لإقرار وضع سياسي دون آخر من خلال تلك السلوكيات. وهو الحال بالنسبة لدول المشرق العربي التي مثل الدين الإسلامي فيها أهم عناصر هويتها في مقابل تراجع الهويات الأخرى متعددة العناصر، وأصبحت الهوية السائدة تلك المرتبطة بالثقافة والقيم الإسلامية والعربية كمرجعية ودعامة أساسية لدور الثقافة السياسية، متجاهلة هوية الأقليات والتقليل من أهميتها في ممارسة أغلبية حقوقها السياسية، وهو ما تعانيه بعض الأقليات في لبنان، العراق، اليمن، عمان، البحرين، والذي يعطي صورة سلبية للدور الذي تلعبه هوياتهم. ولذلك استقر السلوك العربي على نوع من الانفصام في السلوك السياسي إزاءها.[23]

IV مفهوم التحول الديمقراطي: دون الخوض في المفهوم اللغوي لكلمة الديمقراطية والتحول الديمقراطي سأقدم بعض التعاريف الاصطلاحية ذات الصلة بالموضوع. ويشير معنى التحول الديمقراطي إلى تغيير النظام السياسي من صيغة غير ديمقراطية إلى صيغة أخرى أكثر ديمقراطية وهو عملية تدريجية تنتقل إليها المجتمعات عن طريق تعديل مؤسساتها السياسية واتجاهاتها من خلال عمليات وإجراءات مختلفة ترتبط بطبيعة الأحزاب السياسية، وبنية السلطة السياسية وشرعيتها، ونمط الثقافة السياسية السائدة في المجتمع[24] .وتعتبر عملية التحول مرحلة انتقالية من نظام سياسي سابق إلى نظام سياسي لاحق تزول فيه أشكال الحكم التسلطي[25].

وعرف" فليب شميتر "التحول الديمقراطي على أنه: "عملية تطبيق القواعد الديمقراطية سواء في مؤسسات لم تطبق من قبل أو امتداد هذه القواعد لتشمل أفراد أو موضوعات لم تشملهم من قبل،و هي عمليات وإجراءات يتم اتخاذها للتحول من نظام غير ديمقراطي إلى نظام ديمقراطي مستقر."[26] أمّا "صمويل هانتنغتون" فعرفه بأنه: "عملية معقدة تشارك فيها مجموعات سياسية متباينة وتتصارع فيما بينها للوصول إلى السلطة، وتختلف تلك المجموعات من حيث إيمانها بالديمقراطية أو عدائها لها. ويكون

الانتقال في شكل متدرج من نظام سياسي تسلطي مغلق لا يقبل بالمشاركة السياسية ولا بثقافة التداول على السلطة إلى نظام سياسي مفتوح أو أكثر تفتحا[27]."

وبعيدا عن المفاهيم المتنوعة والعديدة والتي روج لها من خلال مختلف المدارس التي تناولت مفهوم الديمقراطية والتحول الديمقراطي، سأحول بحث قضية الدمقرطة والتحول في أنظمة الحكم في دول المشرق العربي بالعودة إلى طبيعة الأنظمة السياسية فيها ودور الثقافة السياسية في ترسيخ فكرة المشاركة السياسية وتحقيق مبادئها من جهة، وتحليل أهم أسباب تعثر عملية التحول الديمقراطي من جهة أخرى.

V التحول الديمقراطي من منظور المزاوجة بين الهوية والثقافة السياسية

إن الحديث عن الديمقراطية والتحول الديمقراطي في دول المشرق العربي يلزمنا التعرف على طبيعة االسلطة السياسية السائدة في المنطقة، وكيف نشأت بالنظر إلى العوامل التاريخية والجغرافية والاقتصادية وكذا الجغرافية والثقافية.

فتاريخيا خضعت الدول العربية لمختلف أشكال السيطرة والاحتلال، ومنذ تفكك الإمبراطورية العثمانية وإلى غاية الحرب العالمية الثانية عرفت المنطقة تدخلات من جانب القوى الغربية التي كانت تسعى كل واحدة منها لضمان مناطق نفوذ معينة. ففي المشرق العربي تقاسمت فرنسا وبريطانيا الانتدابات: فرنسا بالنسبة لسوريا ولبنان، وبريطانيا بالنسبة للعراق والأردن. وقامت بوضع أنصاف المستعمرات كما كان الحال عليه بالنسبة لكل من مصر والسودان وعلاقتهما ببريطانيا، بالإضافة إلى الإمارات الصغيرة في شبه الجزيرة العربية.

مباشرة بعد الحرب العالمية الثانية دخلت الدول العربية التاريخ المعاصر وهي ممزقة ومتباينة في بنيتها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.[28] وهي الوضعية التي زادت تأزما بعد الاستقلال وتبني تلك الدول لأنظمة دكتاتورية وتسلطية تباينت بين الملكية الوراثية: كالعربية السعودية والكويت والبحرين وقطر والإمارات العربية وسلطنة عمان والأردن، وأخرى جمهورية كالعراق وسوريا. لكنها اشتركت جلها في استخدامها للقوة وغلق منافذ التغلغل لمؤسسات الحكم فيها بالنظر إلى غياب الشرعية فيها. فالشرعية غير متوفرة لأغلب أنظمة الحكم العربية، وإن توافرت لبعضها فما هي إلاَّ شرعية شكلية تأتي بها أجهزة الحكم ومؤسساتها الرسمية عن طريق توظيف الأساليب التعبوية لخدمة مصالحها وبقاءها في الحكم. الأمر الذي أدى إلى تمتع الفرد بنوع من الثقافة السياسية التي تجسدت في غياب الوعي الجمعي الوطني، والذي يدخل في قناعته بأهمية وضرورة قبوله للسلطة العليا للحاكم، ورضاه عن سلوكه السياسي. فالنظام هو مؤسسة لإنتاج الولاء واحتواء هوية الفرد والجماعة ومبادئها الخاصة. ولذلك تشعر هذه الأنظمة بالقلق والخوف الدائم من مواطنيها، وتحاول التركيز على قوة مؤسساتها التسلطية والراسخة من خلال ممارسة الاستعمال القصري والتعسفي لوسائل الإكراه في مواجهة أية معارضة سياسية أو اجتماعية، مستخدمة في الوقت نفسه سبلا متعددة لغرض خلق شرعيتها. ويرى "هدسون":"أن مسألة الحكم المركزي في العالم العربي مرتبط بمسألة الشرعية السياسية، فالنقص الحاصل في هذا العنصر السياسي الذي لا غنى عنه، هو السبب الأكبر للطبيعة المتقلبة للسياسة العربية وللسمة الاستبدادية وغير المستقرة للحكومات العربية القائمة[29]، وخاصة في الجمهورية منها والتي استندت إلى الإيديولوجيات القومية والثورية. فمثلا في مصر وسوريا ارتبطت السلطة فيها بفكرة العروبة عموما في الوطن العربي، وأصبحت إيديولوجيا الدولة الوطنية فيما بعد أكثر ملائمة للسلطات القائمة، وإن وصفت بالانعزالية أو الإقليمية أو القطرية. وقد تكون متخفية وراء شعارات قومية أو دينية سطحية.[30] لا صلة لها بجوهر تلك الشعارات وحقيقتها.

في مقابل الأنظمة الجمهورية استندت شرعية الأنظمة الملكية في الشرق الأوسط إلى قاعدة الولاء الديني والقبلي، وإلى إيديولوجية رسالية ذات طابع أصولي شديد المحافظة أو إلى البعدين معا. غير أن "هدسون" يؤكد أن المكون الرئيس لهذه الأنظمة هو "شخصية العاهل"، باعتبار أن هذه الأنظمة قائمة على السلطة الفردية الموروثة. ولذا حاولت تدعيم شرعيتها بمصادر إضافية، وذلك من خلال تبني

بعضها نظاما ليبراليا، وساعدها في ذلك التطور الحاصل في بنيتها الاجتماعية – الاقتصادية وقدرتها على تحقيق رفاه مواطنيها عن طريق[31]:

- دعم برامج الخدمات والرفاه الاجتماعي، بما يحسن من صورة الأنظمة لدى مجتمعاتها والاقتراب من دولة الرفاه ، خاصة في البلدان النفطية كالعربية السعودية أين يشكل الاقتصاد الريعي أهم عناصر التنمية.
- توسيع مجالات وفرص العمل والكسب والحراك الاجتماعي لأعداد كبيرة من الشرائح الاجتماعية دون أخرى. وينطبق ذلك في الدول التي يقوم توزيع السلطة فيها على أساس عشائري وقبلي.
- إرساء قواعد وتقاليد ورموز تكرس المؤسسة الملكية وتدعمها مثل اختيار ولي العهد، وانتقال السلطة إليه دون معارضة، وتحديد المهام الاختصاصات بين أفراد الأسرة الحاكمة.
- إنشاء أجهزة مدنية وأمنية وعسكرية حديثة لتعزيز هيبة الدولة وامتداد سيطرتها على بقية أطراف الدولة والمجتمع، من خلال توزيع سلطة إدارتها لأبناء القبيلة أو الطائفة الحاكمة.

جغرافيا: يحتل الوطن العربي مركزا ليس بين القارات وحسب بل وفي منطقة الصراع بين الحضارات والقوى الإقليمية والدولية معا. كما تشغل سواحله الطويلة شواطئ البحار والمحيطات وتهيمن أقطاره على المضايق والقنوات البحرية التي تربط الشرق بالغرب والشمال بالجنوب. كما تمتلك جل دول الوطن العربي والمشرقية منها خاصة ثروات طبيعية مازال معظمها أو جزء منه لم يكتشف ولم يستغل بعد. كل هذه المقومات الإستراتيجية من شأنها أن تجعل الوطن العربي محور تنافس القوى الدولية، وبالتالي تأثيره الواضح في استقرار المناطق الجغرافية المجاورة له كأوروبا وآسيا وأفريقيا. وكذا تأثيره في توجيه اقتصاديات الدول الصناعية الكبرى وأهمها الولايات المتحدة الأمريكي واليابان والدول الأوروبية، والتي تعتمد اعتمادا مباشرا أو غير مباشر في رسم سياساتها الاقتصادية وسياستها الخارجية وإستراتيجيتها بناءا على ما تحصل عليه من ثروات تلك الدول[33]. فقد كانت ومازالت منطقة الشرق الأوسط بمدلولها الجغرافي الواسع، ومحورها الرئيسي الوطن العربي مسرحا مفتوحا لتيارات الصراع الدولي، وقد سعت أطراف هذا الصراع بكافة الوسائل المتاحة لديها، السياسية والاقتصادية والثقافية والعسكرية إلى فرض سيطرتها ونفوذها على المنطقة ككل بهدف احتوائها، واستغلال ثرواتها وتسخير قدراتها للتأثير على مستقبل دول المشرق العربي، سواء على المستوى الإقليمي أو الدولي[34].

اقتصاديا: تعاني جل دول المشرق العربي من التبعية التي يرى البعض أنها تتكون من شقين أساسيين: أحدهما شق العلاقات حيث تصير التبعية هي الموقف الذي تكون فيه اقتصاديات مجموعة معينة من الدول مشروطة بنمو وتوسع اقتصاد آخر. والشق الآخر مرتبط بالمؤسسات، حيث تكون التبعية في توجه المجتمع على تكييف البناء الداخلي بصورة تتماشى والإمكانيات البنيوية لاقتصاديات قومية محددة أخرى [35]دون مراعاة للخصوصية الداخلية والمتطلبات الوطنية. ووصف البعض الآخر علاقة التبعية هذه بالاستعمار الهيكلي الذي يشير إلى تفاعل رأسي بين المركز والأطراف في صورة تبادل تجاري واقتصادي، يتسم بعدم المساواة نتيجة احتكار المراكز للسلع المصنعة مقابل مسؤولية الأطراف عن المواد الأولية. الأمر الذي يحرم دول الأطراف من تحقيق وفرات خارجية[36] ويقلص من هامش المنافسة والمشاركة في وضع مبادئ الاقتصاد العالمي. وهو الحال بالنسبة لدول المشرق العربي التي وان حقق بعضها دولة للرفاه، إلاّ أنه يبقى تابعا تكنولوجيا وصناعيا للدول الغربية.

أما من **الجانب الاجتماعي والثقافي**: فتشكل دول المشرق العربي وحدة مجتمعية واحدة ومنطقة حضارية واحدة، وهذا بالعودة إلى الإسلام كمرجعية أساسية في توحيد ولو نظريا دول المنطقة على أساس الدين واللغة العربية كقيم أساسية للفرد والجماعة. ومن ذلك فيمكن القول بدور الهوية العربية الإسلامية في توجيه الثقافة السياسية للفرد في تلك الدول من موروث انتماءه، معتقداته، ولاءه وشعوره بالانتماء لجماعة معينة..

ويرى الدكتور محمد عابد الجابري في كتابه "نحن والتراث" بأن: "القارئ العربي مؤطر بتراثه، بمعنى أن التراث يحتويه احتواء يفقده استقلاليته وحريته، ولقد تلقى القارئ ويتلقى تراثه منذ ميلاده ككلمات ومفاهيم، كلغة وتفكير، وحكايات وخرافات، وخيال، كطريقة في التعامل مع الأشياء كأسلوب في التفكير، كمعارف وحقائق، كل ذلك دون نقد وبعيدا عن الروح النقدية، فهو عندما يفكر، يفكر بواسطته- أي التراث- ومن خلاله"[37].

فالإسلام وكما نعلم من بين أهم مصادر الهوية لدى المواطن العربي، ويستند في ذلك إلى تاريخ الدولة الإسلامية والحضارة الإسلامية في فترات زمنية ماضية، إضافة إلى البعد المثالي لمفهوم" الأمة"، والتي تتغذى بدورها من مجموع العبادات والطقوس الدينية، ما جعل فكرة الأمة فكرة عابرة للأوطان، والأمة الإسلامية مجتمع عبر وطني محكوم بعلاقات إيمانية بالدرجة الأولى بدل علاقات الدم. وفي هذا الصدد يرى" برنارد لويس" (LEWIS Bernard) أن الإسلام ليس قضية إيمان وتطبيق فحسب، ولكنه هوية وولاء كذلك[38] ." لكن هذه الهوية عبر الوطنية تبقى فقط على المستوى الفردي وليس على المستوى الرسمي، أي أن الفرد يلتزم بثقافته وهويته تجاه حاكمه من خلال ارتباطه بواجب الولاء، في حين يقتصر دور الحاكم في المطالبة بحقه في الطاعة.

كما يرى "الأنصاري محمد جابر": "أن العربي المسلم تتنازعه ولاءات الانتماء العقائدي الحضاري والانتماء العصبي، والانتماء السياسي أي الانتماء إلى الكيانات السياسية".[39] وهو بذلك يؤكد طرح "ابن خلدون" الذي يعتبر مصطلح العصبية المصدر والأساس لتجميع القبائل وقيام الدول.

فهل فعلا أثرت وتؤثر الهوية الإسلامية في بناء الثقافة السياسية للفرد في دول المشرق العربي؟ لأن القول باستقرار- ولو نسبيا- الأنظمة الملكية خاصة في بعض منها والتي يُمثل فيها الملك أو الأمير أو السلطان خليفة للمسلمين من منطلق علاقته بنظام الحكم الإسلامي، هو من مؤشرات تأثير العقيدة الإسلامية كهوية على سلوك الفرد وتوجهاته السياسية. ولكن حين ينقسم المسلمون إلى مذاهب وطوائف في بعض تلك البلدان يظهر واقع آخر. فمثلا في سوريا وبالرغم من أن العلويين لا يمثلون إلاّ نسبة حوالي 10% من عدد السكان، إلاّ أنهم يسيطرون على الحكم منذ عشرات السنين. نفس الشيء بالنسبة للسنة الذين سيطروا على الحكم في العراق في عهد الرئيس السابق "صدام حسين" أو السنة في البحرين. حيث تشترك هذه الدول بالتحالف مع المؤسسة العسكرية، والاستيلاء على مؤسسات الحكم والحظوة بعد الاستقلال، والتركيز على عنصري العربية، والإسلام كمحددين عامين لدعم الشرعية، واعتبار أي خروج عنهما تهديدا للوحدة الترابية وتشكيك في الهوية الوطنية[40].

على هذا الأساس يمكن القول أن الإسلام كهوية لم يساعد على توحيد أبناء الدولة الواحدة، بل أن الانتماءات الطائفية زادت من الهوة بين أفراد المجتمع ومن اللاّ تجانس لا سيما مع غلبة الولاءات القبلية والعشائرية والتي حددت ملامح خاصة لشكل الثقافة السياسية في دول المنطقة. وهي الثقافة التي قد تفسر لنا أسباب العجز في التحول الديمقراطي.

إن تفسير العجز الديمقراطي من منظور الثقافة السياسية هو من المداخل الأساسية التي استُخدمت في تحليل ظاهرة رسوخ الأنظمة التسلطية في الدول العربية ومنها دول المشرق العربي، ولعل السبب الأساسي هو طبيعة" الذهنيات والمسالك التقليدية" السائدة في المجتمعات العربية. والتي بنيت على مجموعة من المرتكزات والأبنية الفكرية والاجتماعية والتقاليد السياسية بعيدا عن أبسط مبادئ الفكر الديمقراطي وإشكالية بناء ثقافة سياسية واعية.

غير أن بناء هذه الثقافة الواعية مرتبط بإشكالية أخرى وهي كيفية بناء وتنمية ديمقراطية للإنسان اجتماعيا وثقافيا واقتصاديا، وذلك عن طريق تفعيل المشاركة المستند إلى تمكين المواطنين وجعلهم قادرين على تحمل مسؤولياتهم من خلال بناء القدرات وتوسيع الخيارات. فبما أن الخيارات الإنسانية هي جوهر الديمقراطية، فإن القيم المدنية المرتبطة ببناء القدرات والتي تفعلها هي التي تؤكد على الخيارات وبناء القدرات الإنسانية عن طريق تنمية الموارد البشرية. بحيث يظهر مردود النمو في حياة الناس، من منطلق قاعدة "التنمية من قبل الناس"، والتي تعني تمكينهم من المشاركة بفعالية في التأثير على العمليات

التي تشكل حياتهم[41]. وهو ما نفتقده في دول المشرق العربي وهذا بالنظر إلى دور السلطة في تقويض الفرد وتلقينه سياسة الخضوع للنظام من خلال مجموعة من الأساليب ومنها:

- تقليص فرص تحقيق التنشئة السياسية وضمان آلياتها واستبعاد العوامل المؤثرة في تكوين وتطوير الاتجاهات السياسية للفرد، وتشكيل وبلورة نمط سلوكه السياسي. ويكون ذلك من خلال ضبط ومرلقبة وسائل وطرق التمكين السياسي والانخراط في مؤسسات العمل السياسي كالأحزاب، وجماعات الرفاق ومؤسسات التعليم، ووسائل الاتصال وغيرها من فواعل المجتمع المدني. وهي مجالات فعلية للمشاركة والتثقيف السياسي وتجميع قيم واتجاهات ومعارف تؤثر مستقبلا في الاستجابة لمختلف المواقف السياسية لكن النظام يراقبها ويوجهها وأحيانا يصنعها.

ويؤكد هشام شرابي في دراسة له عن المجتمع العربي على انعدام التنشئة السياسة في الدول العربية إذ يقول: "أن الأسرة العربية لا تتيح للفرد ومنذ الطفولة مجالا لتحقيق الاستقلال الذاتي، تستغرب وتستنكر عليه القيام بأنشطة فردية، فيجعله ذلك يعزف عن النشاط المستقل، منتظرا الآخرين. مما يشعره بالعجز والإتكالية، ويكسبه صفات الخجل، الجبن وأشكال أخرى من السلوك الاجتماعي الذي يؤدي بدوره إلى العجز عن تحقيق الاحترام للذات في مقابل زيادة الاحترام للآخر. فالتشجيع الذي يلقاه الفرد يكون مرتبطا بالتطابق مع السلوك العام، وعدم تكوين رأي مستقل"[42]. ومن ذلك تبدأ حياة الفرد العربي وتنتهي بالتلقين وبسياسة العقاب، وكلاهما يشدد على السلطة ويستبعد الفهم والإدراك، أي أن كلا منهما يدفع إلى الاستسلام ويمنع حدوث التغيير. فيتعلم الفرد أن يقبل دون اعتراض أو تساؤل[43]. وحتى إن أراد الاعتراض والرفض فلا يعتبر ذلك إلاّ لغوا وخروجا عن القانون وهو ما يتعارض وثقافة الوعي والإدراك السياسي الذي تتوخاه عملية التحول الديمقراطي.

- ركز"ليبسات"(LIPSET) بشكل كبير على أهمية التعليم في بناء الثقافة السياسية، إذ يرى بأنه "يفترض من التعليم أن يوسع آفاق الناس ويمكنهم من فهم الحاجة إلى قواعد التسامح، ويحد من التمسك بالمذاهب الأحادية المتطرفة، ويزيد من قدرتهم في صنع خيارات انتخابية عقلانية "[44]. فالفرد المتعلم بطريقة صحيحة بإمكانه فهم وتتبع القواعد الفعلية للديمقراطية كالتسامح مع المعارضة، وتبني توجهات سليمة اتجاه الأقليات العرقية والإثنية، وإيمانه بنظام التعدد الحزبي مقارنة بالأحادية الحزبية أو الانصياع وراء الحاكم في الأنظمة الملكية الوراثية. وهو كذلك ما نفتقده في دول المشرق العربي التي يقتصر التعليم فيها على فئات معينة دون أخرى. وحتى وإن توفر التعليم للفرد فتبقى أساليب وبرامجه موجهة لخدمة النظام ومؤسساته.

- من القضايا البارزة كذلك في التنشئة الاجتماعية في الأسر العربية والتي تعرقل كثيرا منحى التحول الديمقراطي هي مكانة المرأة والرجل، وطبيعة الدور الذي حدده لها المجتمع العربي منذ ولاتها. فحتى وقتنا هذا لا تزال مكانة المرأة في أغلب دول المشرق العربي هشة وضعيفة، ولا زالت" الأسرة هي المؤسسة الأولى التي تعيد إنتاج العلاقات والقيم والمعاملات من خلال التمييز بين الجنسين. ويظهر ذلك عفويا من خلال الترحيب بالمولود الذكر دون الأنثى، على أساس أن ا» الولد "هو الوريث لرأس مال الأسرة المادي والمعنوي. فتميل كل الأسرة إلى إبراز مكانة أعلى وأكثر تحررا للابن مقارنة بالبنت. وينعكس ذلك على ضعف أو انعدام إشراك المرأة في الحياة السياسية وتسهيل توجهاتها نحو تحليل وتقييم مخرجات النظام السياسي، ثم قبولها أو رفضها شانها في ذلك شأن الرجل. وهنا تظهر مدى أهمية تأثير السلطة الأبوية في وصف الأدوار لكل من الرجل والمرأة ليس على أساس القدرة والمعرفة أو الإمكانات التي تتمتع بها المرأة وقد يفتقدها الرجل، ولكن على أساس فكرة الجندرة والتمييز بين الذكر والأنثى بما يفترضه المجتمع.

- انعدام الثقة في الحكام ومؤسسات النظام السياسي من الأسباب كذلك في منع عملية التحول الديمقراطي. كما أن الإحساس بغياب دور فعلي لمؤسسات العمل السياسي المشترك أثر على قبول الفرد العربي المشاركة في الحياة السياسية، واثر على قبوله لدور الأحزاب كآلية وقنوات لتجميع المطالب ونقلها للسلطة. هذا ما زاد من أزمة ثقة المواطن العربي في أنظمته ومؤسساتها وجعل منه مجرد متلقي سلبي لمخرجات النظام. وهي ذات السلبية التي ارتبطت بثقافة الخضوع التي تجعل الناس يعلمون بوجود

النظام السياسي لكنهم يقفون منه موقفا سلبيا، ينتظرون منافعه وخدماته ويخشون تجاوزاته ولا يرون أنفسهم قادرين على التأثير فيه[45]. ويتجسد هذا النوع من الثقافة السياسية عندما يكون هناك إدراك لدى الأفراد بالنظام ككل وبمخرجاته، في مقابل غياب أو تذبذب الإدراك بجانب المدخلات ودور الذات في العملية السياسية وفي التأثير على النظام السياسي. أما شعور الفرد وتقييمه للنظام السياسي ومخرجاته في مثل هذه الثقافة فقد يكون شعورا وتقييما مؤيدا أو معارضا بمعنى أنه يعتبر السلطات شرعية وقد يعتبرها غير شرعية، إلاّ أن موقفه وسلوكه الفعلي عادة ما يكون سلبيا وذلك لإحساسه بعدم قدرته على التأثير في النظام[46]. وهو حال الفرد في دول المشرق العربي التي يعاني مواطنوها من غياب تعليم وثقافة سياسية تشاركية. وحتى وإن توفرت ثقافة المشاركة فهي لا ترقى إلى مصاف العمل السياسي الفعلي، لأنها مجردة من الفعل الديمقراطي الذي يتنافى وأنظمة الحكم الملكية خاصة: كالمملكة العربية السعودية، أو الكويت أو الإمارات العربية المتحدة أو سلطنة عمان والأردن وغيرها من الأنظمة الوراثية التي تقوم بإنتاج العلاقات السلطوية في مجتمعاتها. ويساعدها في ذلك رأس المال الاجتماعي كأهم العوامل المفتاحية لتلك العلاقات[47]، وهو رأس المال الذي يتشكل حسب وجهة نظر "كارل ماركس" عن طريق إقامة نظام معرفي تصنعه السلطة باستخدام ما يسميه"ماركس" بـ"العنف الرمزي " ، الذي ينتهج آليات غير ضارة جسديا لكنه يسعى لتحقيق نفس الأهداف التي يسعى إليها القهر المادي. ومن تلك الآليات التلفزة والمؤسسات التعليمية ببرامجها التي تعمل على ترسيخ القيم المجتمعية المتوارثة للفرد وتكوين هوية جماعية مؤثرة في بناء ثقافة سياسية نشطة وفعالة[48].

كما تستخدم الأسر الحاكمة في الأنظمة المشرقية هذا الرأس المال الاقتصادي لتحوله إلى رأس مال ثقافي بارز في التنشئة السياسية للفرد الذي يدمج الأفكار التي يتلقاها ويعتبرها بديهيات تتضمن عدم معارضة الملوك والحكام. وهو ما يتعارض كذلك ومتطلبات الديمقراطية المرتبطة بالحريات وحقوق الإنسان، والمساواة والمنعدمة في دول الشرق الأوسط ذلت النظام الملكي في ظل العجز عن الموازنة بين الحداثة السياسية والتطور الاقتصادي. إذ يرى البعض بأن الفشل في مسايرة أرباح النفط والتوزيع غير العادل للسلطة ومخرجاتها هو من سلبيات الملكيات أو الإمارات، ولكنه ليس سببا من أسباب تراجع الهويات القبلية التي ساعدت على استقرار نظام الحكم فيها.

مما سبق نستخلص أن دور الهوية في بناء الثقافة السياسية ودعم التحول الديمقراطي في دول المشرق العربي على اختلاف أنظمتها مرهون بمدى وعي الأفراد بطبيعة تلك الأنظمة، وبحقوق المواطنة من خلال أدائهم لوظائفهم السياسية في المعارضة أو المساندة وتمكينهم من إحداث التغيير الذي يتماشى وقيمهم المرجعية حتى يكونوا أهلا لحكومة الديمقراطية كما قال "محمد عبده". كما أن المزاوجة بين الهوية الإسلامية- العربية لا يتعارض وبناء ثقافة سياسية واعية ومتفتحة على طبيعة التحول الديمقراطي الذي يظنه الغرب مخالفا لمبادئ الإسلام وأسسه، لكن مبادئ الإسلام وأصوله هي الأكثر قدرة على التعامل مع متطلبات الفرد وحقوقه في ضمان بقاءه وتحقيق الرفاه الذي يريده.

قائمة المراجع

[1] LAPID (Yosef)," Culture's Ship: Returns and Departures in International Relation Theory", in **The Return of Culture And Identity in IR Theory,** edited by LAPID (Yosef) & KRATOCHWIL (Friedrich), Lynne Rienner Pub,1996, p3.

2 **أيان كريب**،"النظرية الاجتماعية من بارسونز الى هابرماس"، ترجمة محسن حسين غلوم، مجلة **عالم المعرفة**، الكويت العدد244، 1999، ص229.

[3] CHEVALLIER (Denis) et MOREL (Alain), « Identité culturelle et appartenance régionale », revue ***Terrain***, numéro-5 - (octobre 1985), mis en ligne le 23 juillet 2007. **URL : (http://terrain.revues.org/index2878.html. Consulté le 07 novembre 2009.)**

[4] MACLEOD (Alex), Masson (Isabelle), « Identité Nationale, Sécurité et la Théorie des Relations Internationales », **Etudes Internationales**, vol. 35, n° 1, 2004, pp 7-24, in **(http://www.erudit.org/apropos/utilisation.html).**

[5] Ibidem.

[6] WENDT (Alexender), «Anarchy is What States Make of it: The Social Construction of Power Politics **»,** in **International Organization** n°46 (2), 1992, p 418.

[7] محمد سعيد بن احمدو، **مستقبل موريتانيا بين الانتماء العربي والتوجه الإفريقي :إشكالية الهوية السياسية 1960-1993**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2003، ص28.

[8] FEARO (James), "What is Identity As We Now Use the Word?", fourth coming Paper, Stanford Calif, Stanford University, November 3,1999, pp 2-11, in **(https://web.stanford.edu/group/fearon-research/cgi-bin/wordpress/wp-content/uploads/2013/10/What-is-Identity-as-we-now-use-the-word-.pdf.)**

[9] مالك بن نبي، **مشكلات الحضارة: مشكلة الثقافة**، ترجمة عبد الصبور شاهين، دمشق، دار الفكر 2000، ص21.

[10] BOURDOT (Rémi), Le concept de culture politique : portée et limites, Institut d'Etudes Politiques de Paris, in(**http://www.remibourdot.net/civic_culture_rtf.rtf**.)

[11] Ibidem

[12] Ibidem

[13] لارى دايموند، **مصادر الديمقراطية: ثقافة المجموع أم دور النخبة**، ترجمة سمية فلو عبود، بيروت، دار الساقي، ط1، 1994، ص16.

[14] DUVERGER (Mourise), Sociologie de la politique, Paris, PUF, 1973, p121.

[15] لارى دايموند، مرجع سابق، ص17 .

[16] WILDAVSKY (Aaron), « Choosing Preferences by Constructing Institutions: A Cultural Theory of Preference Formation », **The American Political Science Review**, Vol. 81, No. 1. (Mar., 1987), pp. 3-22, in **(http://links.jstor.org/sici?sici=00030554%28198703%2981%3A1%3C3%3ACPBCIA%3E2.0.CO%3B2-F).**

[17] ABDELAL (Rawi), HERRERA, (Yoshiko. M), JOHNSTON (Alastair Iain), et al. "Treating Identity as a Variable: Measuring the Content, Intensity, and Contestation of Identity", fourth coming manuscript, Harvard University, 2001, in (**http://.www.ceu.hu/cps/.../abdelal-herrera-johnston-martin.pdf**).

[18] Ibidem

[19] SCHWARTZ (Seth J), "A New Identity for Identity Research: Recommendations for Expanding and Refocusing the Identity Literature», in **Journal of Adolescent Research**, University of Miami, Vol. 20 No. 3, May 2005, p304.

[20] Ibid, p305.

[21] WENDT (Alexander), **Social Theory of International Politics**, UK, Cambridge University Press, 1st edition1999, p336.

[22] Ibid, pp 350-352.

[23]يوسف زدام، **دور الثقافة السياسية في تفعيل المواطنة بالبلدان العربية: دراسة في التغير القيمي المرتبط بمستويات التنمية الإنسانية**، أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه علوم في العلوم السياسية، منشورة، باتنة، جامعة الحاج لخضر، 2012- 2013 ، ص 123.

[24] HUNTINGTON (Samuel**), troisième vague : les Démocratisations de la fin du xx siècle**. (Traduit par : BURGESS Francaise), Paris : éditions nouveau horizon, 1996, p121.

[25] بلقيس أحمد منصور، **الأحزاب السياسية و التحول الديمقراطي في اليمن**، القاهر، مكتبة مدبولي، 2004، ص29.

[26] نفس المرجع، نفس الصفحة.

[27] HUNTINGTON (Samuel**),** op.cit, p121.

[28]رفعت سيد احمد، **الدين والثورة**، القاهرة، الدار الشرقية، 1989، ص47 .

[29]مجدي حماد، جامعة الدول العربية، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، كانون الأول 2003، ص 120.

[30] خميس والي، إشكالية الشرعية في الأنظمة السياسية العربية: مع إشارة إلى تجربة الجزائر بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة أطروحات الدكتوراه 44، الطبعة الأولى، شباط 2003 ص 112.

[31] نفس المرجع، ص 111.

[32] علي الكنز، **حول الأزمة دراسات حول الجزائر و العالم العربي**، الجزائر، دار بوشان، 1990 ص 105.

[33] محمد مصطفى، **محاضرات في المسألة الشرقية و مؤتمر باريس**، القاهرة، معهد البحوث والدراسات العربية 1958، ص.3

[34]علي الدين هلال و نيفين مسعد، **النظم السياسية العربية، قضايا الاستمرار والتغيير**، بيروت، مركز دراسات العربية، 2000، ص.257

[35] مصطفى أمل السيد، **حول الأزمة دراسات حول الجزائر و العالم العربي**، القاهرة، بروفيشنال للإعلام والنشر، 1992، ص.206

[36] محمد عابد الجابري، **نحن والتراث**، ط6 ، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1993، ص22.

[37] LEWIS (Bernard), "More than the Ummah : a Study of Religious and National Identity in the Islamic World", **American Journal of Islamic Social sciences**, 24(2) ,2007, p72.

[38] عادل نايف أبو ثراية، **إشكالية الولاء في العقل العربي العرا ق نموذجا**، نقلا عن محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية،1990، ص 374. على الموقع: **(http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=%2049652)** (04.11.2005).

[39] يوسف زدام، مرجع سابق، ص.123

[40] برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، **تقرير التنمية الإنسانية العربية 2002**، الأردن، إيقون للخدمات المطبعية،2002، ص 14.

[41] هشام شرابي، **مقدمات لدراسة المجتمع العربي** .بيروت، الدار المتحدة للنشر، 1984، ص 40.

[42] نفس المرجع، ص .50

[43]LIPSET (Seymour Martin), « Some Social Requiste of Democracy: Economic Development and Political Lgitimacy », **The American political science review,** vol 53, n°:1, mars 1959, p79.

[44] علي الدين هلال، نيفين مسعد، مرجع سابق، ص125.

[45] محمد زاهي، بشير المغيربي، قراءات في السياسة المقارنة قضايا منهجية ومداخل نظرية، ليبيا، دار الكتب الوطنية للنشر والتوزيع،1998، ص225.

[46] **Encyclopedia of Social Problems**. USA: Sage Publications, 2008, p861.

[47]يوسف زدام، مرجع سابق، ص 60.