الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة جيلالي ليابس/ سيدي بلعباس

كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية

قسم: الفلسفة

المخيال الجماعي والتمثلات الفكرية

(الفكرة-المعنى-المفهوم)

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة

إعداد الطالب:

– سومار عبد القادر

إشراف الأستاذ:

– أ.د الزاوي الحسين

لجنة المناقشة

أد. قـــدوســي محمد	أستاذ التعليم العالي	جامعة سيدي بلعباس	رئيســـــــاً
أد.الـــزاوي الحـسين	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهـــــران 2	مشرفاً ومقرراً
د. مخلوف سيد أحمد	أستاذ محـاضر- أ-	جامعة سيدي بلعباس	منـــاقشـــاً
د. قســـول ثـــابت	أستاذ محـاضر- أ-	جامعة سيدي بلعباس	منـــاقشـــاً
د. إبـــراهيم أحـمد	أستاذ محـاضر- أ-	جامعة مستغـــانـــم	منـــاقشـــاً
د. بـلبـــولة مصطفى	أستاذ محـاضر- أ-	جامعة الشـــلـــف	منـــاقشـــاً

السنة الجامعية: 2015-2016

بسم الله الرحمن الرحيم

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة جيلالي ليابس/ سيدي بلعباس

كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية

قسم: الفلسفة

المخيال الجماعي والتمثلات الفكرية

(الفكرة-المعنى-المفهوم)

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة

إعداد الطالب:

– سومار عبد القادر

إشراف الأستاذ:

– أ.د الزاوي الحسين

لجنة المناقشة

أد. قـــدوســي محمد	أستاذ التعليم العالي	جامعة سيدي بلعباس	رئيســـــــاً
أد.الـــزاوي الحـسين	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهـــــران 2	مشرفاً ومقرراً
د. مخلوف سيد أحمد	أستاذ محـاضر- أ-	جامعة سيدي بلعباس	منـــاقشـــاً
د. قســـول ثـــابت	أستاذ محـاضر- أ-	جامعة سيدي بلعباس	منـــاقشـــاً
د. إبـــراهيم أحـمد	أستاذ محـاضر- أ-	جامعة مستغـــانـــم	منـــاقشـــاً
د. بـلبـــولة مصطفى	أستاذ محـاضر- أ-	جامعة الشـــلـــف	منـــاقشـــاً

السنة الجامعية: 2015-2016

كلمة شكر وتقدير

✓ أشكر الله تعالى وأحمده، فهو المنعم والمتفضل قبل كل شيء.

✓ يلزمني أن أردَّ الفضل والشكر إلى أهلهما؛ أرده أولاً إلى الأستاذ الدكتور "الزاوي الحسين" الذي أحاطني باحترامه وتقديره، إذ كان له أكبر الأثر في إنجاز هذا العمل.

✓ ثم الشكر والثناء أجّله إلى أعضاء لجنة المناقشة على تفضلهم بمناقشة هذا العمل.

س.عبد القادر

إهـــــــداء

- ✓ إلى روح والديّ.
- ✓ إلى كل من كان له الفضل عليّ.
- ✓ إلى الأستاذ "دلاوي عباس".
- ✓ إلى عائلتي الصغيرة "إياد وزوجتي".

س.عبد القادر

مقدمة

مقدمة

يطمحُ البشرُ في الغالب، إلى الحصول على التّمجيد والتّفضيل والمكانة الرّفيعة، غير أنّه قد يتعارض هذا الدافع الفطري في الإنسان مع القيم السّامية، والمثل النبيلة التي يمثلها العلم، لذا، تفرض الضرورة الأخلاقية تقبل الأعباء وتحمل المسؤوليات، وأن يكون علمنا ومعرفتنا وفلسفتنا موظفة في مجموعها من أجل حلّ قضايانا ومشاكلنا، ومواجهة انشغالات شعوبنا، من خلال المساهمة في طرح وإثارة مختلف الإشكاليات الحضارية والفكرية الكبرى، التي من المفترض أن تأخذ مأخذ الجدِّ والحزم.

وعليه، فإنه من دواعي الإنسانية أن يعيش الكائن البشري، ويحيا حياة تليق به، ليس من نواحٍ ماديةٍ فحسب، بل حتى من جوانب معنوية سامية؛ فمن حق الإنسان العربي أن يصبوَ إلى بلوغ أهداف سامية كالحرية، والمساواة، والعدل، وتكافؤ الفرص، واختيار حاكمه وتقيّيمه وتقويمه، وفتح المجال أمامه، لكي تنفتح وتتبلور شخصيته، ويعيش حياة الأمان بالنسبة له، ولأبنائه، وحتّى ممتلكاته. إنها بكل تأكيد، دروب وأروقة يمكنها أن ترشدنا وتوجهنا نحو دلالات الديمقراطية، فالديمقراطية هي بمثابة مفهوم، ومعنى، ومنتوج إنساني، بل هي أيضًا، حقيقة نأخذ بها، نتبناها، نَقبلُ بما تحتويه من قيم إنسانية دون أحكام مسبقة. ويمكن القول، إن مفهوم الديمقراطية لا يتعارض ولا يختلف مع قيمنا وغاياتنا، ومع ما تدعُو إليه وتبتغيه شعوبنا، إنه مفهوم تتضافر فيه جهود الحاكم والمحكوم على حدٍّ السواء، حيث يكون السيّد والمسود متساويين أمام القانون. زيادةً عن ذلك، الديمقراطية هي مفهوم تتبناه دساتير، وقوانين، ومؤسسات تتّسم بالوضوح والشفافية، إنها تصوّر لا يرتبط بالأنا، أو بالبطل والمخلّص، أو المدعي، أنه يمثل الخلاص، مفهوم تزيل فيه

الدساتير والقوانين كل غموض أو التباس، وتوازي بين الحقوق والواجبات لكل فرد فيه، مفهوم لا يتناقض مع شريعتنا وثوابتنا، اللَّهم إلاَّ إذا كان الأمر متعلقًا بغايات مكنونة، وفوائد فردية ذاتية وأنانية، وحتى أحكام مسبقة وكل ما من شأنه أن يجعلنا لا نقبله.

إن حقيقة الديمقراطية هي معنى يتعالى عن كل ذاتية، أو كل ارتباط اجتماعي أو مادي ضيق، إنّها مفهوم يتعالى عن الألوان، مفهوم أنتجه تاريخ الإنسانية التي تخمرت فيه مطالب الشرعية وحقوق الإنسان والحرية والعدالة والإنصاف.

إن الديمقراطية هي المجال الذي تتفتح فيه شخصية الفرد في إبداء رأيه، واختيار معتقده وحاكمه، حاكمه المحكوم بدساتير وقوانين يخضع لها السائد والمسود، بل حاكم محكوم عليه بتنفيذ القوانين وتدبير شؤون الرَّعية، ثم محكوم راضٍ عن حاكمه في إطار العدالة الاجتماعية.

فيَا ترى، هل هذا حقاً ما هو مَاثلٌ في مخيلتنا ومُستقرٌ في أذهاننا عن معنى الديمقراطية؟

ويمكن القول، إن الخوض في هذا البحث تحركه تساؤلات غايتها محاولة موضوعية للإجابة عن معانٍ نحسبها مقومات لحقيقة الديمقراطية، كتساؤلنا: هل فشل المشروع الديمقراطي في بلداننا ومجتمعاتنا، هو بمثابة قدر محتوم علينا أم له مبرراته الموضوعية؟ هل ما تصبو إليه شعوبنا من ممارسة للديمقراطية وحرية ومساواة وتكافؤ الفرص واختيار الحاكم والتداول على السلطة لا ينسجم مع مناخنا الثقافي والاجتماعي؟ أم هناك عقبات وعوائق مصطنعة أوجدها من يوجد من حولنا؟ أم العيب فينا؟ أي عوائق وعقبات تكتنف ذواتنا؟

وقد يذهب بنا التخمين إلى درجة الاعتقاد، أنه قد تكون أسباب وعوائق بعيدة الأمد غرست فينا حتى نحيد عن بلوغ هذا المنال !

إن الارتواء بالجواب الصحيح لهذه الإشكالية وتفرعاتها، قد يكون بالإجابة عن كل هذه التساؤلات، وقد يتوجه بنا الفضول للتركيز على بعضها، بعضٌ متعلق بطبيعة بحثنا من أجل إظهار وإيضاح بعض أبعادها بصورة وافية، بدل فتح المجال لتساؤلات عدَّة قد تخرجنا عن مسار بحثنا.

وتغاضينا عن بعض الأبعاد والعوائق الأخرى ليس تقليلاً منها، وإقصاءً لها، بل الأمانة العلمية تتطلب اختيار جزء من الكل وتغطيته من جميع الوجوه بدل التوسع والتكرار والتعدد، أبعاد وجوانب قد نرى فيها ذات علاقة بما وُسِم بها عنوان بحثنا، وحتى يمكن للمتمعن من خلال هذه الأبعاد اقتراح طرائق بحثية أخرى قد تكون لها علاقة بمنهج المقارنة أو غيرها من مناهج البحث.

إن موضوع الديمقراطية في العالم العربي هو موضوع ذو شجون بامتياز، وذلك لأنه موضوع تتداخل فيه أسباب مختلفة، والنتيجة أن البحث في الأسباب صعب، لأن البحث هنا، هو بحث عن إنسانية الإنسان، وهو بحث عن أمر جعله يحول دون أصله، وكأن الحق حُجب.

ولا شك إننا في وسط زحمة مطالب متعالية للديمقراطية، هذا هو الذي يدفعنا إلى مراجعة نقدية وبَعث تحدٍّ جديد.

ولبلوغ بعض ما نتوخى تجسيده في هذا البحث، نرى أنَّ مشكلة الديمقراطية، ليس في معناها، وإنما فيما يحملهُ العالم العربي من تمثلات للديمقراطية.

أفضل فضائل الديمقراطية، أنها شعور مباشر بالحرية والمساواة وحياة أكثر كرامة، بيدَ أنّه لا يمكن تحقيق هذا الإمكان إلا بتجربة تاريخية فعلية، فالديمقراطية مفهوم واضح على الورق صعب التطبيق على الإنسان ذاته، لا لما يشوب الديمقراطية من ضبابية على مستوى المفهوم، بل لما يشوب فكر الإنسان من غموض أو ما ينقصه من تكوين فكريٍّ حضاريٍّ.

ولأن الديمقراطية خلقت من أجل بناء إنسان جديد هو المواطن السَّمح، الحرّ، العادل، الفاضل، ولذلك هي مشروع إنساني سياسي، وهدف إستراتيجي تصبو إليه كل الشعوب، بالبناء التدريجي للمواطن، ومصالحة هذا الأخير مع المفهوم وتوكيده مع معناه.

لكن الفرد العربي الحالي بوعيه المدني الهشّ، وثقافته الواقفة عند ما قبل الحداثة، نتيجة لترسب تاريخي جعلت الإنسان العربي في مجتمع مغلق بأنظمته السياسية والمعرفية والقيميّة المحددة باحتكار الرأي والأمر والنهي، حتى حذا الأمر بالبعض إلى حدِّ السؤال: هل نحن مهيئون للديمقراطية؟

من البديهي أن الرواسب التاريخية الثقافية والدينية، المغلوطة طبعًا، قد مارست سلطتها في هذا الأمر.

والاكتفاء بطرح نظام ديمقراطي فوقيًا فحسب، هو مجازفة لا تضرّ الشعوب الطامحة للديمقراطية، بل تضرّ حلم هذه الشعوب التي تطمح إليه على نحو قد يحدّ بشكل كبير من آفاق نجاح مشروع الديمقراطية كمشروع هيكلي، ويعيق محاولة إنباته في التربة العربية.

ومن هنا، تبدُو المهمةُ صعبةً ومفتقرةً إلى إعداد مرحلي يبدأ أولاً بتطهير ما نحمله عن المفهوم وتنقيته. ومن هنا، يتناسل التفكير في موضوع الديمقراطية في الوطن العربي إلى التفتيش في السياقات البعيدة التي نقلته أو حرضت الوعي العربي ضده. ومن هنا، يتناسل التفكير إلى تفكيك المفهوم وتأويل المعنى، وقد يسيحُ بنا التفكير إلى أبعد مساحات التفكير.

وانطلاقاً من القاعدة المنطقيَّة الأرسطيَّة، القائلة: "ما يصدق على الكل يصدق على الجزء"، نسائل أنفسنا، قائلين: إن الديمقراطية التي تبنتها شعوب العالم وازدهرت بها، ألا يمكن للإنسان العربي أن يتبناها، خاصة، إذا اعتقدنا أنَّ الحرية والمساواة هدف إنساني.

إن الديمقراطية غاية في ذاتها، قبل أن تتوسل إليها الشعوب، إن الديمقراطية تُعرف من خلال مقولاتها (الحرية، المساواة، تكافؤ الفرص، التداول على السلطة، المجتمع المدني...). ومنه نصل إلى إشكالنا، أن عدم بلوغ ما تصبو إليه الشعوب قد يرجع إلى فهم خاطئ، ومعنى سيء، أو ما تحمله هذه الشعوب في مخيالها عن معنى الديمقراطية، وهذا ما أنتج تمثلات لمعنى الديمقراطية، وإننا نرى أن هذه التمثلات لها أسباب وعوائق حالت دون بلوغ المعنى الحق للديمقراطية، وذلك قد يعود إلى رواسي ورواسب زمنية تسمى بالتاريخية، أم إلى أوامر ونواهي ومعتقدات إيمانية دينية حجبت بلوغ المعنى الحقيقي للديمقراطية، أم نمط ثقافي مثّلَ مزيجاً ولقاءً وتقاطعاً لمختلف التيارات الفكرية التي لها أثرها وحضورها على المستوى الفكري الثقافي للمواطن العربي، أم اجترار للإيديولوجيات وقوانين ودساتير لحكام مستبدين كانت لهم سلطة فاعلة وراء المفهوم الحق لمعنى الديمقراطية، وليس

من الضروري أن التمثيل الذي يحمله الفرد العربي لمعنى الديمقراطية يرجع إلى أحد هذه العوائق دون الأخرى، بل قد يجتمع أكثر من عائق في فرد واحد.

إنها عوائق من باب الذكر وليس الحصر، بل إنه محاولة موضوعية منا، أن يكون هذا البحث منفتح على بحوث أخرى، تصب في الإيضاح نفسه لهذا الموضوع. وتتجلى تمثلاتنا لسبب عدم بلوغ المفهوم الديمقراطي، سواء من حيث المعنى، أو من حيث التمتع بمختلف مرتكزاتها؛ من حرية ومساواة ومدنية وتداول على السلطة، إلى الانشغالين التالين:

- لماذا حُرمت الشعوب العربية لما تصبُو إليه من حرية ومساواة واختيارها لحاكمها وتقييمه وتقويمه من خلال مجتمعات مدنية موازية للسلطة الرسمية؟
- هل فهمنا للديمقراطية كان خاطئاً أم ما نحمله في مخيلتنا عن معناه الحقيقي حَادَ عنها؟

ربما حقيقتها الواقعية وتمثلاتها لم تمسك بحقيقة معناها في شيء، إن كان الأمر كذلك، فإن الفرد العربي مشحون برواسب تاريخية أدت إلى تمثلات خاطئة عن المعنى الحقيقي لها. أو حتى تعدّد وتنوّع وغزارة الزاد المعرفي للمواطن العربي غذَّى مخياله بمعرفة غير تلك التي تحملها معاني الديمقراطية، وكذا، فعل المعتقد الديني كان له دوره في طريقة تفكير المواطن العربي، لأنه ذو طابع تلقيني، أكيد له حضوره في بعض تمثلات لمعنى الديمقراطية.

إنها عوامل وعوائق متداخلة، الفصل بينها من المحال، لذا، كانت غايتنا تشخيصها والوقوف عند مدى تأثيرها على العقل العربي، إنها عوامل بلورت إلى حدّ كبير تمثلات محدّدة تجمعت في المخيال العربي، وحجبت عنه المعنى الصحيح للمعنى الأحق للديمقراطية.

إذن، من خلال جملة التساؤلات تارةً، والاستفهامات تارةً، والإشارات تارةً أخرى، نسعى لتسليط الضوء على هذه العوائق، وما نتج عنها من تمثلات للمعنى الحقيقي للديمقراطية.

لبلوغ المقصد من البحث، اعتمدنا هيكلاً بحثياً مُقسماً إلى أربعة فصول؛ **الفصل الأول**، عُنونَ بـ: "مقاربة مفاهيمية لإشكالية الديمقراطية"، تعرضنا في عمُوم الفصل إلى الأفاق الفلسفية التي يتوجَّب علينا الوقوف عندها، والمرتبطة ببنية ومعاني ودلالات الكلمات، المصطلحات، والمفاهيم، التي كانت بمثابة المنفذ لبحثنا، بل الخيط المفضي إلى نسج إشكالنا، إنها مفاهيم منها ما كان في صلب الإشكالية، ومنها ما كان مقدمة لبلورتها، ومنها ما كان لا غنى لنا عنها.

مفاهيم لها دلالتها في بحثنا، منها: الديمقراطية، التي تعبر عن منتوج ثقافي يتوقف عن مدى تحقيقه للحرية والمساواة والإنصاف. أما **الفصل الثاني** فقد عنوناه بـِ: "جينيالوجيا الممارسة الديمقراطية"، وقمنا بتقسيمه إلى ثلاثة عناصر، بحيث استهللنا الأوّل بالتعرض إلى "معنى الديمقراطية في المخيال العربي الإسلامي"، وفيه أيضاً، تمَّ التطرق إلى بعض التمثلات التي شكَّلت المخيال العربي الإسلامي، مثل مفهوم الزمن، وكذا النسب، وأصل القبيلة التي حاول الإسلام التعالي عنها، إلاَّ أنها لا زالت ماثلة في زماننا، تقف حجر عثرة في وجه كل تطور حضاري ومدني، وصفات كالفخر، والتمجيد، والشعر والرماية، من حيث كان يعتبر الصيد فن يعالج به مشاكل عضوية ونفسية لدى الإنسان، ويعمل على إرساء الروح الجماعية ويقوي التّواصل بين الإنسان والطبيعة، أما قضية الحكم

والسياسة فقد بدأت بمفهوم الخليفة ليأتي عمر بن الخطاب رضي الله عنه ويستبدلها بِـ "أمير المؤمنين"، حيث كانت مهمة هذا الأخير هي الإرشاد الديني وقيادة العسكر، ومنه، إن الحكم في المجتمعات العربية الإسلامية غلبت عليه صفة الطغيان بمعناه المزدوج أي الحاكم للسلطة الدنيوية والإلهية في الوقت نفسه.

وذلك ما جعل المفكر المغربي محمد عابد الجابري يتجه إلى الفصل في ظاهرة تفشي الحكم السلطاني في المجتمعات العربية الإسلامية. إن المخيال الديني الإسلامي لا ينبغي تعريفه بمحتواه، بل بمشروعه الذي يتمثل في فكرة التوحيد، فالمخيال الديني العربي المسلم يهدف في المقام الأول إلى مراقبة معاني الوحدانية وتعزيزها.

والمخيال الديني في الإسلام يلتقي بصورة طبيعية وعفوية بالمخيال الاجتماعي الذي هو أكبر ملامحه البارزة.

أما العنصر الثاني، فقد عنونّاه بِـ: "الجذر التاريخي للديمقراطية في المخيال الشعبي"، وبدأناه بالشورى والديمقراطية، لنجد في هذه المحطة، كيف أن الحكام استندوا في كثير من الأحيان على ما سموه "الخصوصية" كمجموع للإرث الثقافي والإيديولوجي والسياسي والاجتماعي، لإقامة نظم للحكم وضعت لصالحها مصطلحات ذات قيمة عالية في المخزون العربي الإسلامي كـ: الشورى، العدل، لتبرئ ساحة الاستبداد وهيأت العقل العربي الإسلامي لقبول فكرة "المستبد العادل". وهكذا، استقر المفهوم الخاطئ والفاسد لمعنى الشورى والديمقراطية، ولا يمكن الحديث عن شورى العدل التي قصدها المشرع الحكيم، بل توارى هذا النوع من الشورى داخل المخيال الاجتماعي لينتقل من جيل إلى جيل، وهذا

النموذج الذي حمله المخيال الشعبي وجد لنفسه مكاناً في الثقافة العربية الإسلامية باعتباره هدف غرضه حاجة موضوعية ناشئة عن فساد للنماذج المطبقة لها، وما قادت إليه من إفساد لنهضة الأمة.

أما في محطات أخرى من هذا البحث كلها تسجل نكسات وفشل الثورات التي تارة تحمل شعارات وهمية، كالحرية والديمقراطية وحق الشعوب في الحكم، لكن كثيراً ما ينقلب عليهم الحكام وينتهي بهم المطاف في أبواب السجون وأقبية التعذيب.

وإن فشل هذه الثورات كان بمثابة غذاء للمخيال الشعبي، بل إن الشعوب عجزت أن تحقق ثورة في العقل وفي المعرفة، حتى أن هذا العقل أخذ يتأزم ويتراجع، وهذا ما حاصر العقل العربي داخل الحاجة البيولوجية لصاحبه، وجعل العقل العربي في مواجهة حقيقية مع نفسه، بعد أن اقتنع بأن الحرية تبدأ من داخله لا من خارجه حتى ولو جاء من يهب الحرية للعقل من خارجه، وهذا يتعلق على مفاهيم الولاء التي أنتجها الفساد في النفس، من خلال مرجعيات إيديولوجية أكسبتها صفة الجمود، فمن يكون ذلك أكثر من طارق على تابوت ليوقظ من بداخله.

وكانت هناك محاولات هشّة للتخلص من رواسب تاريخية، كالقبلية، والطائفية، والانقسام العرقي والديني، واستبدالها بمفاهيم وبُنى أخرى للتعالي عن ذلك التّمزق وحفاظاً على مفهوم "المواطنة"، كمفهوم حديث لبلوغ الديمقراطية، لكن تناول هذا المفهوم كان عند الضرورة فقط، بل تعود له في لحظات الضعف، إنه مفهوم بمثابة جزء من الكل

والاعتماد عليه يجعلنا نتعثر، لأنه جديدٌ ورخوٌ، وبخاصة، وأن الديمقراطية تمثل جملة من البنيات الصامدة والمتكاملة لا تساوم فيها الأجزاء الهامشية.

وإذا كانت الديمقراطية من حيث الممارسة الفعلية هي حكم الأغلبية وفرض إرادتها على دفة الحكم، فإن إعلان تفوق الإنسان هو الطرف الآخر في معادلة للتساوي بين المواطنين والمحافظة على كرامتهم. وبالتالي، فإن حقوق الإنسان والديمقراطية متلازمان في الحضور ومتكاملان.

إن المتتبع لفقرات هذا المبحث، قد يلتمس شرخًا زمنيًا، أو بالأحرى، شرخًا كرونولوجيًا مرتبطاً بمسألة تتبع المخيال العربي الإسلامي مع بداية الخلافة، سيلحظ تحوّله إلى مخيال شعبي سياسي في الثورات حيناً وفي بنيات الحداثة أحيانا أخرى، وفي مفاهيم حقوق الإنسان والمواطنة في محطات أخرى.

ويعبّر هذا الشرخ في حقيقة الأمر، عن غياب، إن لم نقل انعدام حراك سياسي ووعي ثقافي واجتماعي في مجتمعنا العربي الإسلامي، عدا ما سُجِّل من وعي ومخيال سياسي في عصر الخلافة الأولى إلى معاوية، ذلك ما أشرنا إليه في المبحث الأول ثم ظهور الحركات السياسية في بداية القرن العشرين الدينية منها والقومية والوطنية والرجعية والتقدمية.

أما في **الفصل الثالث**، وقد جاء عنوانه بِـ: "التصورات الدينية والمدنية الفكرية والمشروع الديمقراطية العربي"، وفيه تمَّ التَّعرض إلى التَّصورات الدينية والمشروع الديمقراطي، بحيث أن نسبة الثقافة العربية الإسلامية (وموقع الدين) من الإشكالات المطروحة نجده في

الفكر العربي المعاصر، ومسألة مدى تلاؤم النظم الديمقراطية مع أرضية ثقافية تتأسس على الدين، بفضاءٍ عقائديٍّ يُقنن التشريعات، وعلاقاتها الاجتماعية، كاحتوائه لعقلية الإقصاء، التي تلغي واقع الاختلاف وتؤدي إلى ظهور فِرَق، وطوائف، ومذاهب متعصبة يستعصى عليها استيعاب التنوع الديني والعقائدي خارج مقولات العصر الوسيط التي لم تعد تتلاءم وطبيعة إنشاء وتشكيل مجتمعات حديثة التي لا يلعب فيها الانتماء الديني بمعناه الضيق أساسا لهوية الكيانات الوطنية والقومية.

وفي التّصورات المدنية الأخرى، كشفت الانتخابات التعددية في العالم العربي هشاشة القوى الحزبية الفاعلة في الساحة السياسية، بحيث أنتجت هذه الأحزاب وجهاز الحزب الحاكم سلبيات انعكست على الممارسة الديمقراطية بحيث يحتل التمثيل الشعبي، بل يقع عدم انسجام بين القطاعات الشعبية وممثليها.

كما أن الثقافة المدنية ترتبط في جوهرها بمجتمع مدني يثريها ويوجهها، لأن المجتمع المدني قادر على تطوير طاقة الأفراد الأخلاقية والوعي وترقيته وتقدمه، وخلق فضاء اجتماعي ثقافي سياسي يطلق حرية الإبداع، لأن العمل المبدع يحتاج إلى مساحة كافية من الحرية والانتهال من التراث العربي الإسلامي الأصيل، لكن المعنى والمفهوم الحقيقي للمجتمع المدني قد يعيق الطبقة الحاكمة في بلادنا، وقد يعتبره بعض الأصوليِّين أنه ليس من ثقافتنا في شيء، وأنه مفهوم غربي، بل كلنا يسلم بأهمية المجتمع المدني في صنع الديمقراطية، لكن الإعاقات، كالتعصب العشائري أو القبلي هي من مكوّنات التخلف الحادة التي قسمت الشعوب، وأن القبيلة طور اجتماعي متخلف ومعيق لتطور المجتمع

المدني بسبب ما تحاول أن تكرسه من غياب المساواة بين أطراف المجتمع ومن رفضها للدولة المنظمة للعلاقات بين أطراف المجتمع والقوانين الناظمة للحركة الاجتماعية، وأكثر من ذلك، فإن ماهية التجاوب الذي ارتبط فيه تفكك السلطة القبلية أو الطائفية يتنبأ بإمكانيات أكبر للتحول الديمقراطي وعلى العكس كيف عمل نشوء تكتل طائفي أو قبلي من تقهقر النظام السياسي وإلغاء الحريات السياسية والمدنية، وبالتالي إلغاء للديمقراطية.

أما **الفصل الرابع** عنوناه بـ: "الأبعاد الحضارية والسياسية للتمثلات الديمقراطية"، وتعرضنا فيه، إلى المعاناة التي كشفتها العقود الأربعة أو الخمسة، جراء الإيديولوجيات المتحجرة وعجز الأحزاب والقيادات "الثورية" على إحداث التغيّير المنشود والتي أدت بنا كما هو الحال اليوم، إلى الهروب نحو الماضي للتخلص من الحاضر وإلى اللجوء إلى الغيبيات الدينية للتحرر من الوضع الراهن وآلامه. لقد واصلنا الاستهزاء بالفكر والانحراف في غوغائية شاملة أبعدتنا عن المقدرة على التفكير والنظر وأسبغت الفوضى على ممارساتنا الاجتماعية كافة، أصبحنا لا نعرف إلا الوعي المباشر، أصبحنا سجناء الآنية، وردة الفعل الأوتوماتيكية، وفقدنا أية قدرة على النقد أو التميّيز أو التوصل إلى أي نوع من أنواع الوعي الذاتي الذي تحتاج إليه الشعوب والمجتمعات لمجابهة واقعها وللحفاظ على بقائها.

ومما زاد من تقوقع الفكر العربي وتحجره هو هيمنة البنية الأبوية وسلطتها، ولا نقصد بالسلطة الأبوية سلطة الأب البيولوجي وحسب، بل السلطة الأبوية داخل العائلة التي تقوم بدراستها سوسيولوجيا "الجماعات الصغيرة"، بل السلطة المنتشرة في البنية الاجتماعية المتمثلة في النموذج الأبوي والنابعة منه والمتجسدة في علاقات المجتمع

وحضارته ككل. بهذا المعنى، فإن هذه السلطة ظاهرة وخفية في آن واحد، نراها ونحسّ بها أينما كنا، وهذا النوع من السلطة (الأبوية) أفرزت سلطة شمولية استبدادية، تكرس منطق استعباد الأفراد وفق شرعنة هذا السلوك الأبوي.

كما أن اللغة كثيرا ما تمثل إعاقة حضارية خاصة إذا كانت لغة لا تمت بصلة إلى لغة الحياة التي لا يتمّ تداولها في البيت والشارع، ونعرف أن اللغة هي انعكاس للواقع الاجتماعي النفسي، واقع مجتمعنا الأبوي الخانق الذي يرفض كل تغيير في الفكر ولا يرضى إلا بالمغلوط وبخضوع المثقف العربي لهذا النموذج من اللغة والثقافة الأبوية، فإنه يرضخ وينحني لما تريده الخطابات والإيديولوجيات السياسية، بل إنه يشارك في عملية الإخضاع السياسي الذي هو مفروض عليه وحتى عندما يجابه السلطة السياسية بالنقد لكن باللغة والخطاب التي وضعته هذه السلطة، فإنه يساهم في دعم هذه السلطة وتعزيز شرعيتها.

إن هدف النقد الحضاري في المرحلة الحالية هو نقد النظام الأبوي وتعريته إيديولوجيا وتفتيته سياسياً من خلال ما يمارسه من خطاب أبوي وما يتضمنه من عقلية الوصية لعقول وتفكير الأفراد.

وبالإشارة إلى هذا الموضوع التي يتعرض له النقد الحضاري، يمكن القول، إننا بصدد الحديث عن نظام يحكم حياة الفرد في المجتمعات ويخضعه لنظام واحد يقوم على السلطة والأحادية والإرادة الواحدة التي تجد نموذجها البنيوي وأصلها التاريخي في سلطة الأب.

وباعتقادنا أن شغف الفرد من أجل الانعتاق والتحرر، إنما ينبع من هذا التاريخ الداخلي المغروس في أعماق التجربة واللاشعور، والذي يتحوّل مع الزمن إلى وعي هادف، وممارسات محددة تقررها ظروفه المادية المحسوسة وأحواله المعيشية ومستوى إدراكه.

إن التأمل في العوائق الثقافية والسياسية، بل حتى الحضارية التي تعيق المشروع الديمقراطي هي تركيبة لمجتمع أهلي تتقاسمه النظرة الأبوية تارةً، والطائفية مرةً أخرى، والقبلية المتحدية لفكرة مؤسسة الدولة، بل حتى الاغتراب العلماني يلجأ إليه بعض فئات المجتمع باسم الحداثة كلها ذات ممارسة وفعل سلبي تعاقب عن عدم بلوغ ما تصبو إليه الشعوب العربية من تحقيق للمشروع الديمقراطي.

وإن تناولنا لهذه الأبعاد ليس بالمعنى الأفقي، بل إنها إشارات عمودية كلها ساعدت على إثراء وإثارة مختلف المشارب التي استقينا منها مختلف مكوّنات هذا العمل التحليلي النقدي لمشروعنا الديمقراطي.

إن الدراسة العلمية الأكاديمية توجب علينا إتباع خطوات وإتباع سبل تنير دربنا، وهي بمثابة منهج محدّد المعالم، لذا، إرتأينا أن يكون منهجاً تحليليًّا. واختيارنا لهذا الأخير، لم يكن بطريقة عفوية أو اعتباطية، بل كان اختيارا مؤسساً تفرضه طبيعة البحث، ومختلف تفاصيله وكيفية تسلسل عناصره، منهجنا تحليلي تفكيكي، مع اللجوء أحيانا، إلى تقنية المقارنة. ويمكننا القول إن طبيعة تخصصنا الفلسفي تجعلنا نركز على جملة من المفاهيم والمصطلحات الأساسية والمحورية، من خلال السعي إلى تفكيك مضامينها وقراءة مختلف أبعادها والحفر في جذورها، معتمدين في ذلك على منهج تحليلي لظاهرة إنسانية نحسبها

من أبرز وأهم شروط حياة الأفراد والشعوب المعاصرة. وعليه، فإنه لا يمكن الخوض –بحسب زعمنا– في موضوع الديمقراطية بدون تحليل العناصر الفاعلة في بلورة معانيها، لاسيما وأن التحليل، منهج حامل للتسلسل مقصي لكل شكل من أشكال العشوائية والارتجالية، إنه تحليل يميّز بين الفرضيات ويسجل مسار كل افتراض وصولاً نتائج ستكشف عن نفسها مع نهاية البحث.

ورجوعنا إلى المنهج المقارن في محطات عديدة من هذا العمل يعود إلى كون أننا نتناول موضوعًا معاشاً يتعلق بالسلوك الإنساني، ومن ثمة، فإن الهدف المتصل بالتنظير يستوجب علينا إجراء مقارنة بين ما نحمله من أفكار وتمثلات، وما هو معمول به من سلوكيات وممارسات، ولا نقطع في أيهما يكون الرابط، بل قد يكون الإملاء من الواقع لتصحيح ما ظن الفكر أنه مستقل، وينزل الفكر أحيانا إلى الواقع ليس قصد المكوث عنده، بل لأخذه في رحلة يمكن تسميتها بصيرورة تاريخية من خلالها نجسد إيماءات تفكيرية، وذلك هو الانشغال الذي دفعنا إلى اتّباع تقنية المقارنة إلى جانب المنهج التحليلي.

وكما هو معلوم، كل بحث علمي ينطلق من دوافع وأسباب تؤسس إشكاليته وترسم هيكله، وفي الغالب، نجد أنفسنا نتعامل مع أسبابٍ موضوعيّة وأخرى ذاتيّة.

فأمّا الأسباب الذاتية، فهي مشدودة بالمشروع النهضوي العربي وطبيعته، إذ لم يكن المشروع وليد الرّاهن، بل التفكير فيه يعود بنا إلى الدراسة الجامعية وسنوات التسعينات، وهي لحظة تاريخية فارقة شدّت انتباهنا تلك السِّجالات الفكرية التي حملها الموضوع الديمقراطية

ومقولاته حيث كان الحرم الجامعي آنذاك، مسرحاً للصراعات الفكريّة اتخذت في الكثير من الأحيان طابعاً سياسياً وإيديولوجيا، ولم يكن هذا هو السبب الوحيد الذي صرف نحو الموضوع، بل يرجع اهتمامنا بالأطروحة ذاتها إلى مطالعاتنا الأولية لكتابات المفكرين العرب المعاصرين كـ: هشام شرابي، ومحمد عابد الجابري، ومحمد أركون وما حملته نصوصهم من معانٍ ودلالات تعاطت مع الأحداث.

لقد تكوّنت لدينا، رغبة في وجوب فتح باب النقاش العلمي أمام موضوع المشروع الديمقراطي العربي للمساهمة في صوغ رؤية فكرية وسياسية حوله.

ومع كل التغيرات الحاصلة الآن على الساحة العالمية بات من الصعب اليوم الكتابة عن موضوع ديمقراطية عربية، وبخاصة عن أي اتجاه يطرح الفكرة، والظاهر أن أي نظام يدعي أنه ديمقراطي يسقط في خطاب شعبوي أو في معارضة ثقافية أو تاريخية أو دينية أو اقتصادية تجعله يفقد بريق الشعار الديمقراطي الذي بناه.

لكن بحثنا هذا ليس مرافعة سياسية، بل هو مقاربة حضارية فكرية، الهدف من ورائها الوقوف على فكرٍ، تحوّلت قراءاته إلى قراءات، وتأويله إلى تأويلات، بل حقيقته تحوّلت إلى تمثلات.

ونذكر في هذا المقام، أن الهدف كان مرتبطا بحدس داخلي يطمح إلى إشباع حاجة فكرية كبيرة، ترتبط بمحاولة تحليل عملية «تكوين الحياة الديمقراطية ومعوقاتها»، تحليل من شأنه أن يوصلنا في نهاية المطاف إلى تخطي العموميات والاستنتاجات السطحية.

هذا عن الأسباب الذاتية، أمَّا الأسباب الموضوعية، فيعود بنا المقام إلى ما يحمله الموضوع من السياسات والإيديولوجيات والتأويلات كنسق فكري يحكمه سؤال جاد، هو ماذا تستطيع المبادرات الطامحة للديمقراطية أن تقدمه على المستوى الفكري والسياسي أو على المستوى النظري؟

خاصة، وأننا لا زلنا اليوم نسمع الحديث عن الصراع الطبقي، والصراع من أجل الحرية، والصراع العقائدي، والاقتصادي والثقافي، وهي أطروحات تقع في قلب النظرية والممارسة الديمقراطية.

وقد طمحنا إلى أن يكون عملنا هذا مشتملا على الحد الأدنى من الصرامة العلمية التي تقتضي الحياد والموضوعية، وإن كنا نعترف بكل صدق أننا لا نستطيع كبح أحلامنا في عالم نأمل أن تسود فيه مزيد من الحرية والعقلانية ومزيد من الديمقراطية.

ومن الدوافع الموضوعية، هناك دوافع فلسفية تطمح إلى القيام بتنظير يظهر من خلال بلورة مفاهيم صارمة ومضبوطة.

وقد انتهى بنا المطاف إلى القول، إنه من الموضوعي داخل هذا العمل النظري، التأكيد على أن الديمقراطية هي اعتراف نهائي وقطعي بالإنسان الحر العاقل وبالمواطن وبالفاعل الاجتماعي، فاعل اجتماعي بفعالية حرّة وواعية وهادفة بخصائص نوعية وذهنية واجتماعية ونفسية. ومن هذا المنظور، يجب التفكير في طريقة ملموسة لإثمار فرد عربي حرّ داخل دولة حرّة، كما أن وعيه لحريته أهم من أي حقيقة أخرى.

غير أنَّ الكتابة في مثل هذه المواضيع ذات الطابع الإنساني بمختلف أبعاده، تجعلنا نصدم ببعض الصعوبات، قد يكون أولاها، هو ذلك التّحوّل السياسي الذي يعرفه المجتمع، ويتجلى أكثر في كتابات المفكرين بمختلف أطيافهم في الديمقراطية، وهذا ما يضعنا أمام صعوبات إضافية، إذ أن الديمقراطية تتلون بألوان هؤلاء الكتاب، وتتشكل حسب مواقفهم وقوة إقناعهم، فيتعذر على المواطن العربي بلورة تصور فلسفي وأخلاقي واجتماعي يجعله مركزاً لدولة المجتمع المدني، ولذلك، واجهتنا صعوبات أثناء بحثنا، وهي نقص بحوث متخصصة تتعلق بإشكاليتنا الرئيسة.

إضافة إلى أننا لجأنا إلى ترجمة بعض النصوص، ونحن مقتنعين أحيانا بتلك الأطروحة القائلة بأن الترجمة قد تكون خيانة. وبالتالي، فإن مقاربتنا لموضوعنا بقيت متأرجحة بين الواقع والمنظور، بين التجريد والتطبيق، بين الذات والموضوع.

ومن هنا، وجدنا أنفسنا أمام مقام فكريٍّ غيِّب حضوره القيمي في كثير من الكتابات الغربية والعربية، مما أربك العبارة أحياناً وشوّش على الهدف وصعّب الدقة وأبعد المدى، وزاد في المسؤولية إلى الوفاء في تبليغ المعنى.

الفصل الأوّل

مقاربة مفاهيميّة لإشكاليّـة الديمقراطية
(قراءة في التّصورات الاجتماعية)

- أوّلاً: الديمقراطية
- ثانياً: معنى السلطة
- ثالثاً: الريع
- رابعاً: العقلية
- خامساً: معنى السياسة
- سادساً: المخيال
- سابعاً: التمثل

أولاً: الديمقراطية

الديمقراطيةُ نظام من الوجود السياسي والاجتماعي، قوامه نمط من السلوك وأسلوب في التعايش السياسي بين الفئات والجماعات المختلفة داخل المجتمع الواحد، ولعلّ السّمات الكبرى والبارزة هي فكرة التعاقد الاجتماعي والمجتمع هو ائتلاف جملة من المصالح والمنافع، تنظم روابط اجتماعية وتتوافق مع نظام من الوجود السياسي الذي يحول دون احتكار السلطة السياسية والاستبداد بالحكم مطلقاً، كما أن هذا النظام يجعل الفرد ويمكنه من مراقبة السلطة والاعتراض عليها والاحتكام إلى قواعد يمكن الرجوع إليها، فإن للديمقراطية شروط ضرورية باجتماعها يكون حلول الديمقراطية ممكنا، وبانتفائها لا يمكن تحقيقه، وإحدى شروط الديمقراطية أيضا التداول على السلطة، بل توفر هذا الشرط علامة صحة في حضور الديمقراطية مثلما أنه العنوان الذي يدل عليها.

في نهاية المطاف نقول أن الديمقراطية تطلب بذاتها، لأنها جدلية بذاتها، بل إنها برنامج يطرح على الناس، ولا مبرر له سوى الرغبة فيه.

تتكوّن كلمة ديمقراطية من مقطعين مستمدين من اللغة اليوناني، الجزء الأوّل يشير إلى Démos بمعنى شعب، والجزء الآخر يفيدُ Cratos بمعنى حكم أو سلطة، أي أن الكلمة تعني حكم الشعب أو سلطة الشعب.[1]

[1] – سعاد الشرقاوي، النظم السياسية في العالم المعاصر، جزء 1، ب،ذ،ن، القاهرة، دط، 2007، ص128.

وبمدلولها العام، تتّسع لكل مذهب سياسي يقوم على حكم الشعب لنفسه، باختياره الحر لحكامه، وبخاصة القائمين منهم بالتشريع برقابتهم بعد اختيارهم.[1]

ولما كان إجماع الشعب مستحيلاً، وبخاصة في أمور السياسة والحكم، فإن حكومة الشعب قد أصبحت تعني عملاً حكومة الأغلبية، يقول "ماكسي Maxey": إن الديمقراطية في القرن العشرين ليست مجرد شكل سياسي أو نظام حكومي أو اجتماعي، وإنما هي بحث عن طريق الحياة يمكن فيها التأليف والتنسيق لذكاء الإنسان ونشاطه الاختياري الحر بأقل إكراه ممكن، وهي الاعتقاد بان مثل هذه الحياة هي خير طريق لجميع البشر، إذ هي مسايرة لطبيعة الإنسان وطبيعة الكون.[2]

وعلى حدّ تعبير "روبير فريس"، الديمقراطية هي سياسة الذات الفاعلة، وبالأحرى هي سياسة الاعتراف بالآخر، فالدول الأوروبية ما صارت ديمقراطية إلا عندما اعترفت، بعد حروب الأديان، بتنوعها الاجتماعي والثقافي، ولا وجود للديمقراطية خارج نطاق الاعتراف بتنوع الأصول والاعتقادات والآراء والمشاريع.[3]

[1] – عامر مصباح، معجم مفاهيم العلوم السياسية والعلاقات الدولية، المكتبة الجزائرية بوداود، الجزائر، ط1، 2005، ص86.

[2] – نصر محمد عبد المعز، في النظريات والنظم السياسية، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، دط، 1981، ص164.

[3] – جورج طرابيشي، في ثقافة الديمقراطية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1998، ص ص 39-40.

ثانيًا: معنى السلطة (بمنظار علم الاجتماع)

يُعدّ موضوع السلطة[1] من القضايا التي اهتمَّ بها "ماكس فيبر" على غرار كل من (دوركايم، وماركس، وتوكفيل، وغيرهم)، وذلك كرد فعل لأحداث الثورة الفرنسية، حيث تأثر جميع هؤلاء المفكرين بتيارات التغير الاجتماعي على المجتمع في أعقاب الثورة الفرنسية، إذ شهدت البناءات التقليدية للسلطة تغيرات أساسية وفقا لتصورات متنوعة، وتبلور اتجاه ثوري يرى استبدال البناء التقليدي ببناء يؤسسه العقل، ومن ثم أقرَّ هذا الاتجاه أهمية بناء السلطة العقلانية، في حين رأى آخرون أن الاستبدال يجب أن يكون بواسطة السلطة الكارزمية (ماكس فبير) وهو الاتجاه الذي يرجع في عمقه إلى الحضور الفعال لشخصية نابليون.

بذلك، تبلورت ثلاثة تصورات أساسية للسلطة، هي السلطة التقليدية، والسلطة العقلانية والسلطة الكارزمية، والملاحظ أن المقولات الأساسية لعلم الاجتماع السلطة عند (ماركس فبير) حولها إلى نماذج لدراسة أنساق السلطة في مختلف أقسام النظام الاجتماعي الأشمل، خلال التاريخ الغربي وغير الغربي .

وقد حاول "فيبر" في تناوله لقضية السلطة أن يميز بين مفهومين أساسيين، هما: مفهوم القوة، ومفهوم السلطة أو السيطرة، ويتحدّد مفهوم القوة لديه من خلال فرصة الفاعل لفرض إرادته على آخر، ولو كان ذلك في مواجهة مقاومة الآخر، ومن هنا توجد

[1]- بودولوف بوريلو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة: الدكتور سليم حداد، ط1، ديوان المطبوعات الجامعية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الجزائر، 1986، ص376.

القوة داخل إطار التفاعل الاجتماعي، وتشكل أساس التّمايز من خلال فرصة أحد الفاعلين لفرض إرادته على الآخرين.

والملاحظ أن الفاعل الذي يقصده (فيبر) قد يكون مجتمعًا كالولايات المتحدة أو فرنسا، أو جماعة من الفاعلين في إطار ساحة التفاعل الاجتماعي، وتتزايد فعالية القوة أو تتضاءل بالنظر إلى قدرة الفاعل على تحقيق خضوع الآخر لإرادته بدرجة أكثر أو أقل.

أما السلطة أو السيطرة فهو يعرّفها بفرصة السيد على تحقيق طاعة هؤلاء الذين يدينون نظريًا له"، ويكمن الاختلاف بين القوة والسلطة أن مفهوم القوة لا يتضمن فكرة الحق في الأمر وواجب الطاعة، بينما تتضمن السلطة إمكانية تحقيق طاعة الإرادة من جانب الخاضعين[1].

ولعلّ أشهر نماذج السلطة قدمها (ماكس فيبر) تتحدّد في ثلاثة أنواع من السلطة، يعتمد كل منها على نوع من الشرعية أو لكل سلطة منها نوع معين ممن الإدعاء بالشرعية، وفيما يلي نعرض هذه النماذج الأساسية:

1. السلطة التقليدية *L'autorité traditionnelle*

وتعتمد الشرعية في هذا النوع من السلطة على الاعتقاد بقدسية التقاليد التي كانت موجودة (سواء كان لها أساس واقعي أم لم يكن)، تلك التقاليد التي تقرّ شرعية من هو في السلطة، فالسلطة الأبوية هي سلطة الأب أو الزوج أو رب العائلة على أفراد عائلته،

[1]- *Maurice Duverger , Introduction à la politique, ed Gallimard, Paris, 1967, p 119.*

وسلطة رئيس القبيلة أو العشيرة على أفرادها، وسلطة الأمير أو الملك التقليدي على أفراد شعبه، كلها تمثل أنواعًا مختلفة للسلطة التقليدية، إذ أن الأساس الذي تستند عليه هذه السلطة هو اعتقاد الأفراد بوجود قواعد معينة لها قدسية أو قوة سحرية معينة، بحيث تعرض المخالف لها للعقاب الإلهي أو تعرضه إلى نوع من الشر الدنيوي، وهذه القاعدة كما يرى "فيبر" هي التي تقول بضرورة خضوع الأفراد إلى من يحتل مكانة السلطة سواء كان ملكا أم أميرًا أو رباً للعائلة أم رئيساً للقبيلة.

2. السلطة العقلانية *L'autorité légale rationnelle*

أو السلطة القائمة على أساس عقلاني وقانوني أو شرعي، وفي هذا النوع من السلطة يكون الاعتماد على قواعد معينة يعتقد بها الأفراد، والشخص الذي يأتي إلى السلطة استنادا إلى هذه القواعد هو الذي يملك الشرعية في الحكم، وقد تتحدد هذه القواعد بنصوص الدستور أو قواعد أخرى غير شخصية يؤمن بها الأفراد، والشخص الذي يصل إلى السلطة عن طريق هذه القواعد هو الذي تكون سلطته شرعية، كما له السلطة الشرعية في إعطاء الأوامر، ومن جهة أخرى فإنه يمارس سلطته باسم هذه القواعد غير الشخصية ويمتثل لها، ولذلك تكون سلطته محدودة، ويعتبر "فيبر" أن هذا النوع من السلطة هو النوع الحديث.[1]

[1] - *Maurice Duverger , op.cit, p122.*

3.السلطة الكارزمية *L'autorité charismatique*

والمقصود بالكارزما هنا، هي القابليات والخصائص غير الاعتيادية والتي يملكها الفرد حقيقية سواء كانت هذه الصفات الخارقة هي حقيقة، أم وهمية، أم يفترض وجودها عند الشخص، فالسلطة الكارزمية هي التي تقوم على أساس وجود شخص يملك صفات خارقة يعتقد بها الأفراد المحكومون، أي أن الأفراد يخضعون لحكم الحاكم أو الملك، أو من في يده السلطة على أساس اعتقادهم بصفاته الخارقة أو السحرية وإخلاصهم لشخصه، فالشرعية التي يتمتع بها حكم هؤلاء الأفراد تتبع من اعتقاد المحكومين بصفات الحاكم الخارقة التي لا يتمتع بها الأفراد الاعتياديون والتي قد تستمد جذورها من شيء غيبي أو سحري[1]. ويورد "فيبر" أمثلة على ممارسة هذا النوع من السلطة، كالأنبياء والقواد المشهورين بانتصاراتهم في الحروب ، ورؤساء الأحزاب اللامعين، ولما أن هذه السلطة تعتمد على الإيحاء فإنها سلطة لا تتسم بالعقلانية، إذ أنها لا ترتبط بالنظام الاجتماعي الذي تظهر فيه.

السلطة بمعناها العام هي الحق في الأمر، فهي تستلزم آمراً ومأموراً وأمراً:

-آمراً له الحق في إصدار أمر إلى المأمور، ومأموراً عليه واجب الطاعة للآمر وتنفيذ الأمر الموجه إليه، إنها إذاً، علاقة بين طرفين متراضيين، يعترف الأول منهما بأن ما يصدره من أمر إلى الطرف الثاني ليس واجباً عليه إلا لأنه صادر عن حق له فيه، ويعترف الثاني منهما بأن تنفيذه للأمر مبني على وجوب الطاعة عليه وحق الطرف الأول في إصدار الأمر إليه، وقد يقول أيضا أن، هذا التمفصل الثلاثي بين الأمر والمأمور والآمر يتمركز توازن معنى السلطة، وميزانها بدون عنف، بل بالتراضي، علاقة السلطة هي مشكلة الاعتراف بما تتقوّم

[1] - *Maurice Duverger , op.cit, p122.*

به من حق وواجب عند طرفيها. فإذا كان هذا الاعتراف تامًا متبادلاً، استقامت السلطة كعلاقة أمرية مشروعة. ولكن إذا تطرق الخلل إليه، من جهة الأمر أو من جهة المأمور أو من جهة الآمر نفسه، فإنها تتعرض للارتباك والتصدع والوهن، وقد تنتهي إلى انهيار.[1]

إذا كان هذا هو معنى السلطة بوجه عام، فمن البين أن الحق الذي تقوم به محدود من جهتين، الأولى هي مصدره، والثانية هي ميدانه ونطاقه أو مداه.

من أين يأتي لصاحب السلطة الحق في الأمر؟ وما هو الميدان والمدى الذي يمارس فيه هذا الحق؟ وما هو المدى الذي يستطيع بلوغه في ممارسته له، كل سلطة بين البشر تحتاج إلى تبرير. وكل سلطة مبررة إنما هي سلطة في ميدان معين ومن أجل هدف معين. والفرق بين السلطة والتسلط يكمن في هاتين النقطتين. فالتّسلط هو انتحال للحق في الأمر من دون تبرير البتة، أو من دون تبرير كاف ومقبول، أو هو تجاوز للنطاق المعين للحق في الأمر. وفي الحقيقة، إذا كان من اليسير، نظريا، إدراك الفرق بين السلطة والتسلط، فإنه من العسير، عمليا، حفظ السلطة خالصة من كل إشكال التسلط. وإذا كان من اليسير على النفس الإنسانية تحمل السلطة وأصحاب السلطة، فإنه من العسير عليها تحمل التسلط والمتسلطين، وذلك هو فحوى طبيعة بحثنا الفلسفي، إلا أنه إذا كان الحديث خارج الفلسفة فيصبح الأمر عسيرا في المجال العملي والممارسة، إذ لا يمكن حفظ السلطة خالصة.

وفي سبيل إدراك أوضح لمعنى السلطة، ينبغي التمييز بينها وبين السلطان، ثم بينها وبين السيطرة، إن مقولة السلطان لا تتركز على عنصر الأمر بحق ما تتركز على عنصر النفوذ كأمر واقع السلطان هو القدرة الفعلية على التأثير في النفوس، من دون التزام معين،

[1] – طلال العبد الله، في معنى السلطة "مدخل إلى فلسفة الأمر"، *www.ssnp.info/index.php?article=17831*

بحيث تصبح مطيعة ومنقادة لما يأتيها في العقل أو في الوجدان أو في العاطفة والميل. وكما تطلق السلطة على صاحب السلطة، يطلق السلطان على صاحب هذه القدرة التأثيرية في أي ميدان من ميادين النشاط الإنساني، وليس فقط في الميدان السياسي، فمن له سلطان لا يستتبع غيره بلغة الأمر والطاعة، المبنية على الحق والواجب، بل بلغة الأمر المبنية على التأثير الفعلي الذي يصادف أن يمارسه فيه. وعمق التأثير هذا يأتي من عظمة الشخصية، أو من حدة الذكاء، أو من روعة الرؤيا، أو من اتساع الخبرة، أو من وفرة المال، أو من علو الجاه، أو من بهاء الفضيلة، أو من غير ذلك مما يتمتع به أفراد البشر من صفات مادية وروحية. ولا يوجد تعارض بالضرورة بين السلطان والسلطة. فإما أن تكون السلطة مقترنة بسلطان، وإما أن لا تكون كذلك. في الحالة الأولى، يتضاعف فعل صاحب السلطة ويتعاظم انقياد لناس له. وفي الحالة الثانية، يضعف صاحب السلطة في مقابل صاحب السلطان، أو على الأقل يضعف الانقياد له.[1]

وعلى هذا الأساس، ينبغي التمييز بين التسلط والتسلطن، فالسلطان صفة موضوعية من حق الحاكم الاتصاف بها، أما الذي ليس هو من حقه وهو الأمر الذي يوقعه في الشبهة هو التسلط الذي يأخذ الطابع الذاتي ويأخذ طابع الظلم. فالتسلطن يتحدد بالنسبة إلى السلطان، كما يتحدد التسلط بالنسبة إلى السلطة. فهو كالتسلط، فعل تجاوز واصطناع واستغلال. السلطان الحقيق يبسط سلطانه وهو يعرف أن حدوده غير قابلة للضبط الدقيق، ويكتفي بإشعاع سلطانه. أما المستلطن، فإنه يحاول استخدام سلطانه لترسيخ طاعة من له

[1]- *https://hu-hu.facebook.com/STOPLes-crimes-contre-lhumanité-كفى.../notes?ref...*

سلطان عليه واستغلاله في سبيل مصلحته. ولذلك يقع نوع من الترادف بين التسلطن والسيطرة.

والسيطرة بمعناها العام هي الإخضاع المفروض بالقوة، وتسخير الأضعف لأغراض الأقوى. إنها علاقة أمر وطاعة، بين طرفين متغالبين، يسعى أحدهما إلى فرض إرادته على الآخر فرضاً، وإلى حمل هذا الآخر على تنفيذ أمره بالقوة الجبرية. ففي الأساس تختلف علاقة السيطرة عن علاقة السلطة بكونها تتحدد بالإرغام والإكراه، بدلا من الرضا والاقتناع، والقوة هنا هي القوة بكل أشكالها، بدءا بشكلها المادي الفيزيائي. ففي علاقة السيطرة، ما دام الغالب أقوى من المغلوب، فإنه يستطيع تعطيل مقاومته فعليا وحمله على تنفيذ أوامره والتقيد بتوجيهاته، ولكن الغلبة لا تدوم أبدا، لأن القوة وعلاقات القوة في تغير مستمر. فعندما يتمكن المغلوب من رفض أوامر الغالب وتوجيهاته، فإنه يخرج المسيطر عليه، ويتحرر، فيبقى من دون سيطرة على غيره أو يصبح بدوره مسيطرا. والغاية في السيطرة، خلافا للغاية في السلطة، هي مصلحة الآمر وحده. وإذا روعيت مصلحة المأمور، فمن أجل صيانة مصلحة الآمر وتحسينها، وليس من أجل المأمور في نفسه، والشكل الأقصى لعلاقة السيطرة بين البشر هو الشكل المعروف باسم الاستعباد.[1]

يتبين من هذه التعريفات العامة أن السلطان يتوسط بين السلطة والسيطرة المتناقضتين، وان الاختلاف بين السلطة والسلطان والسيطرة هو اختلاف ضمن مجال واحد من مجالات الفعل الإنساني، أو بالأحرى هو ممارسة حكم أو فعل سياسي يكون فيه

[1]– علي فياض، نظريات السلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر، تر وتح: قسم المراجعة في مركز الحارة، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي،ط3، 2015، ص80.

الأمر الذي يعتبر هو المتحكم في نظام العلاقات الإنسانية يتحكم إلى حد بعيد بنظام العلاقات الإنسانية.

ولذلك، لا يمكن فهم السلطة في الوجود الإنساني من دون الكشف عن الجدلية التي تقوم بينها وبين المجال الذي تنتمي إليه، وبخاصة بينها وبين السلطان والسيطرة. وفي الحقيقة، يبدو السلطان أشد أنواع الأمر انتشارًا ولطافةً وغموضًا، فهو جذب ودفع، وتوجيه ومنع، وتحريض وردع، عبر الواعي واللاواعي، من دون حق محدد ومن دون فرض واضطرار، إنه تأثير غير مقيد بمسؤولية مسبقة وغير مشروط بمنطق إدامة الغلبة. ولذلك تشتد الرغبة فيه عند معظم الناس، ويشعر صاحب السلطة إنه محتاج إليه حتى يكون نصيبه من الأمر أكثر من مجرد حق، ويشعر صاحب السيطرة إنه يحتاج إليه حتى يخف عناؤه في ممارسة الإخضاع وإدامته، وإذا تعمقنا في تحليل هذا الاحتياج، فإننا نجد أن ما تنزع إليه السيطرة يتجاوز مجرد الحصول على مزايا السلطان، إذ إنه ليس أقل من تحولها إلى السلطة. فالمسيطر لا يرتاح إلى وضعه تماما إلا إذا انقلبت سيطرته، في نظر المغلوب، سلطة. والسلطة نفسها لا تخلو تماما من نزوع إلى نقضيها، من خلال نزوعها إلى التحلي بمزايا السلطان، وذلك لأن السلطة، أصلاً، من دون قدرة معينة لا تكون، وهذا يعني أن جدلية النزوع الذي يشد السيطرة إلى السلطة والسلطة إلى السيطرة، هي جدلية تناقض وتجاذب فوق أصل واحد هو القدرة، وتحديدا القدرة الآمرة، فمن هذه القدرة تنبثق السلطة حقا في الأمر، وتنحدر السيطرة إخضاعا بالقوة الجبرية.[1]

[1]- علي فياض، المرجع السابق، ص82.

والقول بالجدلية بين السلطة والسيطرة يعنى أنه لا يمكن مفهومها، رد السلطة إلى السيطرة، ولا السيطرة إلى السلطة، كما لا يمكن اشتقاق الواحدة من الأخرى، فالسلطة والسيطرة مختلفان في الماهية، مع خروجهما من أصل واحد. وعليه، ليست السلطة شكلا من أشكال السيطرة، وليست السيطرة شكلا من أشكال السلطة، ولكن اختلاف الماهية لا يلغي الجدلية التي يمكنها، في ظروف تاريخية معينة، وتحت تأثير تحولات معينة عند الآمر أو عند المأمور، أن تدفع السلطة إلى أن تنقلب سيطرة، والسيطرة إلى أن تنقلب سلطة، كما أنه لا يمنع أن تكون السيطرة وسيلة إلى السلطة، أو وسيلة في خدمتها، والسلطة وسيلة إلى السيطرة، أو وسيلة في خدمتها.

وهذا تجاذب، تنافر يصعب الإلمام به، إذ أن اختلاف الماهية بين ظاهرات الكيان الإنساني ليس اختلافاً بين ظاهرات منفصلة، ساكنة، مستقرة في ذاتها على حالها، بل هو اختلاف بين ظاهرات متداخلة، متحركة، متراتبة، وقابلة للتحويل، ضمن شروط خاصة بكل واحدة منها. ولذلك يساوق اختلاف الماهية بين السلطة والسيطرة اختلاف في القيمة من حيث المبدأ ومن حيث الوضع التاريخي. وينبني على هذا الاختلاف إمكان تغيير واقع العلاقات بينهما على أساس تصور شامل للقدرة الإنسانية ومراتب أنواعها وأشكالها. وفي هذا إشارة إلى أنه رغم اختلاف المفاهيم الذي وصل لدرجة التنافر لكن تنافر يحتوي حركية المعاني التي تحمله تلك المفاهيم التي بإمكانها خلق جدلية ونقاش معرفي.[1]

إذا كان هذا هو المعنى النظري العام للسلطة، فمن الواضح أنه لا ينطبق على كل وضع يظهر فيه إنسان آمرا ومطاعا، أو مؤثرا في فعل غيره، والقول الذي يكتفي، في تعريف

[1]- جاك دونديو دوفابر، الدولة، تر: سموحي، ط3، منشورات عويدات ، بيروت، 1982، ص ص11-12.

السلطة، بفعل إصدار الأوامر والنواهي وتنفيذها بواسطة طرف ثان هو قول ناقص مفهوميًا، لأنه لا يتضمن العنصر المميز للسلطة بين أنواع القدرة المؤثرة أو الآمرة، وهو ناقص جدليًا، لأنه لا يأخذ في الاعتبار وضع الطرف الثاني وموقعه، فالقدرة التأثيرية التي يتمتع بها الإنسان على غيره ليست سلطة إلا عندما تقترن بالحق أو تتأسس على الحق، وبالتالي على المسؤولية، في مقابل الطاعة الواجبة، بعبارة أخرى، تختلف القدرة كسلطة اختلافا جوهريا عن القدرة كسيطرة، لأنها تقوم على الاعتراف بأن الطرف الذي يقع عليه التأثير كائن يتمتع بالحرية كالطرف المؤثر، بينما تتجه القدرة كسيطرة إلى إنكار هذه الحرية وإلى التعامل مع موضوعها كشيء. الطاعة للقدرة كسلطة انقياد لواجب، ولا واجب إلا لكائن حر. والطاعة للقدرة كسيطرة إذعان، ولكن لا عن رضا والتزام. ولذلك، لا يجوز إلا على سبيل المجاز أن تقول بوجود سلطة للإنسان على الطبيعة، ولا يجوز إلا على سبيل التوسع أن نقول بوجود سيطرة للإنسان على نفسه. فالطبيعة لا تتلقى أوامر الإنسان، ولا تطيعها كواجبات إن مجال الطبيعة مفتوح للسيطرة، وكذلك مجال الإنسان بقدر ما نتناوله كشيء من أشياء الطبيعة.فالنزعات والميول والرغبات والعادات ليست بالنسبة إلى صاحبها كأشياء الطبيعة الخارجية، إنه حديث يحمل في مكنونه "لا أمر إلا بمعرفة لمن يتوجه الأمر وطبيعته، بل بلغ الحديث بنا حتى الطبيعة الإنسانية أو الطبيعة المحاطة بنا لا نتقبل أوامر لا تتماشى وتركيبتها وطبيعتها التي خلقت عليها، وإذا كان الحديث على الإنسان فالأمر أولى أن يكون متضمنا لصفة الحق وإلا انفصلت علاقة الآمر والمأمور.. ولكن نموذجية السيطرة على هذه الأشياء تفرض نفسها بقوة وتنسحب على علاقة الإرادة بعالم النزعات والمشاعر والميول والرغبات والعادات. وإذا كانت تنفذ إلى صميم علاقة الإنسان مع نفسه، فلا غرابة

في أن تنفذ إلى علاقة الإنسان مع الإنسان. ولذلك نجد أن القدرة التأثيرية بين الناس يمكن أن تتخذ شكل السيطرة، عندما تكون إكراها على الانقياد بالقوة الجبرية، ويمكن أن تتخذ شكل السلطة، عندما تكون تراضيا على الأمر والطاعة بين إرادات حرة، كما يمكن أن تتخذ شكلا هو سيطرة ولا هو سلطة.[1]

إن مفهوم السلطة يتميز، ويتألف، بين أنواع القدرة التأثيرية، أو العلاقة الأمرية، بوصفه حقا قائما بين إرادات حرة. والمفهوم التطبيقي المساوق له، من خلال المساوقة للقدرة التأثيرية، أو للعلاقة الأمرية، بوجه عام هو مفهوم الحكم. فالإنسان يحكم نفسه، أي أنه يمارس سلطة على نفسه بوصفه إرادة حرى تأمر نفسها وتلتزم تجاه الإرادات الحرة. وحكمه هذا سلسلة مفتوحة من القرارات في شأن سلسلة مفتوحة من القرارات في الشؤون العينية التي تهمهم. فالحكم هو الممارسة العينية للسلطة، أي العملية التي تخرجها من عالم المجرد والمبدئي إلى عالم الحسي والمحقق. ولكن، لما كانت القدرة التأثيرية بين الناس يمكن أن تتخذ شكل السيطرة، كما قلنا، فإن الحكم يمكن بطبيعة الحال أن يكون ممارسة عينية للسيطرة، بقدر ما تنبني علاقة الأمر على القوة الجبرية، بعبارة أخرى،لا يمكن أ يكون الحكم تحقيقا خالصا للسلطة، أو للسيطرة، إلا إذا كان تحقيقا لسلطة خالصة، أو لسيطرة خالصة، وذلك نختصره في الفرق بين الإلزام والالتزام، إن الإلزام هو أمر من الخارج أما الالتزام هو قناعة داخلية.[2]

[1]- إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1994، ص19.

[2]- المرجع نفسه، ص9.

وعلى هذا النحو، يتبين لنا أن صفة الشرعية صفة من صفات ماهية السلطة. فالسلطة لا تكون بمعناها الحقيق إذا كانت فاقدة للشرعية، والشرعية لا تضاف إلى السلطة كصفة ممكنة، بل تتميز كصفة ملازمة لها. بعبارة أخرى، لا سند من الناحية المبدئية للتميز بين سلطة شرعية وبين سلطة غير شرعية. فكل سلطة، بما هي سلطة، علاقة شرعية. والتأكيد على كونها شرعية عبارة عن تحصيل حاصل له وظيفة توضيحية أو جدالية. وهذا يعني أن عبارة سلطة غير شرعية عبارة متناقضة. فإذا كانت السلطة سلطة، كانت بالفعل نفسه شرعية، وانتفى إمكان وصفها بغير الشرعية. وإذا كانت غير شرعية، فإنها ليست سلطة، بل هي سيطرة بشكل أو بآخر، ولكن عندما تطلق السلطة على صاحب السلطة، يتغير الوضع ويصبح في الإمكان وصف السلطة بالشرعية أو بغير الشرعية، تبعا لدرجة ثبوت السلطة لصاحبها. إذ إن إسناد السلطة إلى شخص أو إلى جماعة واضطلاع الشخص أو الجماعة بمهمة السلطة من الأمور التي يمكن أن تكون مطابقة لماهية السلطة ومستلزماتها بضعف أو بشدة. فإذا كانت المطابقة ضعيفة، لأي سبب من الأسباب، فإن السلطة كحق لصاحبها تكون ضعيفة، ويكون الحكم الذي يمارسه هذا الصاحب ضعيف الشرعية. وهذا يعني أن الشرعية عند صاحب السلطة، من جهة امتلاكه للسلطة كأساس لحكمه، موضوع إثبات وفقا لمعايير معينة. أما المتسلط، فإنه فاقد للشرعية بحسب نوع نسلطه.[1]

[1] – إمام عبد الفتاح إمام، المرجع السابق، ص20.

ثالثًا: الرَّيع

مقولة الريع في الفكر الاقتصادي

في هذه الدراسة، سنقوم بالتحليل النظري الواسع للريع كمقولة عبَّر عنها الفكر الاقتصادي، انطلاقا من القناعة أن تراث الأدب الاقتصادي الكلاسيكي الذي يمتلك إمكانات واسعة لمتابعة مثل هذا الموضوع.

وكما هو معلوم، إن الأرض تعتبر الوسيلة الأساسية في الإنتاج الزراعي، وفي ظل ظروف الإقطاعي حيث تتواجد طبقتان رئيسيتان، هما:

- طبقة الإقطاعيين وطبقة الفلاحين، إن سيطرة الإقطاعيين قائمة على أساس الهيمنة على الأرض باعتبار مالكيها من جهة، ومن جهة أخرى فإن سماحهم للفلاحين باستزراع الأراضي أرغم الفلاحين على العمل في ظروف مجحفة فالأراضي يحتفظ بها الإقطاعي لنفسه على أن يقدموا إليه منتوجهم الفائض تحت شكل عيني أو نقدي، هكذا ظهر الريع الإقطاعي بأشكاله الثلاثة: "السخرة – العيني – النقدي"، وفي ظروف التحوّل الرأسمالي، حيث عمليات التراكم والنشاط الاقتصادي على الصعيد المحلي والخارجي، دفعت بالاقتصاد من الكلاسكيين حتى "ماركس" أن يُولوا اهتمامًا معتبرًا لموضوع الريع.

- إن العمل المنتج الوحيد هو العمل الزراعي، وبالتالي فمن وجهة نظرهم أن ربع الأرض حق طبيعي يستجيب لمنطق الحقوق الاجتماعية للملكية، وهو من هذا المنطلق ركزوا في توصياتهم على الدولة، بحيث أن الريع العقاري هو المصدر النهائي لضريبة وحيدة ينبغي على الدولة فرضها لتكون المصدر الأساسي لإيراداتها، وبشكل عام يمكن القول بأن هذا

التيار مورد فصل ضد أفكار الميركانتية التي وجهت كل اهتمامها إلى التجارة والصناعة وتراكم المعادن ويعتبر "فرانسوا كينيه" رائدا للتيار الفيزيوقراطي الطبيعي.

بينما يعتبر "آدم سميت" الريع هو الثمن الذي يدفع لقاء استعمال الأرض، وأن أدم سميت لم ينكر في كون ربع الأرض الذي يحصل عليه مالكوها وكذلك الريع الذي يحصل عليه الرأسمالي لقاء استثماره للأرض يشكلان اقتطاعًا من عمل العامل، إلا أن خطأ سميث أنه ركز كليا على المشروع الرأسمالي وعلى تضمين قيمة السلعة الواحدة أربعة أجزاء (رأس المال الثابت، الريع، الربح، الأجور) وهو بذلك لم يدرك أن رأس المال الثابت ليس في جوهره، إلا عملا ماضيا مجسدا.[1]

ويتناول "ريكاردو" موضوعة الريع قائلا: "إنه ذلك الجزء من ناتج الأرض الذي يدفع لمالكها لكي يكون لنا الحق في استغلال القدرات المنتجة الأصلية للتربة"[2].

وهذا يعني، أن الريع مدين بتشكله مصدره الظاهري الأرض وليس المجتمع، ولقد ركز ريكاردو" على مسألة توزيع الثروة في إطار العلاقة بين ثلاث طبقات: طبقة مالكي الأرض، طبقة مالكي رأس المال، طبقة العاملين بأحر، كما تعتمد أفكاره في الريع على مؤشرين أساسيين، هما:

- قانون الغلة المتناقضة للأرض: وتزايد عدد سكان وعلاقته باتساع رقعة حرث الأراضي جديدة.

[1]–جون كول، رواد الفكر الاشتراكي، تر: منير البعلبكي، ط2 ، دار العلم للملايين، بيروت،1978، ص14.
[2]– مجلة دراسات عربية رقم 06 – أفريل 1986 ،ص 39.

- بحيث يؤدي مؤشر الغلة المتناقضة للأرض إلى ارتفاع التكاليف في الأراضي الرديئة، وبالتالي ارتفاع في سعر الإنتاج ويعادل هذا السعر كلفة الأرض الأقل جودة مما جعل أصحاب الأراضي الجيدة يحصلون على ربع، وهو عائد تفاضلي ناجم عن خصوبة الأرض فقط، وهذا يعني أن تحليلات "ريكاردو" في موضوع الريع تتوقف عند ربط العلاقة بين الريع التفاضلي وقانون الغلة المتناقضة لخصوبة الأرض، وقد ترتب على ذلك استنتاجات خطيرة من قبل الاقتصاديين البورجوازيين المعاصرين مفادها أن البشرية مهما حاولت أن تحصل من زيادات جديدة في المنتجات الزراعية في الوحدة والمساحة الواحدة سوف لن نتمكن.

بالمقابل، الموضوعية تقتضي ملاحظة وهي الإثراء العلمي والواسع لِ "ريكاردو" في نظرية القيمة، والعمل جعله يقف موقفا معارضا لجميع الدخول التي لا تساعد على تراكم رأس المال، كالدخول التي تذهب إلى الطبقات الطفيلية والذي تنفقه على الجبهة، والدخل الحكومي غير المنتج الذي يضيق إمكانية توسيع الإنتاج.

أما أفكار "ماركس" بهذا الصدد، فهي قائمة على أساس العلاقة المباشرة بالملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، والأرض في هذه الحالة هي وسيلة الإنتاج الرئيسية في الزراعة وأن ربع الأرض الرأسمالي هو جزء من فائض، القيمة التي يحصل عليها مالك الأرض من الرأسمالي المستأجر للأرض انطلاقاً من ملكيته الخاصة للأرض، فعبارة الريع بكلمات" ماركس" المكثفة هي الشكل الاقتصادي الذي يتحقق فيه ملكية الأرض: "وقد لاحظ ماركس" عشية ظهور الريع الرأسمالي، أن الرأسمالية تقطع العلاقة بين المالك العقاري والأرض باعتبارها وسيلة إنتاج، وبالتالي يتحوّل ذلك العقاري إلى مستحوذ على الريع دون أن يقوم

بأية جهود في تنظيم الاستثمار في أرضه، إلى أفكار" ماركس" في الريع الرأسمالي تنصب على أساس أن الرأسمالي، يوظف أمواله في الزراعة للحصول لقاء ذلك على ربح لا يقل عن معدل متوسط الربح العام، أما الفائض عن هذا المعدل المتوسط من الربح فيدفعه للمالك العقاري الذي يسمح له باستثمار رأسماله في الأرض بصيغة ريع رأسمالي.

هكذا يتضح أن الريع في تكونه لم يكن مدينا إلى الأرض إطلاقا". وبالتالي فهو ليس دخلا متحصلا من الأرض، بل إنما هو ذلك الجزء من فائض القيمة الذي يتبقى بعدم حسم الربح الوسطي للرأسمال" وبهذا الصدد لاحظ " ماركس أشكالا أخرى للربع في النظام الرأسمالي إضافة للريع التفاضلي.

حيث أن الأراضي السيئة الخصب لا توضع موضع الاستثمار، إلاّ إذا درت على صاحبها ربحا وبالتالي ينبغي أن تتوفر في ظروف الملكية الخاصة للأرض فضلا عن الريع التفاضلي، نوع يدفعه المستأجرون مقابل استثمار الأرض أيا كانت بغض النظر عن طبيعتها، وهذا المبلغ هو الريع المطلق الذي لا علاقة بينه وبين الإنتاجية المتفاوتة بتفاوت توظيف رأس المال، وفي مرحلة ما من تطور الرأسمالية، ودخول التناقض بين طبقة مالكي الأراضي وطبقة الرأسماليين في ميدان الزراعة منعطف جديد، عندها لاحظ "ماركس" شكلا أخر للريع، هو الريع الاحتكاري الذي يستند إلى السعر الاحتكاري الذي تباع بموجبه المنتجات الزراعية النادرة، حيث أن هذه الأسعار الاحتكارية العالية للمنتجات الزراعية النادرة لا تتوقف على دور الإنتاج الاجتماعي ولا تتحدد بالقيمة بل أنها تحدد فقط بقدر المشتري على دفع سعر أعلى مقابل هذه المنتجات، والريع الاحتكاري هنا ليس باعتباره

الفائض عن سعر الإنتاج الاجتماعي فحسب، بل وعن قيمة المنتجات الزراعية المتضمنة الريع التفاضل والمطلق معا هكذا يتضح أن الريع بفعل تحولها إلى الاستهلاك الطفيلي لمالكي الأراضي يصبحان عنصرين معيقين لتطوير قوى الإنتاج[1].

وفي الربع الأخير من القرن التاسع عشر ظهرت مدرسة حديثة مركزة على المنفعة لأجل استخدامها في تفسير الظواهر الاقتصادية، فأفكارهم حول الريع مفادها أن الريع يتجدد في علاقته بدرجة استجابة عرض أحد عناصر الإنتاج التي تظهر في السوق على سطح الحياة الاقتصادية، أي في مجال التداول ويقول "فالراس": " إن كل الذي يتبقى من نظرية ريكاردو هو أن الريع ليس جزءا مكونا لسعر الإنتاج، ولكنه نتيجة من نتائج هذا السعر، ولكن ذلك الأمر تمام يمكن أن نقوله عن كل من الأجر والربح والرأس المال.

هكذا، نلاحظ أن الاستهلاك يحتل مركز الصدارة في تقييم الحد بين بمعنى أوضح أن المدرسة الحديثة تقف بالجانب المضاد للاقتصاديين الكلاسيكيين حتى ماركس، فإذا كان الكلاسيكيين انطلقوا من التبادل وأرجعوا العلاقات التبادلية بين البضائع والعمل، فاللاعملية في نشاط المدرسة الحديثة جعلتهم يرجعون العلاقات التبادلية إلى إحساسات المستهلك، ومحاولة استخراج العلاقات التبادلية من هذا الإحساسات مما جعلهم يطلقون وصف منتجي القيمة على جميع الناس بغض النظر عن حضورهم أو غيابهم عن العملية الإنتاجية، بل يشاركون في الاستهلاك فقط، على هذه القاعدة المفككة عمليا يعرض الاقتصاد الحدي التوازن في شكل:

[1]- عبد اللطيف بن أشنهو، مدخل إلى الاقتصاد السياسي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر ط2، 1991 ،ص 102.

أرض ⟵ ريع، رأسمال ⟵ فائدة

عمل ⟵ أجور، تنظيم ⟵ ربح

وطبقا لذلك، فإن خدمة الأرض أي الريع، لم يعد يختلف عن غيره من الدخول الممثلة للائتمان، خدمات عناصر الإنتاج، وبالتالي فإن تكونه لم يكن مقصورا على الأرض، بل يتعداها إلى كل عنصر من العناصر بكون عرضه منعدم المرونة.

وهكذا من خلال المتابعة السريعة لمفهوم الريع من خلال رواد المدرسة الكلاسيكية حتى ماركس، يمكن ملاحظة أن جميع الرواد الكلاسيك، باستثناء المدرسة الحديثة، ينظرون إلى الريع باعتباره من الدخول لا تساعد على التراكم، وأن طبقة مالكي الأرض في هذا الإطار طبقة غير منتجة، ولما كانت موضوعة الريع لا تقتصر على الزراعة بل تتعداها إلى كامل الصناعة الاستخراجية، حيث يحصل مالكو المناجم وحقول البترول على جزء من فائض القيمة للثورة المستخرجة وهي في هذا الإطار تمثل جوهر إشكالية دراستنا في محاورها المتعددة.[1]

فحيث أدت صدمة النفط في الستينات مع ما ارتبط من قيام ثروات مالية ضخمة غير مرتبطة بجهود أو قدرات أو مهارات جديدة، غلى إحياء فكرة الريع والاقتصادية الريعية، ففي خلال فترة قصيرة من الزمن تدفقت أموال هائلة بشكل لم يسبق له مثيل على عدد محدود من الدول النفطية، ودون جهود مقابلة على ظروف الإنتاج، ما أعاد للأذهان

[1] – موسوعة السياسة، ج3، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، 1983، ص111.

فكرة المداخيل غير المكتسبة، ومن ثم وصف الاقتصاديات الريعية، وقد انعكست هذه الظاهرة على مجموعة من أنماط السلوك على مستوى الجماعات والأفراد مما تتطلب معالجة خاصة، وإذا كانت الدراسة الحالية تستخدم فكرة الدولة الريعية لدراسة الظاهرة النفطية في الوطن العربي فإن ذلك لا يعني إحياء فكرة الريع التقليدية في التحليل الاقتصادي، وإنما لأنها تساعد فيما يبدو، على تقديم بعض العناصر المفيدة في فهم أثر الظاهرة النفطية الجديدة، وخلفته من أنماط السلوك الاجتماعي سواء في طبيعة دور الدولة، أو في السلوك الأفراد ونظرتهم إلى النشاط السياسي والاجتماعي (العقلية) ومع ذلك تظل فكرة الدولة الريعية مجرد محاولة للإحاطة بأهم النتائج الظاهرة النفطية على السلوك الاجتماعي والسياسي والاقتصادي في الوطن العربي دون القول أن فكرة الريع هي محددة بصورة كاملة.

وبهذا المفهوم يبقى من الضروري التأكيد على اختيار هذا المفهوم لتفسير أوضاع المنطقة العربية بصفة عامة، خلال الفترة الأخيرة، وهذا كله يستند إلى افتراض أساسي وهو أن الدولة الريعية تساعد على خلق عقلية خاصة هي العقلية الريعية، أي نظرتها الخاصة للعائد وبخاصة انفصاله عن الجهد أو تحمل المخاطر فالعائد لا يعدو أن يكون رزقا أو حظا أو صدفة، وليس جزءا من نظام إنتاجي، العقلية الريعية ترى الريع يرتبط به من جهد ومخاطر من هنا يظهر التعارض بين العقلية الريعية والعقلية الإنتاجية، ففي هذه الحالة الأخيرة العائد أو المكسب هو نتيجة لعمل إنساني منظم، وكجزاء على الجهد أو مقابل تحمل المخاطر ويندرج تصور متكامل للنظام الإنتاجي.

وفي الأخير، إن الحقبة النفطية الريعية في المنطقة العربية، وإنما انتهت إلى غلبة العقلية الريعية على الإقتصاد العربي في مجموعة في المراكز الريعية والإنتاجية على السواء مما انعكس على أنماط السلوك في القطاعات الإنتاجية ذاتها، وهكذا فإن حقبة النفط خلقت اقتصادا نفطيا ريعيا شمل معظم الدول العربية، سواء الغنية بالنفط أو الفقيرة من دونه.

لكي يستقر بنا هذا البحث إلى التفريق التالي للريع وهو : الدخل النقدي أو العيني الذي يحصل عليه الشخص من ممتلكاته أو من الدولة " الأمير" وبصفة منتظمة ويعيش منه دون الحاجة إلى القيام بعمل إنتاجي، فكل دخل خام (هبات الطبيعة، عطايا الأمير الدولة) لا يبذل فيه صاحبه جهدا إنتاجيا ولا هو نتيجة استثمار هو "ريع سواء كان مصدره من داخل البلد أو من خارجه"[1] .

إن معنى الريع أشير إليه كذلك في كتاب صاحب" المقدمة" بذلك العامل الاقتصادي الذي يقوم بدور حاسم أحيانا، ومن وراء الستار والتي سماها محمد عابد الجابري باسم "أسلوب الإنتاج الخاص بالاقتصاد القائم على الغزو" الدولة وقد وصفه بن خلدون لهذا السبب بأنه" مذهب في المعاش غير طبيعي" لأنه لا يقوم على العمل والإنتاج بل يعتمد على الغزو وما في معناه وإما العطاء الذي يمنحه الأمير مما جعله بنفس الطريقة، طريقة الغزو داخليا أو خارجيا، وهذا ما عبر عنه بن خلدون بقوله:

" الدولة تجمع أموال الرعية وتنفقها في باطنها ورجالها فيكون دخل تلك الأموال من الرعايا وخرجها في أهل الدولة ثم في من تعلق بهم من أهل الحضر وهو الأكثر فتعظم لذلك ثروتهم

[1]-حازم البيلاوي، الدولة الريعية في الوطن العربي، ج1، ص 50.

ويكثر غناهم وتتزايد عوائد الترف ومذاهبه، لديهم وتسمى الدولة القائمة عليه "الدولة الريعية".

أليست جميع الدول العربية اليوم دولا ريعية وشبه ريعية؟ "إن اقتصاديات الدول العربية تقوم اليوم في جزء كبير منها على الريع إن لم يكن كعنصر مؤسس يكاد يكون الوحيد، كما هو الحال في الدول النفطية، دول الخليج، وشمال إفريقيا خاصة، أو على الأقل كعنصر مكمل وضروري كنا هو الشأن في الدول التي تشكل عائدات عمالها المهاجرين نسبة هامة من دخلها زد على ذلك الدول العربية التي تتلقى إعانات خارجية، عربية أو غير عربية تشكل عنصرا أساسيا في دخلها.... ويمكن للمرء ان يتصور مدى أهمية" الريع" في كيان الدول العربية الحالية، إذا تصورنا على سبيل الفرض والتقدير، توقف عائدات النفط وتوقف الإعانات الخارجية وعائدات العمال المهاجرين، إنه ليس الاقتصاد وحده هو الذي سيصاب بالإفلاس بل أن أجهزة الدولة مشاريع" التنمية ستصاب هي الأخرى بالشلل التام، ليس هذا وحسب بل أن الطبقة التي عبر عنها بن خلدون ب أهل الدولة بطانتها ورجالها..... ومن تعلق بهم" وهي الطبقة المسيرة والمهيمنة التي تعيش من عطيات الريع إن هذه الطبقة التي تشكل طبقة" الخاصة" في الدولة الريعية ستخسف بها الأرض خسفا.

رابعًا: العقلية

إن مفهوم العقلية، لا نقصد به التفكير الذي هو نشاط ذهني مركز ومدقق يخضع لضوابط موضوعية وعلمية قابل للتطوير بطريقة نسبية، بل أن معنى العقلية هو طريقة تفكير معينة سواء لدى شخص واحد أو جماعة غير متحررة من تأثيرات داخلية أو خارجية مما يجعلها تترسخ وتحل محل التفكير الموضوعي المتحرر، إن كثيرا ما تعكس هذه الطريقة في التفكير (العقلية) سلوكات الأشخاص أو الجماعات، ولكن ما يزيد الأمر تعقيدا أو خطورة عندما يكون الأشخاص حاملين لمثل هذا النموذج من التفكير غير المتحرر (العقلية) ويكتسبون سلطة، ,إذا علمنا أن معنى السلطة بأن قدرة (أ) على إلزام(ب) بفعل ما لم يكن لفعله من تلقاء نفسه، فإن هؤلاء الأشخاص سوف يرغمون الآخر أو الآخرين على القيام بأفعال أو سلوكات مطابقة لطريقة التفكير تلك العقلية التي يحملونها ومن هذا سوف تكون انتقال عدوى هذه العقلية على الجماعة باسم السلطة، أي بتعبير آخر سوف يؤدي إلى انتشار آثار سلبية في المجتمع إلى درجة الترسيخ عن طريق التكرار والتعود وإن لم أقل إلى درجة التقدير والتقديس.[1]

[1] – أحمد فؤاد الأهواني، جون ديوي ، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1959، ص61.

خامسًا: معنى السياسة

تعني السياسة ، لغة، تدبير أمر عام في جماعة ما تدبيرا يغلب فيه معنى الإحسان "ويقصد بها اصطلاحا أن استعملها الإغريق تدبير أمور الدولة، وكانت حينذاك" دولة المدينة كأثينا وإسبرطة، ثم صارت الدولة القومية الحديثة، ولهذا فإن السياسة" بهذا المعنى لا تنطبق على الجماعات البسيطة حيث لا دولة ولا سلطة عامة آمرة، كما تنطبق على المجتمعات القبلية، لأن السلطة الآمرة فيها أبوية، مصدرها روابط الدم والقربى لا المشاركة السياسية المتولدة عن العيش معا في مدينة [1].

وإلى المعنى السابق نضيف تعريفا آخر بنص أصلي [2]:

[1] – محمد السويدي، علم الاجتماع السياسي، ديوان المطبوعات الجامعية، 1990، ص15.

[2]- *Politique :*

[Sc.Po] Gr Polis : cité politeia : de L'Etat il faut distinguer politique (adj) qui se rapporte à l'action du gouvernement et le politique (subst) qui suppose un domaine un objet à étudier Nombreuses définitions peut satisfaisantes Nul ne conteste que relèvent du politique les institution la pouvoir, les rapports politiques etc. Mais c'est une erreur de chercher à définir le politique par son essence Il ne se limite pas à un objet le pouvoir ou l'Etat tout ce qui est social est susceptible de devenir politique dans la mesure ou animé par des groupes sociaux assez puisant il amène une réaction du pouvoir et intègre de ce fait dans le jeu politique (J Leca) si l'on ne peut délimiter le politique on peut définir ses caractéristiques ou plutôt retenir les critères de la relation politique ce sont la spatialisation c'est-à-dire l'organisation territoriale : le moyen d'action ou mode =de décision et d'exécution assorti de la possibilité de recourir à la contrainte (Weber) enfin la fonction l'état est chargé d'assurer la cohésion sociale de la collectivité. « le politique se repère donc essentiellement par fonction elle- même née de la tension entre le conflit et l'intégration dans une société » (J.Leca)

Vient ensuite le politique ici manque en français le terme anglais : policy qui s'applique a l'aspect concret de la politique : politique familiale ou d'immigration pour la distinguer de la concernant le pays tout entier à retenir en français en un autre sens à la limite du péjoratif tactique et manœuvres inspirées par une ambition personnelle moyens à la disposition d'une carrière .

ويخالف المعنى السابق للسياسية عدد من رجال القانون والسياسة، ومن بينهم أنصار مدرسة العميد الفرنسي (دوجي) التي ترى لوجود الجماعة السياسية وجود حكام ومحكومين، أي أمرين ومأمورين وهذا يتوافر في أي مجتمع بشر ي، سواء كان هذا المجتمع بسيطا (بدائيا) أم أسرة أم قبيلة أو هيئة دينية أو اجتماعية.

وبناءً على هذا، فإن العلاقات الأسرية عندما تتعرض للصراع فإن أفرادها يسرعون بتسوية الخلافات والنزاعات والقضاء على أسباب الصراع، دون تدخل أي طرف ثالث خارجي، ومن هذا يميل بعض الاجتماعيين والأنثروبولوجيين، منهم على الخصوص إلى القول بأن ميدان أو دائرة السياسة يبدأ من حيث ينتهي ميدان أو دائرة القرابة، ولاشك أن هذا الاتجاه يعني استبعاد العائلة والروابط العائلية والمنازعات العائلية، ومحاولة فضها والقضاء عليها وعلى أسبابها، من ميدان السياسة.

والملاحظ أن أغلب التعاريف المعطاة للسياسة لا تخلو من غموض وتناقض في كثير من الأحيان، بل والقليل منها يتسم بالوضوح وإبراز العناصر الأساسية التي تساعد الباحث على التمييز بين السياسي" وغير السياسية في المجتمع.

والجدير بالتسجيل هنا أن أحدث التعريفات أعطيت للسياسة ، هو ذلك التعريف الذي يتسم بالطابع السوسيو- أنثروبولوجي والذي سجله عالم الأنثروبولوجيا (راد كليف بروان) في مقدمة كتابه" الأنساق السياسة في إفريقيا" إذ يرى أن التنظيم السياسي هو :

=***Science politique :***

Etude des phénomènes de la vie politique de son évolution des facteurs l'influençant utilise les méthodes des autres sciences sociales mais se heurte à l'aspect non quantifiable à la plupart des facteurs et au secret qui souvent les entoure.

"ذلك الجزء من التنظيم الكلي الذي يهتم بحفظ وتوكيد النظام الاجتماعي ضمن إطار إقليمي محدد، وذلك بفضل الممارسة المنظمة لسلطة القهر عن طريق اللجوء إلى القوة الفيزيقية ".[1]

وعلى هذا الأساس يمكن النظر إلى رأي (راد كليف براون) على أساس نظرته للتنظيم السياسي في أي مجتمع من المجتمعات كأحد مظاهر التنظيم الكلي مع الاهتمام بمسألة الضبط وترتيب استخدام القوة الفيزيقية .

ومن جهة أخرى ، يرى الكثير من العلماء ومنهم(راد كليف براون) ضرورة تعريف السياسة من خلال تحديد وظيفتها ولا وسيلتها، وأن ينظر إلى التنظيم السياسي على أنه أكبر من ذلك الجزء من التنظيم الذي يهتم بحفظ وتأكيد النظام الاجتماعي ضمن إطار إقليمي محدد وذلك بفضل الممارسة المنظمة لسلطة القهر(استخدام القوة الفيزيقية).

إن دراسة النظام السياسي في أي مجتمع من المجتمعات البسيطة أو المعقدة، يتطلب التعرف على الدور الذي يقوم به كل نظام الأنظمة الاجتماعية الأخرى، في توطيد وإقرار النظام في المجتمع، وفي اتخاذ القرارات وتشكيل العلاقات بين الناس في الداخل والخارج، ومع هذا فلا بد من التفريق بين أن تقول إن لكل نظام اجتماعي جانبه السياسي الذي يقوم به، وبين قولنا بوجود فئة من الظواهر والعلاقات والأنشطة الاجتماعية على أنها ظواهر وعلاقات والأنشطة في المجل الأول، والشيء الذي يعنينا هنا هو الكشف عن

[1]– محمد طه بدوي، أصول علم السياسة، المكتب المصري الحديث للطباعة والنشر، الإسكندرية، 1963، ص42.

الخصائص الأساسية التي تميز ذلك التنظيم السياسي عن غيره من التنظيمات الاجتماعية الأخرى، حتى تؤدي وظيفة أساسية واضحة في حياة المجتمع.

فمثلا، نجد أن العائلة في المجتمعات القبلية تقوم بوظيفة مهمة داخل النظام السياسي لأنها هي التي تشرف على فض النزاعات بين أفرادها.

سادسًا: المخيال

المخيال مفهوم معقد، وذو دلالات راسية ومتعددة *Polysémiques*، وله امتدادات في كل من التحليل النفسي والأنتروبولوجيا والتاريخ الجديد خصوصا في مجال ما يعرف بتاريخ العقليات *Histoire de mentalités*، والبحث في إشكالية المخيال شكّل العلامات الواضحة في التفكير الفلسفي المعاصر والانفتاح عليه مثّل خطوة هامة في بحث قضايا نظرية المعرفة وأسئلتها الكلاسيكية التي بلورتها الفلسفات والعقلانية الحديثة التي أرسى معالمها الفلسفية ديكارت تحت طائلة مبدأي الوضوح والبداهة، فلا يمكن الثقة في الخيال واستبعاد كل العناصر المكونة له، فلا بد من القضاء على كل شيء ولا بد من الاعتراف بأنه لا شيء بمنأى عن الشك لأن إمكانية الخداع والخطأ قائمة في كل شيء. لذا نجد ديكارت سيؤسس لهذا التقليد في التأمل الأول « ولن أقلع عما جرت به عادتي من احترامها والثقة بها، ما دام رأيي فيها مطابقا لما هي عليه في الواقع، أعني أنها مدعاة للشك من بعض الوجوه، وأن فيها على الرغم من ذلك احتمالا قويا.

مما يجعل التصديق بها أصوب بكثير من إنكارها، من أجل هذا احسب أنني لن أجانب الصواب إذا تعمدت أن أتخذ موقفا مخالفا، فأضللت نفسي، وافترضت فترة من الزمن أن هذه الآراء كلها باطلة خيالية على الإطلاق»[1]. وحتى قبل ديكارت، نجد أن هذا التقليد كان أصيلا في الفلسفة الغربية خصوصا في فلسفة أفلاطون الذي جعل الوجود الذهني هو الوجود الحقيقي، وكل ما عداه ليس وجودا حقيقيا، فالمعرفة لديه تحدث بمصدرين هما: الحس والعقل وأن الإدراك الحسي موضوعه عالم الحس أي عالم الخطأ

[1] – حسن حنفي، قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر، ط1، دار الفكر العربي، 1998، ص 124.

والضلال نموذجه المعرفة الظنية *Doxa* يتمثله ديونزيون *Dionesiyios*، أما موضوع العقل هو المثل التي هي وجود عقلي محض، ونموذجه المعرفة الرياضية، مثله أبولون إله العقل.

وحتى قبل أفلاطون، ساهم الفلاسفة في مرحلة ما قبل سقراط في هذا التأسيس للتفريق بين الحسي والعقلاني مع بارمنيدس *Parménide* وغيره الذي رأى بأن الحقيقة تتأسس في العقل، وأن عالم الحس وهمي.

لعل العمل الفلسفي المعاصر، والذي سيتفتح على المخيال والصور، تمثل في عمليات القلب *Le renversement* التي عرفتها الأفلاطونية والديكارتية... وغيرها من الفلسفات الذاتية التي دشنتها فلسفات الشك مع ماركس وفردريك نيتشه، والأسئلة المشككة والمحرجة للثقافة الغربية التي اجتر حبها فرويد نرجسية الثقافة الغربية بالتحليل النفسي، لذلك سنجد تقريظا كبيراً لهؤلاء ولعمليات القلب تلك والتي ستوسع من مفهوم العقلانية ومضامينها، وستسعف في الانفتاح عن الهامش، هامش المخيلة والصور الذهنية من طرف ميشيل فوكو: « إن القرن التاسع عشر وعلى الأخص ماركس ونيتشه وفرويد، قد طرحوا إمكانية قيام تأويل جديد... ونصوصهم تطرح أمامنا تقنيات للتأويل، وما أحدثته مؤلفاتهم من صدمة، وما خلفته من جرح في الفكر الغربي، ربما يعود إلى كونها أقامت أمام أنظارنا شيئا كان ماركس ذاته قد سماه "هيروغليفيات"، الأمر الذي وضعنا في موقف غير مريح لكون هذه التقنيات تخصنا نحن، لأننا نحن المؤولين أنفسهم سواء فرويد أو نيتشه أو ماركس عن طريق تقنياتهم ذاتها بحيث نجد أنفسنا غارقين ضمن سلسلة من الانعكاسات المرآتية»[1].

[1] – ميشيل فوكو، جينيالوجيا المعرفة، ترجمة: عبد السلام، احمد لسطاتي، داتوتيال، الدار البيضاء، ط1، 1988، ص 35.

إذن لم يكن من المفيد بعد الانفتاحات التي عرفتها الفلسفة الغربية المعاصرة في مجالات المعرفة والمنهج واتساع فضاء الرؤية، اعتبار المخيال يمثل الصور البخسة، وحصره في زاوية ضيقة، كما يشير إلى ذلك جيلبير دوران (*Gilbert Durand*) أن للفكر الغربي بشكل عام والفلسفة الفرنسية على وجه الخصوص تقليد ثابت هو التقليل من الأهمية التكوينية للصور الذهنية، والأهمية النفسية لدور الخيال الذي هو مصدر الخطأ والتزييف « أو حسب القول مجنون المنزل أو خطيئة ضد التفكير أو طفولة الإدراك»[1].

لقد حضرت التفكيرات حول المخيال وصورته، هو في تفكير الفلاسفة إما قدحا أو مدحا، لذلك سنستعرض بعض محطات هذا الحضور مع التركيز على الفلاسفة الذين عنوا بإشكالية الصورة والمخيال، باعتبار هذا الأخير تم بلورته كرد فعل على "التطرف" العقلاني الذي ميّز الكثير من نظريات المعرفة التقليدية في دراسة التاريخ والأنساق الفكرية وعلاقات البشر، فمثلا ليس العامل الاقتصادي هو وحده الذي يجسم حركة التاريخ ويحكم العلاقات بين الأفراد والجماعات والثقافات، فالعامل الرمزي أو المتخيل يلعب دورا لا يقل أهمية في ذلك، والمخيال يشير إلى شيء متشكل تاريخيا في اللاوعي الثقافي والرمزي لمجتمع ما، وهو قابل للتحريك لأن له طبيعة دينامية وحيوية، وهو بحسب عبارة كورنليوس كاستورياريس: «لا يعني الأوهام، إنه يعني الدلالات الكبرى التي تجعل المجتمع يبدو متماسكا ككل»[2].

[1] – *Durand, Gilbert,* Les structures anthropologiques de l'imaginaire, *Ed Dunod, 1re éd, Paris, P.U.F, 1960, reed à Dunod 2006 ، P.116*

[2] – *Cornelius Castoriadis, L'institution imaginaire de la société, le seuil, Paris, 1975, p205.*

إن الصور ليست هي الواقع، غير أنها تشكل أحد رهاناته، فالصورة والمتخيل هي اختراع وابتكار، والواقع ليس كذلك إلا حينما يتم تصويره وتمثله وتمثيله وتخيله، وليس معنى ذلك أن المخيال هو النقيض الحاسم للواقع، فالمخيال هو أحد أبعاده، جزء متداخل في الواقع ويعد مكوّن لميدان الممارية إلى درجة يصعب التمييز بينهم هكذا تختفي النظرة الازدرائية للمخيال، ويختفي التمييز بينه وبين العقل وبين الواقع.

إن هذه الانفتاحات على مفاهيم المخيال والرمزي لم تحظى بالاهتمام إلا بعد التطورات الأخيرة التي شهدتها نظرية المعرفة ونظرية الثقافة، أي مع صعود النظريات والمناهج الحديثة كالبنيوية وما بعد البنيوية والتاريخ الجديد ونظريات الأنثروبولوجيا الثقافية والتحليلية الرمزية.

لقد مثّل المتخيل دائما، كما رأينا، لغزا بالنسبة للفلاسفة، منذ القديم إلى يومنا هذا، ولم يتوقفوا عن مساءلاته، لأن طبيعته مبدئيا تهرب من كل تعريف دقيق، لذلك سوف لن نقدم تاريخا لهذا المفهوم، بعدما عرفنا الإشكالية الفلسفية والنظرية التي طرح فيها. في الاستعمال العادي والشائع لمفاهيم ومصطلحات الآداب والعلوم الإنسانية، يحيل مفهوم المتخيل إلى مجموعة من المفاهيم المتضايفة: مثل الهوام، التذكر، الحلم، الأسطورة، الرواية... وهذه المصطلحات في أغلبها تحيل على متخيل إنسان الفرد، أو ثقافة مجتمع، لذلك كانت هناك دائما شرعية لمرجعية المخيال إلى الإنسان أو مجتمع معين عن طريق أعمال معينة أو اعتقادات، لذاك تنتمي إلى المتخيل: المعتقدات الدينية، والأعمال الفنية التي نبدع من خلالها واقعا آخر، والمتخيل السياسي...

إن التضايف والتداخل الذي يميز المخيال مع المفاهيم الأخرى يمكن تمييزه في العلاقة بينه وبين:

الأسطورة ***Mythe***:

لفظ يحيل على مجموعة من الروايات، التي تكون تراث تخييلي في الثقافات التقليدية، لأن لها فاعلية حكي تواريخ أشخاص الآلهة والإنسان، وهي تترجم بشكل رمزي وأنتروبولوجي الاعتقادات حول الأصل، الطبيعة ونهاية الظواهر الكوسمولوجية والنفسية والتاريخية، فالأسطورة « تشكل مما لا مراء فيه أحد أهم الأشكال قوة في الإنجاز للمخيال، لكن بناءها السردي المحكم في مجموعات متجانسة للمتخيل»[1]، لكن يبقى مفهوم الأسطورة بالمعنى الواسع يحدد أنواع الاعتقادات الجماعية غير المؤسسة موضوعيا أو وضعياً.

الإيديولوجيا ***Idéologie***

وهي تأويل شامل ودوغمائي لمجال معين للحياة الإنسانية والذي يفرض نسق تفسيري مغلق لا برهان فيه، ويميز فيليب أروخو *Ph. Araujo* بين الإيديولوجيا والأسطورة، وسميت بالإيديولوجيم *Idéologème* بالوحدة الدلالية *Significative* ومحبذة للطاقات الرمزية والسيميوطقية، على مستوى المتخيل الاجتماعي، قادرة على ترجمة وربط أفكار القوة *Idées-forces* (ذات البعد الإيديولوجي) بالآثار الأسطورية (ويسميها بالميتولوجيم) *Mythologème* للخطاب المحلل»[2].

[1] – *Jean-Jacques Wunenburger, L'imaginaire, PUF, Paris, 2003, p. 07.*

[2] - *P3 Ar 4 Jo, in Joël Thomas, Introduction aux méthodologies de l'imaginaire, Ellipses, 1998, p. 308.*

القصص ***Fiction***:

يحيل على الابتكارات التي لا تتوافق مع أي واقع وكل ما هو خيالي لا يعني عدم ارتباطه مع أي واقع: لكن بصورة نسبية، لأنه يوجد خيال يتماشى مع بعض الأنشطة العقلانية المجردة مثلا في الحقوق والعلوم، كما يبقى تحديد المتخيل مع بعض نقائضه كالواقع والرمزي، فاللاواقعي يظهر أنه يتناقض أنه يتناقض مع الواقعي لكنه يبقى من الصعوبة معرفة أن مضمون خيالي له بعض الواقعية في المكان والزمان، « فالمتخيل يتحدد بالبنيات الداخلية أكثر، لذا نجده يتداخل مع الواقع الخارجي ويواجهه، قد يجد نقاط دعم أو على العكس من ذلك قد يجد مجالا عدائيا، أي يتماهى فيه أو قد يرفض، ومعنى هذا أنه يؤثر في العالم والعالم يؤثر فيه، لكن تبقى ماهيته متشكلة من واقع مستقل ببنياته وديناميته الخاصة»[1].

أما الرمزي، فيظهر أنه يتناقض مع المتخيل فقط في بعض الاستعمالات المنطقية والتحليلونفسية، وهذا ما نجده عند جاك لاكان *Jacques Lacan* الذي يرى أن رغبات الفرد مشروطة في الاختيارات المعمول بها في سلسلة الدلالات الموجودة في اللغة عن طريق الاستعارات والكنايات. يبقى هذا المعنى الخاص للمتخيل في علاقته بالرمزي محدود في النكوص الهوامي *Régression fantasmatique* ولا يسمح بالقبض على الاستعمالات الكثيرة والواسعة لمفهوم المتخيل.

والآن نستعرض بعض النظريات والرؤى الفلسفية لمفهوم المتخيل:

[1] – *Lucian Boia, Pour une histoire de l'imaginaire, Les Belles Lettres, paris, 1998, p. 16.*

1. في الفلسفات القديمة

أ. أفلاطون والمحاكاة: النسخة والتشابه

Platon : Mimésis simulacre et copie

إن التعارض الذي أوجده أفلاطون بين الظن *doxa* والإبستيمي *Epistème* يوجد في أهم مفاصل الفلسفة اليونانية، ونظرا للأصل النفسي والفزيولوجي فإن الخيال يحيل إلى الحسي إلى الآراء والاعتقاد، لذلك سنرى أن الكثير من الفلسفات اللاحقة ستحافظ على هذا التعارض خصوصا الأفلاطونية المحدثة، والفلسفات القروسطية لأنها شكلت مشرحة بارعة أين نجد الجميل والقبيح يتعاكسان، مثل الفارماكون *Pharmakon*، الذي حسب الحالات قد يظهر مفيدا خطيرا وعلى العكس عن بعض التأكيدات الضعيفة *Contestable*. الخيال ليس هو اللامفكر فيه للميتافيزيقا، لكنه هو ثاقبها من الداخل لكنه سيكون عاديا لو وجدت إلا الآراء الصائبة والأفكار الحقيقة. لكن أفلاطون قام أولا بهذه التجربة المكسورة: الضرورة تقتضي اللاتجانس، وصراع الأضداد، وحجاب الوهم *Illusion* لذلك نجد أن إشكالية الضرورة موجودة إستراتيجيا في قلب الأفلاطونية[1]، إن هذا التعارض الذي أوجده أفلاطون بين الصورة والواقع لا يلزم فقط مسالة العلاقات الموجودة بين الموجود والوجود، لكن بخصوص مكانة السياسي *Le politique*، لأن أفلاطون في محاورة السفسطائي *Le sophiste* حدد فن السفسطائي بتقنية التكذيب والتزوير القادر على وضع الحقيقي خطأ والباحث على الإبهار أكثر من الحقيقة... لذلك كان المتخيل عند أفلاطون يسمح بالاستعمالات الخاطئة والمزيفة للحقيقة. لذلك فالفن لديه محاكاة والمحاكي لا صلة

[1] – *Hélène Verdine, Les études de l'imaginaire, le livre de poche, paris, 1990, pp. 20- 21.*

له بالوقع لأنه لا يعرف المظاهر فالشعراء والسفسطائيين يحلون إلى نفس التجريب على الأصل الفكرة المثال *L'eidos* إلى نسخة وتشابه *Simulacre*.

ب. أرسطو: الخيال بين الحسي والعقلانية

مع أرسطو، أضحى المخيال يبتعد عن المحاكاة، وأصبح التفكير فيه يتطور كوسيط بين الحسي والعقلاني، والمخيال عند أرسطو يختلف عنه كما رأينا عند أفلاطون– كان دائما في مراوغات السفسطائي، أو ازدراء العمل الفني للفنان *In trompe- l'ocil du peintre*، بل أضحى هذا الوسط الذي تحدث فيه العمليات المعقدة للنفس: من جانب يقتضيها الحس ومن الآخر تؤثر في عمليات الحس، ولهذا يؤكد أرسطو في كتاب النفس أنه لا فكرة بدون صور، ويعتبرها كذلك أنها إحساسات دون مادة: « عندما نفكر، الفكر يصاحب بالضرورة بصورة، لأن الصور هم بمعنى ما إحساسات إلا أنها دون مادة»[1].

عكس أفلاطون، يؤكد أرسطو أن المخيال ليس إحساسا مضاعفا برأي، ومرتبط بإحساس، إلا أن للخيال استقلالية معينة، وهذا ما بينته لنا الحالات الكثيرة أين نستطيع تنويع الصور وإدخالها في بعضها البعض *Combiner*. رغم التنويعات الكثيرة التي عرضها أرسطو في مؤلفاته جميعها حول الخيال، إلا أنه يؤكد بصفة قطعية أن الخيال ليس هم العلم لأن هذا الأخير دائما يكون حقيقيا في حين أن الخيال يخطئ.

الخيال يوجد بالنسبة لأرسطو في نظرية الكائن الحي، ولا يمكن فهمه حسبه إلا ضمن البيولوجيا وعلم النفس، فكل الكائنات الحية تكسب صفة الغذاء، إلا الإنسان هو

[1] – *Aristote, « De l'âme 432 » in pour pitre le quel : l'histoire de l'imagination.*

الذي يفكر، عكس الحيوان، والنفس تشكل وحدة كل كائن حي لكن ما يمكن تمييزه يكمن في درجات الحياة حسب ترتيب الموجودات. وفي تأكيده على مفهوم الوحدة التي تشكلها النفس يعارض أرسطو أفلاطون، لأنها وحدها بطريقة منطقية تميز كل الجوانب المختلفة للنفس، أو كما يسميها أرسطو بالأنثليخيا *Entéléchie*، لأنها تشكل نشاط للغذاء وللحس، ولذلك هي مرتبطة بالجسد وليست منفصلة عنه في هذا المستوى، ومع الحس الذي هو خاص بالحيوان والإنسان، يظهر لدى أرسطو مقولات هما الخيال والرغبة، وذلك لأن كل ما هو حسي يقتضي الألم واللذة، ولكن ما هي مكانة الفنطازيا أو الهوام *Phantasme* بالنسبة للحيوان؟

يجيب أرسطو عن السؤال في كتابة "الميتافيزيقا": « مهما يكن فالحيوانات تختلف عن الإنسان، لأنها تعيش ناقصة من الصور والذكريات»[1].

لا نعثر عند أرسطو على تصور واضح للخيال، كما رأينا، لأنه يرتبط بالحس والرغبة والحس المشترك والأمل والذاكرة، وذاكرة أولية تسمح بالتكيف والتنظيم في بيئة معينة لأن الخيال كما يقول أرسطو يتغذى بالذكريات والأمل: « الخيال هو إحساس ضعيف، دائما التذكر والأمل يصاحبان خيالا لما نتذكره وما نأمله»[2].

يبقى في الأخير، أن نشير إلى أن الخيال عند أرسطو رغم تلك التنويعات الكثيرة التي نعثر عليها في جميع مؤلفاته يبقى غامضا، أو مفتوحا على تصويرين للمخيلة: إما مخيلة

[1] – *Hélène Verdine, op.ict., p.33.*

[2] – *Miquel Don Pierre, op.cit., p. 53.*

خاضع للحواس، صدى لها وبالتالي سبب الأخطاء والأوهام، أو مخيلة رافضة للعقل مفتوحة على الحقيقة « إن التصور الأرسطي للمخيلة لم يحسم في المسألة نهائيا فككل نص مؤسس يبقى النص الأرسطي متناقضا متوترا مشحونا وثراءه يكمن بالضبط في هذه التناقضات وينتصر نهائيا التصور الأول للمخيلة وسيتكوّن العقل على أساس النص وينتصر نهائيا التصور الأول للمخيلة وستكوّن العقل على أساس هذا الانغلاق وهذا التصور، سيستمر ذلك إلى ديكارت، يجب انتظار سبينوزا *Spinoza*، وخصوصا كانط *Kant*، لكي ينفتح العقل الغربي على الإمكانيات الأخرى في تصور المخيلة»[1].

2. موضوعية المخيال في الأزمنة الحديثة

رغم ما يمكن قوله عن الفلسفة اليونانية وعلاقتها بالمتخيل، إلا أن مؤرخو الفلسفة يميلون إلى ربط الفلسفة والعقلانية بالقطيعة مع الميتولوجيا والتفكير الأسطوري « وهي طيعة تتكئ على الفصل الحاد بين معقولية نسقية تكشف الحجب عن الوجود وبين فضاء التمثل الميتولوجي وما يرتبط به من معتقدات وأشكال التعبير المختلفة» وهي قطيعة استنبطت برنامج المشروع الفلسفي في تحويل الفكر من الأسطورة إلى التفكير التأملي القائم على الرهان والتحليل المنطقي، وتحويل الهم المعرفي من صعيد الحدس الشعري "الأسطورة" إلى المجال الذهني "الفكرة". هذا ما نجد تعبيره الكبير في العمل النسقي الذي قام به أفلاطون في الفكر اليوناني واعتبار الفلسفة خطابا أفلاطونيا تتحدد فيه الحقيقة وذلك برسم الحد الفاصل بينها وبين الأوهام الحسية والظنية والخيالية.

[1] – رضا الزواوي، المخيلة بين أرسطو والفرابي، حول الفرابي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، صفاقس، 1995، ص 271.

أما في الفلسفة الحديثة فقد عمقت إقصاء المتخيل، باعتبارها تأسست على النظم والنسقية واعتبرتهما معيارا علميا صارما يتجسد في ضبط سلسلة الحقائق اليقينية التي قوامها نظام الأفكار العقلية الفطرية والمركبة، التي لا تتم إلا بإقصاء المخيلة باعتبارها بيدة الضلال والخطأ، كما قال ديكارت

- كانط: الخيال، الحسي واللامرئي

لقد رأينا أن ديكارت أقصى المخيلة واعتبرها مصدرا للخطأ، إلا أن التفكير النقدي الذي سيؤسسه كانط، يعتبر محطة بارزة فيما يتعلق بالمكانة التي سيحظى بها مفهوم المتخيل في تاريخ الفلسفة لاحقا، فمع كانط، إذن، أصبح الخيال حقيقة "فعل" *'' Acte''* للربط ومبدأ للتركيب، ومع "التخطيطية المتعالية" *Schématique transcendantale* ستنقلب كل نظرية المعرفة. وهذا ما نعثر عليه في تعليق كانط على هذه التخطيطية « بأنها تعطي صورة للمفهوم»[1].

تتلخص محاولة كانط في اتخاذ أرضا تقيم عليها الذات نشاطها الفكري، وهذا شكل آخر يدشن أول محاولة تأسيسية للتجرؤ على مجاوزة خط العقلانية الصلبة، التي أسستها الفلسفة على مقولة "النظرية" *Théorie* واعتبارها أساسا لقول الحق والحقيقة وما منح كانط هذه المنزلة هو كونه اشتغل على "الشيء" الذي ظلت الميتافيزيقا تتحدث عنه خجول، بمعنى أنه اهتم بالخيال باعتباره الأساس الذي يجعل مختلف أشكال التمثيل ممكنة.

[1] – *Hélène Vedrine, op. cit., pp. 87- 88.*

فالخيال كما يعرفه كانط هو « ملكة الحدس خارج الحضور الشيء، أي إما أصلية، أي ملكة تقدم الشيء في بعده الخام "*Exhibitio originaria*" الذي يسبق التجربة، أو خيالا معاد إنتاجه، أي معناه ملكة لتمثيل الشيء بشكل منحرف *Exhibitio* » « *dérivativa* التي تعطي للفكر حدسا تجريبيا عرفناه سابقا»[1]. ويعني هذا أن كانط يميز في الخيال بين خيال عادي وآخر تجريبي معاد إنتاجه *Reproductrice* كملكة لتمثل شيء حتى في غيابه، وتتم هذه العملية وتتكئ بالنسبة لكانط فقد على القوانين التجريبية المؤسسة على التركيب[2]، ونحن نعرف مع كانط أن فعل التفكير هو في عمقه فعل تركيبي، وبهذا يغدو الخيال ملكة المؤسسة وبشكل قبلي لفعل التركيب بشكل عام، ويتحقق مفعول الخيال في مد الفكر بمجموعة من التخطيطات المتعالية *Schématisme* التي تمكن من تمثيل *Représentation* الصورة الخالصة كما تكون أساس الرؤية وكل علاقة ممكنة بأشياء المحيط المختلفة، ومن بين ما تمدنا به ملكة الخيال نذكر البعد الزماني للتفكير والمكان لأنه بالنسبة لكانط « أن الحدوس الخالصة للمكان والزمان تنتمي إلى النوع الخالص والأصلي للتمثل أما الصور الأخرى للحدوس فتقتضي التجربة إذا كانت مرتبطة بمفهوم عن موضوع معين»[3].

وهكذا فمع التخطيطات الأولية التي يعتبر الخيال منبعها، يتجلى الزمان كصورة خالصة بالنسبة لفعل المعرفة عامة وهذا يصبح ما كان يعتبر أساسا للتوهم هو عينه ما

[1] – *Kant Emmanuel, Anthropologie du point de vue pragmatique, trad. Michel Fancomlts PVRIN, paris, p. 47.*

[2] – *Jean-Pierre Zarader, Le vocabulaire des philosophes, Ellipses, paris ; 2002, p.3.*

[3] – *Kant Emmanuel, op.cit., p. 47.*

يؤسس للأفق الذي تقوم عليه العلاقات مع الوجود كله. ومن ثم يصبح ذلك التمييز الوثوقي الذي كان سائدا ومعنادا بين الواقعي والخيالي غير ذا أساس ولاغيا، وذلك أنه بدلا من أن يظل الخيال هو المقابل الضدي للواقع، يغدو مع كانط هو ما يؤسس الواقعي والموضوعي، بحيث تكون الذات وحدها أن تقوم بع باعتباره من أفعالها التلقائية من خلال عملية الربط.

3. المخيال في الفكر الغربي المعاصر

رأينا كيف أن كانط من خلال نظريته للمعرفة قد أعطى دورا ووضعا اعتباريا للمخيلة ولم يزدريها كما فعل ديكارت واعتبرها سيدة الخطأ والضلال، بل نجده يرى فيها إطارا توحيديا للإدراك والمفهوم، كما أنه أعطاها شرعية الحديث عنها في عملية المعرفة حين أدخلها في التركيب العام الذي يتم بين الإدراك والمفهوم.

رغم هذه القطيعة التي أحدثها كانط في نظرية المعرفة وفي الوضع الجديد الذي أعطاه للمخيلة، إلا أن العقلانية الغربية ولا سيما أثناء القرن التاسع عشر، أسست مقوماتها وأساسها المادي والعلمي، واصلت التأكيد على أن العقل وحده يمكن أن يضبط المجتمع ويصنع التقدم أم موضوعة الخيال فهي ليست من موضوعات الثقافة العالمة.

بإجمال الكثير من الباحثين أن الاتجاه الذي عمل على إعادة الاعتبار الحقيقية للخيال والمخيلة هو الاتجاه الفينومينولوجي، لأن كلمات مثل الخيال، مخيلة، صور، تخيل أصبحت عناصر أساسية من المفهوم الفينومينولوجي للعالم والوعي والواقع والأشياء.

أ. الخيال عند سارتر:

عالج سارتر إشكالية الخيال والصورة المتخيلة في مؤلفيه "الخيال" (*L'imagination*) 1936، و"الخيالي" *L'imaginaire* (1940) ، وفقا لتصور فينيمولوجي، لأجل إعادة صياغة لمشكلة تقليدية ضمن نظرية المعرفة وهي الخيال وعلاقته بالإدراك الحسي، لأنها ترتبط بفهم طبيعة علاقة الوعي بموضوعات العالم الخارجي، حينما يتوزع موضوع هذا الوعي بين المحسوس تارة والمتخيل تارة أخرى، فما هي إذن علاقة الوعي بموضوعه حينما يقصد الوعي هذا الموضوع كصورة متخيلة؟

فالصورة عند سارتر هي: «التنظيم التركيبي الكلي للوعي»[1] ويعني ذلك أن نقوم بوصف البنى الماهوية للصورة المتخيلة وتصنيفها وفقا لمنهج التأمل الانعكاسي *Réflexion* الذي يقوم على عيان الماهيات، فوصف الماهيات لا يكون إلا عن طريق فعل التأمل الانعكاسي، وهذا يعني ضرورة حدوث تغيير في فعل الانتباه الذي يتحول فيه الوعي من تأمل موضوع الصورة المتخيلة إلى التأمل الانعكاسي لماهية الصورة المتخيلة[2]. ولشرح هذا يعمد سارتر لتقديم مثال على هذا: « إنه من المؤكد أنني حينما أستحضر الصورة المتخيلة لصديقي بيتر، فإن بيتر هو ما يكون موضوعا لوعيي الفعلي، وطالما بقي هذا الوعي بلا غير، فإنني أستطيع أن أقدم وصفا للموضوع كما يظهر لي في شكل صورة متخيلة، وليس للصورة المتخيلة في ذاتها، فلكي أحدد خصائص الصورة المتخيلة بوصفها صورة متخيلة، فإنني ينبغي أن أتحول إلى فعل جديد للوعي وهو: أن أمارس التأمل الانعكاسي وهكذا فإن الصورة المتخيلة بوصفها صورة متخيلة، إنما تكون ممكنة الوصف فقط من خلال رتبة أخرى

[1] – *Sartre Jean-Paul, L'imaginaire, Gallimard, paris , 1940, p. 19.*

[2] – *Ibid*

من أفعال الوعي، يتحول فيها الانتباه من الموضوع ويوجه إلى الكيفية التي يعطي بها الموضوع»[1].

فالصورة المتخيلة غذت تعبيرا عن علاقة الوعي بالموضوع، لأن الوعي بالنسبة لسارتر هو ذو طبيعة راهنة وعينية، يوجد في ذاته ولذاته: « أن تدرك، أن تفهم وأن تتخيل هذه هي النماذج الثلاثة التي من خلالها يمكن للموضوع نفسه أن يعطى لنا»[2].

لأنه في نظر الفينومولوجي ليس هناك تعارضا بين الصورة والفكر، لأن هذا الأخير يتخذ أحيانا شكلا مصورا حين يعبر عن درجته الإدراكية أو حين يريد تأسيس ذاته على نظرة ما للموضوع، وبهذا المعنى فقط أصبحت للمتخيل وظيفة معينة في الحياة النفسية للإنسان وهنا بالذات يكمن التجديد الهام الذي أدخله الفينومولوجيا في النظر إلى الخيال والمخيلة لأنه ليس من المقبول الجزم بأن الصورة أو المخيلة تعيق عمل العقل كما زعمت بعض العقلانيات الصلبة يقول سارتر: « إن المخيلة ليست سلطة تجريبية أو مضافة إلى الوعي، بل إنها الوعي بأكمله حين يتحقق، فكل وضعية عينية وواقعية للوعي في العالم تكون مشحونة بالمتخيل حين تتقدم دائما باعتبارها تجاوزا للواقع»[3].

لقد أعاد سارتر الاعتبار لإشكالية المتخيلة في الفكر الغربي وأصبح المتخيل مكونا للتعالي الفكري وليس أداة مشوشة على عمل العقل، لذلك ستكون أعماله تأسيسا مركزيا للكثير من الأطروحات حول المتخيل خصوصا بالنسبة لباشلار *Gaston Bachelard*

[1] – *Sartre Jean-Paul, op.cit, p. 36.*

[2] – *Ibid , p. 38.*

[3] – سعيد توفيق، الخبرة الجمالية، دار الثقافة، القاهرة، 2002، ص 156.

وجيلبير دوران *Gilbert Durand* هذا الأخير الذي ستدشن بحوثه رؤية جديدة للمتخيل وذلك بربطه بالوظائف الرمزية والأنتروبولوجية.

ب. جيلبير دوران: الأنتروبولوجيا والمتخيل

يعتمد " جيلبير دوران" *G. Durand* مثل سارتر على المنهج الفينومنولوجي الذي يسعى إلى إبراز خصوبة المتخيل وفعاليته، وتعتبر تجديدات "ج. دوران" أن مشروعه هو عبارة عن وصف فينومنولوجي لمضامين الخيال، معارضا بذلك كل النزعات السيكولوجية كما فعلت فلسفة سارتر وبروغسون، اللذان لم يحررا: « الصورة الذهنية نهائية من دور التابع الذي أعطاه لها علم النفس التقليدي، لأن الخيال يتحول عندها إلى ذاكرة أو بالأحرى إلى عداد للوجود [...] وهنا يرى سارتر أنه إذا كانت الذاكرة تلون الخيال ببعض الرواسب المتبقية، فمن الصحيح أيضا أن هناك جوهرا للخيال يميز تفكير الشاعر عن تفكير المحلل أو المؤرخ[1]. ومن ناحية ثانية يوجه "ج. دوران" نقده إلى علم النفس الفكري الألماني[2] *Denkpsychologie* التي تفصل عموما بين الفكر والخيال، وتسقط بالتالي في حبال نزعة ميتافيزيقية تضع الوعي والفكر في جهة والصورة والخيال في جهة أخرى وانطلاقها من تصور غامض وملتبس للصورة والخيال معا.

لتجاوز هذه الالتباسات، التي عمقتها الفلسفات القديمة بين الصورة والإدراك، وكذلك الظاهراتية السيكولوجية إلى خلطها ما بين الصورة والكلمة أي بين وظيفة الصورة

[1] – جيلبير دوران، المرجع السابق ، ص 11.

[2] – المرجع نفسه، ص 12.

الذهنية والعلامة اللغوية كما حددها دي سوسير، إلا أن العلامة كما يوضح ذلك "دوران" ليست اعتباطية في حقل المتخيل، بل هي حاملة لمعنى يجوب البحث عن دلالته داخل هذا الحقل لا خارجه: « ذلك أن الصورة- مهما كانت معزولة- هي حاملة لمعنى لا يمكن التفتيش عنه خارج المفهوم الخيالي، وفي هذا المجال يكون المعنى المجازي هو وحده المعبّر، لأن ما نسميه المعنى الحقيقي ليس إلا حالة خاصة للتيارات اللغوية... فالنموذج الذي تمثله الصورة ليس دلالة تختار اعتباطا، ولكنه يعلل بجوهره ويكون بالتالي رمزا»[1].

وبالتالي يغدو داخل المتخيل المعنى المجازي وحده المتوفر على دلالة، أما المعنى الحقيقي فلا يبقى سوى حالة خاصة من الحقل الدلالي الواسع. ولكون العلامة اللغوية بالنسبة للمتخيل هي دائما محفزة من الداخل أي أنها دائما رمز، وهذا هو إخفاق وفشل النظريات السابقة التي بخرت فعالية المتخيل لأنها لم تربط بينه وبين الرمز.

يرجع "ج. دوران" تصوره هذا إلى أستاذه "غ. باشلار" *G. Bachlar* لأنه تبنى تصوره للمخيلة باعتبارها مبدأ منظما وعاملا من عوامل الانسجام داخل التمثل: « إن المخيلة عبارة عن دينامية منظمة، وبأن هذه الدينامية المنظمة عامل تجانس في التمثل»[2] فعوض أن يكون المتخيل ملكة لتشكيل الصور، يغدو ملكة مصححة للإدراك أو ملكة لتعويج الصور الصادرة عن الإدراك وهكذا يعارض دوران التنظيرات والتصورات السابقة حول المتخيل لحل الالتباس الموجود بين المقاربة الخارجية والمقاربة الداخلية للمتخيل ولمضامينه يعتمد "دوران" على المنظور الأنثروبولوجي، وذلك أن المتخيل في نظره يستجيب

[1] - جيلبير دوران، المرجع السابق ، ص 13.

[2] - جيلبير دوران، المرجع السابق ، ص 14.

لحاجات ورغبات غريزية داخلية تتفاعل مع محيطها الاجتماعي والإيديولوجي والديني والبنيات الأنثروبولوجية للمتخيل هي نتاج متطلبات عضوية ونفسية ضمن محيط اجتماعي، ذلك أن الرغبات المختلفة للفرد وغرائزه واستيهاماته ليست محض نتاج فردي، أي ليست ميثولوجيا شخصية، بقدر ما تسبح في محيط تاريخي واجتماعي، وهذا ما تسوغ له أطروحات "دوران" إلى المزاوجة بين الثقافي والطبيعي والسيكولوجي دون إعطاء الأولوية لأحدهما على حساب الآخر، وزيادة على ذلك فإن المنظور الأنثروبولوجي ينفتح على كل المقاربات الاجتماعية والسيكولوجية وعلى الرمزية الدينية والميتولوجية والشعر والمؤسسات الطقوسية.

فالهدف الذي سعى إليه "ج. دوران" كما أي: ذلك الكثير[1] هو أنه أراد القطع مع إنسية عصر النوار حين دعا إلى ملتقى أنثروبولوجي قوامه المتخيل والرمز فإنه سعى إلى نبذ النزعة المتمركزة على العقل وعلى الغرب ذات الميول الهيمنة والإقصائية... إن الأمر يتعلق كذلك بممارسة جديدة للرمز وبفهم كوني للفعاليات الذهنية والإبداعية للإنسان... كذلك إن فلسفة المتخيل عند "د.ج. دوران" استهدفت اختراق الأشكال الغربية للمخيلة بإدخال صور الثقافات الأخرى فيها، كذلك جعل بنيات المتخيل عبارة عن عناصر تبتكر التحول والإبداع أكثر مما تكرس المحافظة والثبات وبالتالي خلق إبداع جدلي تتمازج فيه الدينامية الاجتماعية مع الدينامية التخييلية.

[1] – محمد نور الدين أفاية، المتخيل والتواصل، دار المنتخب العربي، بيروت، ط1، 1993، ص 47 وما بعدها.

ج. بول ريكور: المخيال بين الإيديولوجيا واليوتوبيا

لقد شكل الخيال إحدى الاهتمامات المركزية عند بول ريكور، ولكن بشكل مختفي ومبعثر، ففي أغلب كتبه يعرج قليلا على هذا المفهوم، وإن حضر الشكل أو بآخر، فهو حاضر بلبوس أخرى ومختلط بمفاهيم: الرمز، الاستعارة، الأسطورة، الحلم، الإيديولوجيا، اليوتوبيا، السرد...[1]، لذلك لا نعثر على مفهوم واحد للخيال أو المتخيل عدن ريكور، بل نعثر على تصورات كثيرة ومختلفة تشدها السياقات المتعددة التي يبحث فيها ويستعمل فيها مفهوم الخيال. سنعتمد هنا في هذا المبحث على استخلاص إحدى هذه التصورات المختلفة للخيال عند ريكور في مجال الإيديولوجيا واليوتوبيا، لأنهما تسعفان في تشكلات المخيال. يحدد بول ريكور تصوره للخيال في أربعة استعمالا تقليدية وكبيرة لهذه الكلمة وهي:

1. تعني الإثارة الاعتباطية لأشياء غائبة لكنها توجد في مكان ما دون أن تؤدي هذه الإثارة إلى اختلاط الشيء الغائب بأشياء حاضرة هنا والآن.
2. تعني أيضا الصور الشخصية للوحات، الرسم، الرسومات التخطيطية، وغيرها المتمتعة بحضور مادي خاص، لكن تخيلها يحتفظ بالأشياء التي تصورها.
3. إن صور التخيلات لا تثير أشياء غائبة، بل أشياء غير موجودة، فتنبسط التخيلات، بدورها، بين حدود بعيدة بعد الأحلام، ينتجها النوم والاختلافات التي تحظي بوجود أدنى محض، كالمسرحيات والروايات.

[1] – *R. Kearney, L'imagination narrative entre l'éthique et la pochique, in P¨. Ricœur, L'herméneutique à l'école de la phénoménologie, ICP, 1993, p. 283.*

4. وتحيل صور الخيال على مجال الأوهام، أي التمثلات التي تتوجه بالنسبة لملاحظ خارجي أو فكر لاحق، إلى أشياء غائبة أو غير موجودة، والتي تجعل الذات وفي اللحظة التي تكون هذه الأخيرة موهوبة لها، تؤمن بواقعية حضورها[1].

إن ريكور، بعد بسطه لهذه الاستعمالات المختلفة لمفهوم الخيال، القادم من التقاليد الفلسفية لأنها: « تنطلق من ذاتها تبعا لما يظهر لكل واحدة، أنه النموذجي في تشكيلة دلالات الأساس، وهكذا تميل إلى بناء نظريات للخيال أحادية المعنى كل مرة، لكن ندية»[2].

يعتبر ريكور أن الإيديولوجيا واليوتوبيا هما صيغتين للمتخيل الاجتماعي لهما دلالاتهما ووظائفهما وتعالقهما لأنهما يلعبان دورا حاسما في العلاقة مع الماضي والحاضر والمستقبل والوعي لهذه الأبعاد يكون عبر المخيلة في بعديها الفردي كما الجماعي، والمتخيل الاجتماعي في نظر ريكور ليس بسيطا بل مزدوجا يتدخل مرة ويفعل أحيانا في شكل إيديولوجيا وتارة في شكل يوتوبيا، ومن خلال هذا اللعب نعثر على صراعية هذا المتخيل: « يكشف البحث في الإيديولوجيا واليوتوبيا منذ البداية خاصيتين تشترك فيهما الظاهرتان، الأولى إن كلاهما غامض لكل منهما جانب إيجابي وآخر سلبي، دور بناء وآخر مدمر، بعد تأسيسي وآخر مرضي»[3].

[1] – بول ريكور، من النص إلى الفعل، ترجمة: محمد برادة وحنان بورقية، عين، ط1، 2001، القاهرة، ص 165.

[2] – المرجع نفسه، ص 166.

[3] – بول ريكور، الإيديولوجيا واليوتوبيا، ترجمة: فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد، ط1، 2002، ص 48.

لذلك سيعمد بول ريكور في تحليله لكليهما عن طريق تنظيم الدلالات والوظائف المتميزة المعترف بها للإيديولوجيا واليوتوبيا.

بالنسبة للإيديولوجيا، يميز ريكور ثلاثة استعمالات تتطابق مع ثلاثة مستويات من العمق:

- الإيديولوجيا بوصفها التواء– تستر *Distorsion-dissimulation* « ظهر ذلك في المخطوطات الاقتصادية والسياسية (1843-1844) لماركس الشاب وبخاصة في الإيديولوجيا الألمانية، ومن هنا فالإيديولوجيا هي صورة مقلوبة للوقع، وجيء بها هذا التطبيق من عند "فيورباخ" *Feurbach* باعتبار الدين– التواء وإخفاء للواقع.
- تبدو الإيديولوجيا أقل طفيلية وتزييفا مما هي تبريرية، وقد صرح ماركس أن الطبقة المسيطرة تضفي على أفكارها طابع الكونية، السيطرة هنا هي الإيهام بالكونية، أي صلاحيتها للجميع. إن سوسيولوجيا الثقافة تدرس ذلك الإقناع البلاغي الذي يستعمل: للسخرية، المبالغة، المفارقة، إنه الخطاب العموم وهما سماه "ماركس *Marx*" بالبراكسيس *praxis* وتصير هذه البلاغة إيديولوجيا حين تكون في ضد سيرورة السلطة وتصير هذه البلاغة إيديولوجيا حين تكون في خدمة سيرورة السلطة وإضفاء المشروعية: « حينما توجد السلطة توجد المطالبة بالمشروعية، وحيثما توجد المطالبة بالمشروعية يكون اللجوء إلى بلاغة الخطاب العمومي، بهدف الإقناع»[1].

سلطة ⟵ مشروعية ⟵ إقناع.

[1] – بول ريكور، من النص إلى الفعل، المرجع السابق، ص 303.

- الإيديولوجيا كوظيفة اندماجية *Fonction d'intégration* تتمثل وتتعلق بالطقوس الاحتفالية التخليدية: تحين *Actualise* بواسطة مجموعة بشرية، الأحداث معتبرة أنها مؤسسة لهويتها، والإيديولوجيا هي الاعتقاد للجماعة بأن الأحداث التأسيسية هي الهوية وهنا يكون التأويل ووظيفة الإدماج هذه تمتد عبر وظيفة المشروعية وهذه الأخيرة تمتد عبر وظيفة الإخفاء.

إن الوظائف الثلاث للإيديولوجيا عند ريكور، هي: وظيفة الإخفاء، وظيفة المشروعية ووظيفة الاندماج، هدفها هو تقديم تأويل للحياة الواقعية.

إذا كانت الإيديولوجيا بوظائفها الثلاثة تلك، تحافظ على الفئة الاجتماعية وتصونها، فإن وظيفة اليوتوبيا هي قذف المخيلة خارج الواقع، إلى اللامكان واللازمنية، ويميز ريكور ثلاثة دلالات موازنة لليوتوبيا من الأسفل إلى الأعلى:

1- هي تكملة ضرورية للإيديولوجيا، هي تعبير عن جميع الإمكانات المكبوتة بسبب النظام القائم، الواقع هنا موقع تساؤل، هي ممارسة للخيال، إنه الحلم، واليوتوبيا إنما لا تكف عن إنتاج مشاريع يعارض بعضها بعض.

2- اليوتوبيا تنويعا خياليا حول السلطة تضاهي مجالات السلطة العائلية الاقتصادية... الخ «فكارل مانهيام *K. Manheime* يعرضها على انها انزياح بين المتخيل والواقع يشكل تهديد لاستقرار الواقع ودوامه[1].

[1] – بول ريكور، من النص إلى الفعل، المرجع السابق ، ص 306.

3- اليوتوبيا حالة مرضية عكس مرضية الإيديولوجيا التي تلائم الوهم، الإخفاء، الكذب فإن مرضية اليوتوبيا تكمن في جنون عكسي، تعمل على ملاشاة الواقع نفسه لصالح خطاطات اكتمالوية هي في آخر المطاف غير قابلة للتحقيق.

سابعًا: التمثل

التمثل في اللغة هو التشبيه وفهم وتصور المعاني المجردة.

وفعل التمثل *Représenter* يأتي من اللاتينية *Représentare* أي يجعل الشيء حاضر في الذهن.

والمعنى الفلسفي لهذا المفهوم هو العملية التي يتم بواسطتها استحضار الشيء في الذهن.

يقابل مصطلح التمثلات في اللغة الفرنسية *Représentat*ions ويقصد بها إحضار الشيء ومثوله أمام العين أو في الذهن أو اللغة، وصيرورة التمثل في الذهن تستدعي لزوما حضور متمثل.

في حين يرى "جميل صليبا" أن التمثل والتمثيل متقاربان، وهما معا يشتركان في أمرين: أحدهما الشيء في الذهن، والآخر الشيء مقام الشيء[1].

والتمثل مصطلح مرادف لتثقف ويستخدم لوصف العملية التي يقوم من خلالها تمثل شخص من خارج الجماعة أو مهاجر أو جماعة خاضعة، بحيث يتكامل مع المجتمع المهيمن المضيف بها لا يمكن معه تميزه عن سائر أعضائه[2].

إن كل التعاريف اللغوية لمفهوم التمثل تكاد تلتقي حول أن التمثل يتركز على استحضار شيء أو مفهوم أو صورة غائبة. والتمثل هو شكل من أشكال المعرفة

[1] – *Maurice Bormans, Statut personnel au Maghreb de 1940 à nos jours, paris, Mouton.*

[2] – جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الأول، الكتاب اللبناني، 1982، ص 341.

الاجتماعية التي تمكننا من التفاعل مع الواقع اليومي وعندما يتحول هذا الواقع إلى تمثل فإننا نقوم ببنائه وإعادة بنائه بشكل آخر يختلف في شكله الأصلي، وتتدخل في هذه الصيرورة الأبعاد السيكولوجية والأبعاد الاجتماعية وهذا ما يجعل التمثلات تتخذ بعداً علميا حيث أنها تسهل التواصل وكذلك التحكم في المجال الاجتماعي والمادي وكذلك الفكري.

والتمثل في معناه العام هو الكيفية التي ينظم بها الفرد فهمه للواقع والحقيقة التي يعكسها وبتعبير آخر هو تنظيم فردي لحقيقة جماعية ولكن هذا التنظيم الذاتي أو إعادة البناء ذهنيا لحقيقة اجتماعية لا يتم احتياطيا وإنما يستند إلى أطر مرجعية تستمد قوتها من حضوره ضمن مجالات عديدة في المجتمع[1].

بمعنى أن الرموز التي يستند إليها الفرد هي تشكيل صورة ذهنية عن موضوع أو حدث غائب يستحضره العقل حاليا في واقع الأمر رموز محددة تاريخيا ثقافيا واجتماعيا وهذا يؤكد أن المعايير تمثل أهم مكونات التمثل الاجتماعي.

وتعرف التمثلات الاجتماعية على أنها صيرورة إدراكية وذهنية يتم بواسطتها إعادة بناء للواقع من خلال المعلومات والمعارف التي تلقاها الفرد طيلة تاريخ حياته والساكنة في ذاكرته حيث يستحضرها من خلال علاقته مع الأفراد والجماعات، فالتمثل يلعب دور الوسيط في إطار التواصل الاجتماعي وهي كذلك عبارة عن نموذج معرفي ومنتوج اجتماعي وثقافي متنوع ومختلف حسب المكان والزمان.

[1] – *Beroer, Peter et Huckman Thomas, La construction sociale, 2ème édition, Armand Collin, 1996, p 102.*

ويعرفها فيختر *Fichter* على أنها إعداد إدراكي وذهني للواقع التي تحول الموضوعات الاجتماعية (أشخاص، محتويات، مواقف) إلى عبارات رمزية (قيم، معتقدات، إيديولوجيات) ويمنحها نظاما إدراكيا يسمح بإدماج مظاهر الحياة العادية وإعادة تأطير تصرفاتنا الخاصة داخل التفاعلات الاجتماعية.

ويعرفها موسكوفيتشي *Moscovici* من خلال زاوية التحليل النفسي على أنها بنية معرفية تحمل قيماً ومفاهيم معينة يكتسبها الفرد خلال مسار حياته متأثرا بالوسط الاجتماعي الذي يعيشه فيه، فهي عبارة عن نظام قيمي وفكري وممارساتي يعطي للأفراد إمكانية توجيه محيطهم الاجتماعي كما أنها تضمن لهم التواصل بين بعضهم البعض[1].

أما من وجهة نظر علم الاجتماع، فنجد "إميل دوركايم" اهتم بظاهرة التمثلات الاجتماعية من وجهة نظر سوسيولوجية من خلال التركيز على تمثلات الجماعة باعتبارها الوحدة الأساسية في التحليل السوسيولوجي فهي تكوّن ما يعرف بالضمير الجمعي من خلال المعتقدات والأفكار ولها أشكال عقلية اجتماعية تؤطر وتجمع الكثير من الأفراد كما أنها مع الممارسات والتصرفات اليومية الفردية والجماعية.

بالنسبة لدوركايم، التمثلات الاجتماعية التي تعتبر كقاعدة أساسية للضمير الجمعي، تختلف عن التمثلات الفردية، فهذه الأخيرة موجودة لكنها محدودة مقارنة بالتمثلات الاجتماعية التي تؤسس القواعد والقوانين الاجتماعية المختلفة.

[1] – *René Kaes, Image de culture chez les ouvriers français, Edition paris, 1968, p 15.*

هذه بعض التعاريف المختلفة تناولت التمثلات. ومن خلال بحثنا هذا سنحاول تقديم تعريف إجرائي لهذا المفهوم، فالتمثلات هي مجموع الأفكار والتصورات والمعتقدات التي يتبناها المبحوثين.

الفصل الثاني

جينيالوجيا الممارسة الديمقراطية

1. معني الديمقراطية في المخيال العربي الإسلامي
2. الجذع التاريخي للديمقراطية في المخيال الشعبي
3. إشكالية النظام الأبوي

أولا: معنى الديمقراطية في المخيال العربي الإسلامي

ومن الجدير بالملاحظة أن مصطلح المخيال (*L'imaginaire*) لا نكاد نجد له استعمالاً في العلوم الاجتماعية والإنسانية الأنجلوسكسونية، في حين استعمل بنحو واسع في الثقافة الفرنسية للعلوم الاجتماعية والإنسانية. وليس في هذا الأمر غرابة. إذ إن مفردة المخيال، قد ولدت على أيدي عالم التحليل النفسي الفرنسي جاك لاكان (*Jacques Lacan*) في منتصف هذا القرن، وقد استعملت الأنثروبولوجيا الفرنسية مفهوم المخيال الجماعي فعرفته على النحو الآتي: "المخيال الجماعي هو مجموعة من التمثلات (*Représentations*)الأسطورية للمجتمع".

ليس هناك تعريف جاهز وواضح لمفهوم المخيال العربي الإسلامي، وإنما نجده يتحدث عن مفهوم المخيال باعتباره رؤية جامعة يكتسبها شعب من الشعوب أثناء تفاعله مع محيطه القريب والبعيد، من جهة، ومن تفاعل العناصر المكونة لهذا المحيط مع بعضها البعض، من جهة أخرى. فالمخيال هو الإطار الجماعي الذي يوجه ويحدد طبيعة مسيرة المجتمعات وحضاراتها، كما يحدد ما يُسمّى في العلوم الاجتماعية بالشخصية القاعدية (*Basic Personality*)مسار الفرد وسلوكه. ومن هذا المنطلق فالمخيال العربي الإسلامي نتيجةٌ لتراكم تجارب عديدة عرفتها شعوب العالم العربي الإسلامي .وبمجيء الدعوة الإسلامية في القرن السابع الميلادي قد حدد معالم المخيال العربي الإسلامي، حيث: "يمكن لقول بصفة عامة إن المخيال العربي القديم –الذي أصبح مخيالاً عربياً إسلامياً منذ ظهور الإسلام– تطلب عدة قرون لإرساء أرضية قيم مشتركة ضرورية لكل شكل من أشكال التطور المستقبلي".[1]

[1] – مالك شبل، المخيال العربي الإسلامي، المنشورات الجامعية الفرنسية، 1993، ص 21.

إن الغوص في عالم المخيال العربي الإسلامي ليس بالأمر الهين، فلا نعرف عن بنيته إلاّ بعض الأجزاء القليلة المتناثرة هنا وهناك. وإن سبر أغوار المخيال العربي الإسلامي هو محاولة متواضعة لفتح باب الاجتهاد في هذا الميدان.[1]

وإن المخيال الاجتماعي والسياسي للملامح الاجتماعية والسياسية تندرج تحت تكوين المخيال العربي الإسلامي. فبالنسبة للجانب الاجتماعي لهذا المخيال يجب مناقشة عدة موضوعات وقضايا أثرت في تشكيل المخيال العربي الإسلامي. ومثل ذلك يمكننا الحديث عن الوقت/الزمن. فالقرآن قد نادى بوجوب أن تكون السّنَة الإسلامية سنة قمرية، وذلك تبعا للنص القرآني: ﴿**هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُوراً وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ**﴾[2] . وضف إلى ذلك أن القرآن يعطي رؤية إسلامية واضحة عن الوقت وكيفية حسابه في قوله تعالى: ﴿ **إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ**﴾.[3]

أما قضية النسب والحسب أنهما تتمتعان بمكانة كبيرة في تشكيل المخيال العربي الإسلامي على الرغم من أن الإسلام قد دعا إلى التحرر منهما والالتزام بقيم المساواة الكاملة والمطلقة بين بني البشر. وكما هو معروف فالإسلام لم يقض على كل التقاليد والأعراف الثقافية في المجتمعات التي دخلت في الإسلام. فتأثير القبيلة وعلاقات الحسب والنسب لا تزال موجودة بدرجات مختلفة في معظم المجتمعات العربية الإسلامية وذلك على الرغم من تناقض ذلك مع كل من القيم الثقافية الإسلامية وروح قيم الحداثة والمدنية التي

[1] – مالك شبل ، المرجع السابق، ص 22.

[2] – سورة يونس، الآية 5.

[3] – سورة التوبة، الآية 37.

وصلت إلى هذه المجتمعات في هذا القرن على الخصوص.[1] وهكذا نعتقد أن "كل رؤية أنثروبولوجية للمخيال العربي يجب عليها أن تكون واعية بمدى تأثير مسألة النسب في ملامح الحياة الجماعية في المجتمعات العربية الإسلامية".[2]

وهناك ضاهرة اخرى تمدد نظرنا و هي مكانة الماء في الرؤية العربية الإسلامية فانتشار ''الحمّامات'' في الحضارة العربية الإسلامية فيُرْجع ظهورَها إلى القرن السابع الميلادي، ويرى أن الحديث النبوي المشهور ''النظافة من الإيمان'' لا بُدّ أن له تأثيراً في ظهرو ظاهرة الحمّام وانشارها في المجتمعات العربية الإسلامية. والحمّام يرمز إلى شعائر النظافة عند المسلم ، وتعدُّه التقاليد الشعبية ''الطبيب البكوش'' (الأبكم) الذي يعالج عدة أمراض بواسطة الجو الحار الموجود فيه وعملية التعريق التي تنجم عن ذلك. إن أهمية الحمّام عند المسلم تبيّن مكانة الماء في الرؤية العربية الإسلامية، فالماء في التصور الإسلامي هو أحد مظاهر النعمة الإلهية. إن الآيات القرآنية التي تتحدث عن الماء كقوله تعالى: ﴿**وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَي**﴾[3]، دليل على أن الماء هو أحد العناصر المكونة للرؤية الكونية والدينية لدى المسلم.[4]

ثم إن الفروسية والصيد كنشاطين ترفيهيين عرفهما المخيال العربي منذ القدم وزكاهما المخيال الإسلامي فيما بعد. فمما لا شك فيها أن الاعتناء بالخيل ذو جذور بدوية، وبغزوهم للشعوب استطاع العرب تطوير فن الفروسية فأصبحت الفروسية في القرن السابع الميلادي فناً قائماً بذاته. [5]

[1] – مالك شبل، المرجع السابق، ص26.

[2] – المرجع نفسه، ص40.

[3] – سورة الأنبياء، الآية 30.

[4] – مالك شبل، المرجع السابق ص56.

[5] – – مالك شبل ، المرجع السابق، ص65.

ومن ثمّ جاء الفخر والتمجيد للحصان عند الإنسان العربي، مثله مثل الشعر والموسيقى والرماية، جزءاً من التربية الأساسية لقدماء العرب، ويرى بعضهم أن الصيد فن كامل يعالج المشكلات العضوية والنفسية عند الإنسان. وفضلاً عن ذلك، فالصيد يسهم في تربية الأفراد ويسهل من إرساء الروح الجماعية، ويقوي من عرى التواصل بين الإنسان والطبيعة، ويربي النفوس الحساسة والخائفة، ويمد الضعفاء بالقوة، فيخلق بذلك أحسن الظروف التي تنسجم مع روح الإسلام.

ويمكن تلخيص المخيال العلمي العربي الإسلامي في القول المأثور: ''اطلبوا العلم ولو في الصين''، فالعلاقة جد وثيقة بين الدين والعلم في الإسلام. ويذكر تقدم العرب المسلمين في ميادين علمية مختلفة كـ''علم الحيوان (*Zoology*) ''الذي تميز فيها الجاحظ بكتابة سبعة مجلدات. أما "البيروني" فقد جاء بابتكارات رائدة في العلوم الطبيعية، وتفوّق "ابن الهيثم" في علم البصريات. وفي علم الجغرافيا اشتهر "الإدريسي" و"ابن بطوطة" و"ابن جبير". ويعد "ابن خلدون" –كما هو معروف– مؤسس علم الاجتماع (علم العمران البشري) بتأليف كتابه الشهير: المقدمة. ولا ننسى تطور علم الطب (الحكمة) على أيدي المسلمين مثل"الرازي" و"ابن إسحاق" و"ابن سينا" و"ابن الجزار" و"ابن النفيس"... وهناك ثلاثة عوامل ساعدت على تبلور ذلك الرصيد المعرفي/ العلمي في أحضان المخيال العربي الإسلامي:

1. الصرامة المعرفية/ العلمية التي عرف بها علماء الحضارة العربية الإسلامية.
2. خيال هؤلاء ورواج تحليلاتهم وقدرتهم على ولوج عوالم غريبة استطاعوا استيعابها وإنقاذها من اندثار محقق.
3. وللغة العربية أثر كبير في إثراء الرصيد المعرفي بوصفها قوة موحدة للعلوم والمعارف لعدة قرون في ظل الإسلام.

فبدون تلاقي هذه العوامل الثلاثة تُستبعد المحافظة على الرصيد المعرفي/ العلمي الهش ولا ينتظر تطويره كما حدث ذلك في الحضارة العربية الإسلامية.[1]

ثم نناقش فيما بقي قضية الحكم والسياسة في الحضارة العربية الإسلامية. فظاهرة الدولة الإسلامية عرفت ثلاث مراحل: اقترنت المرحلة الأولى بحركة الهجرة من مكة إلى المدينة حيث تبلورت سلطة الحكم النبوي. أما المرحلة الثانية من قيام الدولة الإسلامية فكانت في السنة الخامسة الهجرية بعد حصار المدينة (معركة الخندق (من قبل قريش عندما استطاعت سلطة الحكم النبوي أن تكسب الصفات الرئيسية وتولي أبي بكر الحكم بعده المرحلة الثالثةrللدولة. وتمثل وفاة النبي "صلى الله عليه و سلم "قيام الدولة الإسلامية. إذ برهن أبو بكر –وهو الخليفة الأول للدولة الإسلامية الشابة– على أنه قادر على مواجهة المعارضين لهذه الدولة و لو بالقوة).[2]

لقد أبدل عمرابن الخطاب كلمة الخليفة بلقب أمير المؤمنين، وتتمثل مهمة هذا الأخير في كونه مرشداً دينياً وقائداً عسكرياً في حالة السلم والحرب. ونرى أن الحكم في المجتمعات العربية الإسلامية غلبت عليه صفة الطغيان بمعناه المزدوج والمتمثل في اغتصاب الحاكم لسلطة الملكية والسلطة الإلهية في الوقت نفسه. وهي أخلاق حكم ساعدت على نشرها في العالم العربي الإسلامي كتابات عبد الله بن المقفع وترجماته عن الفارسية وما تحفل به المكتبة العربية الإسلامية من كتابات الآداب السلطانية التي وقع تأليفها بعد ذلك. وقد أبرز المفكر المغربي محمد عابد الجابري بالتفصيل ظاهرة تفشي الحكم السلطاني في المجتمعات العربية الإسلامية في كتابه: العقل السياسي العربي[3].

[1] – مالك شبل، المرجع السابق، ص82.

[2] – المرجع نفسه، ص84.

[3] – محمد عابد الجابري، وجهة نظر ، " نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر"، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط3، 2004، ص204.

المخيال الديني في الحضارة العربية الإسلامية وينقسم هذا المخيال إلى نوعين: المخيال الجاهلي الذي ساد الجزيرة العربية قبل مجيء الدعوة الإسلامية، والمخيال الإسلامي الذي جاءت به البعثة المحمدية إلى مكة والمدينة ومنهما تغلغل في الجزيرة العربية ثم انتشر بعد ذلك بسرعة إلى خارج حدود هذه الأخيرة. وكما هو معروف، فالعصر الجاهلي يوصف بعدة أوصاف سلبية كالوثنية والاحتكام إلى القوة والمال وفساد الأخلاق وكثرة الرذائل. أما الحديث عن المخيال الإسلامي فقد نتطرق فيه إلى الأمور الرئيسة الآتية: القرآن وإعجازه وبلاغته، وأسماء الله الحسنى، ، والحج، وموضوع الحلال والحرام، والمسجد باعتباره فضاءً وشخصية الرسول مقدساً في الإسلام، ومنزع الصوفيين والتصور التوحيدي في الإسلام، والإيمان بالآخرة في الرؤية الإسلامية، والجنة والنار، والنساء الحور، وفكرة الفناء، وظاهرة الأولياء .(*Le maraboutisme*) ومن ثمّ يمكن القول بأن المخيال الديني في الأرض العربية هو عبارة عن قوس طرفاه عبادة الأصنام، من جهة، والتصوف من جهة أخرى .[1]

ان المخيال الديني الإسلامي لا ينبغي تعريفه بمحتواه، بل من الأفضل تعريفه بمشروعه الذي يتمثل في فكرة التوحيد التي لا تنفك آيات القرآن عن التذكير بها. وبعبارة أخرى، فالمخيال الديني في المجتمع العربي المسلم يهدف في المقام الأول إلى مراقبة معالم الوحدانية وتعزيزها. ويعتقد المؤلف أن المخيال الديني في الإسلام يلتقي بصورة طبيعية وعفوية بالمخيال الاجتماعي الذي هو أحد أكبر ملامحه البارزة.[2]

عنوان مخيال العلم والخلق عند العرب المسلمين. فالحديث يتمحور هنا عن الجغرافيا وعالم المخلوقات والعجائب في هذا الكون. فمحمد بن موسى الخوارزمي (800-850) هو أول عالم جغرافي مسلم شهير. ويعدّ علي بن الحسين المسعودي (923-956م) أول عالم

[1] – مالك شبل، المرجع السابق، ص 173.

[2] – محمد عابد الجابري، وجهة نظر ، " نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر"، المرجع السابق، ص205.

جغرافيا إلى جانب شهرته مؤرخاً كبيراً، حيث عُرِف بكتابه الشهير: مروج الذهب. أما "شمس الدين بن أحمد المقدسي" المولود عام 946م في القدس فهو أيضاً أحد كبار علماء الجغرافيا. فكتابه أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم يدرس جغرافية الشعوب والحياة الاجتماعية والاقتصادية ويهمل الجغرافيا الطبيعية. ويرى **"شبنجلر"** أنه ربما كان أعظم جغرافي عرفته البشرية قاطبةً. أما "البيروني" 1051-973)م) فهو معروف بدراساته الجغرافية الأنثروبولوجية في بلاد الهند التي نجدها في كتابه الشهير: تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة.

إن الحديث عن المخيال الجغرافي في الحضارة العربية الإسلامية يبقى منقوصاً بدون ذكر الجغرافي الإدريسي الذي يولد في المغرب (1100- 1165م) إذ إنه في نظر الكثيرين أكبر الجغرافيين العرب وأشهرهم على الإطلاق. وقد كانت له مكانة مرموقة في البلاط الصقلي ومن ثمّ ذاعت شهرته في أوروبا. وبكتابه نزهة المشتاق في اختراق الآفاق ذاع صيته في البلاد الإسلامية.[1]

ونتطرق إلى مخيال علم الجمال عند العرب المسلمين .ويذكر أن "أولاج جرابار" (*Oleg Grabar*)الذي درس الفن العربي يعترف بأنه من الصعب ''إيجاد المفاهيم والمصطلحات المناسبة التي تسمح لنا بتفسير فنون الإسلام وتقويمها والتعبير بدقة كافية عن الشعور الذي يمكن أن يكون لنا بالنسبة لوحدتها الجمالية''.

كما يُعدّ فن الفصاحة والبلاغة أهم فنون اللغة العربية. ويمثل القرآن الكريم قمة البيان الفصيح في لغة الضاد. ومن ثَمّ جاءت معارضة بعض الفقهاء المحافظين لترجمة كتاب الله المنزل. ويتفق هذا الموقف مع المبدأ القائل بأن كل ترجمة هي في جزء منها خيانة، فلا يمكن إذاً بأي حال من الأحوال أن تقع خيانة كلام الله تعالى وتشويهه. وكما هو معروف فإن فصاحة القرآن وبلاغته هما من سمات الإعجاز فيها. ومن جهة أخرى فالشعر العربي

[1] – مالك شبل، المرجع السابق، ص185.

يزخر هو أيضاً بفن الفصاحة والبلاغة. ان موقف القرآن من الشعر هو موقف متسامح. فالشعر ليس منبوذاً في حد ذاته، إنما هو يعرض للمدح أو القدح حسب أخلاقيات الموضوعات التي يكتب فيها الشعراء قصائدهم.

أما فن المعمار (فن البناء) الإسلامي فنجده موزعاً في ثلاثة أصناف:

1. الفن المعماري المدني: القصور، والحمامات، والأسواق، وقنوات المياه والقناطر...الخ.
2. الفن المعماري الديني: المساجد، والأضرحة، والمدارس الدينية... الخ.
3. الفن المعماري العسكري: الرباطات، والقلاع، والجسور، والأسوار والحصون...الخ.

إن الفن المعماري في الإسلام هو رمز إلى ما هو إلهي، أي أن الفن المعماري لا يكون إسلامي الطابع إلاّ إذا التزم بإبراز المفهوم الوحداني والثابت والمتمثل في تعظيم الذات الإلهية.[1]

ولا يمكن الحديث عن فنون الجمال في المخيال العربي الإسلامي دون إبراز مكانة جمال الخط العربي، فالخط هو العلم الرئيسي للخطاط، كما يمثل القرآن المجال الذي تتفتق فيه فنون الخط العربي. وكما نعرف، فهناك ستة أنماط للخط العربي عرفها المشرق والمغرب العربيان. وقد أضيفت أنماط أخرى عندما وصل الخط العربي إلى البلدان الآسيوية مثل إيران والهند وماليزيا .وما من شك في أن جمال الخط العربي يتصدر الفنون الإسلامية المرئية.

أما بالنسبة للموسيقى والغناء في المخيال العربي الإسلامي فالأمر يختلف عما نجده في موقف التقليد بين المسلمين إزاء فن الرسم. فالموسيقى تلقى دائماً ترحيباً خاصاً يرتبط في بعض الحالات بالمقدس. وهذا يتماشى —في رأي الكثيرين– مع موقف القرآن نفسه. فليس هناك في القرآن ما يدل على منعه للموسيقى في حد ذاتها. ولم تبدأ مناقشة شرعية

[1] – مالك شبل، المرجع السابق، ص261.

الغناء والعزف على الآلات الموسيقية ومهنة الموسيقي إلا في نهاية القرن الأول للهجرة.وهناك اختلافات بين المذاهب الفقيهة الإسلامية بخصوص فنون الطرب. وعلى الرغم من عدد المحرمات التي نادت بها بعض هذه المذاهب، فإن الموسيقى قد انتشرت بكل أصنافها في العالم العربي الإسلامي، من الغناء الشعبي (الفلكلور) في المناطق النائية إلى الغناء الحضري مروراً بالأغاني الوطنية (التي جاء بها العثمانيون من الغرب) وأغاني الحروب والقصائد الشعرية التي تُغنّى أو تُنشد. إن حب العرب المسلمين للموسيقى والغناء يلخصه قول المسعودي في مروج الذهب: ''وباستثناء الفرس والإغريق فليس هناك من شعب ذي حنين للطرب أكثر من العرب''.

يحلل مسألة الجنس والحب في مخيال المجتمعات العربية الإسلامية. فالإسلام ليس له موقف سلبي إزاء الجنس طالما تتم مارسته في إطار العلاقات الزوجية المشروعة. إن القرآن الكريم صريح في هذا المضمار لقوله تعالى : ﴿**نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ**﴾[1]، كما هناك عدة موضوعات لها علاقة بعالم الجنس في المخيال العربي الإسلامي مثل الختان، والخصوبة، والإجهاض، والرجولية، والأعضاء الجنسية، وتحديد العورة. كما يتحدث عن العزوبة، وعن الحب والعشق، وعن السلوكات الجنسية المنحرفة. يتصف الحب العربي بين الجنسين ببعض الصفات التي تأتي في طليعتها روابط العلاقات الحميمة بين المحبين. ومن ثمّ فالحب العربي ليس حباً حراً طليقاً، بل هو حب ينمو وينضج في إطار العلاقات الزوجية. منه نتسائل: هل هناك من حب صادق يقبل —بدون إحراج– مبدأ الاشتراك والتقسيم؟. أما بالنسبة للعزوبة فالإسلام يقف ضدها، إذ الخصوبة هبة إلهية. وقد روي أن الرسول صلى الله عنه وسلم عدّ العازبين إخوان الشياطين. ولم يعرف أبداً أن

[1] – سورة البقرة، الآية 223.

الإسلام قد دعا إلى اتباع سلوك الورع بمعنى التخلي عن الحياة الزوجية وما فيها من ممارسة جنسية كما حاول ذلك بعض الزهاد والمتصوفة.[1]

لا يخلو مفهوم الذكورة في المخيال العربي الإسلامي من أبعاد جنسية، لكنه يعني في الوقت نفسه طريقة عيش نبيلة وعرفاً اجتماعياً للتضامن مع الآخرين .وبهذا المعنى تصبح الذكورة مساوية للمروءة. أن العرب مارسوا الختان منذ عهود غابرة، فجاء الإسلام ليزكي عملية الختان عند الذكور. إن الكثير من منافع الختان الصحية أصبحت اليوم معروفة في الطب الحديث.

بخلاصة عامة و مسحة سريعة عن الحضارة العربية الإسلامية. ان مفهوم المخيال يتوضح بعض الشيء في كون المخيال هو حصيلة اجتماعية يقبلها الإنسان في المجتمع بكل حرية كما يرضى بفن المعمار أو فن الشعر. إن المخيال نتيجة مباشرة للتوترات والتدخلات التي يتفاعل بها الإنسان مع محيطه المادي والنفسي على حد سواء. وبعبارة أخرى فالمخيال هو قبل كل شيء تجربة الحياة معنىً ومفهوماً.

يمثل مجيء الإسلام للجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي وضع جديد بالنسبة للعربي البدوي على الخصوص. فالتناقض بين عالم الإنسان العربي قبل الإسلام وبعده تناقض كبير، فالعربي ينظر إلى نفسه عبر عائلته وقبيلته وعشيرته، بينما يعطي المسلم مئات الملايين ولاءه الكامل باعتبارهم إخواناً له في الدين في هذا العالم .فولاءات الفرد في العهد الإسلامي لم تعد أفقية كما كان الأمر مع العصبية القبلية، بل أصبحت ولاءات عمودية: بين الإنسان والله تعالى. وهذا يتحدث عن الشخصية المزدوجة عند العربي المسلم الذي أبقى الإسلام على الكثير من تقاليده وأعرافه التي لا تتنافى مع الشرع. لكن نعتقد أن

[1] – مالك شبل، المرجع السابق، ص347.

ظاهرة العنف عند الإنسان العربي المسلم هي حصيلة الاصطدام بين التقاليد العربية والعقلانية الإسلامية.[1]

إن العوالم الثلاثة التي تكوّن المخيال العربي الإسلامي هي الدين، والسياسة، ومركب العلاقات الاجتماعية. فهذه الأقطاب الثلاثة للمخيال العربي الإسلامي مسرح للعنف الفردي والجماعي الذي لا يدركه القادم الجديد للمجتمعات العربية الإسلامية. فإصلاح الإنسان المسلم العربي ونهضته يعتمدان على استثمار طاقة العنف المرتبطة بالثلاثي (الدين، والسياسة، ومركب العلاقات الاجتماعية) في الرفع من شأن تقدمه الإنساني[2].

ومع الأسف، نوجز الكلام على عقدة الثلاثي هذه وتحليلها إلى عناصر الثلاثة وفحص طبيعة كل منها والنظر إلى حركية تفاعلها مع بعضها البعض، فلو فصّل لكان يمكن أن يثرى ويعمق أكثر ويعزز فتح باب الاجتهاد في دراسة المخيال العربي الإسلامي . إن التحليل الجدّي والعميق للدين والسياسة ومركب العلاقات الاجتماعية، يتطلب معرفة واسعة ومتجذرة في العلوم الاجتماعية والإنسانية على الخصوص. ومناقشة لمختلف القضايا المتعلقة بالمخيال العربي الإسلامي .

[1] – مالك شبل، المرجع السابق، ص378.

[2] –– محمد عابد الجابري، وجهة نظر ، " نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر"، المرجع السابق، ص171.

ثانيًا: الجذر التاريخي للديمقراطية في المخيال الشعبي

شكّلت بعض الثورات العربية المعاصرة محطة ذات دلاله خاصة في إعادة اكتشاف صلة العقل العربي السياسي بالجذر الثقافي التاريخي للديمقراطية في المخيال الشعبي، ومدى استعداد هذا العقل على إعادة بناء موقفه من الديمقراطية في ضوء ما رتبته قرون الاستبداد من حاجة إلى الحرية والعدالة والمساواة والحكم الرشيد وما يقترن بعمليه التحول تلك من مواجهة وقطيعة مع الموروث الثقافي والسياسي والأيديولوجي الذي ظل ينتج الموانع والحواجز أمام تحقيق انخراط هذا العقل في هذه العملية التاريخية الموضوعية لبناء الحكم الرشيد.

ويعد هذا الموروث من الضخامة من حيث تنوعه وامتداداته وتأثيراته لدرجة يبدو معها الجذر الثقافي التاريخي للديمقراطية في المخيال الشعبي العربي وكأنه محدب تماماً من أي معطيات يمكن أن تشكل مشاتل لإخصاب فكرة المشروع الديمقراطي في هذا العقل الذي بات مثقلاً بهم الانتقال والتحول إلى الديمقراطية تحت وطأة الحاجة الشعبية التي انتفضت من داخل ركام الاستبداد بحثاً عن خروج آمن إلى فضاءات الحرية وبالقدرة على استيعاب عملية التحول تلك في الظروف غير المواتية التي ولدتها السنوات الطويلة لحكم الاستبداد وكذا حالة التشوه العامة للعناصر التي تشكل بمجملها البيئة الحاملة لهذه العملية المعقدة.

إن البحث والتنقيب في هذا الجذر التاريخي لابد أن يرشدنا إلى حقائق طمرتها أنظمة الحكم المستبد في ثنايا مخيال شعبي هو القادر بمفرده على إطلاقها في الوقت المناسب وعلى يد أجيال قادرة على إعادة إنتاجها لصالح مشروع بناء الدولة المدنية الديمقراطية . لقد برهنت ثورة الشباب على هذه الحقيقة، هذه الحقيقة التي قد نضع أصابعنا على بعض مواطنها لنثبت حصرا الجذور التاريخية الثقافية، بل قد نسجل نقاط ومواطن أخرى لا تقل أهمية، فكان اختيارنا كالتالي:

1. الشورى والديمقراطية:

بتتبع هذا الجذر الثقافي يمكننا الوقوف أمام بعض المحطات التاريخية لنستدل منها على ابرز التجارب السياسية التي كونت المخيال الشعبي في صلته بالديمقراطية وهو الذي تزاحمت فيه أسئلة كثيرة ظلت بلا إجابات حتى اليوم أو إجابات غير مكتملة.

سنجد في هذه المحطات كيف أن الحكام استندوا في كثير من الأحيان على ما أسموه الخصوصية (كمجموع للإرث الثقافي والإيديولوجي والسياسي والاجتماعي) لإقامة نظم للحكم وظفت مصطلحات ذات قيمة هامة في المخزون الثقافي العربي الإسلامي مثل الشورى أو العدل لتبرئ ساحة الاستبداد وهيأت العقل لقبول فكرة " **المستبد العادل**". وخلال عهود طويلة راحت تعيد بناء مفاهيم مغايرة وبمضامين مختلفة للشورى داخل الوعي العربي المقموع. ولم يكن الأحفاد اقل حذاقة في لعبة تغيير المضامين تلك تجاه مصطلحات العصر. فرفع البعض شعار الديمقراطية ليوظفه كغطاء لحكم مستبد تماماً كما حدث مع الشورى في مراحل تاريخية. ومثلما أصب غ ت هذه الأنظمة المستبدة مضموناً مشوهاً للشورى، يتفق مع حاجتها إلى المصطلح مع نفور من مضمونه الحقيقي، فقد استمرت هذه الخبرة التاريخية المتراكمة مع الديمقراطية فيما بعد[1].

حيث استعارت العنوان وسجلت تحته مفهومها الخاص الدال على نفور أيضاً من الديمقراطية. ومع كل محاولة يبذلها الناس للعودة إلى أصل الكلمتين ((الشورى والديمقراطية)) وتصحيح مضامينهما كانت الأنظمة تمعن في تمسكها بالمصطلح وتسرف في إعادة بناء معنى مختلف له في الوعي من خلال تشديد العلاقة بين حكمها المستبد وهذا المعنى المشوه والمغاير. وصار المخزون الثقافي لا يحتفظ بما يفيد الشورى التي قصدها المشَّرع العظيم بقوله تعالى: ﴿**وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ**﴾، سوى تلك العبارة التي أطلقها صاحب رسول الله صلى

[1] – ياسين سعيد، الجدر التاريخي والثقافي للديمقراطية في المخيال الشعبي، المنتدى الثقافي–القاهرة– أبريل 2013.

عليه وسلم أبوبكر رضي الله عنه في بداية خلافته ((أيها الناس لقد وليت عليكم ولست بخيركم فان رأيتموني على حق فأعينوني وان رأيتموني على باطل فقوموني)) وشيء قريب من ذلك لعمر بن الخطاب ... أما ما عداه فجله مخزون يبرهن على حجم الضرر الذي تعرضت له الشورى في توظيف الحاكم لها.

ومنذ أن أسس معاوية رؤيته التاريخية السياسية لمسألة الحكم على قاعدة جديدة للشورى تلبي حاجة ملكه، ومنذ أن وظف الشورى لنفي الشورى، وأقام منهجاً لتوليد مفاهيم تسلطية للشورى، فقد سار الحكام من بعده على النهج نفسه .. وفي حين حافظ الحاكم على البيعة كشرط لتولي الحكم فإن نبالة الفكرة كانت قد كشطت بحد السيف، وبقيت بلا مضمون بعد أن صار الناس لا يبايعون إلا مكرهين. ضبطت البيعة ملطخة بدم سعد بن عبادة الأنصاري الذي اختاره الأنصار في لحظة من لحظات الارتباك والفزع بعد وفاة رسول الله صلى الله عنه وسلم خليفة له لولا أن تدارك عمر الموقف لتمضي الأمور بعد ذلك في اتجاه مختلف .. لقد كانت لحظة فارقة تركها رسول الله (صلى الله عليه وسلم) باعتبارها من شئون الدنيا، حتى إذا ما تباعد الزمن بين عهد الرسول وصحابته الراشدين بأخلاقه وقيمه وشوراه وبيعته من ناحية والعهد الذي بدأ بالفتنة وما رافقه من تشريع لبيعة الإكراه اتسعت فيه الفجوة بين رؤيتين للحكم والشورى لا تمتان لبعضهما بصلة. لقد اغتالت بيعة الإكراه فكرة البيعة من أساسها، ولم يقتصر الإكراه على البيعة بذلك النموذج من الشورى الذي أسسه معاوية بل امتد ذلك إلى تسيير شئون الحكم، حيث استلزم الأمر انتزاع المشورة والرأي في أحيان كثيره بحد السيف أو بأكياس الذهب، والوسيلتان ترمزان إلى الإكراه في كل الأحوال فالسيف يسلب الروح، والذهب يسلب الإرادة.[1]

وعلى مقربه من هذا المفهوم الرسمي، كان هناك نموذج نظري للشورى تلوح به المعارضة في وجه الحاكم من داخل أقبيتها التي تتخفى فيها هرباً من بطش الحاكم .. نموذج

[1] – محمد عابد الجابري، العقد السياسي العربي، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2007، ط6، ص239.

يستدل بسنة رسول الله (صلى الله عليه وسلم) والراشدين من بعده فيأتي من يبرر عزوف الحاكم عن السير في ذلك الطريق بالقول: من يستطيع أن يكون رسول الله أو عمر أو أبوبكر؟ ! فالشخصية لا تتكرر وبما أنها لا تتكرر فإن النموذج لا يتكرر هو الآخر لأنه يكتسب تطبيقاته من طبائع الناس.. لكن هؤلاء لا يقولون لنا جواباً مقنعاً عن أسباب تكرار الشخصية في نماذج الاستبداد.. ومع ذلك فالمعارضة هي الأخرى لم تكن أحسن حالاً من الحاكم في ممارستها للشورى ولم تؤسس سنة يمكن الركون إليها في دحض سنن الحكام وإدانتها من خلال نموذج تطبيقي يعيد للشورى صورتها التي عرفها الناس به أيام الرسول والراشدين..

تلك الصورة التي كانت تجسد الشورى بقيم العدل والمساواة .. فيجد فيه الناس مستقبلهم في ظل هذا الدين. ولذلك فقد كان التحول الخطير الذي أحدثه معاوية، ومن قبله النزوع إلى الاستسلام لضغط العصبية الأموية ،نقطة افتراق بين شورى العدل وتلك الشورى المصممة لتلبية متطلبات نظام الحكم الجديد[1].

إن هذا يطرح أمامنا سؤالاً حول القوة الهائلة التي استلزمها نموذج من جاءوا بعد الراشدين لتحقيق هذا الافتراق ودفع النموذج الراشدي إلى الخلف ليصبح جزءاً من الذاكرة ثم من المخيال الشعبي.. قد يقول البعض إن الفتنة قد مهدت لذلك، وأن الذين كانوا أنصار النموذج الراشدي وحملته بسبب موقفهم من إيلاف الحكم، قد خذلوه في أهم لحظة من اللحظات الحاسمة بمساومات ومجادلات عقيمة، وإن الإطار السياسي والثقافي الذي انتقل فيه هذا النموذج من حاكم إلى آخر طوال أربعين سنة، بدأ يتمزق مبكراً عندما بدأت قناطير الذهب والفضة تتكدس بأيدي البعض وتنشئ ميزاناً للقوة ذات توجهات وملامح عصبية داخل المنظومة السياسية والفكرية للمشروع العالمي العظيم، مما أعطى للثروة والعصبية وزناً في إعادة صياغة مضمون الشورى، فلم يعد مثلاً رأي عمار ابن ياسر أو

[1] – ياسين سعيد، المرجع السابق، ص3.

سلمان الفارسي أو أبي ذر الغفاري بمنزلة رأي عبد الرحمن ابن عوف أو الزبير أو طلحة بن عبيد الله أو مروان ابن الحكم عندما يتعلق الأمر بتقرير موقف له صلة بمصير المسلمين . لم تعد قوة الإيمان ونقاوة الضمير وعفة النفس في مركز اهتمام عند الحاكم بعد أن بدا هناك ما هو أكثر أهمية في تعديل ميزان القوة.. ولابد أن نلاحظ أن نمط حكم معاوية تشكل في بيئة مختلفة بالقرب من تخوم الإمبراطورية البيزنطية .. ففي هذه البيئة تشكلت المرجعية الفكرية والسياسية لحكم معاوية بما في ذلك نموذج " الشورى "الذي شكل انقطاعاً عن نموذج الشورى الراشدي من الزاوية التي بان فيها الأمر وراثياً ذا نزعة عصبوية. ولما جادل معاوية خصومه حول التوريث، كان كأحد كتاب الوحي، ملماً بما سكت عنه القرآن وبما سكت عنه الرسول، فما سُكت عنه ترك أمره للمسلمين ينظمونه حسب حاجتهم وظروف عصرهم .. وتثار حول ما سكت عنه رسول الله صلى عليه وسلم أسئلة ذات طابع جدلي عميق تتعلق بمفهوم السنة وهي هل إن السنة هي ما قاله وما عمله الرسول فقط ؟ ! إذا كان الأمر كذلك فما هو الحال بخصوص ما سُكت عنه وما دلالة ذلك؟ ألا يمكن أن يستدل من عزوفه عن تنظيم شئون الأمر من بعده على انه سنة تلزم من سيتولى من بعده الأمر على السير على هداه ؟ غير أن معاوية وهو صاحب رسول الله واحد كتاب الوحي لم يكن ممن يغفلون القيمة المعنوية لعلاقة من هذا النوع السامي في بناء مرجعية مركبة : سرية، إيمانيه ،فكرية لشرعية حُكمه وتوظيفها في مقارعة خصومه لتوطيد حكم عشيرة الأمويين من أبناء قصي القرشي ،فما الذي يمكن استنتاجه، بناء على دوافعه من جَعل هذا الأمر في قريش حصراً منذ السقيفة إذا لم يكن قد قصد به توريثه، لكن رسول الله لم يجعل الأمر في قريش ولم يوص بذلك وتركه للمسلمين.[1]

يبرز هنا حال المسلمين وقد انقطع عنهم الوحي ليضعهم أمام مسئوليتهم لأول مرة بعد غياب القائد.. تؤكد الأحداث أن خيارات صحابة رسول الله قد استحضرت الحاجة

[1] – ياسين سعيد، المرجع السابق، ص4.

في اللحظة ذاتها بالاستناد إلى قيم الدين الجديد مع عدم إغفال المكانة والمنزلة والتراتبية للأفراد والمجاميع والقبائل. كان الإيمان حاضراً، وكان السيف حاضراً، وكانت الوجاهة حاضرة وكانت العشيرة حاضرة، لكن حضور هذه العناصر لم يكن مفككاً أو معروضاً في مواجهة بعضه البعض بل كان حاضراً في صيغة مكتملة تدعم بعضها في مواجهة بدائل محتملة..

ومع المدى وانتقال الخلافة اخذ هذا التكامل يتخلخل، ومن بين هذه الشقوق تسرب نموذج ما بعد الراشدي الذي لم يعد صاحبه في حاجة إلى أن يبحث في مسألة التوريث من الناحية الشرعية أو الأخلاقية . فبعد مقتل عثمان الخليفة الثالث اتضح بما لا يدع مجالاً للشك أن هذا الأمر العظيم لا يمكن أن يقوم على عصبية بعينها مهما كانت قوتها ومكانتها ذلك أنه سرعان ما بدأت هذه العصبية تتحلل إلى عصبيات أصغر، وكان لابد لهذه العصبيات الأصغر من أن تلجأ إلى القوة والمال كي تحكم وتسود ،لذلك كما قلنا لم يكن معاوية يهتم في مسألة التوريث بشرعية الجماعة، وكانت أخلاق الناس القديمة قد صقلها الذهب وحد السيف معاً ، فعلى الرغم من أن الصلاة وراء على أتم إلا أن مائدة معاوية أدسم على حد تعبير احد أنصار علي ويقال انه آخذه عقيل الذي فر من خشونة وزهد حياة علي، .. هذا النمط من الأخلاق لم يعد قادراً على استيعاب غير تلك " الشورى " التي تكيف نفسها مع حاجة الحاكم وتتملقه بتغيير مضمونها ووظيفتها . لقد ركز معاوية على تغيير نمط الأخلاق عند الناس أولاً واستطاع بدهائه أن يضعهم في حرم عصره، وعندما تمكن من أخلاقهم لم يجد حرجاً بعد ذلك من أن يخرج عليهم بخلافة القرشي الأموي الذي عمل على تأسيس ملك ضخم على قاعدة عصبية اصغر والتي كان عليها لكي تنجح في مهمتها أن تنتج قيمها الخاصة بما في ذلك فلاسفتها " الجبرية " الذين

برروا ظلم الأمويين بأنها مشيئة الله التي لا مراد لها باعتبار أن الإنسان لاخيار له فيما يعمله[1].

2. الثورات المعاصرة وبعض نماذج الحكم المعاصر

ولابد من الاستدلال هنا على محاولات خلق الصدام داخل الفكرة بربط القديم بالحديث وبتناول سريع لبعض نماذج الحكم المعاصر فبعض النخب جاءت إلى الحكم بواسطة المؤسسة العسكرية وغالباً ما جاءت بفكرة أيدولوجية صدامية، لتسويق هذا الاستيلاء على السلطة يتم على نحو سريع تسمياتها " ثورة " تتولى كل شيء بالنيابة عن الشعب ، فهي تقوم بالثورة نيابة عن الشعب وتستولى على السلطة باسم الشعب، وحينما يطالب الشعب بإشراكه في إدارة شئون حياته ويتطلع إلى الحريات وإلى الحقوق التي وعدته بها الثورة لا يجد سوى البنادق مصوبة إلى صدره .. الثورة في حقيقة الأمر هي تصحيح لدور ومكانة وقيم الإنسان في سيرورة الحياة، وهذا يعني انه ما لم يكن للثورة أدواتها السياسية التي تعظم قيم الحرية والمساواة والعدل، ودوافعها الثقافية التي تضع الإنسان في مصاف الحقيقة المطلقة التي تنتظم في مدارها كل الحقائق الأخرى فإنها تصبح عملاً فوضوياً عبثياً ، يستهلك الشعوب ويطمس حقيقة تخلفها بشعارات النصر الوهمي، ويقتل حوافز التغيير عندها باستحقاقات الولاء لمن صنعوا هذا النصر[2].

علينا أن نبحث بشيء من الموضوعية عن الأسباب التي جعلت " ثوراتنا " ترفع شعار الحرية والديمقراطية وحق الشعوب في الحكم ثم تنقلب عليها في الممارسة وينتهي بها المطاف إلى أبواب السجون وأقبية التعذيب.. ليس هناك خلل في الفكرة التي نشأت مع الحاجة لإصلاح حال الأمة على قاعدة رد الاعتبار لحريتها المهدورة والمصادرة. يكمن الخلل

[1] – ياسين سعيد، المرجع السابق، ص6.

[2] – محمد عابد الجابري، وجهة نظر ، " نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر"، المرجع السابق، ص24.

في أن هذه الحرية قد توقفت عند حدود الاستيلاء على الحكم من قبل النخب الوطنية، أي عند مفهوم ناقص للحرية .. مفهوم اجتزأ القشرة السطحية للحرية عن لبّها وراح ينشرها فوق أنظمه مست الراية الوطنية..

أما لماذا تمسكت هذه النخب بهذا المفهوم المشوه للحرية فذلك إنما يعود إلى عاملين:

الأول: إن هذه النخب بطبيعتها أو بحكم نشأتها لا تؤمن بالتنوع والديمقراطية التعددية، فكل ما عدا فكرها باطل، وكل ماعدا أطروحاتها السياسية خيانة، وكل ماعدا المنتسبين إلى تنظيماتها مشكوك في وطنيتهم.

الثاني: هو أن مصير الحاكم بعد خروجه من الحكم يقدم مبرراً كافياً لتمسك هذه النخب بالحكم باعتباره الملاذ الآمن لها من البؤس والملاحقة لاسيما وان تقاليد تداول السلطة لا تترك أمام الحاكم غير خيار واحد، وهو الكرسي أو القبر الطريقة التي يأتي بها الحكام العرب إلى الحكم تجعل مصيرهم بعد الخروج من الحكم شبحاً يقض مضاجعهم[1].

ويبدأ الحكام الذين تأتي بهم مثل هذه الثورات إلى تقسيم مجتمعاتهم بين موالين وخصوم، ويتفرغون زمن حكمهم في مطاردة " الخصوم والأعداء " وتصفيتهم ليبرهنوا على منعة وقوة، فيكون معيار نجاح الحاكم وقوته هو (صموده) في وجه هؤلاء الأعداء .. صموده بالقمع لا بالبناء والعدالة وإطلاق الحريات ، ولذلك فقد نجح هؤلاء الحكام في القمع وأخفقوا في بناء أنظمة حكم مستقرة تجدد نفسها بالعدل والحرية والمشاركة الشعبية، من جديد يتوارى مضمون شعار النموذج الثوري القائم على العدل والمساواة الذي رفعته الثورات وتخلت عنه إلى المخيال الشعبي ويبقى حاضراً ما جسده الواقع من قمع وفساد واستبداد.

[1] – ياسين سعيد، المرجع السابق، ص7.

من ناحية أخرى فشلت هذه الثورات عن اكتشاف كنهْ المعرفة التي اختزنتها أوابد الحضارة القديمة التي تملأ البلاد العربية وعجزت عن إقامة جسور التواصل معها فكرست الانقطاع الذي سجلته عهود الجمود , وراحت تقلد الشكل الخارجي لها وساومت به العقل , فكانت ثورة في شكلها الخارجي وجموداً في مضمونها..

عجزت عن أن تحقق ثورة في العقل وفي المعرفة حتى أن هذا العقل اخذ ينكمش داخل إناء الطعام الذي سمحت به دولة الثورة. وهو ما حاصر العقل العربي داخل الحاجة البيولوجية لصاحبه كانعكاس لحاجة دورة الحياة في ابسط صورها .. أما وقد تعقدت على هذا النحو الذي عليه الإنسان المعاصر فذلك أمر يضع العقل العربي في مواجهة حقيقية مع نفسه اولاً. حريته تبدأ من داخله لا من خارجه .. الحرية من الخارج وهم , حتى لو جاء من يهب الحرية للعقل من خارجه وهو مغلق على مفاهيم الولاء التي أنتجها الفساد وجعلها توغل في النفس عبر مرجعيات إيديولوجية أكسبتها صفة الجمود فلن يكون ذلك أكثر من ((طارق على تابوت ليوقظ من بداخله)) [1].

ترتب الحياة بنظامها الحالي والقديم مفهوماً للحرية مشتقا من الفكرة التي تقول: إن الحرية هي أداه تسوية لحاجة الإنسان , يستخدمها الأقوياء والضعفاء على السواء، يتنازل عنها الضعفاء مقابل تسوية حاجتهم عند الأقوياء في عملية تبادلية لا تقف عند حدود معينة .. غير أن هذه العملية لا تتم في خط واحد مستقيم من الأدنى إلى الأعلى لأن الحياة بالفعل قد جعلت القوي في مكان ما ضعيفاً في مكان أخر، والضعيف في مكان ما قوياً في مكان أخر .. أما السجون فقد اخترعت لمواجهة الحالات التي تتم فيها التسوية خارج نسق هذه العملية وبأدوات مختلفة، فالسياسي أو المفكر الذي يرفض تسوية حاجة عند الحاكم بالتنازل عن حريته يكون مصيره السجن، أي تقييد الحرية أو مصادرتها، وفي البلدان التي لا تعاقب مثل هذا السياسي بالسجن لأسباب تتعلق بمناورتها بالديمقراطية فإنها

[1]- ياسين سعيد، المرجع السابق، ص9.

تعرضه لضغوط قاسية تفقده شروط الاحتفاظ بحريته، مما يجعل عرضها مقابل تلبية الحاجة أشبه بالتبادل السلعي في سوق مفتوح.

والأشد إيلاماً في الوضع العربي هو أن مساحة الحرية التي استخدمت لتسوية الحاجة مع الخارج كانت كبيرة لدرجة أضحت معها المساحة المتبقية عنواناً للهزال المعنوي الذي ضرب مجتمعاتنا في العمق .. فترى المجتمع يتخبط داخل قيد كبير بحلقتين محكمتي الإغلاق احدهما بيد الخارج والثانية بيد النظام الحاكم. وداخل هذا القيد يصبح الحديث عن الحرية شيئاً مبتذلاً بلا معنى.

أما لماذا يستأثر الخارج بهذا القدر من المساحة، فذلك لأن الضعف العام الذي تولده مصادرة الحريات وتعاظم وظيفتها في تسوية حاجات الناس سواءً مع الحاكم أو فيما بينهم يقود في نهاية المطاف إلى تراجع معنوي تجاه مسألة السيادة الوطنية. فمسلوب الحرية لا يهمه كثيراً من الذي سلب حريته بقدر ما يغْدو مهتماً بقضاء حاجته .

ولذلك فإن الحنين الذي يبديه كثيرون لأيام الاستعمار أو الأنظمة المستبدة السابقة أياً كانت إنما يعكس هذا الهزال المعنوي الذي تخلفه مصادرة الحرية. وعندما يجد هذا الجيل أن حاضره لم تغيره الثورات، وان المشاريع الوطنية في التحرر والتقدم قد توارت داخل أدراج أجهزة الأمن، واستبدلت بهراوات التأديب والملاحقات، أي أن الواقع يقدم صورة مناقضة فإنه لم يكن أمام هذا الجيل سوى أن يخوض عملية التغيير وينطلق من واقعه هذا ليصلحه لا أن يقف خارجه ليصفي حسابه معه. فإصلاح واقعه بالثورة عليه هو بوابته إلى المستقبل.

أما كيف يصلحه فذلك أمر يستدعي أن يعيد بناء حلم آبائه الأوائل، الحكم قبل أن تبتلعه التجارب الفاشلة التي أدارتها الأجهزة الأمنية– بنائه داخل مخيلة تستوعب متغيرات العصر بأبعادها المختلفة[1].

[1] – ياسين سعيد، المرجع السابق، ص ص12-13.

والديمقراطية التي تقوم على التعددية السياسية والتداول السلمي للسلطة هي احد هذه المتغيرات التي لا يمكن إصلاح الواقع بمعزل عنها، ومثلما كان كفاح آبائهم من اجل التحرر قد اخذ مداه داخل منظومة من المفاهيم التي أشعلها الحماس نحو الحرية وأخمدها فيما بعد صوت الحكم ((الوطني)) الموصول بالحلم المتعثر، فإن كفاح الأبناء من اجل الديمقراطية يجب أن يأخذ مداه داخل الحقيقة التي افرزها تعثر هذا الحلم، وهي أن الأنظمة لا يمكن أن تكون حرة نيابة عن الشعب.

الشعوب الحرة هي وحدها التي تستطيع أن تقيم انظمه حرة بالمعنى الذي يجسد تفاعلاً وثيقاً بين الحرية والديمقراطية، حيث تكون الديمقراطية التي ترتب مسؤولية الاختيار الوعي للحاكم من قبل الشعب هي الوجه الأخر للحرية، أو هي بالأصح هي أداة ممارسة الحرية.

3. شروط تحديد البنى الديمقراطية

هذه الثورات، ولأسباب تتعلق بالبنى الاجتماعية والثقافية لنخبها السياسة، ولأسباب أخرى تتعلق بالظروف التي أحاطت بها ومنها أن القوى التي تصدت لقيادتها لم تكن على وئام كامل مع عناصره الرئيسية، قد أبقت على جسور قوية مع البنى القديمة، وكثيراً ما استعانت بها في صراعها السياسي داخل المؤسسات الوطنية لتعزيز مواقعها فيها.

لقد كان الانتقال إلى العمل الحزبي وغيره من مؤسسات المجتمع المدني في ظروف الانقسام القبلي والطائفي والعرقي والديني محاولة لمقاومة تداعيات هذا الانقسام باستقطابات مؤسسيه ذات بعد وطني.. وقد تحقق قدر من النجاح على هذا الطريق على الرغم من أن هذه البنى التقليدية عنيدة بطبيعتها، فهي تأخذ من هذا "الوطني " عند الضرورة ما يكفي لحمايتها فقط، أي أنها لا تأتلف معه بالصورة التي يعاد فيها انتاجها على نحو (وطني) إلا عندما تكون ضعيفة بحيث لا يكون أمامها مناص سوى الذوبان

والاندماج الكامل. لكن هذا النجاح الذي تمثل في تفكيك جزء من حلقات هذه البنى لم ينجز مهمته حتى النهاية، فغالباً ما تعثر عند الحلقات الانتقالية لأن الجديد كان رخواً، وأحياناً لم يسفر العنف الذي استخدم لتحقيقه إلا عن إكساب البنى القديمة مزيداً من المنعة في وجه التحول..أحنت رأسها للعنف واختبأت داخل البنى الجديدة الرخوة وعملت على المقاومة من الداخل.

وجرى توليد بنى شكلها الخارجي((وطني)) ونظام عملها الداخلي يتجه إلى مزيد من تعميق الانقسام الاجتماعي.

وتكمن الأسباب في:

- أن القوى المنتجة لم تكن بالمستوى الذي يمكنها من تحفيز العلاقات الاجتماعية على تكوين عطاء وطني واسع للكتلة السكانية.
- إن غياب الديمقراطية والحريات كان كفيلاً بإقصاء العناصر الايجابية التي ولدها العمل السياسي والفكري في هذا الاتجاه حيث حلَّ بدلاً عنها الأسلوب الأوامر، ومعه جرى تعسف عملية التحول برمتها.[1]

إن ما أضر بالمشروع الوطني هو إدارته بأدوات تقليدية مهترئة أو بأدوات حديثه مستهترة وقهرية.

لقد غابت عن أدارة هذا المشروع أهم شروطه المتمثلة في التعددية الفكرية والسياسية، والتنوع الثقافي، والمشاركة الشعبية، والتحول بوسائل اقتصادية، وتوظيف الأدوات الإدارية في إطار قانوني وحقوقي متناسق..

ورابعاً: مع هدا المدى واصل المخيال الشعبي تجسيد حالة الافتراق بين نبالة الفكرة وتوظيف الاستبداد لها. وسيظل هذا المخيال مخزناً لنبالة الفكرة، وسيشهد حالات الصخب والحماس عند النخب في حديثها عن الديمقراطية، وسيدرك انه مجرد حماس يخفي قدراً هائلاً

[1] – ياسين سعيد، المرجع السابق، ص14.

من الخيبة، حتى إن المتحمس نفسه لا يعرف إلى أين يتجه بحماسه إلى الديمقراطية كهدف أم إلى الخيبة كعنوان للمأزق.[1]

والواقع العربي مجدب من التجارب التي يمكن أن يستعان بها لصياغة موقف كفاحي مناسب، فتجاربه هي تاريخ الحكم المستبد والفكرة المستبدة معاً. بل أن الفكر العربي منقسم انقساماً خطيراً حول هذه المسألة وان أكثر القوى حيوية لم تكن تعترف بالديمقراطية التعددية كمنهج للحكم إلا عند ما تجد نفسها مهمشة ومطاردة . لقد كان فكرها إزاء هذه القضية مضطرباً ومشوهاً، ولم يتم تصحيح موقفها الفكري إلا حينما وصلت جميعها إلى مأزق حقيقي بسبب إقصائها من المعادلة السياسية من قبل غيرها من الأنظمة المستبدة، ولم تعثر في تراثها الفكري على شيء يعوَّل عليه يدعم غيرتها على الديمقراطية. كان عليها باختصار أن تتعثر بالاستبداد القادم من الاتجاه الآخر لحركتها لتكتشف جوهرها، وأن تبدأ من الصفر وأن تجتهد في بناء موقف فكري حقيقي من الديمقراطية والحريات والتعددية السياسية والفكرية، وان تجدد نفسها على قاعدة الاعتراف بأن الحقيقة متنوعة ولا ينفرد بها احد دون سواه، وان الفكرة التي تحتمي وراء القوة ولا تملك الحجة الكافية لحماية نفسها من داخلها تنهار أمام نقيضها عند خط المواجهة الأول[2].

في هذه الأثناء وفي خط متناسق مع إخفاقات الثورات العربية اخذ عنصر مال النفط العربي يأخذ مكانه كلاعب رئيسي في ميدان السياسة ويملأ الفجوات الضخمة التي خلفتها الثورات وراءها وهي تنتقل من مرحلة إلى أخرى من مراحل الصراع والإخفاق، وصار اللاعب رقم (1) في مواجهة الإيديولوجيات ثم المشاريع الوطنية واختطف منها بريقها، واستحوذ على المبادرة حتى أصبحت له كلمته في تقرير طبيعة الأنظمة السياسية العربية من خلال التعبير عن رضاه أو عدم رضاه عن نخب الحكم وأسلوب تعاطيها مع القضايا

[1] – عبد الله العروي، الإيديولوجية العربية المعاصرة، مركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2006، ص73.

[2] – ياسين سعيد، المرجع السابق، ص15.

السياسية والاجتماعية لبلدانها أو غيرها من القضايا المشتركة . أن النجاح الذي حققه في معركة كسر الإرادات كان قد فتح أمامه الباب على مصراعيه لترتيب أوراقه في كل الساحات التي امتد إليها. وكان عليه أن يؤسس فكره الخاص وأدواته الإعلامية المتنوعة والبراقة التي حملته بهدوء إلى عقل المواطن العربي في ظروف الإحباط التي نتجت عن الهزائم وانكسارات الثورات. وجرى بصورة متسارعة تسيل المشروع النهضوي الوطني العربي في أرصدة مالية خاصة بزعامات الأنظمة الاستبدادية والقوى التي موَّلت تصفية نخب الفكر "الثوري" واضطهادها حتى حاصرها الجوع واليأس فلم يجد بعضها ما يبيعه سوى فكره القديم، تخلص منه كما يتخلص الغريق من ملابسه ليتمكن من السباحة للوصول إلى الشاطئ[1].

وفي حين كان هذا "المال العربي" يقوم بتجسير العلاقة بين هذا الثورات والسوق الرأسمالية فإنه كان يقوم بوظيفة أخرى تعتمد فكرة النقيض الحضاري للغرب ليتقي بذلك رياح الديمقراطية باعتبارها منتجاً دخيلاً يتناقض مع الخصائص الثقافية والدينية لهذه البلدان.

لم يكن القيام بهذا الدور المزدوج مهمة سهلة. كان على العرب في ظروفهم هذه ان يبحثوا بجديه عن إجابه مسئولة من موقعهم في هذا العالم الجديد .. هل هم جزء من هذه الحضارة السائدة، أم أنهم نقيض لها .. أم أنهم حضارة مستقلة، أم أنهم لا هذا ولا ذاك وإنما هم مجرد شعوب تتلمس طريقها داخل عالم متحرك يتقاذفهم الموج نحو شواطئ مجهولة

لكل زمان حضارته السائدة التي لأي ستطيع احد أن يقف خارجها .. لكن أن تصبح جزءاً من هذه الحضارة السائدة لا يعني أن تفقد خصوصيتك فالحضارة المؤهلة للبقاء هي التي تقوم على التنوع في إطار اشمل من المشترك الذي يجعل الحضارة قيمة عالمية، وهذا

[1] – ياسين سعيد، المرجع السابق، ص17.

هو جوهر المسألة في هذا المأزق العربي الذي جعل "فكرة" النقيض تبدو وكأنها قد غدت مبرراً للقمع الذي يتعرض له مستقبل هذه الأمة[1].

إن السمتين الرئيستين لهذه الحضارة السائدة هما التطور العلمي والتكنولوجي والديمقراطي. ولا يكمن المشكل في التطور العلمي، فلم نعد نتميز بشيء عندما يتعلق الأمر بنظام الحياة الذي تَشَكَّل على قاعدة الاختراعات التي تقدمها هذا الحضارة للبشرية، أما عندما يتعلق الأمر بالجانب الأخر من القواعد التي تشكل نظام الحياة هذا فنحن نسعى إلى أن نصبح جزءاً من السوق الرأسمالي العالمي ولكننا نريد أن نقف بهذا الانفتاح عند حدود الاقتصاد، وهي عملية انتقائية يصعب على الطرف الضعيف في معادلة الشراكة أن يقرر مسارها وحدودها. للاقتصاد وجهه السياسي الذي لا يمكن أن نغض الطرف عنه، وتشكل هذه الانتقائية التي يمارسها النظام الرسمي والتي سعى المال العربي إلى صياغتها بصورة إرادية.

فمن جانب اندماج في الحضارة عندما يتعلق الأمر باستخدام مخرجات التطور العلمي والتكنولوجي وعندما يتعلق الأمر بالتوحد مع السوق الرأسمالي بما يشكله من نظام للقيم يصعب فرزها إلى مقبول وغير مقبول ... الخ، ومن جانب أخر نقيض لهذه الحضارة عندما يتعلق الأمر بالجزء السياسي من نظام القيم وخاصة الديمقراطية الأمر الذي جعلنا نبدو وكأننا لا ننتمي إلى هذا البيت الواسع سوى أننا نحتل فيه غرفاً مستأجرة بقيمة ما نملك من ثروة أو ما نرهنه من أصول أو مواقف[2].

إن الجوهري في الدعوة إلى بقائنا خارج الحضارة السائدة كنقيض لا يكمن فيما يدعيه البعض من غيرة على ثقافة الأمة وإنما هو تعبير عن السير بهذه الدعوات في طريق

[1] – مجموعة من الباحثين، قضايا إشكالية في الفكر العربي المعاصر، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 1998، ص63.

[2] – مجموعة من الباحثين، قضايا إشكالية في الفكر العربي المعاصر، المرجع السابق، ص81.

يتعارض مع الحرية والديمقراطية لتلبية مصالح النظام الرسمي العربي بالصيغة التي استقر عليها: أي أنه من ناحية منفتح مع جزء من هذه الحضارة لتسويق نفسه عند مراكزها ومن ناحية أخرى مغلق تجاه الجزء الذي يتطلع إليها الشعب لمواجهة الهيمنة والاستبداد .. لقد استطاع النظام الرسمي العربي أن يوظف الشق الأول بتقديم المزيد من التنازلات لمراكز تلك الحضارة مقابل صمت هذه المراكز تجاه ما تتعرض له الشعوب من استبداد وهيمنة وتهميش.

وخامساً:- أن أهم ما يمكن أن يثار هنا هو أن هذه العملية الانتقائية قد حاولت الاعتماد على توظيف مضمون أيديولوجي للديمقراطية بجعلها صفة ملاصقة للتغريب وإخفاء الجوانب الأساسية التي تعالج مسألة الحكم والسلطة ودور ومكانة الشعب في هذه العميلة المصيرية.

إن تفكيك الديمقراطية كأداة لممارسة الحرية لن يجد فيها من الزوائد الإيديولوجية ما يثير الخلافات الكبيرة، فهي ليست معنية بتقرير الطبيعة الاجتماعية للنظام السياسي، لكنها هي أداة الوصول إلى ذلك عبر اختيارات الناس الواعية . إن الديمقراطية هي أداة ترشيد وتسوية التنافس بين البرامج والسياسات وعناوينها المؤسسية في ساحة العمل السياسي وتهيئة المجتمع سياسياً وثقافياً لقبول النتائج المترتبة على اختيارات الإرادة الجماعية عبر شبكة من الوسائل والأدوات المدنية التي تعمل بكفاءة ونزاهة، ولكي تكون كذلك فإنها لابد أن تكون " أداة " الموضوع لا الموضوع ذاته. وفي المرحلة الأولى من الممكن أن تكون هي الموضوع عندما يكون الصراع من أجلها هدفاً بذاته، وفي هذه المرحلة المبكرة تنفرد الديمقراطية بموضوع الصراع مع الإيديولوجيات الأخرى الرافضة للديمقراطية كأداة لتسوية معادلة الحكم بالاستناد إلى الإرادة الشعبية.[1]

ولا ينبغي الاعتقاد أن مفهوم الديمقراطية على درجة كبيرة من النقاوة داخل المخيال الشعبي يسمح بفرز الغث والسمين. فعلى الرغم من أن المساحة التي أحتفظ بها هذا

[1] -ياسين سعيد، المرجع السابق، ص18.

المخيال لشورى العدل والأهداف الكبرى للثورات الإصلاحية وثورات التغيير طوال العهود الماضية كانت كافية لتفاعل فكرة التغيير وتصحيح الموروث السياسي والفكر ي الناشئ عن الأنظمة الاستبدادية ، إلَّا أن ما اعتمل في محيط هذه المساحة وفي حرمها من تجارب وخديعة وخيبة جعل المسألة تبدو أكثر تعقيداً من كونها مجرد عملية فرز لارتباطها بإعادة بناء الفكرة من الصفر. فالنظام الاستبدادي يتجه أول مايتجه نحو إرادة الإنسان ليصفي حسابه معها حتى يسهل عليه بعد ذلك مصادرة الحريات، وفي غياب الحريات يصعب الحفاظ على مخيلة متماسكة لا يتسرب إلى نسيجها ذلك النقيض الذي يعمل بانتظام ودأب على تدمير مخزونها وتدمير ذاكرتها وتدمير مقاومتها وأخيراً تدمير قدرتها على فرز الخبيث والطيب.. ويمكن النظر إلى الديمقراطية كعمليه موضوعيه تراكمية من الزاوية التي يدعم فيها المخيال الشعبي بالعوامل التي تمكنه من مقاومة تدمير الاستبداد لحوافز تمسكه بتلك المساحة من الحرية التي شحنت بشورى العدل وبنضالات الأجيال المتعاقبة وتضحياتها من اجل الحرية في مواجهة الاستبداد والتجارب التي التهمت المشروع الوطني ومن ثم إعادة بناء الفكرة بناء عقليا منهاجياً من خلال المؤسسات المدنية التي سيعول عليها الانتقال بها من الحالة الوجدانية إلى الواقع العملي مع ما يرتبه ذلك من تغيرات جوهرية في الحامل الاجتماعي للفكرة ليتحول المخيال الشعبي تدريجيا من حاضن تاريخي إلى منتج سياسي للأدوات التي ستخرج بها إلى ارض الواقع[1] .

فإذا كان المخيال الاجتماعي بما يترسب في قاعه من إكبار لشورى العدل ولنضالات وتضحيات الأجيال المتعاقبة من اجل العدالة ألاجتماعية والحريات قد أسهم في جعل الديمقراطية قضيه حية ومقبولة اجتماعيا وقاوم هم بأفق اشمل جمود الاستبداد فإن دور المؤسسات المدنية يكمن في الوقت الراهن في بلورة قاطرة تاريخية تقود عمليه البناء العقلي

[1] – خديجة العزيزي، النظرية الديمقراطية، وفلسفة الأمر عند ناصف نصار، مجلة الدراسات العربية، دار الطليعة، بيروت، 1999، العدد 7-8، ص115.

للفكرة في الوسط الشعبي بحيث لا تظل رهينة المساومات لأنظمة لا ترى في الديمقراطية غير انتخابات شكليه في محيط من القمع ومصادرة الحريات والاستبعاد الاجتماعي .. ولا بد من قيام المؤسسة المدنية القادرة على المبادرة التاريخية بتحويل هذه الحاجة الكامنة إلى قوة دفع لعجلة التغير .. ويجب أن تكون هذه المؤسسة كفأة ومرنة بما يكفي لامتصاص الصدمات الناشئة عن مقاومة التحول الديمقراطي لأن أنظمة الاستبداد لم تعد تلك الأنظمة التي تقاوم مطالب التغيير بصورة فجة فهي تراوغ بوسائل وأساليب تجعلها قادرة على امتصاص هذه المطالب دون أن تكون ملزمة برفضها فتعلن مثلا التزامها بالديمقراطية وتقاومها من داخلها وعندها أن المقاومة من داخل الفكرة هي انجح وسيله للقضاء عليها.

وسادسا :- فإن الأسئلة الكثيرة التي توضع أمام العقل لن تنفك تبعث فيه الحوافز وتستثير فيه الإدراك بأهمية أن يتخلى عن الحيادية التي . رتبته فيها قرون من الإهمال والتجهيل أو الانحياز السلبي لبلاط السلطة . ولابد أن يكتشف بعد أن ينفض عن نفسه غبار الإهمال ويلملم أجزاءه المقموعة، جسامة المهمة التي عليه أن يضطلع بها باعتباره القوه التي تتسلم ذلك الميراث الذي حمله المخيال الشعبي عهودا طويلة وسط موجات من الاستبداد والظلم والجمود. وبقدر ما كان هذا المخيال أمينا في التمسك بروح الفكرة، وقدم من اجلها التضحيات، فإن من المؤمل أن يكون العقل الجديد أمينا في تحمل مسئولية الفكرة وكفء في الدفاع عنها وإدارتها كيلا تنتزعها منه القوه كما حدث مع الشورى حينما انتزعته قوة السيف وقناطير الذهب من يد الأمة، وكما حدث مع الثورات التحررية التي رفعت شعار حرية الشعوب لتنتهي داخل أدراج الأمن وأقبية السجون وأرصدة في البنوك[1].

وحتى لا يتكرر ذلك مع الوجه الجديد للفكرة فلا بد من الانتباه إلى حقيقة أن دورة الحياة وتضحيات هذا الجيل التي قصد بها تصحيح ذلك المسار التاريخي لم تعد تحتمل مناورات القوة على النحو القديم ، فقد برزت إلى السطح صور و نماذج أخرى للقوة تتلفع

[1] - خديجة العزيزي، المرجع السابق، ص117.

بملابس ناعمة المظهر كي تواكب المسيرة ، ولم يعد يكفي أن يبقى المخيال الشعبي مجرد مخزن للأفكار والمثل المضطهدة ينتقل من جيل إلى جيل بلا هدف أو غاية توالت معه الانتكاسات وضياع الفرص ومحاولات بناء الأوطان بإرادات مقموعة .

اليوم نستطيع أن نقول أن العقل تسلم الميراث في ظروف جرى التمهيد لها بواسطة الثورات الشعبية الشبابية السلمية. وسيمضي على قاعدة التغيير باتجاه بناء دولته المدنية الديمقراطية عبر حوار شامل يشارك فيه الجميع دون استثناء وبمشاريع سياسية تعكس بتنوعها وتباعدها عمق المشكلة التي وصل إليها، ولا طريق أمام هذه المشاريع سوى أن تتحاور .

- **الديمقراطية وحقوق الإنسان**

إن كانت الديمقراطية من حيث الممارسة الفعلية هي حكم الأغلبية وفرض إرادتها على دفة الحكم، فإن إعلان حقوق الإنسان هو الطرف الآخر في معادلة التساوي بين المواطنين والحفاظ على كرامتهم والدفاع عن حقوق الأقليات التي لن تشارك في الحكم. ميثاق حقوق الإنسان يضع حدودا لسيطرة الأغلبية التي قد تجنح إلى التسلط والاستبداد باسم شرعية الأغلبية الدستورية. حقوق الإنسان والديمقراطية متلازمان ومتممان لبعضهما البعض.

لضمان حقوق الإنسان من البديهي أن يكون هناك دولة ديمقراطية مبنية على مؤسسات تتجاوز أهواء الحكام وتكون مستقلة عنهم. أما عندما يكون الحاكم هو الدولة، آنذاك، الكلام عن حقوق الإنسان يصبح كلاما فارغا. لان إرادة الحاكم تحول الدولة إلى دولة اعتباطية مشلولة مطبوعة بعقلية هذا الحاكم الفرد مع معاونيه من حزبيين أو مرتزقة. منطق "الحاكم=الدولة" هو منطق تمحور كل أبعاد السياسة في مركزية شديدة لا تسمح بأي محاور أخرى وأي تعدد في الرؤية والتحرك. أما دولة المؤسسات الديمقراطية فهي عكس

ذلك مبنية على تعددية وجهات النظر لأنه بهذه الطريقة يمكن الوصول إلى أفضل الحلول لخير الأمة. الديمقراطية هي حكم الشعب بالشعب وللشعب. هذا مثل أعلى، تحقيقه نسبي تبعا لظروف البلد وتاريخها وتقاليدها. لكن هذه الظروف ليست حجة كافية لرفض الديمقراطية وحقوق الإنسان. كثير من الدول العربية حصلت على استقلالها منذ أكثر من 60 سنة. ومع ذلك في موضوع الديمقراطية نحن نراوح مكاننا إن لم نقل نحن في طور التقهقر. [1]

تعلمنا فقط مفردات الديمقراطية نظريا دون تطبيقاتها العملية اليومية. تحولت الانتخابات إلى مهرجانات دعائية بعيدة كل البعد عن التعددية الحزبية وعن الحملات الانتخابية النزيهة. "الحاكم=الدولة " هيمن على كل شيء بواسطة "مخابراته" هيمن على القرار السياسي وعلى خيرات البلد كأنها "ملك أبيه".

الديمقراطية هي أسلوب في الحكم وهي جزء ملازم من حقوق الإنسان. الديمقراطية ليست غاية في ذاتها بل هي"وسيلة" أفضل من غيرها لتسيير دفة الحكم والعيش بسلام ضمن حدود معقولة. الغاية هي في حياة وكرامة الإنسان وحرياته. الحرية غاية في ذاتها نابعة من وجود الإنسان كانسان. الحرية هي ركيزة كل سياسة وكل نظام إنساني. على الديمقراطية أن تتيح للحريات، مثل حرية العقيدة وحرية الفكر، أجواء واسعة للتعايش مع حرية الآخرين بأقل ما يمكن من الصراعات والتناقضات طريق الحرية متمم للديمقراطية وهو طريق شاق وصعب من الناحية التطبيقية لشعوب لم يتيسر لها السير فيه. طريق الحرية والديمقراطية هو أطول طريق بين نقطتين لأنه يحتاج إلى وقت ونقاش وتنازلات للوصول إلى حلول معقولة وعادلة لجميع المواطنين.

على كل دولة، كما أوصت هيئة الأمم المتحدة، أن تشرع إعلانا مفصلا لحقوق الإنسان يوضح ما ورد في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وغيرها من الإعلانات العالمية.

[1] نويل مبيض، " القوة لا تؤسس الحق" جان-جاك روسّو 1712- 1778، مقال ، اتحاد الصحفيين والكتاب الدولي.

تلحق هذه المواثيق بالدستور وتصبح جزأ منه، وبهذا يكون المرجع الأول لكل القوانين اللاحقة في الدولة.

لكي تنمو مفاهيم الديمقراطية في عقول الشبيبة يجب تعليمهم، في كل مراحل الدراسة، مواثيق حقوق الإنسان ودراسات مقارنة لأهم الديمقراطيات في تطورها التاريخي، لتكون مرجعا أساسيا في السلوك الاجتماعي للأجيال القادمة في وطننا العربي.[1]

- **الثقافة الديمقراطية:**

الديمقراطية مفهوم حديث نسبيا في تاريخ البشرية، أخذ به على محمل الجد منذ ثلاثة قرون. الديمقراطية ليست ثوبا يفصله المفكرون لتلبسه الشعوب لتسيير أمورهم السياسية والاجتماعية بشكل آلي. هي ليست شيئا "طبيعيا"، يأخذ بها الناس للخروج من ظلم الحكام، أو "كموضة" تأخذ من الآخرين لحل مشاكل الحكم في البلاد. الديمقراطية مفهوم, تكوّن من خلال التجارب الانسانية المتعددة، والمتعلقة بمصدر وشرعية السلطة السياسية. هي فلسفة سياسية للتعايش المشترك في المجتمع بشكل سلمي. تتلخص باستقلالية الفرد وحريته وعقلانيته وسلوكه المتحضر مع بقية الأفراد في مجتمع منظم . هذه الثقافة الديمقراطية تنمو بشكل تدريجي بالفكر والتجربة والتطبيق والمقارنة مع تجارب شعوب أخرى وصلت إلى مراتب عالية في الحياة الديمقراطية. هذه الديمقراطية ليست شكلا ما في أسلوب الحكم فقط ولكنها أيضا ثقافة سياسية واجتماعية تؤثر في المؤسسات السياسية والاقتصادية والقضائية لترسيخ حقوق الإنسان العربي.

الديمقراطية، سلوك جماعي يحتاج إلى ركيزة واسعة من المواطنين الواعين لأمورهم ويريدون العيش بحرية وعلنية دون خوف من سلطة تهددهم بشكل اعتباطي .لذا من الضروري أن يقبل الجميع بالديمقراطية كقاعدة أساسية لحل الصراعات بشكل سلمي عن

[1] نويل مبيض ، '' القوة لا تؤسس الحق'' جان-جاك روسّو 1712- 1778، المرجع السابق.

طريق الحوار العقلاني المنفتح، بعيدا عن العصبية والسلطوية رغم كل الخلافات الممكنة والطبيعية في عالمنا الإنساني[1].

السلوك الديمقراطي يظهر في كل مجالات العلاقات الإنسانية، أهمها **العائلة**. فالحوار حول أمور تسيير شؤون البيت هي أول تجربة للديمقراطية شرط أن يكون هناك مساواة بين الرجل والمرأة، وبدونها تبدو الديمقراطية نفاق لأن السلطة الأبوية وحدها تتحول غالبا إلى تسلط وتعجرف غير معقول. فالنقاش المفتوح بين الزوجين يعطي للأبناء درسا وممارسة سليمة. حتى أن إشراكهم في الحوار مع احترامهم، ينمّي حرية كل فرد ويزيد من قدراته الخلاقة. كذلك الحال في **المدرسة** حيث يتعلم الطالب عن طريق أساتذة ديمقراطيين، التشبع ونبذ المتسلطين وتنمية عقولهم واستقلاليتهم ليبدعوا معا في جملة نشاطاتهم المشتركة. أما في المحيط الاجتماعي العام، فقبول الأفراد لبعضهم البعض كما هم أمر حيوي لاحترام الذات والشعور بأهمية الفرد وتميزه ضمن الجماعة.

الديمقراطية تظهر في كل ركن من أركان الحياة العامة، كاحترام الرأي الآخر سياسية أو دينية أو ثقافية أو فنيّة أو إلحادية... وقبول سيادة القانون، كالتقيد مثلا بقوانين السير... هذا السلوك "المتمدن "يعكس نضوجا في الديمقراطية تؤثر ايجابيا على الحياة السياسية لأن نوعية الممارسة واحدة في كلا الطرفين.

- **الديمقراطية والمواطنة:**

المواطنة هي العمود الفقري للديمقراطية في العصر الحديث، على أساسها يمكن البدء بالعمل السياسي المفتوح على كل أفراد البلد، ويحصل على المواطنة تلقائيا كل من يولد على أرض الوطن ومن تمنح له من الدولة عن طريق الهجرة، فالمواطنة تتضمن نفس الحقوق والواجبات لكل المواطنين دون أي تمييز عنصري أو طائفي أو جنسي أو ديني أو مهني أو

[1] *www.startimes.com/f.aspx/f.aspx?t=32403227.*

فكري أو ثقافي أو اجتماعي أو حزبي أو أي تمييز آخر يعطي الأكثر للبعض ويقلل من حقوق الآخرين[1].

المواطنة ''الواقعية'' في أكثر الدول العربية غير مضمونة لجميع المواطنين. لأن المرجعية الاجتماعية والفكرية والأخلاقية وحتى السياسية في هذه البلاد ليست مرجعية وطنية وقومية لكنها في المرتبة الأولى مرجعية دينية تعود إلى مفاهيم العصور الوسطى، ترفض عمليا المواطنة وترفض حياد الدولة بالنسبة للمعتقدات. إن كنت من دين الأغلبية فلك امتياز على الآخرين، الذين يشار إليهم بأنهم من ''الأقليات الدينية''. هذا التعبير الأخير المتداول في المجتمع العربي أفضل دليل على هذه العقلية والمرجعية الدينية الرجعية، نسبة لمفاهيم وحقوق الناس في العصر الحديث... حتى رئيس الدولة يجب أن يكون من دين معين!

هناك مرجعيات أخرى تعود إليها المجتمعات العربية منها العائلة والعشيرة والفئة والملّة أو الحزب الواحد. مشكلة كل هذه المرجعيات هي في خلق حدود بين المواطنين وإعطاء إمتيازات ما لجماعات ضد جماعات أخرى. يتم كل هذا التمييز بين المواطنين والجماعات رغم توقيع كل الدول العربية على ميثاق حقوق الإنسان وغيرها من المواثيق الدولية الصادرة عن الأمم المتحدة. هذه المواثيق تعتبر في العرف الدولي ''معاهدات'' ملزمة لكل الأطراف الموقعة عليها. أما في البلاد العربية، فأغلب هذه المواثيق تبقى حبر على ورق إذا مسّت مصالح الحاكم وإذا لم ''تتأقلم'' مع معتقداته الدينية والسياسية المتزمتة.[2]

[1] – قحطان حسين طاهر الحسيني، الديمقراطية والمواطنة، محاضرة، كلية الدراسات القرآنية ، شبكة جامعة بابل.

[2] – المرجع نفسه.

ثالثًا: إشكالية النظـام الأبـوي

عرفت المجتمعات البشرية على اختلاف ثقافاتها وتجاربها وظروفها خلال العصور الماضية نمط العائلة الأبوية حيث يحتل الأب الموقع المركزي في بناء العائلة، ويحتكر السلطة والنفوذ والتصرف في حياة جميع الأفراد ومستقبلهم. هذا الشكل ما يزال قائما وإن كانت قد اعترته تغيرات عديدة سواء في بناء أو وظيفة العائلة بسبب عوامل عديدة منها خاصة التوسع العمراني والتطور الصناعي وانتشار التعليم ونمو الوعي. ذلك، أن تقسيم العمل وتوزيع الأدوار على أساس الجنس الذي ظهر منذ استقرار المجتمعات البشرية الأولى بعد اكتشاف الزراعة وتدجين الحيوان ما يزال قائما لحد اليوم.

1. الأسس.. تقسيم العمل الجنسي

ظهر نمط تقسيم العمل القائم على الجنس منذ عصر ما قبل التاريخ، وحتى قبل ظهور المجتمعات الزراعية الأولى كانت المرأة تقوم بمهام قطف الثمار، ورعاية شؤون البيت وبالأساس رعاية الأطفال، بينما كان الرجال يغادرون في رحلات صيد طويلة الأمد، ومنذ ذلك الحين ومع ظهور المجتمعات الزراعية المستقرة ترسخ أسلوب تقسيم العمل الجنسي وأصبح نمطا اجتماعيا مؤسسيا وسائدا يعاد إنتاجه من خلال منظومة المعايير والقيم والتقاليد المجتمعية التي يقوم عليها المجتمع الأبوي.

وهكذا فإن معظم المجتمعات البشرية، رغم اختلافاتها النسبية من حيث مستوى النمو والتعقيد، ودرجة التطور التقني والاقتصادي، قد حددت أدوارا معينة خاصة بالرجال وأخرى خاصة بالنساء. وقد حصل الذكور بفعل عمليات اجتماعية معقدة على مراكز متميزة في العائلة؛ ربما بسبب الدور الذي يقومون به في الإعالة والمخاطر التي يتحملونها جراء ذلك، وارتبط بهذا الدور نمط معين من توزيع القوة وممارسة السلطة داخل التنظيم العائلي، بحيث احتكر الرجال القدر الأوفر من سلطة اتخاذ القرار وإدارة شؤون العائلة، بينما تراجع دور المرأة ومركزها لدى استقرار المجتمعات بعد أن كانت مهيمنة ولها اليد

الطولى. إذ تقلصت الحاجة إلى يد عاملة إضافية خارج البيت بفعل التطورات الحاصلة في مجال تقنيات العمل والإنتاج التي رفعت مردودية العمل لدى الرجال مما جعلهم يستغنون عن عمل النساء. وأدى ظهور الملكية الخاصة كنظام اجتماعي إلى تقويض أركان النظام الأموي الذي كان سائدا قبل ذلك، وظهر النظام العائلي الأبوي التوارثي الذي ما لبث أن تحول مع الزمن إلى نظام تعدد الزوجات. وهكذا قبعت المرأة في البيت لتشرف عليه وتنظمه وترعى الأبناء وتشرف على تربيتهم.[1]

هذا النموذج الاجتماعي من تقسيم العمل المرتبط بالجنس ما لبث أن تحول بعد ذلك إلى نموذج مرتبط بالنوع الاجتماعي *Social Gender* (الذي يقصد به التحديد الاجتماعي للأدوار بفعل التنشئة الاجتماعية وسنتعرض له في جزء لاحق من هذه العمل)،[2] يتم تلقينه للأطفال منذ السنوات الأولى من حياتهم حيث يجري تدريبهم على المبادئ الأساسية لأدوارهم المقبلة. ويحدث ذلك إما بشكل رسمي ومنظم يأخذ طابعا مؤسسيا (عملية التعليم في الأسرة والمدرسة)، أو بشكل غير رسمي (من خلال تقمص الأدوار وتقليد الكبار في جماعات اللعب). هكذا "يتعرف الأولاد والبنات على أدوار الجنسين المثبتة اجتماعيا، وهي على قدر من الوضوح في كل المجتمعات تقريبا".[3] وحسب هذه القوالب الثابتة نسبيا يكون لزاما على المرأة أن تتزوج وتنجب أطفالا إذا كانت تطمح لتحقيق ذاتها كأنثى لأن ذلك هو الدور الرئيسي المحدد لها اجتماعيا في مجمل الثقافات مع وجود اختلافات نسبية، وتنويعات محدودة في الشكل وليس في المضمون.

[1] – هذا النظام الذي يقوم على ثلاثة أركان هي: السلطة الأبوية *Patriarchal* والنسب الأبوي *Patrilineal* والإقامة تحت سقف الأب *Patrilocal* . أنظر حليم بركات: المجتمع العربي في القرن العشرين: بحث في تغير الأحوال والعلاقات. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2000 ص 355.

[2] – سوف نتعرض بشيء من الإسهاب لمفهوم النوع الاجتماعي في الجزء التالي من الورقة.

[3] – *J.A. Doyle, Sex and Gender: the human experience, Dubrique, W.C Brown, USA, 1985, p 96.*

في ضوء نظام تقسيم العمل الجنسي تجد المرأة نفسها أمام دورين لا ثالث لهما إلا فيما ندر من الحالات، وهذه قاعدة ما تزال سارية رغم مرور الزمن، والتغيرات الهائلة التي تعرض لها النظام الأبوي. هذان الخياران (التعبير مجازي لأنهما في الواقع حتميتين اجتماعيتين) هما أن تصبح المرأة زوجة ثم أما. تلك هي هويتها المجتمعية، وعلة وجودها في ضوء النظام الأبوي. يمثل الزواج طقسا انتقاليا مهما تتخلص بموجبه المرأة من سلطة الأب، لكن ليس من سلطة الرجل أو الذكر، لأنها سرعان ما تقع تحت سلطة الزوج الذي تعيش معه من جديد تجربة السلطة الأبوية[1]. ومع ذلك يبقى الزواج وسيلة لتحقيق جانب أساسي من حياة المرأة لأنه الطريق المشروع اجتماعيا نحو دورها الرئيسي، دور الأمومة التي تساعدها على تخفيف وطأة السلطة الأبوية التي يمارسها الزوج لأنها تصبح بعد الإنجاب ربة البيت، مما يحسن موقعها التفاوضي سواء مع الرجل أو مع أهله، ويتحسن موقفها في العلاقات الأسرية حيث تشارك في صياغة القرارات التي تهم رعاية البيت وتنشئة الأطفال.[2]

أما بالنسبة للمجتمعات العربية فيقدم عمل هشام شرابي، الذي يبقى رغم المآخذ العديدة،[3] نموذجا للتحليل النظري العميق الذي يحاول كشف أواليات اشتغال هذا النظام، سواء على مستوى البنية الكلية للتشكيلة الاجتماعية أو على مستوى المؤسسات الجزئية المكونة لها وفي مقدمتها النظام العائلي والأسرة، وإبداعه لمفهوم "النظام الأبوي الجديد" *Neopatriarchy* تعبيرا عن التحولات التي لحقت بهذا النظام في الحالة العربية.

يقول هشام شرابي أن النظام الأبوي الجديد كمفهوم يشير إلى البنية الاجتماعية، السياسية، والنفسية التي يتميز بها المجتمع العربي المعاصر. إنه مفهوم ذو ازدواجية نظرية

[1]- *Jan Pahl, Money and Marriage, Macmillan, Basingstoke,1989, pp.168-175.*

[2] – يلاحظ أهمية الإنجاب في حياة المرأة المتزوجة من خلال تغير موازين القوة لصالحها حيث ترتفع نسبة الطلاق بين النساء اللائي لا ينجبن حتى في الحالات التي يثبت فيها عدم مسئوليتهن عن ذلك.

[3] – ينظر: مثلا الانتقادات الموجه لمساهمة هشام شرابي من قبل الطاهر لبيب، ويعقوب قبانجي، المستقبل العربي.

مهمة لأنه يعبر عن تشكيلة اجتماعية هجين ناتجة عن الانتقال من نظام تقليدي إلى نظام حديث دون استكمال عملية التحول أو الانتقال بصفة نهائية. وهو الأمر الذي جعل المجتمع العربي المعاصر يبدو في هذه الصيغة التي يجمع فيها بين التقليد والحداثة دون أن يكون أي منهما. إنه نظام يعيش الماضي في الحاضر والحاضر في الماضي، إنه مزيج بين التراث والمعاصرة، "نظام غريب يختلف عن أي نظام" على حد تعبير شرابي.[1]

ويفسر شرابي نشأة هذا النظام بالصدمة التي تعرض لها المجتمع العربي عند التقائه بالحضارة الغربية منذ نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، لكن تلك الصدمة لم تؤد إلى تغيير القديم بل "**أدت إلى تجديده دون تغييره جذريا**". ويغطي مفهوم النظام الأبوي الجديد التشكيلة الاجتماعية بما هي كلية ذات أبعاد متعددة؛ اجتماعية، سياسية ونفسية في آن. يتجلى هذا النظام على المستوى الاجتماعي في البنى الاجتماعية المختلفة انطلاقا من العائلة إلى الدولة، وعلى المستوى السياسي في نظام الحكم الاستبدادي الجاثم على المجتمع، وعلى المستوى النفسي في طبيعة الذهنية أو العقلية السائدة، كما يتجلى في الخطاب المهيمن وفي الممارسات الفردية والاجتماعية.[2]

لعل أهم سمات النظام الأبوي عموما، وأنموذجه الجديد خصوصا هو قيامه على علاقة السيطرة والخضوع، أو الهيمنة والتبعية بين الرجل والمرأة، أي علاقة "استعباد المرأة"، هذه الظاهرة تشكل العمود الفقري للنظام وبدونها يفقد جوهره الفعلي. فالمجتمع الأبوي مجتمع ذكوري ولا يستطيع تحديد ذاته وهويته سوى من هكذا منطلق. لذلك نجده مفعم بالعداء المتجذر للمرأة وكل ما يتصل بها لدرجة أنه ينفي وجودها الاجتماعي ككائن له

[1] – هشام شرابي، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992 (الطبعة الإنكليزية صادرة في 1988)، ص 14.

[2] – المرجع نفسه ، ص 16 .

ذاته وخصوصيته.[1] فالمجتمع الأبوي لا مكانة ولا دور فيه للمرأة سوى لتأكيد تفوق الذكور وهمينتهم.

أما على المستوى الذهني أو الفكري، فالنظام الأبوي يتصف بالشمولية والاستبداد ورفض النقد والحوار، حتى أن إحدى مميزاته على هذا المستوى هي الادعاء بامتلاك الحقيقة المطلقة التي لا سبيل إلى رفضها، أو الشك فيها، أو مراجعتها ونقدها. هناك إذن حقيقة واحدة مطلقة يمتلكها الأب، إن في صورته البيولوجية أو الاجتماعية (على مستوى العائلة/ الأسرة)، أو الرجل عموما في مقابل المرأة، أو الأب في صورته السياسية ممثلا في شخص الحاكم. وفي كل الحالات، نحن في مجال تسود فيه حجة القوة على حساب قوة الحجة.[2]

2. القبيلة... العائلة والأسرة الحديثة

كما رأينا هناك اختلافات وخلافات عديدة بين الباحثين فيما يتعلق بأشكال التنظيم القرابي التي عرفتها وتطورت من خلالها التشكيلات الاجتماعية الأبوية في المجتمعات العربية، وهي اختلافات تعود في نظرنا إلى تنوع التجارب والمسارات في العمران والتنظيم من جهة، وتنوع اهتمامات الباحثين أنفسهم وتركيزهم على حالات محددة أو مراحل معينة دون غيرها. لكن الثابت هو أن هناك شبه إجماع أو اتفاق[3] على أن الأشكال البنيوية

[1] –أفضل مثال على هذا الموقف أو الذهنية أن الرجل في المجتمع العربي لا يذكر زوجته باسمها عند الحديث عنها بل يستعمل ضمير الغائب "هي" أو تعابير شتى مثل الحرمة، أو المخلوقة، أو العائلة...الخ وكلها تشترك في تغييبها للمرأة ككائن مستقل معروف لأن وظيفة الاسم هي التعريف. بل أن بعض قطاعات واسعة من الناس في المجتمعات المغاربية يبدؤون بكلمة "حاشاك" عند الحديث عن المرأة حتى ولو كانت زوجاتهم، وهو شكل من الاعتذار وكأنهم يتحدثون عن شيء يسيء إلى المستمع.

[2] – لقد تم شرح هذه الظاهرة من خلال ما أسماه بالدوائر الدغمائبية الثلاث ممثلة في العائلة والدين والدولة حيث نجد النزعة القوية والراسخة نحو احتكار الحقيقة والقوة. أنظر عياش عنصر: سوسيولوجيا الديمقراطية والتمرد بالجزائر، دار الأمين للطباعة والنشر ومركز البحوث العربية، القاهرة 1999، فصل بعنوان: "العنف... الديمقراطية والمثقف" ص ص 25-39.

[3]– منذر ابن خلدون مرورا بالدراسات الأنثربولوجية التي قام بها لويس مورغان إلى دراسات فردريك أنكلز حول أصل العائلة، والملكية الخاصة والدولة إلى دراسات حليم بركات، هشام شرابي وزهير حطب وغيرهم من الباحثين العرب.

الأساسية التي تطور من خلالها النظام القرابي كانت القبيلة و/أو العشيرة ثم العائلة الممتدة ثم الأسرة الأولية الحديثة، بصرف النظر عن التداخل بين الأشكال وتعايشها لأن عمليات التغير والتحول تأخذ أحيانا شكل القطيعات، وأحيانا أخرى شكل التواصل، إضافة إلى تمفصل أشكال التنظيم العائلي في ظل تعايش أنماط الإنتاج الاجتماعي في المراحل المختلفة. الأهم من كل هذا هو أن هذه النماذج تجسد باستمرارها وتواصلها أو بقطيعاتها الجزئية نمطا متميزا هو التشكيلة الاجتماعية الأبوية.

وقد تميزت هذه التشكيلة في الفضاء الجغرافي–الثقافي العربي بثلاث خصائص رئيسية هي:

1. قيامها على العصبية بالمعنى الخلدوني، أي روابط الدم أو لحمة النسب وهذه النعرة على حسب تعبير ابن خلدون "نزعة طبيعية في البشر مذ كانوا".[1] وظيفة العصبية أساسية في الحفاظ على الوجود الاجتماعي للعائلة أو القبيلة، ولبسط السلطة والنفوذ حيث يقول ابن خلدون أن بها "تشتد شوكتهم ويخشى جانبهم ... وتعظم رهبة العدو لهم".[2]

2. المقاومة القوية التي أبدتها البنية العائلية التقليدية سواء في شكل القبيلة، أو العشيرة، أو العائلة الممتدة لعملية التغير الاجتماعي حيث استمرت من عصر الجاهلية مرورا بالإسلام وحتى الآن. إنها ما تزال مؤثرة وذات شأن قوي في حياة الأفراد والجماعات في معظم المناطق من البلاد العربية على تنوع أشكالها التنظيمية، ومع تباين في حدة حضورها وتأثيرها.

3. صياغة نظام عقائدي وقانوني معقد يجمع بين التقاليد، والأعراف القديمة، والمبادئ الدينية، وقد حدث ذلك منذ فترة مبكرة نسبيا من تكوين المجتمع العربي–الإسلامي، وكان له دور حاسم في ترسيخ أهمية صلة القرابة ودعم العلاقات الأبوية في التنظيم الاجتماعي

[1] – ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون "المقدمة" دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان 1971، ص 354.

[2] – المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

للمجتمع في المراحل اللاحقة من تطوره وفي مختلف المستويات الاجتماعية، الاقتصادية، والسياسية.

وقد استمر هذا النظام في مراحل لاحقة، وحتى اليوم، في الاعتماد على القبيلة/ العشيرة التي تؤكد صلة الدم والنسب ليس في مجال تحديد النسب والملكية فحسب، بل في مجال الحكم والسلطة حيث يتم استبعاد الآخر، والتعامل معه بحذر وريبة، وفي ظل شروط وقيود تضعها القبيلة في ضوء علاقاتها بالقبائل الأخرى، بينما لا يكون للفرد دور مهم في هذه العلاقات مما يعني تأكيد طابع المسئولية الجماعية وذوبان شخصية الفرد ضمن القبيلة.[1]

إن الطبيعة السلطوية المميزة للنظام الأبوي الجديد تجعله يفضل نمط العائلة الممتدة أو الموسعة على الأسرة الحديثة في شكلها النووي. لأن الأولى تشكل امتدادا للقبيلة أو العشيرة، وهي النماذج المجسدة لاستمرار سلطة الأب ونفوذه، بينما تتميز الثانية بنزعتها الديمقراطية وتكافؤ العلاقات بين الأعضاء، حتى أن ظهورها وانتشارها يرتبط طردا مع تقلص السلطة الأبوية، ومن ثم فإن هناك من يعتبرها مصدر خطر وتهديد للأسس التي يقوم عليها للنظام الأبوي. إن تراجع سلطة الأب وتقليصها يرتبط باكتساب الأعضاء الآخرين في الأسرة (الزوجة والأولاد) مزيدا من الحرية والاستقلالية، وظهورهم على مسرح الأحداث كشخصيات مستقلة نسبيا، لهم رغبات وحاجات وإرادة مستقلة عن شخصية الأب التي كانت قبل ذلك تهيمن وتطغى على ما سواها.

باختصار، تشهد المجتمعات العربية سيرورة تحول فتحت الطريق أمام تبلور الفردانية *Individualism* بما تحمل من استتباعات على تنظيم الأسرة يجعلها مصدر تهديد للنظام الأبوي. ويمكننا رصد ثلاث اعتبارات أساسية تبرز طبيعة التهديد الذي تحمله الأسرة الحديثة للنظام الأبوي الجديد.

[1] – هشام شرابي، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي ، المرجع السابق، ص46.

1. تعبر الأسرة الحديثة عن دينامية التحول الاقتصادي، والآثار التي يحدثها هذا التحول. ذلك أن حصول الأبناء على قدر من التعليم واكتساب المهارات تسمح لهم بالتوظيف ومن ثم تحقيق قدر معتبر من الاستقلالية الاقتصادية مهدت لخروجهم من علاقات التبعية المباشرة، والولاء الكامل للأب وسلطانه بما هي وضعية فرضتها الضرورة الاقتصادية. في مثل هذه الحالة يكون الأب أمام وضع جديد يفرض عليه مراجعة موقفه والدخول في نمط جديد من العلاقات مع أبنائه، ويجد نفسه مضطرا للتعامل مع كل واحد منهم على حدة كشخصية مستقلة لها خصوصيتها، وهو أمر يفرضه تبلور الذات الفردية المتميزة بفضل سيرورة التحول الاجتماعي، سواء داخل الأسرة أو خارجها في مؤسسات المجتمع الأخرى التي يتعامل معها الأفراد: (المدرسة، والعمل، وتنظيمات المجتمع المدني الآخذة في التبلور).[1]

2. تجسد الأسرة الأولية نمطا جديدا من العلاقات، وإن في طور التكوين، هو نمط العلاقات الديمقراطية المفتوحة والمرنة، على عكس العائلة الممتدة المعبرة عن علاقات مغلقة تتسم بالسيطرة والخضوع والتبعية. وتمثل الاستقلالية الاقتصادية الأوالية الحقيقية التي تقف وراء ذلك التحوّل كما رأينا، يدعمها انتشار التعليم الحديث الذي رغم ارتباطه بالعمق الأيديولوجي للنظام الأبوي، إلا أنه ينفتح بالضرورة على أفكار حداثية تسمح ببزوغ فكر نقدي ووعي جديد. لذلك فإن خروج المرأة للعمل إضافة إلى اندماج الأبناء في سوق العمل يحدث ارتجاجا في القاعدة الموضوعية للسلطة الأبوية. وما من شك أن انتشار التعليم الحديث ببرامجه ومؤسساته، واكتساب المهارات التي تساعد على دخول المرأة والأبناء، بخاصة البنات منهم، سوق العمل المأجور تعتبر ضربات الفأس الأولى والحاسمة في تفكيك النظام الأبوي الجديد انطلاقا من مؤسسته الأساسية الممثلة في العائلة. وهنا تظهر أهمية

[1] – الفكرة مستمدة من عمل هشام شرابي مع بعض الإضافات والتعديلات عليها فيما يخص تأثير عاملي الخروج العمل والتعليم ودور مؤسسات التنشئة الاجتماعية الأخرى التي لم تنل اهتماما يليق بها في فكرة شرابي. ينظر : هشام شرابي، المرجع السابق، ص 50.

التحولات الحاصلة في أسلوب التنشئة الاجتماعية على مستوى الأسرة أولا، ثم في مؤسسات التعليم وباقي تنظيمات المجتمع المدني الناشئ ثانيا (سنتعرض لهذه القضية بشيء من التفصيل لاحقا).[1]

3. تمثل الأسرة الحديثة تهديدا للنظام الأبوي بالنظر للتحولات التي تحدثها في مكانة المرأة ووضعها الاجتماعيين، حيث أن المستفيد الأول من وضعية التحول من نمط العائلة الممتدة والقبيلة إلى شكل الأسرة الحديثة هي المرأة. فهي على الأقل تصبح تحت سلطة زوجها فقط بعد أن كانت تحت سلطة كل رجال العائلة/العشيرة أو القبيلة. إنها خطوة أساسية، رغم أنها غير كافية، في الاتجاه نحو تحرير المرأة من علاقات التبعية والخضوع التي تشرف أحيانا كثيرة على الاسترقاق. ثم تأتي الخطوات التالية المكملة وهي حاسمة في تغيير طبيعة العلاقات الأسرية. الخطوة الأولى تتمثل في فتح مجال التعليم الحديث أمام المرأة، والثانية في خروجها للعمل، وهي خطوات تحقق للمرأة انتصارا في مجالين حاسمين: يحقق التعليم الحديث إلغاء احتكار الرجل للمعرفة، وبالتالي ادعاءه التقليدي بامتلاك الحقيقة المطلقة أو الواحدة. بينما يحقق الاندماج في سوق العمل كسر قيد التبعية الاقتصادية المرتبط بحاجة المرأة التقليدية إلى معيل وكافل. وهكذا يتعزز الموقع التفاوضي للمرأة بشكل محسوس بإضعاف قبضة الرجل على موردين أساسيين من موارد القوة في المجتمع وهما؛ المعرفة والثروة اللذان يجسدان فرصا لتحقيق استقلال الفكر والفعل، أو الممارسة الاجتماعية بشقيها الرمزي والمادي.[2]

يكتسب هذا التحليل البنيوي لسيرورة التحول الاجتماعي في المجتمعات العربية قوة وتماسكا وعمقا نظريا قلما وجدناها مجتمعة في تحليلات المقاربات الأخرى التي طبعت دراسات

[1] – ينظر: هشام شرابي، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي ، المرجع السابق، ص 50.

[2] – ينظر: المرجع نفسه، ص 51.

الأسرة في البلدان العربية، لكن ذلك لم يمنعها من الوقوع في إشكالات نظرية ومنهجية عدة، ولم يعفيها من النقد. ذلك ما سنتعرض إليه في الجزء اللاحق.

الفصل الثالث

التصورات الدينية والمدنية الفكرية والمشروع الديمقراطي العربي

- أولاً: العوائق الدينية الحائلة دون تبلور فكرة الديمقراطية في الوطن العربي
- ثانيًا: عوائق فكرية نفسية
- ثالثاً: التحول الديمقراطي

أولاً: العوائق الدينية الحائلة دون تبلور فكرة الديمقراطية في الوطن العربي

عوائق دينية:

- **بنية الثقافة العربية الإسلامية (موقع الدين):**

من الإشكالات المطروحة اليوم بحدة في الفكر العربي المعاصر سؤال مدى تلاؤم النظم الديمقراطية مع أرضية ثقافية تتأسس على الدين، وتتقيد بمرجعيته ومشروعيته.

وبطبيعة الأمر لهذا السؤال علاقة وثيقة بما يطرحه وجود وانتشار حركات الإسلام السياسي في حقل الصراعات القائمة، بيد أن هذا الإشكال لا يهمنا في السياق الحالي[1]، وإنما يتنزل تحليلنا في سياق فكري أعم يتعلق بالإطار الثقافي الأوسع (منزلة الدين في النسق الثقافي المجتمعي وأثرها في المسألة السياسية).

فالسؤال الجوهري هنا هو: إلى أي حد يمكن لمثل هذه الثقافة أن تتقبل النهج الديمقراطي؟

أي كيف يمكن أن تتأسس تجربة ديمقراطية في فضاء عقائدي يحكمه الدين، ويقنن تشريعاته وعلاقاته المجتمعية ويحدد إطار الحكم فيه؟

أليست العلمانية ملازمة للمسلك الديمقراطي الذي ليس مجرد مسطرة لتنظيم الشأن السياسي آلياً، بل هو كذلك فلسفة اجتماعية قائمة على قيم التعددية والاختلاف والحرية المطلقة، ومن ثم لا سبيل لأن تتلاءم وثقافة يحكمها المقدس، وتقيد فيها الحرية باسم النص الإلهي؟

[1] – رضوان السيد، سياسات الإسلام المعاصر، دار الكتاب العربي، 1996، ص80.

يميل كثير من المفكرين العرب إلى اعتبار المرجعية الدينية عائقاً من عوائق التحول الديمقراطية في الوطن العربي، حيث تتصارع الدولة والنزعات الأصولية المناوئة لها على توظيف الدين في الشأن السياسي، في حين أن النظام الديمقراطي الصحيح يستلزم اعتماد المقاييس العلمانية مقوماً ومرتكزاً في رهانات السلطة.

فالعلمانية من منظور عزمي بشارة مثلاً، وبعض المفكرين العرب الين سنرتكز عليهم للحفر في سؤالنا هدا ...هي: «عملية نقل القرار في الشؤون الدينية من الحيز العام إلى الحيز الخاص... وإذا كانت حرية الرأي والمعتقد والتعبير عنهما مقوماً من مقومات الديمقراطية، فتكون العلمنة بالمعنى الآنف ذكره من مقومات الديمقراطية»[1].

أما فؤاد زكريا فيرى أن الشأن السياسي لا يمكن أن يتأسس على مرجعية الإيمان «لأن جوهر الإيمان هو الطاعة، ولكن ما دام الحاكم بشراً فإن أعظم صفة يستطيع أن يبثها في المحكومين هي أن يناقشوه ويعارضوه»[2].

أما عزيز العظمة فيخلص من دراسته الوافية حول العلمانية إلى القول: «لا استعادة لأسس الديمقراطية إلا بانفكاك الفكر والحياة عن الارتهان بالمطلق، والغيب مطلق المطلق، أي إنّه لا استعادة لأسس الديمقراطية إلا بالعلمانية، ونبذ محاولات إدغام المستقبل في

[1] – عزمي بشارة، مدخل إلى معالجة الديمقراطية وأنماط التدريس، في الكتاب الجماعي (حول الخيار الديمقراطي)، دراسة نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1994، ص ص 72- 73.

[2] – فؤاد زكريا، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، دار التنوير، بيروت 1985، ص 34.

الماضي، أو محاولة ترجمة مبادئ سياسية ليبرالية معاصرة إلى لغة تنتمي إلى سياق تاريخي تام الاختلاف»[1].

بيد أنه كان يتعين الإقرار باقتران العلمانية والديمقراطية، في السياق الغربي، على الرغم من الفرق الشاسع بين التجارب الغربية في هذا المجال[2]، إلا أن الإشكال المطروح يتمثل في سؤالين مترابطين هما: هل تعني العلمانية إقصاء الدين من المنظومة القيمية في جانبها السياسي أو فصل المؤسسة الدينية عن السلطة السياسية؟

وهل يمكن أن تقوم تجربة ديمقراطية ناجعة ضمن المشروعية الدينية؟

لنشر هنا إلى الجهود الأخيرة لتيار جديد من العلمانيين العرب الذين قدموا مقاربات جديدة لتأصيل، بل وأسلمة، العلمانية، من حيث كونها الإطار الأكثر ملاءمة للعقيدة الإسلامية نفسها. ومن أبرز هؤلاء: المفكران التونسيان محمد الشرفي[3] وعبد المجيد الشرفي[4] اللذان أرادا أن يبيّنا من منطلق التحليل التاريخي الإيديولوجي أن الإسلام ليس منظومة

[1] – عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992، ص 339.

[2] – راجع مثلاً:

Diertkens A., Pluralisme religieux et laïcité dans l'Union Européenne, Ed. de l'Université de Bruxelles, p194.

Remond R., Religion et société en Europe : Essai sur la secularization des sociétés Européennes, Le Seuil, paris, 1998.

[3] – راجع مثلا: ***Mohamed Charif, Islam et liberté : le malentendu historique, Albin Michel,*** 1999.

[4] – عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، 2001، ص104.

سياسية ولا تشريعية، بل هو في جوهره نسق ميتافيزيقي قيمي قابل للتلاؤم مع نمط الدولة العلمانية الحديثة.

ومن هؤلاء أيضاً المفكر المغربي عبدو فيلالي الأنصاري الذي يذهب في دراسته الرصينة بعنوان: "هل الإسلام معاد للعلمانية؟" إلى أن إشكالية العلمانية طرحت في الثقافة الإسلامية طرحاً مغلوطاً منذ البداية، باختزالها في المقاربة الفرنسية التي هي امتداد لإيديولوجيا الأنوار التي اصطدمت بالدين، في حين تميزت التجارب الأمريكية والانجليزية والألمانية بالتصالح الإيجابي مع القيم الدينية التي تم استيعابها داخل النسيج المعياري العام.

وهكذا امتزجت العلمانية في المخيال والوعي الإسلاميين باللادينية، واعتبرت تقويضاً للإسلام وإضعافاً لموقعه في الحقل الاجتماعي والمدني، في مقابل القول بشموليته، أي ما ترجمه شعار (الدين والدولة). ويرجع الأنصاري التصور التيوقراطي للنظام الإسلامي إلى ثلاثة أنماط من الخلط:

- الخلط بين المنظومة الدينية (كنسق من المعتقدات والأخلاقيات والطقوس) والتجارب التاريخية للمجتمعات الإسلامية.
- الخلط بين المبادئ الخلقية لتنظيم حياة البشر والقواعد والقوانين المنظمة للشأن السياسي والاجتماعي.
- الخلط بين الدولة ككيان سياسي، والمجموعة السياسية التي أفرزتها ديناميكية انتشار الإسلام (الأمة).

وينتهي الأنصاري من تحليله لتجربة الدولة في التاريخ الإسلامي إلى أن هذه الدولة ظلت دوماً كياناً سياسياً صرفاً رهانه المصالح وصراع القوة والعصبية حتى ولو استندت للمرجعية الدينية.

ومن ثم يخلص الأنصاري إلى القول: إن الإسلام لا يعارض التصور الشامل للعلمانية؛ الذي يحدده في منطلقين هما: تنزيل الاعتقاد الديني في حيز الوعي الفردي، وتنظيم حياة البشر السياسية والمدنية حسب ضوابط العقل والمصلحة. أما نموذج "الدولة الدينية" فغريب على الإسلام، حتى ولو كان قد اهتم بضوابط الشأن المدني من حيث هو جانب من جوانب السلوك الأخلاقي بمعناه الأشمل[1].

إننا أمام موقفين متعارضين يصدران عن نفس الخلفية الفكرية، أي اعتماد الرؤية العلمانية للشأن السياسي، إما لتوجيه النقد الجذري للثقافة الإسلامية من حيث كونها عائقاً أمام النقلة الديمقراطية في الوطن العربي؛ باعتبارها ثقافة الدين الوحيد الذي يحمل مشروعاً سياسياً، أو لتبيئة وتأصيل الأطروحة العلمانية داخل النسيج الثقافي والعقدي الإسلامي.

إن المسكوت عنه في هذا الحوار المنغمس في الصراع الإيديولوجي والسياسي المباشر يتمثل في حقائق تستدعي التبيين:

أولها: أن التاريخ الإسلامي لم يعرف بالفعل نموذج الدولة الدينية، أي النظام السياسي الذي يجسد الحق المقدس ويتماهى معه كما هو الشأن في التجربة الأوروبية البسيطة.

[1] – محمد عابد الجاري، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، الفصل الثالث: مسألة الدين والدولة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 1994، ص 77.

ولئن كانت هذه الملاحظة كثيراً ما تقدم، إلا أننا نعتقد أن السبب الحقيقي لغياب الدولة الدينية في الإسلام قليلا ما يتم الوقوف عنده، وهو سبب وثيق الاتصال بمرجعية النص ونمط تأويله.

ونعني بالنص هنا الوحي المنزل الذي تشرحه السنة النبوية، وهو كما أدرك اللغويون حمّال أوجه، يستخدم أدوات الإشارة والاستعارة والبيان، كما أنه يقيم فصلاً جوهرياً بين الألوهية المطلقة وعالم الإنسانية المخلوقة، على عكس التصورات اليهودية والمسيحية كما بلورتها التقاليد الوسيطة.

وينتج عن ذلك أن الحاكم وإن استند ضرورة لشرعية النص، إلا أنه ليس بإمكانه أن يتماهى معه، لا من حيث المنزلة الوجودية بالنظر للاختلاف المطلق بين دائرتي الألوهية والبشرية، ولا من حيث البعد التأويلي باعتبار رحابة الأفق الدلالي للنص وتمنعه على الاحتواء. ولذا فإن التجربة التاريخية للدولة العربية الإسلامية تثبت كما بين ابن خلدون أنها ظلت في الوعي الجماعي كياناً سياسياً قائما على العصبية وإن استند لشرعية الدين.

ثانيتها: أن العلمانية إن كانت تعني الفصل التام بين الدين والسياسة، فإنها وهم غير قابل للتحقيق في واقع الناس.

فنمط الانتظام البشري يقتضي الدين في مستويات عديدة، مهما كان شكل هذا الدين ودلالته، ونعني هنا بالدين مفهومه الأوسع أي بعد المطلق، وما يرتبط من اعتبارات رمزية ومعيارية وسلوكية.

وكما بيّن المفكر الفرنسي "رجيس دوبريه" في العديد من أعماله فإن العقل السياسي يقوم في عمقه على البعد الغيبي، الذي يتطلبه نمط الترابط البشري الجماعي من حيث هو اللحمة العلائقية داخل المجتمع. كما أن الدين يفرز بطبعه علاقات ولاء قابلة للتكييف سياسياً، كما تثبت التجربة التاريخية، وإن كانت الدولة تقوم على محدد العنف والقوة وروابط المصالح وصراع القوى، حتى ولو وفرت غطاء شرعياً (لا بدّ منه) لمجالها السلطوي، وإذا كانت المجتمعات الغربية قد أرست قطيعة مع الدين منذ القرن الثامن عشر، إلا أنها حافظت على جوهره الرمزي وحولت الولاء للكنيسة إلى الولاء للأمة التي هي المعبود الغيبي المعاصر.

ثالثتها: أن مسلك الديمقراطية يقوم على مفارقة قلّما يتم الوعي بها، وهي مفارقة العلاقة بين جانبها الإجرائي الأداتي المنحصر في التعبير عن موازين القوى السياسية كما هي، وتجسيدها في مركز السلطة والقرار، وجانبها التصوري الملازم لها في السياق الغربي الذي يميل إلى قيم التعددية السياسية والليبرالية.

فكيف يحسم هذا الانزياح إذا ما أوصلت الآلية الديمقراطية إلى دائرة السلطة قوى رافضة للرؤية الليبرالية والقيم التي تستند إليها، كما هو شأن التيارات اليمينية المتطرفة والأحزاب العنصرية الشعبوية ؟

إن هذا الإشكال هو الذي نلمسه اليوم بحدة في الساحة العربية، حيث يكون الانفتاح الديمقراطي أحياناً في مصلحة بعض الجماعات التي ترفع الشعار الإسلامي، وإن

كانت الخشية قائمة من كونها تستغل الآلية الديمقراطية مسلكاً تكتيكياً للوصول إلى السلطة دون الاقتناع الفعلي بأسسها الفكرية والعقدية.

إن ما نريد أن نخلص إليه من هذه المعطيات هو أن الثقافة الإسلامية من حيث مرتكزها العقدي الأعمق، ومقاربتها للشأن السياسي لا تطرح عائقاً أمام التحول الديمقراطي، بيد أنه يتعين التنبيه إلى بعض الثغرات في ثقافتنا المعاصرة المشتركة التي هي من دون شك عوائق يتعين تجاوزها[1].

ولنبادر بتقديم ملاحظتين تمهيديتين في هذا الباب:

- ليس مدار كلامنا جمع الأدلة النظرية والبراهين التاريخية على انفتاح الإسلام وسعته وتسامحه، فتلك من الحقائق الراسخة التي نادراً ما تُنكَر، وإن كان يتعين التنبيه إلى تباين المقاربات والتصورات والتجارب المستندة إلى المرجعية الإسلامية من حيث انفتاحها وقبولها للآخر، وهو تفاوت يفسر بأطر وظرفيات تشكل الممارسات التأويلية بحسب السياقات والأرضيات التاريخية – الاجتماعية.
- يتعلق حديثنا بالثقافة الإسلامية المشتركة السائدة، وليس بالخطاب الأصولي المتطرف أو بتيارات الإسلام السياسي، حتى ولو كان هذا الخطاب يوفر لهذه الثقافة أحياناً بعض مكوناتها وروافدها، كما أن هذه الثقافة تختلف عن المخزون التراثي الوسيط، وعن التقاليد

[1] – السيد ولد أباه، سعيد بنسعيد العلوي، عوائق التحول الديمقراطي في الوطن العربي، دار الفكر للطباعة ، دمشق، 2006، ص 139.

العلمية النخبوية في الجامعات، وتتشكل أساساً من صورة سائدة ينقلها الإعلام وتبثها المقررات التربوية، وتكرسها التربية الأسرية والوعظ الديني في المساجد.

ولئن كان من الخلف تحميل هذه الثقافة مسؤولية التعصب والتطرف الذي يسم اليوم نشاط الجمعيات الراديكالية في العالم الإسلامي، إلا أننا لا يمكن أن ننفي دورها في تشكل رأي عام واسع متعاطف مع هذه الجماعات في تطرفها وسلوكها الإرهابي العدمي.

إننا نعتقد أن هذه الثقافة ليست في ذاتها متطرفة ومغلقة، بيد أنها قابلة للتوظيف في اتجاه العنف والتشدد الذي يغذيه شعور مزدوج بالإحباط والاستهداف الخارجي، مما يشكل – دون شك– عائقاً حقيقياً أمام تكريس الرؤية التعددية المتسامحة التي هي المهاد القيمي العميق للممارسة الديمقراطية.

وباستعراض بعض جوانب وسمات هذا الرصيد الثقافي المشترك، يمكننا استنتاج ثلاث ثغرات فكرية، نادراً ما تحظى بجهد نظري وعملي.[1]

أولى هذه الثغرات تتعلق برؤية الآخر، وترتيب العلاقة به، وتحديد منزلته داخل النسيج الوطني والقومي، وداخل أطر العلاقات الدولية.

ولا يعنينا هنا الرجوع للمدونة الفقهية القديمة، سواء للاستدلال على تجارب التسامح ودمج الأقوام والملل التي احتضنتها الدولة الإسلامية الوسيطة، أو لرصد عوائق وحدود هذه التجارب من خلال أحكام أهل الذمة وغيرها من التشريعات التمييزية. فالأمر

[1] – السيد ولد أباه، سعيد بنسعيد العلوي، المرجع السابق، ص140.

متعدد الوجه، والخلفيات متباينة، ولا تدخل آلياً في تكييف النظرة السائدة في الثقافة الإسلامية المعاصرة المشتركة.

فالحقيقة التي لا مراء فيها، أن هذه الثقافة تتطبع في الغالب بالتصور السلبي للمغاير والمختلف، وبالعجز عن مقاربته خارج المعايير الفقهية الوسيطة التي لا تتماهى في المطلق مع ما يمكن اعتباره جوهر النص أو لب الدين، بل هي تعبيرات مختلفة عن تجارب وتأويلات؛ كما بيّنا من قبل.

فبغض النظر عن آليات الإقصاء الداخلي التي تلغي واقع اختلاف الأمة وانقسامها إلى فرق وطوائف ومذاهب، يستعصى على هذه الثقافة استيعاب التنوع الديني والعقدي خارج مقولات ومعايير العصر الوسيط التي لم تعد تتلاءم وطبيعة إنشاء وتشكيل المجتمعات الحديثة التي لا يلعب فيها الانتماء الديني بمعناه الضيق أساساً لهوية الكيانات الوطنية والقومية.

أما **ثانية** الثغرات فتتصل بمفهوم (الجهاد) الذي هو أكثر أبواب الفقه غموضاً والتباساً، وأوثقها صلة بالاعتبارات السياسية التاريخية الظرفية. ومع أن أغلب الفقهاء ذهبوا إلى أن الجهاد عمل دفاعي عن الأمة والعقيدة، وليس مسؤولية هجومية لنشر الدين بالقوة، إلا أن الثقافة المشتركة السائدة تسير على عكس هذا التصور، وتكرس المقاربة العدائية كمصادر أصلية تحكم علاقة المسلمين بغير المسلمين.[1]

[1] – السيد ولد أباه، سعيد بنسعيد العلوي، المرجع السابق ، ص141.

ومن ثم تكرير ما أكده بعض الفقهاء الأوائل من نسخ آية السيف للآيات الداعية للإقساط والمودة والبر.

ومن الواضح أن ديناميكية (الجهاد)؛ التي تحولت إلى حركية واسعة متعددة الأبعاد والأهداف ، اتخذت هذه المعاني، وانتهت ضرورة إلى ظاهرة إرهابية عاتية ومدمرة إلى أنحاء عديدة في العالم الإسلامي وباقي أركان المعمورة.

ومع أن مقولات التكفير (تكفير الدولة والمجتمع) التي رددتها على نطاق واسع الجماعات المسلحة لم تتمكن من الانتشار الكثيف في المجتمعات العربية، إلا أن لهذه المقولات إغراءها في بعض السياقات والحالات، وهي في كل الأحوال قابلة للتوظيف في عملية التعبئة الراديكالية المتواصلة التي تخضع لها هذه المجتمعات.

أما **ثالثة** الثغرات فتتعلق بطبيعة العلاقة بالدولة، فعلى الرغم من أن المدونة الفقهية التقليدية مبنية على مطلب حفظ الأمن وطاعة ولي الأمر ودرء الفتنة، وعلى الرغم من غياب مفهوم الدولة الدينية في الإسلام كما بيّنا آنفاً، إلا أن اتجاهات واسعة من الثقافة الإسلامية المشتركة تأثرت بوضوح بمفاهيم الحاكمية ودولة الشريعة، دون أن تتمكن من حسم صريح لطبيعة مرجعية الدولة، هل هي سلطة نوموقراطية تطبق تشريعات وحدودا[1]؟ أم هي الدولة المستندة لمشروعية وخيارات الأمة، ومن ثم انبناؤها على العقد المدني ووشائج المواطنة بمفهومها الحديث؟

[1] – السيد ولد أباه، سعيد بنسعيد العلوي، المرجع السابق ، ص142.

ومن ثم فإن جانباً واسعاً من خطاب المواجهة مع أنظمة الحكم والقوى السياسية يكيف وفق دلالات دينية راديكالية تبرر أحياناً ظواهر العنف والإرهاب في مقابل حق المعارضة السلمية المسئولة.

إن هذه الثغرات الثقافية تشكل دون شك عوائق جوهرية أمام النقلة الديمقراطية السليمة، حتى ولو كان من الخلف وعدم الدقة إرجاعها لثوابت النص الديني ومنظوماته التأويلية الأساسية.

رابعاً: تركيبة الأحزاب السياسية العربية.

كشفت شتى الانتخابات التعددية التي نظمت في البلاد العربية عن هشاشة القوى الحزبية الرئيسية الفاعلة في السياسة، حتى أعرقها حضوراً وأكثرها تجربة، باستثناء الأحزاب الحاكمة طبعاً؛ المهيمنة على كل المجالس المنتخبة في الأقطار العربية.

وبغض النظر عما واكب الانتخابات المذكورة من تزييف وتزوير وقصور في التحضير والإدارة، إلا أن الحقيقة العنيدة الماثلة أمامنا هي أن المشهد السياسي العربي يشهد حالياً تجاذباً حاداً غير صحي بين الجهاز الحزبي الحاكم والقوى والتيارات المتمردة الخارجة على الشرعية أو المقصية منها.

وتنعكس هذه الظاهرة بالسلب على الممارسة الديمقراطية من حيث اختلالها التمثيلي (انعدام الانسجام المطلوب بين القطاعات الشعبية وممثليها المفترضين)، في حين

تواصل التنظيمات الطائفية والعصبوية دورها في الحقل العام، وتخترق التشكيلات السياسية وتندثر بدثارها الإيديولوجي.

إنها تختلف إذن – وفق هذا المنظور- عن تجربة الأحزاب السياسية الغربية التي تتحدد حسب شرطين متلازمين: إيديولوجي ومجتمعي.

أما المعيار الإيديولوجي: فيتمثل في المشروع الثقافي السياسي الذي يحمله الحزب للتعامل مع القضايا والإشكالات المطروحة في السياق الوطني المحلي. فمن خلال هذا المشروع يقدم الحزب برنامجه التغييري وينزع إلى استمالة وتعبئة الفئات الموالية له.

أما المعيار المجتمعي: فهو القدرة على التعبير عن مصالح ورؤى فئة بعينها، أو طبقة من طبقات التركيبة الاجتماعية. ويتضح هذا التمايز في البلدان ذات الخارطة الطبقية الجلية والمكتملة مثل الأقطار الرأسمالية الغربية، حيث تتجذر القسمة السياسية في أرضية العلاقات الاقتصادية.[1]

[1] – السيد ولد أباه، سعيد بنسعيد العلوي، المرجع السابق ،ص144.

ثانيًا: عوائق فكرية نفسية

1. الثقافة المدنية:

- **ارتباط الثقافة المدنية بجهاز المجتمع المدني:**

إن الثقافة المدنية في جوهرها ترتبط بمجتمع مدني يثريها ويوجهها وعموماً هناك عدة مقاربات لإدراك هذا الفهم وكل مقاربة تضع قيماً أساسية من أجل أن يتبناها المجتمع ككل، وتدعمها الجماعات المختلفة التي تشكل المجتمع المدني وأهمها تلك المقاربات التي تشير إلى مجتمع مدني ديمقراطي.

ويعد المجتمع المدني موضوعاً مهماً لأنه قادر على تطوير طاقة الأفراد الأخلاقية والوعي وترقية المجتمع وتقدمه وخلق فضاء اجتماعي ثقافي سياسي كما أنه يطلق حريات الإبداع فالعمل المبدع يحتاج إلى مساحة كافية من الحرية والانتهال من التراث العربي والإسلامي الأصيل[1].

إن على الحكومات العربية أن تشجع وتسهل تأسيس منظمات عربية تعنى بهذا الشأن حتى تحقق الدور المرجو من منظمات المجتمع المدني.

فمنذ أن نشر كتاب "ألموند وفيربا" حول الثقافة المدنية 1963 يتفق الباحثون على اعتبار الثقافة السياسية هي تلك القيم التي تعزز أو تضعف (تدعم أو تقوض) منظومة

[1] – حسن عبد الله العابد، المتغيرات الدولية وسيناريوهات الثقافة العربية، دار النهضة العربية، لبنان، 2004، ط1، ص ص 76- 78.

معينة من المؤسسات السياسية حيث اعتبر الباحثان هذا البحث مهم في تطوير ثقافة مدنية تساعد على ثبات النظام الديمقراطي[1].

– المجتمع المدني: مشكلة مفهوم وتطبيق؟

▪ تعقد مفهوم المجتمع المدني:

نسعى من خلال هذا البحث إلى تبيان دور المجتمع المدني في صنع الديمقراطية من حيث المفهوم فالأمر الملاحظ بوضوح هو فقر القاموس المفاهيمي السياسي العربي وبالخصوص مفهوم المجتمع المدني الذي هو مفهوم مشوش تتداخل لرصده وجهات مفكرين وفلاسفة وسياسيين مختلفة دون أن ننسى التطور التاريخي الذي شهده المفهوم وانتقاله من البيئة الفكرية الغربية إلى البيئة العربية الإسلامية، وهنا علينا السؤال عن الإشكالات التي أثارها المفهوم أثناء انتقاله وهل هذه النقلة هي نقلة نوعية من الوعي والتطور التاريخيين في الوطن العربي أو أنه "مجرد لفظ" لا مفهوم له ولا دلالة؟ أو أنه مجرد واجهة مثله مثل عبارة الديمقراطية؟[2]

– مشكلة تعقد مفهوم المجتمع المدني في الفكر العربي؟

إن مفهوم المجتمع المدني يكسب رواجاً كبيراً من حيث الاستعمال لكن كيف يستعمل هذا المفهوم هو الذي يطرح إشكالات؟ فهناك مجموعة تعقيدات يجدها كل من يستعمل مفهوم المجتمع المدني في حقل الفكر العربي:

[1] – عزمي بشارة، في المسألة العربية – مقدمة لبيان ديمقراطي–، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 2007، ص 87.

[2] – أحمد شكر الصبيحي، مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 2008، ص 13.

- **مشكلة أصل المفهوم:** من المعروف أن أصل المجتمع المدني الغربي هو الذي جعله مفهوماً مفتوحاً تتخلله عدة فجوات لأن الصبغة الغربية للمفهوم لا تتواءم مع المتطلبات العربية وهو الأمر الذي أدى إلى إما تطبيق المفهوم بحذافيره أو تكييفه من قبل النخبة المثقفة العربية وهو ما خلق خلافات خاصة إذا قصدنا بالمجتمع المدني التنظيمات الغير حكومية التي تخدم المصالح والمبادئ المشتركة «وجوهره مشكل من نسيج جمعوي تقيم نقاشات تهدف لحل المشاكل الناشئة التي تخص مواضيع الصالح العام»[1]، فسيطرح صراع بين السلطة وفئات كبيرة من المجتمع المدني ونقل المفهوم أيضاً سيجد رفضاً من قبل الأصوليين الرافضين للثقافة الغربية[2].

– تحديات المجتمع المدني مشكلة ثقافة ووعي سياسي:

لقد أصبح المجتمع المدني كثقافة أحد المكونات الأساسية التي تمكن شعوب المنطقة العربية من بناء دول ديمقراطية فهو أحد أعمدة التنمية والمجال الذي يتيح إشراك المواطنين في عملياتها.

وليس هذا فحسب، بل أصبح المجتمع المدني مركزاً للأبحاث والتفكير وأصبح له دور ريادي في مجال المشاركة في صنع السياسة عن طريق تمثيل المواطنين ومشاركتهم في الحياة السياسية.

[1] – يورغن هابرماس، ما بعد الدولة–الأمة، تر: عبد العزيز ركح، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، ط1، 2011، ص 31.

[2] – إبراهيم حسنين توفيق، بناء المجتمع المدني، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1992، ص 685.

رغم قدم مفهوم المجتمع المدني وامتداد جذوره في الفكر السياسي والفلسفي والغربي، لكن ما يلفت النظر ليس الجدة والقدم وإنما تهافت التحليل السياسي بهذا المفهوم، وقد تزامن ذلك مع موجة التحول الديمقراطي التي تكلم عنها منتغتون، هذه الأخيرة مست العالم العربي مما شكل عاملاً لتزايد الاهتمام بالمفهوم[1].

ومؤخراً، ارتبط مفهوم المجتمع المدني بالثقافة والوعي السياسي من حيث له دور في تربية المواطنين على ثقافة ديمقراطية، من خلال إكساب أعضائها قيم الحوار وقبول الآخر والاختلاف والمشاركة في الانتخابات والتعبير عن الرأي بحرية[2].

2. جدلية المجتمع المدني والديمقراطية:

لقد رأينا كيف أن المجتمع المدني قد يساهم بشكل مباشر في صنع الديمقراطية على الرغم من الإعاقات التي تعيقه فالتعصب العشائري أو القبلي... يؤدي إلى تطبيل المواطنين بقيود وتقاليد تجعل من الانتماء إلى العشيرة وكأنه الانتماء الوحيد الذي يتم من خلاله التعامل مع الآخرين فيحيل هذا ويعيق عملية التغيير السياسي الاجتماعي وقد يؤدي حتى إلى صراعات، إن الولاءات الطائفية والعرفية والعشائرية والعائلية... هي نقيض الدولة الحديثة[3].

[1] – إبراهيم حسنين توفيق، النظم السياسية العربية: الاتجاهات الحديثة في دراستها، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2005، ص 155.

[2] – زهير عبد الكريم الكايد، الحكمانية: قضايا وتطبيقات، القاهرة، منشورات المنظمة العربية للتنمية، 2003، ص 48.

[3] – أحمد شكر الصبيحي، المرجع السابق، ص 91.

إنه لمن نافلة القول الإشارة إلى أن ضعف الدولة العربية الراهنة مرتبط إلى حد بعيد بقدرتها على مواجهة تحدي تلك الانتماءات من جانب، فهذا التعدد العصبي لا يخدم الدولة كما قال عنه "ابن خلدون" فتعد القيم القبلية والعرفية من مكونات التخلف الحادة التي قسمت الشعوب، ونستطيع القول إن القبلية طور اجتماعي متخلف وهي معيقة لتطور المجتمع المدني بسبب ما تحاول أن تكرسه من غياب المساواة بين أطراف المجتمع المدني ومن رفضها الدولة المنظمة للعلاقات بين أطراف المجتمع والقوانين الناظمة للحركة الاجتماعية التي تضمن المساواة بين المواطنين أمامها[1].

ولعل من المهم في هذا المجال معاينة التجاوب الذي ارتبط فيها تفكك السلطة القبلية أو الطائفية تنبؤ إمكانيات أكبر للتحول الديمقراطي وعلى العكس كيف عمل نشوء تكتل طائفي أو قبلي على تقهقر النظام السياسي وإلغاء الحريات السياسية والمدنية وبالتالي إلغاء الديمقراطية.

كذلك يظل موضوع المجتمع المدني في الفكر العربي مثال شاخص ومعبر عن مسألة الديمقراطية ليس فقط كإشكالية معبرة عن تضارب التصورات وتباين اختلاف أشكال التطبيق بل كذلك كضرورة ممتدة تاريخيا محتاجة للفهم والتوظيف.

[1] – أحمد شكر الصبيحي، المرجع السابق ، ص 94.

صحيح أن تبني مشروع المجتمع المدني هو مهد الديمقراطية لكن من وجه آخر يتقلب هذا المشروع بين تقليدية وطرائقية[1] وقبلية وطائفية... وجدير بالذكر أن مفهوم المجتمع المدني في الحقل الفكري العربي يطرح عدة إشكالات:

- صلاحية المفهوم ومدى تكيفه مع الواقع العربي.
- إمكانية وعدم إمكانية تطبيق المفهوم جراء الرفض الثقافي له والسياسي الذي لم يشهد تطورا ينتج بيئة تتواءم مع المفهوم.
- لا يوجد مجتمع مدني بالمعنى الحقيقي في الدول العربية إما هو غائب أو يعاني الضعف والهشاشة.[2]

وإذا سلمنا بأن الديمقراطية كهدف متروكة لنضج الثقافة المدنية، إن المجتمع المدني والديمقراطية أمران يجب أن يعترض أحدهما الآخر وأن يعيق أحدهما الآخر وسلبية أحدهما يعيق وعي المواطن فالديمقراطية التي لا يمارس فيها المواطن حقه السياسي عن طريق الجماعة المدنية ويتعرف بها على أصول الديمقراطية وتتعمق في داخله تقاليدها فمنظمات المجتمع المدني مدارس للتنشئة الديمقراطية، هكذا العلاقة بين الديمقراطية والجماعات المدنية هي علاقة عضوية فلا ديمقراطية دون مجتمع مدني ولا الاثنين دون ثقافة مدنية.[3]

[1] – الفالح متروك، المجتمع والديمقراطية والدولة في البلدان العربية، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2002، ص 30.

[2] – إبراهيم حسنين توفيق، بناء المجتمع المدني، المرجع السابق، ص 685.

[3] – أحمد شكر الصبيحي، المرجع السابق، ص 221.

ثالثاً : التحول الديمقراطي

1. التحول الديمقراطي (الصورة المقلوبة)

إن التحول الديمقراطي هو تغير البنى والوظائف والعلاقات والمراكز والأدوار الموكولة للفرد والجماعة داخل المجتمع، فالتحول الديمقراطي العربي كغاية هو منشود من طرف المواطنين العرب لكن الوسيلة التي تحول بها جعلت المواطن العربي يخطئ في الغاية أي في حق الديمقراطية ولماذا هذه الملاحظة لأن التحول سهد أنماط فرض وتسلط وتدجين وحتى انتقال تعسفي وتغيير دون تقويم. إن التغيير هو الانتقال النوعي والكمي غايته رفع أداء البنية وتحديث المجتمع ولهذه العملية حدان المجتمع والسلطة لكن ما رأيناه أثناء تحولات معظم الشعوب العربية نحو الديمقراطية هو تكميم فم المجتمع بصفة عامة والمجتمع السياسي بصفة خاصة[1]، وفرض الديمقراطية الجاهزة، ولذلك يسال كذا سائل سؤالاً مشروعاً: لماذا تنجح الديمقراطية في معظم دول العالم ولا تنجح في العالم العربي؟

– نتائج التحول الديمقراطي:

من ملامح التحول الديمقراطي المفروض ظهور الدولة على وجه ركيزة وأساس الدولة هي حاضنة الدولة وليس العكس حتى بات الخوف من فوضى انهيار الكيان يساعد الأنظمة ضد التغيير الديمقراطي نتيجة لخوف الجمهور من المجهول والفوضى[2].

[1] – محمد كرو، المثقفون والمجتمع المدني في تونس وفي الأنتلجنسيا العربية، ليبيا، الدار العربية للكتاب، 41989، ص 314.

[2] – محمد جابر الأنصاري، تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية: مدخل إلى فهم الواقع العربي، بيروت، مركز الوحدة العربية، 1994، ص 190.

إن الإقلاع في الديمقراطية دون مقومات سياسية وثقافية وفكرية وإصلاحات اجتماعية في الكثير من دول العالم العربي الإسلامي هو الذي عمق الصراع القبلي والطائفي والعشائري والإثني، ونقصد بذلك أنه لا يمكن الحديث عن التعددية الديمقراطية ولا عن تطبيقها دون عملية بناء الأمة ووحدتها الوطنية ورسم علاقة بين المواطن والدولة أو المواطن والمجتمع، فالديمقراطية هي عامل مساعد وليس معيق لذلك وجب التمييز بين أمة المواطنين والقومية على مستوى الهوية كعامل موحد لغالبية المواطنين فلا يمكن حسم مسألة الديمقراطية دون علاج هذه المسألة[1].

- **اختبار الخلفية الثقافية لشعوب العالم العربي:**

- **إشكالات الهوية:**

تعني الهوية بالنسبة للمواطن العربي أفقه الثقافي ورمزه القيمي الذي يجب عليه الدفاع عنه في كثير من الأحيان إلى حد الانغلاق على نفسه من حيث لا تعني له الهوية الانفتاح والحوار مع الثقافات المعاصرة أي الاعتزاز بذاته وفي الوقت نفسه هضم معطيات الآخر الحضاري وتطوره ومعاصرته[2].

لقد كان اعتبار الهوية العربية الإسلامية هو بناء الدولة الوطنية ومدى قدرتها على المواجهة خاصة ما تداوله الفكر العربي من مسائل كالنهضة ومفاهيم كالأصالة والمعاصرة والقديم والجديد... فكان يعالج هذه المشاكل باعتبارها نتيجة اللقاء الحضاري بين الشرق

[1] – عزمي بشارة، في المسألة الديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2007، ص 63.

[2] – محمد محفوظ، الحضور والمثاقفة: المثقف العربي وتحديات العولمة، ط1، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2000، ص ص 117- 118.

والغرب وبقدر ما كانت العصرنة أمراً مرغوباً بقدر ما كان التحفظ والرفض يتنامى تجاه نتائج التحديث والعصرنة في مجال الثقافة ومن ثمة أخذت الديمقراطية كتمثل.

نظراً لأهمية موضوع الهوية من حيث اختلف الباحثون حول تحديد عوامل ومقومات الهوية، فلقد أكد الكثير على اللغة المشتركة والتاريخ المشترك من حيث اللغة تكون وحدة الفكر والتاريخ وحدة الضمير وهناك اجتهادات تضيف الوحدة الدينية الثقافة المشتركة والوطن والإقليم الواحد...

لكن هل تعتبر هذه المقومات عوائق لمسار الديمقراطية؟

- **صراع الهويات:**

لقد ذكرنا مقومات الهوية من حيث هي مجموعة مقومات كاللغة والدين والتاريخ والعادات والتقاليد وهنا يمكن لهذه المقومات أن تكون منبعاً للنزاع خاصة إذا تم إقصائها، فالهوية الثقافية تشكل مصدراً متنامياً للصراعات الاجتماعية فهي تشكل واحدة من أهم الحاجات النفسية غير المادية ويمكن أن تكون مصدراً من مصادر الصراع المتزايد في داخل المجتمعات، وبين مجتمع وآخر...[1] ومن ذلك تصبح الهوية الثقافية مثيرة للصراع وتبقى الديمقراطية تحت التهديد حينما يتم استعمال استعمالاً قاصراً.

[1] – تركي رابح، التعليم القومي والشخصية الجزائرية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ط2، الجزائر، 1982، ص 28.

- **اللغة كمستوى هوياتي:**

إن اللغة هي معيار القومية وأساس الأمة فوحدة اللغة هي وحدة الشعور والتفكير والروابط الفكرية والعاطفية حتى قيل أن اللغة والأمة أمران متلازمان ومتعادلان وإن اللغة هي العامل الأول لتكوين الأمة ونشوء القومية وهي المعيار الجوهري للتمييز بين الأمم.

إذا كانت اللغة تعني كل هذا فهذا يعني أنه سيكون تدافع لغوي خاصة إذا دعمت لغة على حساب أخرى فإذا كانت الدولة تريد أن تحتوي الهويات في واحدة فإما أنها لا تعترف بباقي الهويات أو تقوم بتحديد هوية مرجعية تكون الهوية الوحيدة فتتعصب الدولة لهوية على حساب هويات أخرى فيقوم منطقها المتطرف على منطق "التطهير العرقي" فقد يكون إلغاء اللغة المعبرة عن هوية تلك الإثنية بعضها البعض، وما ينطبق على اللغة كمقوم هوياتي يصلح على بقية مقومات الهوية الثقافية.

فمن ذلك أصبحت الهوية المدعومة تهديد قيم وعادات وتقاليد وأعراف الهويات الأخرى بل وحتى تاريخها قد يشوه ولغتها كذلك وقد تتعرض للإكراه لذلك يتم تحقيق السيطرة بتخطيط هادف إلى جانب توفر القوة اللازمة من أجل تحقيق النتائج المرجوة[1].

كذلك تبرز أهمية اللغة بصورة كبيرة في الديمقراطيات المتعددة اللغات ففي كل هذه الدول توجد ديناميكية واحدة تعمل على تحريك الأقليات القومية وإثارتها فتصبح

[1] – حسام الدين علي مجيد، إشكالية التعددية الثقافية في المفكر السياسي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2010، ص 73.

الجماعات اللغوية المتميزة أكثر نزوعاً إلى الإقليمية ويعني ذلك أن كل لغة ستغدو مستقبلا هي الهيمنة داخل نطاق إقليم معين.

وتطالب الجماعات اللغوية المتمركزة وعلى نحو متزايد بنيل الاعتراف السياسي والاستقلال الذاتي في أقاليمها التاريخية وباختصار أصبحت اللغة عاملاً فعالاً بصورة متزايدة في رسم حدود المجتمعات السياسية في البلدان المتعددة اللغات[1].

لذلك أصبح موضوع الهوية اللغوية حاسماً حيث تصير صراعاً يبدأ بالدفاع عن الاعتراف ثم ينتهي إلى إعادة التوزيع العادل للثروات، ومن المسائل التي تثار هي علاقة الثقافة والهوية فالهوية هي الانتماء أما الثقافة بإمكانها معالجة مشكلة الهوية[2].

- الهوية أزمة وعي عربي (الالتباس بين مفهومي التنوع والتعدد):

إن السؤال عن الهوية يبقى مركزيا في الفكر العربي ومنذ القدم لا يغيب عن العرب اعتزازهم باللغة العربية باعتبارها المحدد الأول لهويتهم ثم التاريخ المشترك...

ولقد كان البحث عن الهوية بمثابة البحث عن الذات فلم يقبل العرب باستقلالهم السياسي فقط بل هناك من طالب بالوحدة العربية وعلى أساس مبدأ الوحدة أخفقت التجربة الديمقراطية الليبرالية في بعض الأقطار العربية ليس طبعاً بسبب القيم الجديدة التي دعت إليها (كالحرية والمساواة والإخاء والعقلانية) بل لسبب تعدد الأقطار العربية ومحاولتها

[1] – حسام الدين علي مجيد، المرجع السابق، ص73.

[2] – النازي نادية وآخرون، ترجمة قنيني (عبد القادر)، مفاهيم عالمية الهوية، من أجل حوار بين الثقافات، المركز العربي الثقافي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005، ص 143.

خلق هويات قطرية محلية لكن حتى هذه المهمة التي انتدبت إليها حينما تحولت عن أهدافها ويقول في هذا الصدد "علي الدين هلال": « إن التنظيمات الرسمية قد تقوم في الظاهر للتعبير عن هوية ما، بينما هي في الواقع تسعى إلى إجهاضها ومنعها من التعبير عن ذاتها بشكل تبعي يعكس هذه الهوية»[1].

قد نجد في دولة عربية هويات متعددة واختلافات ثقافية لا تحصر لكن هل يحمل مفهوم التعدد والتنوع المعنى الواحد، إن مفهوم التنوع يقوم على تكامل وتفاعل وعدم التضاد ولذلك يشكل التنوع الثقافي عامل إخصاب وإثراء أما التعدد يعني الصراع والتجادل وقد يؤدي هذا إلى تناحر تعصبي أو مشروع.

إن وحدة الهوية لا تعني التجانس المطلق ولا تعني الثبات الذي لا يتغير ولا تعني عدم التنوع، كما أن التنوع المغير للهوية الواحدة لا يعني التعدد السلبي، إلا أنه لا ينبغي الفزع من هويات منافسة للهوية الغالبة حتى ولو ترجمت نفسها في أوعية سياسية لأن غياب المضمون الذي يلبي المطالب التعددية يحكم عليها مسبقاً بالموت المبكر[2].

ولا يزال كيان الدولة العربية من حيث وجودها كدولة لا يحتمل بقوة التعددية الديمقراطية لأن التعدديات العصائبية المترسبة لم تنصهر بعد في بوتقة الدول الحديثة والمجتمع وهذا التنوع القديم من التعددية قد يغطي التعددية الديمقراطية ويحل محلها بشكل يتجاوزها إلى ما يشبه الفوضى والحروب الأهلية.

[1] – رياض زكي قاسم، الهوية وقضاياها في الوعي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2013، ص 35.

[2] – المرجع نفسه، ص 38.

بمعنى آخر إن المسار الديمقراطي لم ينفذ بعد بوضوح إلى حدود البناء الاجتماعي كما لم تبرز بوضوح فئات المجتمع المدني التي تحمي المشروع الديمقراطي وتضمن استقراره ومن ثم الحاجة إلى "رحم" دولة قوية متماسكة ينمو جنين الديمقراطية بداخلها.

إن الديمقراطية لا تنضج ولا يجري التدريب عليها ومن ثم الوعي بها إلا من خلال الممارسة، إن الاستئثار بالسلطة مهما حسنت نيته لا يمكن أن يؤدي إلى "نضج الشعب" بل بالعكس هو بالتأكيد يؤدي إلى خنق إمكانيات التفتح والنضج في الفرد والجماعة[1].

إن الدولة القوية ليست بما تملكه من وسائل السيطرة والرقابة على المجتمع وإنما بقدرتها على اختراق المجتمع من خلال قنوات ومؤسسات واضحة وشرعية من قبل قوى المجتمع[2].

إن نجاح الدول العربية في الديمقراطية هو مدى استدراكها لنتائج هذا التحول الديمقراطي بالتقييم والتقويم المؤسس على الحرية الفكرية والعملية فالديمقراطية تعني التعايش والتعايش في دول العالم العربي يعني قبول الآخر في الدولة الواحدة لا الإقصاء والرفض لذلك بطبيعة الحال سوف يكون هناك امتحان للدول العربية تفرضه نتائج التحول الديمقراطي.

[1] – أحمد شكر الصبيحي، المرجع السابق، ص 222.

[2] – أحمد خليل العيد، الأدوار التكاملية لهيئات المجتمع المدني، (مؤتمر التوافق السنوي الثالث حول هيئات المجتمع المدني والتنمية الوطنية، الكويت، 2006، ص 16.

2. الصور السلبية الملصقة بالفكر العربي:

– العجز الفكري عاهة عربية مستدامة:

إن الرؤى العربية الفكرية طبعاً اختلفت اختلافاً لا يحصر في رصد عوائق التقدم الديمقراطي العربي، ولقد تبين لنا أن بعض الباحثين شددوا في هذا المجال على حالة العجز كما شددوا على مشاعر العزلة وعدم الانتماء واللامبالاة بل والقلق واليأس... بل وصفوا في ذلك الاغتراب كحالة مجتمعية موضوعية، أو كحالة شعورية وتجربة نفسية خاصة لدى الفرد، أو كحالة ثقافية تتعلق بالقيم والمعايير بحد ذاتها وهو ما نلمسه في عجز الفرد العربي من حيث عجزه في رسم علاقة بالمجتمع والمؤسسات.

– التسليم بالواقع (قبول العجز) أو (ثقافة العجز):

إن الشعب في المجتمع العربي عاجز بالمعنى الموضوعي لحرمانه من حقوق المشاركة في الحياة العامة وضمن مؤسسات العمل، الدين، الدولة... لكنه قد يعايش هذه المشكلة ويتعامل معها على أنها شأن طبيعي يمكن تسويغه وإذا رأينا إلى الأمر بعقلانية سنجد بعض الجماعات الشعبية المرهقة بالحرمان والقمع قد تسوغ واقعها أو تضطر إلى تقبله معتبرة أنه من الحكمة والتروي أن تتقبل أوضاعها فتنصرف عن الواقع بل تذهب لأبعد من ذلك فتعتبر القبول بمكانتها والاستكانة والتمسك بفضائل الصمت والصبر إما تجنبا للمشاكل أو نتيجة قناعة دينية بالتخلي أو التنازل عن حقوقها فـ«تترك الأمر لصاحب الأمر»[1].

[1]– حليم بركات، الاغتراب في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2006، ص 58.

وفي مثل هذه الحالات المنتشرة في المجتمع العربي يعتبر الإنسان العاجز نفسه صالحاً بقدر ما يقبل عجزه ويقتنع بما رزقه به الله ويعتبر التسليم بالواقع فضيلة فيما يصبح التساؤل كفر ويصبح الصمت والصبر ثقافة.

إن التسليم بالواقع يعني في أتم معانيه فقدان القدرات العقلية أو غياب الوعي.

إن مثل هذا الإدراك المسلم يزيد من حدة الشعور بالعجز خاصة إذا كان المواطن العربي يعيش في ظل مجتمع ديمقراطي ولكن الديمقراطية التي يمارسها هي شكلية في جوهرها، وهذا وضع يزيد من خيبة أمله ويأسه، كذلك نقول أن مطالبة الشعب في بلدان عربية أن يضحي بحقوقه الإنسانية وحريته من أجل الثورة، في الوقت الذي يعرف جيداً أن ما يعيشه ليس ثورة حقيقية، يشكل هذا بحد ذاته حالة نفسية عميقة تضاعف من إحساسه بغربته[1].

ومن أوجه الرضوخ هي تعطيل المجتمع المدني حيث تمكنت الدولة من الهيمنة على المجتمع فأصبح الشعب نفسه خادماً للدولة وبينما العكس هو الصحيح فأصبحت الدولة تفكر بالنيابة عن المواطنين فيه اغتراب سياسي، إن هذا كله هو ما يزيد اتساع دائرة الرغبات الشعبية المكبوتة في قيام أنظمة ديمقراطية فليس من الغريب ازدحام الخطاب الثقافي العربي بأدبيات المجتمع المدني التي تضمن المدى الأكبر لحضور الإنسان في الحياة العامة[2].

وبهذا لم يعد المواطن العربي بقادر على هذه الحالة فهل بحث على الحل بالطبع لا، لقد سلك مسلكا آخر يزيد المشكلة استشكالاً فخيّر الانسحاب بدل المواجهة على أن

[1]- حليم بركات ، المرجع السابق، ص 77.

[2]- المرجع نفسه، ص 92.

يجد سبيلا يجنبه أوضاعه، إنها حقا لمعضلة أن يتقبل الإنسان مصيره ويوضح الأمر الواقع وبخاصة إذا ما رافق ذلك إحساس بالظلم والمهانة. ولهذه السلوكات بالطبع نتائج كارثية على المستوى الفكري والسياسي بل على كل المستويات.

– ضعف التنمية السياسية

- **ثقافة المواطن العربي (أزمة إبداع) التعود على الجاهز**

لا يمكن تعليق غياب أو ضعف للتوجه نحو الديمقراطية على سبب واحد، بل إن صور كبح الديمقراطية تظهر على نحو جليّ وصارخ من خلال المعوقات الثقافية التي تعيق نمو التفكير الديمقراطي العربي وعلى مستويات عدة:

إن ثقافة المواطن العربي السياسية منخورة، على الرغم من كون المستوى الثقافي هو من متطلبات النهضة التي تتطلب وجود انتظام في التفكير فمن المحال أن تكون تنمية سياسية دون ثقافة تفصل في التناقضات الجدلية المتواترة (الطائفية، الدين، الدولة...)ثم إن هذه النهضة تحتاج إلى تجديد الوعي ولا بد أن يكون الوعي بالذات والغير متزامنا ومتجددا وحجر الأساس في هذا هو إدراك أن الأمة لم تكن يوماً معزولة وإلا كان مشروعها التاريخي قد فشل منذ البداية، ومن المؤسف القول أن النخبة الثقافية العربية ما زالت مقتصرة على صعيد البحث التاريخي الجدي، وربما كان ذلك أحد أهم الأسباب الثقافية للهزيمة[1].

[1]– الفضل علي شلة، الوعي والمأزق تجليات الفكر في مشكلات العرب، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص 175.

إن الثقافة السياسية للمواطن العربي جعلته يتعود على الجاهز ما جعل العقل العربي على العموم يقع في أزمة إبداع وذلك ما يزيد الأمور تعقيداً بل إن تلك العادة جعلت هذا الفرد العربي جامداً وثابتاً وظاناً أن التغيير سوف لن يكون لصالحه فذهب لمقاومة التغيير ورفض التجديد والبقاء تحت التبعية وكذلك تخوف "هشام شرابي" من أن التبعية لا تقتصر على التبعية الاقتصادية والسياسية بل تشمل التبعية الثقافية وهذا من أخطر الأمور فتصبح عملية التحديث نوعاً من الحداثة الفكرية المعكوسة ويكون التغيير إن تغيير تغييراً مشوهاً، وحسب "هشام شرابي" إن النهضة العربية في القرن 14 لم تفشل في تحطيم النظام البطريكي وحسب، بل إنها أتاحت بتحريكها ما سمته النهضة الحديثة، نشوء نوع جديد هجين من المجتمع والثقافة[1].

- **العجز الفكري كاختصاص عربي:**

إن المتأمل في الكتابات العربية المعاصرة سينتبه لذلك الطرح المنير لقضايا خطيرة تمس الكيان الحضاري العربي وتشكك ي عدم قدرته على التعاطي مع السلوك السياسي الديمقراطي وإن أرادوا التأكيد على ذلك رجعوا إلى انتقاء أحداث معينة بشيء من المغالاة تحت عناوين جذابة مثل "تكوين العقل العربي"، "العجز العربي"، "التخلي العربي".

وربما أصحاب تلك الطروحات يظنون أنفسهم تجاوز الأزمة ووعوها بينما هم لم ينتبهوا إلى تأزيمهم الأمور أكثر دون طرح بدائل. إن ما هو مدعاة للشك في منطلقات تلك الكتابات هو عدم الالتزام بالتحليل الموضوعي والنقد العقلاني الهادي وأول ما يتجلى

[1] – هشام شرابي، البنية البطريكية، بحث في المجتمع العربي العام، سلسلة السياسة والمجتمع، بيروت، لبنان، دار الطليعة، 1987، ص 20.

من تلك الأزمة هي أزمة المثقفين وسطحية تفكير بعضهم وتبسيط الأمور إلى حد السذاجة بل هناك من حمل "الحرف العربي" إعاقة التقدم لأن شكله ورسمه يعوق تقدم اللغة والحضارة وآخرون حملوا التراث مسؤولية "التخلف العربي"[1].

إن الشعوب العربية لا زالت في عمق أزمة سياسية ودينية وتاريخية وثقافية تتوضح مظاهرها على كل المستويات ولعل الأداء الباهت للأنظمة الديمقراطية العربية ومظاهر السلوك الديمقراطي للمواطن العربي إن كان نتيجة لا بد أن له سبب يجب توضيحه وهنا مشكلة أخرى تواجهنا ألا وهي فلسفة الأسباب فكل من تفلسف في أسباب الأزمة تصور تصوراً مشوشاً أبعده عن تجاوز الأزمة بل هناك من أعطى مظاهر متعددة للأزمة وعدد لا يحصى من الأزمات بل هناك من جعل العرب يختصون بهذه الأزمات دون غيرهم.

فإذا أردنا تحديد مفهوم "الفعل العربي"، فنقول أنه الفكر بوصفه أداة للإنتاج النظري صنعتها ثقافة معينة لها خصوصياتها، هي الثقافة العربية بالذات، الثقافة التي تحمل معها تاريخ العرب الحضاري العام وتعكس واقعهم أو تعبر عنه وعن طموحاتهم المستقبلية كما تحمل وتعكس وتعبر في ذات الوقت، عن عوائق تقدمهم وأسباب تخلفهم الراهن[2].

إن مثل هذه الكتابات إن أفادت البحث الفكري العربي قد ألصقت بالمواطن العربي صفات سلبية كأنه خلق بها، وذلك ما تبنته عدد كبير من المثقفين العرب الذين يفتخرون باكتشافهم قصور الإنسان العربي وسلبية فكره وإنصافه بالتعصب أو بالجهل أو سرعة

[1]- رياض زكي قاسم، الهوية وقضاياها في الوعي العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2013، ص 57.

[2]- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص 14.

الانفعال والرجعية والجمود والمحافظة والتناقض وزد إلى ذلك ما استطعت من صفات سلبية تضيفها إلى الإنسان العربي لكن لا يوحي هذا المنطق إلى ضيق الأفق الثقافي لأصحابه.

3. ضعف التنمية الديمقراطية:

– درجة التطور السياسي:

شكلت مشكلة التنمية السياسية إشكالية لدى الدارسين لها حيث تقاطعت القناعات فيما بينها... ولم يهتد الباحثون في هذا المجال إلى الحل أو التجاوز، إن الفكر التنموي عصي على الفهم من حيث هو فكر ليس لأن المشكلة صعبة الحل بل لأن الفكر هو ابن الإنسان المفكر الذي من طبيعته أن ينبني على قاعدة الاختلاف صرحاً لاختلاف أبعد غوراً وأعمق مضموناً[1].

إن دراسة مستوى الفكر السياسي العربي هو بمثابة الصخرة التي تحطمت عليها الكثير من المحاولات الفكرية الفلسفية، فخيبة الأمل تتزايد نتيجة تراجع أداء دول العالم العربي فمعظم المشكلات التي تعاني منها دول العالم العربي هي مشكلات تقنية ومن المثقف عليه في هذا المجال أن الباحثين في التخلف السياسي العربي كان غير مكتمل من حيث نظر إلى التخلف كحالة فريدة ذاتية المولد وكان جهدهم العلمي يرتكز على بعض

[1]– عبد الزهرة فيصل يونس، مرجعيات الفكر التنموي وامتداداتها المعاصرة، الإسكندرية، دار الوفاء للطباعة والنشر، (د، ن، ط)، ص 7.

الجوانب الجزئية في بناء المجتمع فضلاً عن ذلك كان يقرنون عملية التنمية السياسية بالنموذج الديمقراطي الليبرالي الغربي باعتباره المثل الأعلى للتنمية السياسية لكل المجتمعات[1].

في حين كان الباحثون الماركسيون يقرنون التنمية السياسية بنموذجهم الماركسي والتوجه الإيديولوجي للطرفين واضح تماماً.

وعن أسباب غياب تنمية ديمقراطية إنه يعدد في عوامل متعددة:

- فالتأييد الجماهيري والشعبوي لقيادات سياسية دون وعي سياسي ساهم في إطالة عمر هذه الزعامات وصرف النظر عن ممارستها وأنتج ذلك بمرور الوقت تراث سياسي قمعي لحجم الحريات وخنق نمو مؤسسات المجتمع المدني التي تشكل أساساً ضرورياً للبناء الديمقراطي.
- ضف إلى ذلك استبعاد مبدأ التعددية والاختلاف بذريعة الحفاظ على الوحدة الوطنية وأيضاً فشل الأنظمة وزعاماتها زاد تسلطها.
- ودون أن ننسى الأنظمة الريعية التي يسمح لها الريع بتدعيم شرعيتها عبر إشباع حاجات الشعب المادية فلم يهتم المجتمع بحقوقه السياسية.
- تفشي الإدراك السلبي للديمقراطية وربطها بالانقسامات والفتن واعتبرت الأنظمة العربية أن الحروب الأهلية كانت نتيجة لها وهناك دول قامت بحل برلمانها خشية لذلك "الكويت".

[1]- عبد الحليم الزيات، التنمية السياسية، دراسة في الاجتماع السياسي، ج1، مصر، دار المعرفة الجامعية، 2009، ص 51.

- عدم وجود قناعات سياسية حقيقية للمطالبين بالإصلاح الديمقراطي بل كان همهم الحلول محل الحكام كأشخاص وليس تغيير السلطة[1].

وهذا عموماً هو ما أدى إلى رفع شعار الديمقراطية كشعار مركزي وبقدر ما انفتح الفكر على ما تعاينه البلدان العربية من ركود وانسداد في الأفق، شجع ذلك إعادة النظر في طبيعة النظم السياسية القائمة، وقضت على الاعتقاد السائد بأن العالم العربي لا يملك مقومات التحول في الاتجاه الديمقراطي[2].

كذلك أصبحت مشكلة التنمية السياسية في العالم العربي وصارت محور الحياة الفكرية العربية، ولقد عرف المفهوم اهتمام متزايد من حيث أنه يشير إلى إقامة الأبنية التي تسمح بالمشاركة الشعبية في العملية السياسية وخلق جهاز قادر على التنفيذ الفعال للسياسات الإنمائية وتلبية مطلب المواطنين وبناء الديمقراطية بما تتضمنه من إنشاء المؤسسات السياسية وخلق ثقافة سياسية تمنح الآفاق للتعددية الحزبية[3].

إن جوهر الديمقراطية هو المشاركة السياسية ودخول كل السكان في الممارسة السياسية والمساهمة في صناعة القرار السياسي وتغيير التمثيل السياسي وهي باختصار حكم الشعب نفسه ولنفسه وبهذا المعنى تكون الديمقراطية هي الغاية النهائية لعملية التنمية السياسية ولكن مفهوم الديمقراطية وإن خفق إجماعاً إلا أنه عملياً ليس هناك نموذج

[1]- عبد النور بن عنتر، إشكالية الاستعصاء الديمقراطي في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، ص 52.

[2]- برهان غليون، مسألة الإصلاح في العالم العربي، مجلة ثقافات، العدد 13، البحرين، كلية الآداب، 2007، ص 53.

[3]- عبد الحليم الزيات، المرجع السابق، ص ص 32- 33.

ديمقراطي واحد متفق عليه ولذلك لم تعد الديمقراطية اليوم مجرد شكل من أشكال الحكم وحسب بل صارت منهاج تفكير وأسلوب حياة يفرض وجوده على جميع مستويات الحياة ونظرة شاملة لصياغة العلاقات داخل المجتمع وتحديد حقوق والحريات. إن تطبيق الديمقراطية يشكل عبئاً ثقيلاً على الدول المتخلفة بمعنى أنه ليست كل دولة على استعداد لممارسة الديمقراطية، بل لا بد من توفر حد أدنى من شروط الديمقراطية ولا بد من خطوات للوصول إلى هذا الهدف إن الديمقراطية والقضاء على الطرح الذي يخاف الديمقراطية ويؤجلها بحجة مجموعة من الذرائع[1].

– مستوى الوعي الثقافي (ثقافة ديمقراطية أم تشتيت للوعي):

لا يعتبر المستوى الثقافي والعلمي المنتشر في البيئة العربية يساعد على قبول الديمقراطية خاصة من حيث التعاطي مع الديمقراطية حتى من يرى أنها نبتة استعمارية لا تتوافق مع تراثنا وتقاليدنا.

فالغوص في قراءة المعوقات الداخلة لثقافة الديمقراطية شرط ضروري في عملية النقد والبناء.

فالأمية لا تعتبر مساعداً للديمقراطية فعلى امتداد عقود تقلصت استقلالية المجال المعرفي، وتحولت الثقافة سلعة، فالظروف السياسية والاجتماعية أثرت على المثقفين وأدى تشديد الرقابة على الفكر والخلق، مقترناً بالإرهاب متشبعة لأجيال من حملة الفكر.

[1]– عبد النور بن عنتر، المرجع السابق، ص 51.

تنعكس أزمة الثقافة هذه على الفكر السائد جراء بقاء العالم العربي تحت وطأة الثقافة الشعبية الموروثة التي تحمل وجهين: الأول: يدعو إلى التمرد على الواقع وهو الوجه الأضعف فيما لا يكفي الآخر عن الدعوة إلى التسليم بالأمر الواقع والطاعة وصولاً إلى رفض المس بالعادات والتقاليد الموروثة[1].

إن الأشكال القديمة للحكم كلها جربت ما عدا تجربة النضال الحقيقي من أجل الديمقراطية وبالديمقراطية التي أساسها الحريات العامة وحقوق الإنسان. لذلك فالمشرع الثقافي الديمقراطي العربي يشدنا إلى عائق آخر يعاني منه الفكر العربي ألا وهو ظاهرة الرفض المطلق للديمقراطية الذي منبعه القراءة الأصولية الخاطئة التي تدعو لرفض الحوار مع الغرب والتي أنتجت العنف الذي طمر روح المشروع الإصلاحي لرواد السلفية الجديدة وهكذا أجهض المشروع وقتل كل الإرهاصات الممكنة لولادة الديمقراطية[2].

إن الأصولية غير الواعية بالديمقراطية وغير قادرة على الوعي بوضعيتها لكن حتى الليبرالية غير قادرة على تبني المشروع الديمقراطي ونحن لا نقول أن هذا الاختلاف دائما سلبي بل نقول أن هذا الاختلاف الغير مؤسس تشتت الوعي بالديمقراطية.

أضف إلى ذلك، أن الثقافة الدينية تصب إجمالاً في إطار وجه سلبي عبر استحضارها النصوص لدينية والأحاديث النبوية بما يضفي على هذه الثقافة نوعاً من القدسية تؤدي مخالفتها إلى عقوبات إلهية.

[1]- خالد غزال، المجتمعات العربية المأزومة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 2001، ص 13.

[2]- محمد علي الكبيسي وآخرون، الفكر السياسي العربي "قراءة في أعمال علي أومليل"، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2005، ص 47.

وهو ما يحمله الخطاب السياسي العربي في جملته فمن لم يعادي الديمقراطية ترجمها إلى الشورى كالتيار السلفي النهضوي أما التيار الماركسي سفهها حين رآها وسيلة بيد البرجوازية للاستبداد حتى الليبرالية رأت أن تطبيق الديمقراطية لا يكون حراً بل مقيداً، إن هذه الرؤى جعلت الفكر لا يتردد في الضعف في الديمقراطية السياسية وجدواها قبل تحقيق الديمقراطية الاجتماعية[1].

ومقابل ذلك ظلت الثقافة العقلانية الأضعف في العالم العرلبي لأسباب مختلفة فالمنطقة العربية لم تشهد انقلابات فكرية وثورات نقدية وعلمية ما حصل في العالم العربي ظل محدوداً ليعود مرة أخرى وينتكس تحت ضغط الموروث القوي لذلك تشكل غلبة الفكر الغيبي وضعف الفكر العقلاني عقبة كأداء أمام اعتناق مفاهيم الديمقراطية في الحرية والمساواة والعدالة[2].

إن الديمقراطية كما يقول "مالك بن نبي": هي شعور بالأنا ونحو الآخرين وهي كل الاستعدادات النفسية التي يقوم عليها الشعور الديمقراطي فلا يمكن أن تتحقق الديمقراطية كواقع سياسي إن لم تكن شروطها متوفرة في بناء الشخصية وفي العادات والتقاليد القائمة وهذه الشروط هي خلاصة ثقافة معينة[3].

وقد ذهب مثقفون ديمقراطيون عرب أبعد من ذلك في وصف أهمية الوعي الديمقراطي كثقافة وكقيم ورأوا أن وظيفتهم هي التثقيف والتربية والشحن بالقيم الديمقراطية

[1]- محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، مركز الدراسات العربية، بيروت، لبنان، ط2، 1998، ص 98.

[2]- خالد غزال، المجتمعات العربية المأزومة، ص 14.

[3]- مالك بن نبي، تأملات، سلسلة مشكلات الحضارة، دار الفكر، بيروت، ط1، 1979، ص ص 64- 65.

ثم إن الديمقراطية ليست تبادل شعور بين الحاكم والشعب بل هي تكوين المشاعر والردود العكسية والموازين التي تكون أسس ديمقراطية في ضمير الشعب وتقاليده، إن الدستور الديمقراطي هو بصورة عامة نتاج عملية خلق الديمقراطية وهو لا يعبر عن خلق الديمقراطية تعبيراً صادقاً إلا في حدود الخلق الذي تسبقه[1].

وها هو قد توضح لنا مدى التشديد الديمقراطي على الثقافة من أجل تعزيز الديمقراطية وعلينا أيضاً رفع الرؤية التي ترى أن الثقافة العربية والإسلامية التي تزعم وجود تناقض مع الديمقراطية دون تبرير مقنع فلا يمكن شرح ظواهر مثل الأصولية الإسلامية مثلا من دون أخذ عناصر الثقافة السياسية وتغير الثقافية الفرعية وأنماط السلوك السياسي بين الريف والمدينة والمجتمع، وبالطبع ليست نظرية في الثقافة السياسية للمجتمعات بل وتقبل لوجود ثقافات مختلفة متعددة ومتغيرة في كل مجتمع، ولكنها ترى أنه لا يمكن الاستغناء عنها في عملية تغير نشوء وتعطل نشوء الديمقراطية مثلاً[2].

[1]- مالك بن نبي، الإسلام والديمقراطية، ورقة قدمت إلى الديمقراطية في العالم العربي، بيروت، منشورات الجمعية اللبنانية للعلوم السياسية، 1969، ص ص 277- 278.

[2]- عزمي بشارة، في المسألة العربية، مقدمة لبيان ديمقراطي عربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2007، ص 93.

الفصل الرابع

الأبعاد الحضارية والسياسية للتمثلات الديمقراطية

- أولاً: العوائق الثقافية الحائلة دون تبلور فكرة الديمقراطية في العالم العربي
- ثانياً: العوائق السياسية

أولاً: العوائق الثقافية الحائلة دون تبلور فكرة الديمقراطية في العالم العربي

أبوية اللغة كعائق فكري ثقافي أمام تحقيق معنى الديمقراطية

تهدف هذه الدراسة إلى وضع إطار فكري يمكننا من تحديد منهج تحليلي نقدي يتناول المجتمع في بعديه الثقافي السياسي، نستطيع من خلاله معالجة القضايا الكامنة وراء الأزمة الاجتماعية والفكرية والسياسية التي يعانيها المجتمع العربي اليوم.

إن الحركات الاجتماعية، كما يدعو هذه الظاهرة عالم الاجتماع الفرنسي" ألان تورين" لا تقوم خارج أو ضد الفكر أو النظرية بل من خلال تحرير الأفراد والجماعات[1] فالممارسة والفكر يسيران يدا بيد في الحركات الشعبية، ولا يمكن للتغيير الاجتماعي أو السياسي أن يحدث دون نضوج الرؤية والهدف من داخل المجتمع.

لقد كشفت معاناتنا في العقود الأربعة أو الخمسة الأخيرة من جراء الإيديولوجيات المتحجرة وعجز الأحزاب والقيادات "الثورية" على إحداث التغيير المطلوب، وأدت بنا، كما هو الحال اليوم، إلى الهروب نحو الماضي للتخلص من الحاضر وإلى اللجوء إلى الغيبيات الدينية للتحرر من الوضع الراهن وآلامه. لقد أوصلنا الاستهزاء بالفكر إلى الانحراف في غوغائية شاملة أبعدتنا عن المقدرة في التفكير والنظر وأسبغت الفوضى على ممارساتنا الاجتماعية كافة. أصبحنا لا نعرف إلا الوعي المباشر، أصبحنا سجناء الآنية وردة الفعل الأوتوماتيكية، وفقدنا أية قدرة على النقد أو التمييز أو التوصل إلى أي نوع من أنواع الوعي الذاتي الذي تحتاج إليه الشعوب والمجتمعات لمجابهة واقعها وللحفاظ على بقائها.

[1] – آلان توران، ما الديمقراطية، تر: عبود كاسوحة، منشورات الثقافة الجمهورية العربية السورية، دمشق، 2000، ص16.

إذا أردنا لمجتمعنا العربي أن يتجاوز أزمته المتفاقمة، وأن يسترجع قواه ويدخل ثانية في مجرى التاريخ، فلا بد له من القيام بعملية نقد حضاري من خلق وعي ذاتي مستقل واستعادة العقلانية الهادفة. ولا يمكن تحقيق هذا إلا من خلال التفاعل الفكري الحر والنقاش المستمر، لا بين "المفكرين" و"المثقفين" وحسب، بل بين جميع الفئات والأحزاب والتجمعات وعلى صعيد المجتمع ككل. ما يحدث في العالم اليوم يجب أن يعلمنا درساً إن لم نتلقنه بسرعة فسوف نجابه مصيراً أتعس من التفسخ والضعف والانحطاط الذي نحن فيه بسبب هيمنة العقلية التسليطية التي خلقت ذات عربية مسلوبة الإرادة[1]. إن ما يجري في العالم اليوم هو بداية عصر جديد وممارسات اجتماعية جديدة تنبع من نوع مختلف من الديمقراطية التي تنطلق بالفعل من السيادة الشعبية المباشرة، والتي ترفض كل أنواع الأبوية والبيروقراطية وإيديولوجياتها المختلفة. إنه عصر يعلن نهاية الفلسفة، بمفهومها الميتافيزيقي التجريدي، ونهاية هيمنة "الفلاسفة" و"القادة"، ويرجع الفكر إلى حيث ينشأ حراً في الحوارات الأفقية المفتوحة بين فئات وجماعات ومؤسسات المجتمع المدني، لا على مستوى المنظرين الإيديولوجيين أو على مستوى مكاتب البيروقراطية المتسلطة أو مراجعها العليا.

هناك بدايات لحركة نقد حضاري نراها تنمو وتزدهر اليوم في المجتمع العربي، متمثلة في فكر نقدي ديمقراطي مشارك ينبع من الحوار والتبادل الحر، ويناهض في آن إيديولوجية الفكر "الثوري" القديم وغيبيات الفكر الأصولي النامي. لكنه لا يعارض ولا يرفض ما ينادي به أي من هذين التيارين من "حقائق" كلية وما يرفع من قيم أزلية، بقدر ما يركز اهتمامه في شؤون الحياة الوجودية ومشاكلها العملية التي تتناول حياة المجتمع وفئاته

[1] – أحمد بهاء الدين، شرعية السلطة في العالم العربي، دار الشروق، القاهرة، ص52.

المختلفة، وبخاصة الفئات المهمّشة والمنسية والمسحوقة (الفقراء والنساء والأقليات والأطفال)، وإشكاليات التعبير الاجتماعي والتحرير الذاتي. إن النزعة العلمانية الواضحة في هذا الفكر لا تعني اللادينية أو نفي الإيمان والقيم الدينية (التي تغذي حياة قطاعات واسعة من الجماهير الشعبية) بل ترمي إلى فصل ما هو اجتماعي وسياسي ومحسوس عما هو روحي وسماوي ومجرّد (وإلى منه استعمال القيم الدينية والمقولات الغيبية الكلية لتبرير السلطة القائمة أو لاستبدالها بسلطة أبوية قمعية مماثلة). من هنا كان أهم أولويات هذا الفكر الناقد تأمين الحرية الفكرية – حرية القول والكتابة والحوار– لا على صعيد القانون والدستور وحسب بل على صعيد الرأي العام والممارسة اليومية أيضاً.

ثلاث ظواهر تكمن في صميم ما يرمي هذا النقد الحضاري إلى كشفه في العقد الأخير من هذا القرن: الحداثة، قضية المرأة، القوى أو الحركات الاجتماعية. أما كيف تتم عملية الكشف هذه، فمن خلال الوعي الذي حددته أعلاه والذي أصبحت معالمه واضحة في كتابات جيل جديد من المفكرين والناقدين العرب (سوف نتطرق إليها في الصفحات الآتية). ويتناول هذا الوعي إشكاليتين مركزيتين: هيمنة البنية الأبوية في المجتمع العربي المعاصر وسُبل استئصالها جذرياً.

لا نقصد بالسلطة الأبوية سلطة الأب البيولوجي وحسب (أي السلطة الأبوية داخل العائلة التي تقوم بدراستها سوسيولوجيا "الجماعات الصغيرة" بل السلطة المنتشرة في البنية الاجتماعية المتمثلة بالنموذج الأبوي والنابعة منه والمتجسدة في علاقات المجتمع وحضارته ككل. بهذا المعنى فإن هذه السلطة ظاهرة وخفية في آن، نراها ونحسّ بها أينما كنّا وأينما توجهنا، فهي تحكم علاقتنا المباشرة وغير المباشرة وتخضعنا في أعماق أنفسنا، وهذه الأبوية

تفرز سلطة شمولية إستبدادية تكرس منطق إستعباد الأفراد وفق شرعنة هذا السلوك الأبوي[1].

أما التغيير الجذري فلا نقصد به "ثورة" أو "انقلابا" على النمط القديم (الفاشل)، بل نقصد به عملية أخطر وأعمق من ذلك بكثير: عملية انتقال شامل من نظام الأبوية (نظام الأبوية المحافظة ونظام الأبوية المستحدثة على السواء) إلى نظام الحداثة، وذلك على صعيد الدولة كما على صعيد الفكر، على صعيد الاقتصاد كما على صعيد المجتمع والحضارة ككل، وهي عملية في غاية التعقيد. وهدفنا هنا التركيز على مقومات هذه العملية وتنظير مقولاتها وقيمها علمياً.

إنّ النقد الحضاري لا يستطيع بحد ذاته تحقيق أي شيء على صعيد الممارسة المباشرة، لكنه يسلّط الضوء على الواقع وتاريخه ويكشف عن حقيقته الظاهرة والخفية ويخطط بأساليب ومتطلبات تجاوزه راسماً الخريطة الفكرية التي تضيء سبل الفكر والممارسة معاً. بهذا فإن النقد الحضاري يشكل الشرط الأساسي لعملية التغيير الاجتماعي وهو الخطوة الأولى لأية حركة اجتماعية جدية ترمي إلى استئصال الأبوية من مجتمعنا وإلى السير به نحو مستقبل آخر يقرره أبناؤه لا المتسلطون عليه أو القلّة المنتفعة منه.

- **لغة النقد الحضاري.**

لماذا إذا طالعت كتاباً لأحد المفكرين أو المثقفين العرب وجدته في أكثر الأحيان متعباً، ممّلاً، مليئا بالتصنع والتكلف، حتى لو تناول موضوعا ممتعاً ومثيراً؟

[1] - نيكولاس بولانتزاس، نظرية الدولة، تر: ميشيل كيلو، ط2، 2002، ص204.

هذا لأننا نحن المثقفون، مملون بأفكارنا وبأسلوب كتابتنا. أول ما يجابهك حين تقرانا (وإذا كنت أنت كاتباً أو مثقفاً، حين تقرأ نفسك) هذه الجديّة السخيفة وهذه المعرفة المتعالية. كأن ما تقوله هو أهم ما يمكن للعصر الحديث أن يسمعه أو كأن الحقيقة الساطعة ترفرف فوق كل كلمة تخطّها أو تقولها: كلمات فصحى لا حياة فيها، صور غامضة ومبتذلة، تطرق أذن القارئ كما تطرقها تقاسيم العود ناقلة في أغلب الأوقات مشاعر وأحاسيس معهودة لا تحتاج إلى فكر أو تحليل أو إعادة نظر. لهذا فإن القراءة عندنا مطالعة، استلقاء في مقعد مريح، وأسلوب للاستراحة الذهنية والنوم بعد الظهيرة.

هل هي اللغة، هذه الفصحى المتحجرة التي لا تكاد تمتّ بصلة إلى لغة الحياة التي نتكلمها في البيت أو الشارع ومع النفس ومع الآخرين؟ أم هل هو هذا الفكر الجامد المتحجر الذي تحمله هذه العقول الأبوية الجامدة المتحجرة؟

لكننا نعرف أن اللغة والفكر هما انعكاس للواقع الثقافي الاجتماعي النفسي، واقع مجتمعنا الأبوي الخانق الذي يرفض كل تغيير في اللغة والفكر، ولا يرضى إلا بما هو مقبول أو موروث أو "حديث".

إننا لا نقرأ إلا ما نكتب، وأسلوبنا في القراءة (المطالعة) هو الأسلوب عينه في الكتابة: أي الخضوع بالفكر والكلمة إزاء الثقافة الأبوية المهيمنة. وهذه الثقافة لا تفرض سلطتها وحسب بل ذوقها وقيمها وإتيكيتها (آدابها وتقاليدها) الخاص أيضاً– الصمت في حضرة الكبار، والكلام المهذب القليل، وكلام المناسبات الفارغ من أي معنى. في جو هذه الثقافة تختفي التلقائية والمرح وروح الدعابة (المنزوية في المجالس الخاصة) فيسيطر في المجالس

العامة التكلف والكلام الفصيح والمسلك الطقوسي الممل الكئيب. هذه ثقافة العلاقة الأبوية وعلاقة الأخوة الكبار والسلطة الفوقية، ثقافة الوجوه المتجهمة والسلطة العابسة التي أو ما نجابهها، في البيت وفي المدرسة، نكون صغاراً فلا ندرك كيف ندرك الكارثة التي تصنعها الدولة الشمولية المستبدة.[1]

يعيش المثقف العربي في الوهم أنه قادر على تجاوز الثقافة الأبوية إذا تعامل معها "ضمن حدود معيّنة"، فيضع لنفسه الحدود التي يعتقد أن السلطة (السياسية والإيديولوجية) تقبل بها. إنه لا يدرك – أو ربما يدرك ولكنه يخفي هذا الإدراك عن نفسه دون وعي– أنه بذلك إنما يشارك في عملية الإخضاع السياسي والإيديولوجي الذي يفرض عليه. وحتى حين يرى نفسه في موقف المجابهة الخطابية إزاء السلطة، أي "ضمن الحدود المعيّنة"، إنما يساهم في دعم هذه السلطة وفي تعزيز شرعيتها.

المقصود أنه لا يمكن مجابهة الواقع السياسي والثقافي المهيمن في المجتمع الأبوي مجابهة حقيقية من داخله، من ضمن إطاره الفكري والسياسي ومن خلال لغته التقليدية. فالمجابهة الحقيقية لا تحدث إلا بالخروج من الأطر الأبوية وباستعمال لغة تختلف عن لغة السلطة، وبذلك قادرة على خلخلة الفكر المهيمن وإقامة أسس وعي جديد.

لا يمكن للوعي النقدي الحديث أن يرتكز على قاعدة واحدة أو أن ينبثق من فكر واحد أو من نظرية واحدة، فبصفته وعياً ناقداً وحديثاً لا بد له من أن ينبع من أطراف وحركات فكرية متعددة تتناول المجتمع وثقافته من مواقع ومن أبعاد مختلفة. إن فكرة النقد

[1] – نعوم تشومسكي، الدولة الفاشلة إساءة إستعمال القوة والتعدي على الديمقراطية، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ص103.

الواحد الشامل، كفكرة الخلاص الاجتماعي – مثلا بالعودة إلى التراث أو الدين- هي في صميمها فكرة سلطوية فوقية، وبالأخير، كما علمنا التاريخ، قمعية، فإذا نجحت قامت على شكل من أشكال الفكر الأبوي المسيطر. فالفكر النقدي الصحيح لا يقوم إلا على الحرية والمساواة، ويطرح الديمقراطية على صعيد الفكر وعلى صعيد الممارسة السياسية والاجتماعية في آن. غير أن الحرية التي يوفرها النظام الديمقراطي إذا لم تتحقق في أسلوب الفكر الديمقراطي لن تتجسد في أسلوب النشاط السياسي- الاجتماعي. فكما أن الطريقة الوحيدة لتحقيق الحرية الديمقراطية على صعيد الممارسة تكمن في نبذ الشمولية والفوقية الأبوية السلطوية التي تتعمد إستعمال القوة[1]، فإن تحقيق الحرية على الصعيد الفكري يتركز في الانفتاح الفكري وفي التعددية الفكرية. لهذا فإن إفساح المجال للتعددية الإيديولوجية والاختلاف الفكري هو الشرط الأساسي لقيام وعي ذاتي حديث، كما هو القاعدة التي لا غنى عنها لقيام ممارسة ديمقراطية سليمة.

يبدو جبن المثقف العربي وتذبذبه الفكري بوضوح تام لا في موقفه المساوم إزاء السلطة السياسية وحسب، بل في موقفه المتردد تجاه السلطة الدينية والتيار الأصولي أيضا. من هنا، فإن مجابهة التيار الديني الأصولي مجابهة صريحة وكلية تشكل جزءاً لا يتجزأ من مهمة الحركة النقدية الحديثة. السؤال هو: ما الأسلوب الذي يجب أن تتبعه هذه المجابهة؟

تبدأ بإعادة تحديد النقد الديني والتمييز بين الحركات الدينية والتراث الديني، فالمتدينون والقائلون بالحل الديني للأزمة الحاضرة لا يملكون، بمجرد هذا الادعاء، حق تمثيل المؤسسة الدينية أو حق التكلم باسم الحقيقة الدينية. فالدين الإسلامي ليس حكراً على فئة

[1] – نعوم تشومسكي، الدولة الفاشلة إساءة إستعمال القوة والتعدي على الديمقراطية، المرجع السابق، ص105.

من المسلمين تملك فيه حق التفسير والتأويل دون فئة أخرى من المسلمين (الدين هو ملك كل مسلم آمن بالله ورسوله). من هنا يجب اعتبار الحركات الدينية الأصولية حركات سياسية تسعى، باسم الدين، إلى التوصل إلى أهداف سياسية، وعلى هذا الأساس يجب التعامل معها كحزب سياسي لا أكثر ولا أقل. ولهذا فمن واجب المجابهة النقدية الصحيحة أن تتجنب معالجة الحركات الأصولية من المنطلق الديني الذي يعتمد المفاهيم اللاهوتية والمقولات الدينية، وأن تصر على المنطلق العقلي التحليلي وعلى السياسة الواقعية المحسوسة لا على الأماني والأحلام. لنذكر أن جوع الجماهير المحرومة اقتصادياً والمحرومة جنسياً لا يسده إلا الحماسة الدينية، ولنذكر أيضا أن هناك نظرة دينية للوجود، وأن هناك نظرة عقلية للوجود تختلف عنها، وأن الفارق بنيهما فارق نوعي، كالفارق بين الشعر والحساب، وأن لكل منهما لغته الخاصة وإطاره الفكري الخاص. لذلك فإن نقد الحركة الدينية على طريقة فولتير في القرن الثامن عشر، بمهاجمة "الحقيقة الدينية"، وإظهار "سخفها" وعدم انسجامها مع العلم الحديث... الخ، لا يفيد ولا يؤدي إلا إلى الوقوع في شرك الأصوليين والمتدينين.

من هنا نتوصل إلى القاعدة الذهبية: رفض الدخول في لاهوتيات التراث، وتجنب الجدل حول النصوص المقدسة والامتناع عن الوقوع في شرك التوفيق بين الحقائق الدينية وبين اكتشافات العلم الحديث...الخ. فالمجابهة الأصولية ضمن هذا الإطار لن تؤدي بحركة النقد الحديث إلا إلى الاستسلام، إذ لا يمكن التوفيق بين الأبوية والحداثة، بين الأصولية والعلمنة، والحل الذي يقدمه الإطار الأبوي الحديث يقوم على التمويه والتورية، وفي آخر الأمر، على التوفيق الكاذب.

كيف يمكن للفكر النقدي الحديث أن يعالج مشكلة صعوبة فهم النص النقدي الحديث؟ أي كيف يمكن جعل الكتابة النقدية أقل صعوبة وأقرب إلى الفهم مما هي عليه؟

إحدى وسائل التفسير وتسهيل الفهم وضع النص بـ"كلام آخر"، غير أن "الكلام الآخر" هو نفسه اللغة الجديدة التي يستعملها النقد الحديث في محاولته تجاوز الفكر التقليدي لبناء وعي حديث. أي أن "الصعوبة" التي يجابهها القارئ (في المجتمع الأبوي) هي نفسها صعوبة الخروج من لغة الوعي الأبوي المألوفة إلى لغة الحداثة الجديدة غير المألوفة.

لكن مهما يكن من أمر، فإن العودة إلى اللغة التقليدية لتفسير اللغة النقدية ومفاهيمها الجديدة أمر مستحيل، فاللغة التقليدية بمفاهيمها وعقليتها هي التي نحاول اختراقها وتجاوزها واستبدالها بلغة ومفاهيم وعقلية جديدة. أي أن الصعوبة التي يجابهها القارئ في قراءة النص النقدي الجديد هي الصعوبة عينها التي يجابهها إزاء كل جديد غير مألوف. ولا مخرج من هذا إلا بإتقان القراءة الجديدة بالأسلوب الجديد الذي يتطلبه النص الجديد. لا بأس أن نحاول الإيضاح والتفسير، شرط ألاّ نتخلى عن استعمال المقولات والمفاهيم الجديدة. سنجد عندئذ أن الفهم الواضح لا يحققه إلا الاستيعاب الصحيح للنص الجديد ولغته اللاتقليدية. مرة أخرى: دون استيعاب النص الجديد، باستعمال المفاهيم الجديدة واللغة الجديدة، لا يمكن تغيير الوعي، والعكس هو الصحيح. فالعودة إلى اللغة التقليدية لتفسير الخطاب الجديد لا يكون إلا تعزيزاً للغة التقليدية وخطابها الأبوي. من هنا يرتبط الانعتاق الفكري ارتباطاً عضوياً بالتحرر اللغوي.

هناك ناحية أخرى يجب التشديد عليها بالمقدار نفسه، وهي أسلوب القراءة الجديدة.

إن قراءة النص تضاهي في أهميتها كتابة النص، فالقراءة تأتي فعلاً قبل الكتابة، وتأتي أيضاً بعدها، ولا وجود لنص دون قارئ. وكيفية قراءة النص تحدد تفسيره وتركز معانيه. بهذا المعنى، فإن القراءة هي في صميمها مشاركة في كتابة النص.

والقراءة مقدرة أو مهارة اجتماعية، والقارئ يخضع في أسلوب تعلّمها إلى قيم وشروط اجتماعية. بهذا، فإن أي تغيير في أسلوب القراءة يشكّل تحوّلاً في أسلوب الفهم والتفكير، وبالتالي في الكتابة. إنّ القراءة هي النافذة الفكرية التي يطل منها الإنسان على العالم والذات والآخرين. وفي مجتمعنا الأبوي فقد أحكم إغلاق هذه النافذة، وهي عندما تفتح فبشكل قراءة معيّنة تحددها التقنية الأبوية وثقافتها المهيمنة، ومن هنا لا يمكن أن تكون لنا قدرة في التغيير[1].

في هذه الثقافة يستوعب الفرد النص المكتوب، كما يستوعبه الطفل في الكتاب: نصاً مقروءاً (مسموعاً) تمت قراءته فيردده كما يسمعه، أي دون أن يقرأه فعلاً، دون أن يفهمه أو يفسّر معانيه. بهذا يتحول القارئ من متفهم للنص ومعانيه إلى مستمع يردده وينقله دون أن يستوعبه. هكذا تلغي الثقافة الأبوية عملية القراءة ومشاركة القارئ في صناعة المعنى، فيصبح كل نص بالنسبة إليه نصاً مُمْلى من فوق لا سلطة له إزاءه.

[1] – عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، ط5، 1993، ص16.

ما نقصده هو أن إشكالية "الصعوبة" و"السهولة" في تفهم النص النقدي الحديث هي إشكالية جانبية بالنسبة إلى الإشكالية التي تمثلها قراءة النص. فالقارئ إذا لم يثقف تثقيفاً جديداً في القراءة ليصبح قادراً على القراءة النقدية الواعية، لا يمكن أن يتغلب على صعوبة أي نص. وهو إن لم يتمكن من تجاوز أسلوب القراءة "السمعية" الساكنة، والدخول في القراءة المشاركة الفاعلة، يبقى أسير الظلمة الفكرية السائدة والصوت الأبوي المهيمن الذي كان يكرس وجود الطائفة الحاكمة، وهذا النموذج كان مستوحى من التجربة الهندية في العهد الفكتوري[1] .

إنّ القراءة الفاعلة المشاركة، عندما يمتلكها الفرد، تلغي الصوت الواحد وطغيان المعنى الواحد، وتثبت في الوقت نفسه قاعدة الحوار الديمقراطي. لا يعود النص بالنسبة إليها خطاباً مغلقاً مُمْلى من فوق لا قدرة لأحد على تفسيره (إلا أصحاب المعرفة والعلم) ويصبح نافذة مفتوحة على فضاء الفكر الواسع. هنا يتم التغلب على صعوبات المعنى والمضمون لا من خلال سلطة عليا تقرّر محتوى الفكر وشرعية النص، بل من خلال نظرة جديدة وفهم مختلف للذات والعالم والآخرين يتوصل إليها الوعي الناقد والمشاركة الجماعية في النشاط الفكري الحر، وهذا يولد نوع من اليأس لدى المجتمع[2].

اللغة الأبوية، كاللغة اللاتينية في العصر الحديث، لغة مناسبات وطقوس لا لغة بحث وحوار. إنها، نصاً وخطاباً، أداة تجويد وغناء، تخلف في نفس القارئ أو السامع، شعراً كان

[1] – براينجتون مور، الأصول الإجتماعية للدكتاتورية، تر: أحمد محمود، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، ص371.

[2] – المرجع نفسه، ص377.

أو نثراً، حالة من الطرب أو الحماسة، من الفرح أو الغضب، ونادراً حالة من التفكير الهادئ والعودة إلى الذات. إنها بذلك لغة جماعية، تنفي الفرد والوعي الذاتي وتستبدلها بالوعي الجماعي. بهذا فإن اللغة الأبوية هي انعكاس للسلطة الأبوية والوعي البطركي (الأبوي) السائد، وهذا بدوره يساهم في تكريس سلطة أبوية مستبدة بسبب إنعدام السند الشرعي[1].

ليس بين لغات العالم الحديث لغة مثل اللغة الأبوية الفصحى في هيمنتها ومقدرتها على تعطيل الفكر وشلّ التعبير الذاتي. إني في هذه اللحظة أكتب تحت سيطرتها وأعرف أني لا استطيع الخروج من ربقها، حتى عندما أحاول كسر قبضتها الحديدية على وعيي وعلى أسلوب كتابتي. تعلمتها لا كلغة أخرى وحسب، بل كلغة علوية تظهر بجانبها لغة الحياة التي نتكلمها في الحياة اليومية لغة ناقصة ومشوّهة بهذا، فمنذ نشأتنا تعرفنا إليها لغة مهيمنة تمثل القيم العليا والحقائق السامية وكلها تؤكد وجود الإستبداد[2]، والغموض وعسر الفهم فيها أهم خصائصها. إنّها اللغة التي يتقنها الخاصة وذوو السلطة، أما اللغة العامية فهي لغة الأطفال والفقراء وعامة الناس. بهذا، فاللغة الفصحى تجسد انفصاماً نفسياً واجتماعيا عميقا ينعكس في آن على صعيد الوعي الذاتي وعلى صعيد الطبقة الاجتماعية، ويتجسّد في التضارب بين عالم أعلى، عالم الآباء وذوي السلطة، وعالم أدنى يقطنه الأطفال والنساء وعامة الناس الفقراء. في أعماق هذه اللغة الأبوية تكمن آليات السيطرة

[1] – برهان غليون، نقد السياسة الدولة والدين، المركز الثقافي العربي، ط4، 2007، ص91.

[2] – المرجع نفسه، ص 95.

على جميع أشكالها الإيديولوجية (في المفاهيم والتعابير والقيم والألفاظ والأساليب) وعلى جميع أشكالها المادية (في وسائل القمع والسيطرة العنفية المباشرة).

إنها لغة ترفض أن تكون أداة طيّعة للوعي الذاتي، فتصرّ على الكلام من خلال الفرد (الناطق أو الكاتب) لا بذاته. لهذا ليس أقدر على إخماد جذوة الفكر المبدع وتشويهه من إلباسه رداء الفصحى التقليدية. ولأن هذه اللغة غير قادرة على التعبير العلمي، أي على استيعاب المعرفة العلمية والتعبير عنها بتفاصيلها الدقيقة، ولكي تحمي سلطتها إزاء العلم والفكر الحديث، فهي لا تتعامل إلا بالمطلقات والكليات، ولا ترضى إلا بالقبول الكلي أو الرفض الكلي. لكنها رغم عنترياتها، لغة دفاعية تخشى التفاعل والحوار، وتحتمي وراء الفكر التراثي والديني، المنغلق على نفسه، في جميع مجابهاتها مع المواقف الأخرى.

هناك إضافة إلى صعوبة اللغة، الصعوبة النابعة من محتوى اللغة، من موضوع النص بعينه. هذه الصعوبة[1]، هي نقد تاريخي اجتماعي لمفهوم الثقافة الأبوية وسلطتها السياسية والإيديولوجية. فهناك نص صعب الفهم ومعقّد بشكل لا يستطيع حتى القارئ المثقف أن يستوعبه.

كما ذكرنا، لا يمكن التغلب على صعوبة الفهم بمجرد ترجمة النص الأصلي وصياغته باللغة "المألوفة". فالصعوبة لا تكمن في النص بل في تركيب الوعي عينه الذي يجابه هذا النص والذي يريد إخضاعه وإخضاع كل فكر جديد يخالف الوعي الأبوي. لهذا، فإن ترجمة

[1] – *Hisham Sharabi, Neo patriarchy: A theory of Distorted Change in Arab Society (New York: Oxford University Press, 1988).*

أي نص جديد لجعله مألوفاً ومفهوماً إنما هو عملية تدجين لهذا النص وبطركته فكرياً ونفسياً.

من هنا كانت ترجمة الفكر الأجنبي بحد ذاتها غير كافية لإطلاق عملية النقد الجذرية التي نسعى إليها في الوطن العربي اليوم. ومن هنا لا مهرب من إتقان لغة أجنبية، فالخروج من الفكر الأبوي والدخول في وعي فكري آخر لا يتم إلا من خلال لغة أجنبية تتقنها إتقاناً تاماً ومن ثم بواسطة لغة عربية حديثة تضع أسسها من جديد.

غير أن هناك "ترجمة" لا بد منها، وهي ترجمة المقولات والمفاهيم الفكرية الأجنبية لإدماجها في النص النقدي الجديد. هذا شرط أساسي لنهوض لغة عربية نقدية جديدة، مختلفة في آن عن لغة الوعي الأبوي وعن لغة الترجمات العربية للنصوص الأجنبية.

كيف نعالج مشكلة ترجمة هذه المقولات ودمجها في اللغة النقدية الجديدة؟ عملياً بدمجها في كتاباتنا وفي محاضراتنا، باستعمال التعبير الأصلي (الأجنبي) إلى جانب الترجمة العربية (بوضع التعبير الفرنسي أو الانكليزي أو الألماني بين هلالين). من هنا ندرك حالاً مصدر المؤثرات الفكرية في النص النقدي ومرجعه الأجنبي. فإذا كانت المقولات المستعملة، مثلاً، هي الأركيولوجيا، والجيولوجيا، ، والإبستيمية...الخ، نكتشف مصدرها حالاً (ميشيل فوكو) فنقرأ النص العربي ونفهمه بمقدار فهمنا لنص فوكو وإطاره المنهجي (كما يحدث، مثلاً، عندما نقرأ كتاب محمد عابد الجابري تكوين العقل العربي)[1].

[1] – محمد عابد الجابري، تكوين المقال العربي، ط3، نقد العقل العربي؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1988، ص80.

لكن هل هذا كافٍ لاستيعاب هذه المقولات وتفهّم الفكر الذي تعبّر عنه؟ ألا نبقى، إذ قنعنا بالترجمة الحرفية، حيث نحن، تحت هيمنة فكر آخر؟ إن إصرارنا على الاستيعاب الكلي للمقولات المترجمة هدفه تحقيق استقلالنا الفكري واستقلال أسلوبنا في العرض والتحليل. نحن ما زلنا نحاول تجاوز إشكالية الترجمة بتجنب مجابهتها، أحياناً بإهمال الترجمة كلياً (ترجمة المقولات)، وأحياناً أخرى بتقديم المقولات الجديدة المستعارة وكأنها من صنعنا. وهذا نوع من الخداع الذي يمارسه الفكر الأبوي المستحدث. إن أول شرط لنهوض فكر عربي مستقل هو إرجاع الفكر إلى أصوله، ولا حرج في أن تكون هذه الأصول خارجية. فالعودة إلى المصدر هو أول واجبات الناقد الحديث إزاء نفسه وطلابه وقرائه وزملائه.

لنتناول جانبا آخر: لمن يكتب المثقفين والباحثين والكتاب المتخصصين، للقارئ العادي أم للقارئ المتخصص، ومن هو القارئ العادي ومن هو المتخصص، وكيف تختلف الكتابة بالنسبة إلى كل منهما؟

اللغة ماكرة وحمالة أوجه، وهي في كل الأحوال غير محايدة وكثير من المفاهيم مازالت ضبابية بالنسبة إلى المجتمعات العربية، لأنها متلبسة بلبوس الحداثة ومتنكرة بأرديتها، وهي مازالت في عمقها موغلة في التقليد وضاربة بجذورها للنظام الأبوي.[1]

وفي أكثر الأحيان، وبخاصة في الإطار الفكري السائد في المجتمع الأبوي في نهاية القرن العشرين، نجد أن القارئ العادي والقارئ المتخصص هما في كثير من الأحيان قارئ

[1] – هشام شرابي، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، تر: محمود شريح، ط4، الجزائر، دار الغرب للنشر والتوزيع، 2002، ص108.

واحد. ونوع الكتابة يلعب دوراً مركزياً في تقرير هوية القارئ وعلاقته بالنص. مثلا، كتاب يستهدف بأسلوبه ومحتواه قارئاً واحداً، لا يفرّق بين القارئ المتخصص والقارئ العادي، في حين أن هناك كتاب يستهدف ، بأسلوبه وبموضوعه، قارئاً محدّداً ذا كفاءات محدّدة تخوله تفهم الإشكاليات النظرية والمنهجية التي يعالجها النص، والتي تعوز القارئ العادي حتى لو كان مثقفاً. بهذا المعنى، فإن ما يقرّر هوية القارئ هو النص. أنا قارئ عادي إزاء نص معيّن وقارئ متخصص بالنسبة إلى نص آخر. وأنا قارئ عادي عندما أقرأ الشعر وقارئ متخصص عندما أقرأ الفلسفة. أما ماهية النص أو طبيعته فيقررها المحتوى (الفكري، الأدبي، العلمي، الفني). ولكل محتوى لغته الخاصة وأسلوبه الخاص. فالفكر التقليدي المحافظ (الفكر الأبوي) له لغته التقليدية وأسلوبه، وللفكر الجديد لغته وأسلوبه المميّز.

النقطة الرئيسية هي التالية: إذا كان التغيير الاجتماعي يفترض التغيير الفكري (تغيير الوعي) أحد شروطه المركزية، فكل تغيير فكري (علمي وأدبي وفني) يتطلب تغييراً في اللغة، أي في المنهج والأسلوب كما في المفاهيم والمصطلحات.

من هنا يتبيّن أن عدم فهم القارئ العادي النص النقدي الحديث لا يكمن في النص عينه بل في "غرابة" المفاهيم و"غموض" التعابير المستعملة فيه. فإذا كان التغيير الفكري يفترض وجود فجوة في الوعي لا يمكن تجاوزها إلا بتغيير في الفهم – أي في إتقان اللغة الجديدة ومفاهيمها فيصبح القارئ العادي قارئا غير عادي- توجب على القارئ أن يرتفع إلى مستوى النص لا أن يخفض النص إلى مستوى وعيه. هنا تكمن مهمة النقد الحديث وقدرته على تغيير الفكر برفع مستوى الوعي الفردي والجماعي إلى مستوى النص النقدي الجديد وخطابه العلماني الحديث.

أحد أخطار اللغة الأبوية بعدها عن المعاناة الحياتية وتقصيرها في التعبير عن تجارب الفرد التلقائية المعاشة. تجارب الحياة اليومية بالمعنى الذي استعمل فيه الفيلسوف الفرنسي هنري لوفيفر الصيغة *La vie quotidienne*، أي تلك الناحية من التاريخ اليومي والاختبار الإنساني التي أهملتهما الفلسفة الكلاسيكية الغربية وأسلوبها التاريخي التقليدي. وأيضاً في تعبيره *Le vécu* (المعاش) حيث تكون الحياة اليومية صلب ما ندعوه "الحياة الإنسانية" وغياب هذا المفهوم ليس عن اللغة التقليدية فقط بل في كثير من الأحيان عن الفكر النقدي الجديد أيضاً، يزيد من حدة الثنائية بين الفكر والواقع الحياتي المعاش. إن أحد أخطر النتائج للتناقض بين الفكر والواقع، بين اللغة وما تعبّر عنه، ابتعاد الفكر عن إشكاليات الواقع الاجتماعي المعاش، وتجرد النظرية الفكرية عن الحياة العملية بحيث يصبح الفكر مجرد نظريات تطفو على وجه الواقع ولا تؤثر فيه سلباً أو إيجاباً، الأمر الذي يعزّو انغلاق الكلمة على نفسها وبعدها عن الشيء، ويكرس نسق القراءة السائد وأساليب التفسير المهيمنة.

إن فشل الحركات الإصلاحية يعود لعدم التكافؤ بين النظرية والممارسة بين الفكر والفعل، فهما متوازيان ومتناظران في إحداث التغيير المنشود، لا إمكان لوجود فكر خالص، فكل فكر يدافع عن مصالح وينافح عن إيديولوجيات، وبناء عليه، فإن كل فكر يوجد على محك التاريخ ويواجه مصيره التاريخي، وللمثقف الحر دور إزاحة هذه النظرة الأسطورية

للذات الفارقة في بطولاتها " يقول هشام شرابي وأولى الحقائق التي علينا مجابهتها هي حقيقة تاريخنا من دون كذب على النفس وخداع الآخرين.[1]

على صعيد آخر نتساءل: ما هو موقف المثقفين والنقاد إزاء عامة الناس، إزاء من نسميهم الجماهير؟

لقد استعمل هشام شرابي تعبيراً غير مألوف لتحديد هذا الموقف: إنه موقف "باستورالي" (*pastoral*)، أي موقف رومانسي عاطفي، ينبثق من وعي يفصل بين الطبيعة والمجتمع، بين العقل والمادة، بين القيم البسيطة والقيم المعقدة، وعي الليبرالية الإنسانية (*Liberal Humanism*) المنعكس في نصوص مثقفينا الذين يكتبون على صعيد الأدب "العالي" والفكر التجريدي، بالأسلوب الذي اكتسبه معظمهم من الكتّاب الغربيين وثقافتهم الإنسانية الليبرالية.

إن الكتابة "العالية" لا تتوجه إلى جمهور شعبي من القراء بل تستهدف النخبة المثقفة القادرة على قراءة هذا النهج من الكتابة من خلال تفهم هذه النخبة للإطار الفكري والأدبي، ومرجعه الغربي، لهذه الكتابة. بنظر كتابها وقارئيها، كلما اقتربت هذه الكتابة من الأنماط والنماذج الغربية ارتفعت قيمتها الأدبية وازدادت صحتها الفكرية.

إن مرتع اللاهوت التقليدي هو اللغة التقليدية ومرتع السلطوية، وكل نزعة أبوية في السياسة والفكر هو اللغة التقليدية، وما لم تحرر اللغة من مرجعها اللاهوتي، لا نستطيع

[1] – هشام شرابي، المتفقون العرب والغرب، بيروت، دار النهار، 1981، ص10.

تحرير فكرنا من المرجع الديني التقليدي، لابد من لغة منزوعة القداسة والتقديس، ومن هن يقول "هشام شرابي" من هنا يرتبط الإنعتاق الفكري إرتباطا عضويا بالتحرر اللغوي"[1] .

هنا يكمن الابتعاد أو الاغتراب الذي تعانيه بعض النصوص النقدية الحديثة، ليس بأسلوبها ولغتها فقط بل بانهماكاتها الفكرية والأدبية أيضاً، هذه الانهماكات والموضوعات التي دار حولها الحوار أي أن انهماكات هذه النصوص النقدية (في الأدب والفلسفة كما في العلوم الاجتماعية والإنسانية) وموضوعاتها إنما تعكس قضايا المجتمع الغربي الرأسمالي في مرحلته المتطورة أكثر مما تعكس قضايا وانهماكات المجتمع العربي المتخلف في مرحلة البطركية الأبوية. هذا لا ينفي أن تكون هناك أرضية مشتركة عالمياً، على صعيد النظرية الفكرية والمنهجية، بين الحركات الفكرية المختلفة على المستوى الحضاري أو اللغوي أو التاريخي. إلا أن الخطر الذي يجابهه المثقفون والكتاب والناقدون العرب هو الابتعاد عن معالجة الواقع العربي، بإشكالياته الاجتماعية والسياسية والانصراف أكثر وأكثر إلى معالجة الإشكاليات الإبستيمولوجية واللغوية والأنتروبوجية التي تشغل أصحاب الكتابات البنيوية والسيمولوجية والتفكيكية في الغرب.

هذا على الصعيد "العالي" من الكتابة النقدية العربية المعاصرة، أما على صعيد الكتابة العامة (في الصحف والمجلات) فالإشكالية تظهر في شكل معاكس. فالوعي "العلمي" أو "الحديث" يتجسد في خطاب ساذج يتناول قضايا المجتمع والتاريخ من موقع الفكر المخضرم (التقليدي والحديث)، وبلغة تجريدية ساذجة ترى الأشياء من منظور طبقة

[1] – هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1990، ص18.

اجتماعية وثقافة فكرية متخلفة وغير مكتملة. ويتجسّد هذا النوع من الكتابة في النص الصحافي الذي رافق انتشار الصحافة اليومية والمجلات الأسبوعية والشهرية في الوطن العربي وخارجه من النصف الثاني في القرن العشرين، على أشكاله المختلفة، كالمقابلة الفكرية والتحليل السياسي والنقد الأدبي والتعليق الثقافي، محاولاً التمثل بالنص الصحافي الغربي.

لننظر الآن إلى النص النقدي العربي السائد – نص النقد الأدبي، الاجتماعي، الفلسفي– في أشكاله التقليدية والمحافظة.

إنه نص الأستاذ الدكتور العالم الخبير ذي الحس المرهف والفكر الرفيع، إنه تجسيد للمقال (الخطاب) الأبوي في تراكيبه (الإيديولوجية الأدبية والفكرية) المختلفة، إنه نص رجالي لا مكان للمرأة فيه، لا يسمع فيه إلا صوت الأب بنعرته العارفة الآمرة.[1]

وحتى النص النقدي الحديث يأتينا أحياناً (دون إدراك كاتبه) وكأنه يلقى من منصة الخطابة، نصاً قاطعاً لا أثر لروح الحوار أو التساؤل فيه. وأحياناً أخرى يأتينا مليئاً بأصوات غريبة لا نعرف ماهيتها (إلا إذا عدنا إلى مرجعها الغربي) فلا نستطيع تحديد معانيه لانغراسها في عالم فكري غريب عنا وتجارب حياتية خارج عالمنا وتجربتنا المعاشة. ولعل هذا النموذج هو المسيطر اليوم في الكتابات النقدية العربية الحديثة .

ما هو هدف الكتابة النقدية؟ ما يجب أن يكون هدف النص النقدي العربي؟

أولاً، وقبل كل شيء، أن يقدم النص النقدي أكثر من مجرد وصف البديل للبنى القائمة (البنى الفكرية، الاجتماعية، الأدبية)، بان يوفر تمهيداً فكرياً واجتماعياً للأرضية

[1] – هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، المرجع السابق، ص19.

المطلوبة لإقامة البنى البديلة. ولا يتم هذا إلا بعملية نقدية مباشرة للبنى التقليدية (الأبوية) القائمة في أنواعها كافة. من هنا فإن عملية النقد الفكري الجادة تتطلب إستراتيجية فكرية دقيقة تتناول أكثر من ترجمة الاصطلاحات الغربية وتحليلها الوصفي، كما يحصل الآن. كما أنها تحتاج إلى أكثر من مجرد الأسلوب "الطليعي" مهما كان جريئاً. هذه بالتأكيد ليست عملية بريئة، فهدفها ليس هدفاً نظرياً مجرداً، بل هدفاً سياسياً بأعمق ما في هذا التعبير من معنى، حتى عندما تكون موضوعاتها أدبية أو فلسفية بعيدة عن السياسة أو الاجتماع. ولهذا فإن المجابهة المداورة للكتابة النقدية الجديدة إنما هي تكتيك مؤقت يمهد لتفكيك الخطاب المهيمن ونسف أسسه السياسية والإيديولوجية.

في مقابلة مترجمة لفليب لاكو- لابارت [1](*Philippe Lacou-Labarte*)، يصف المفكر الفرنسي "الدعوة" إلى "الدين وحقوق الإنسان والليبرالية"... الخ، بأنها موضوعات "تخطاها الزمن تاريخياً وفلسفياً"، وأن "الثورات الأهلية في هذا العصر، هي الثورات المناهضة للماركسية، كالثورة الهنغارية والبولونية التي "تناقض الماركسية" بطبيعتها. يقول إن فشل الماركسية إنما سببه "التفكيك التقني للميتافيزيقيا" لأن التقنية الغربية "لم تعد... بحاجة إلى الرسولية الماركسية".

ترى، ما موقف المثقف العربي إزاء هذه الأفكار؟ في أكثر الأحيان، إنه موقف القبول الصامت، فهذه الأفكار صادرة عن كاتب فرنسي ذائع الصيت يركب موجة الفكرية العارمة التي اجتاحت الفكر الفرنسي الأوروبي منذ أواخر الستينات، والتي وضعت كتابات

[1] - ينظر مجلة: مواقف (صيف 1988).

فوكو ودريدا ولاكان أطرها ومفاهيمها على صعيد الفكر التاريخي والفلسفي والعلوم الاجتماعية عموماً. ليس الأطر والمفاهيم فقط بل الموضوعات الرئيسية التي تتناولها أيضاً (في حقول اللسانيات والتاريخ والاجتماع والأدب وعلم النفس) فأصبحت تشكل النماذج الفكرية المهيمنة في تحديد المنهجية التحليلية والنقدية في الحركة النقدية الحديثة.

حصيلة هذا الاتجاه اختفاء الفجوة الحضارية التي تفصل بين الواقع العربي والواقع الغربي على صعيد الفكر، بحيث يصبح الكلام عن الماركسية والدين والثورة والتاريخ...الخ في باريس أو لندن الكلام عينه بين المثقفين في القاهرة أو الدار البيضاء أو بيروت، أي أن أنماط الفكر الأوروبي المعاصر وموضوعاته هي الأنماط والموضوعات نفسها التي ينقلها الفكر النقدي من الواقع الغربي إلى أسلوب معالجته إشكاليات الواقع العربي حاضراً وماضياً ومستقبلاً. الواقعين العربي والغربي والاختلاف الفكري الذي يجب أن يصدر عن هذا التضارب. ففي حين تشكل موضوعات "الدين" و"حقوق الإنسان" و"الليبرالية" و"الماركسية" أهم الإشكاليات الاجتماعية والفكرية في المجتمع العربي اليوم، هي في فرنسا والعالم الغربي إجمالاً، موضوعات "تخطاها الزمن تاريخياً وفلسفياً" حيث الماركسية والدين ليسا إلا "ميتافيزيقا" فككتها التقنية الرأسمالية في مرحلتها المعاصرة المتطورة، وما الإنسانية (*Humanism*) والليبرالية إلا إيديولوجيتين سبقهما الزمن وأصبحتا تراثاً لا حياة فيه.[1]

إن اللغة من منظور الفلسفة البراغماتية الأمريكية، وخاصة عند "أوستين"، حاملة في أحشائها لإمكانيات الإنجاز وهي في تصور فلسفة التواصل المقاربة، وخاصة عندها "هابرماس" حاضنة للحوار والتواصل، أما في النظام البطريقي فهي إتصالية، يقول شرابي

[1] – هشام شرابي، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، المرجع السابق، ص156.

"هي إلحاحها على الموافقة التي تعتمد كافة أصناف الخطاب الأحادي على إستثناء الخلاف في الرأي ونبذ التساؤل والتصدي للإنحراف".

كيف يمكننا مجابهة واقعنا مجابهة نقدية صحيحة إذا قررنا، كما قرّر المفكرون الناقدون الغربيون بالنسبة إلى واقعهم، إن إشكالات أساسية بالنسبة إلينا وإلى مجتمعنا هي إشكالات "جانبية" ولا داعي للانهماك بها؟ إن الشرط الأساسي لأي مشروع نقدي يرمي إلى مجابهة واقعنا الراهن مجابهة جدية، أي مجابهته كما هو وليس كما يتصوره المأخوذون بالغرب، يكون بتحديد الإشكالات الحقيقية المنبثقة من الواقع الراهن عينه، ومعالجتها بالأساليب والمقاربات التي يفرضها هذا الواقع. هذا لا يعني رفض الفكر النقدي الغربي، بل التأكيد فقط على ضرورة اتخاذ موقع مستقل عنه حينما تنصرف إلى مجابهة قضايانا الاجتماعية والفكرية المختلفة كل الاختلاف أحياناً عن قضاياه.

ما هو المقال (الخطاب) السائد في المجتمعات الغربية اليوم؟ إنه، بكل تأكيد، المقال النقدي في أشكاله المختلفة الذي يدور حول قضايا وإشكاليات مرحلة "ما بعد الحداثة" (*Postmodernism*)، كما نجدها في المجتمعات الرأسمالية الغربية المتطورة منذ نهاية الحرب العالمية الثانية (أو منتصف القرن العشرين). تتميّز مرحلة ما بعد الحداثة، على صعيد الإنتاج الفكري، بالتيارات التالية: الماركسية الغربية الجديدة، منهجية العلوم الاجتماعية، البنيوية، التفكيكية، التحليل النفسي.[1]

[1] – هشام شرابي، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، المرجع السابق ، ص158.

لقد تعرض المثقفون العرب في العقدين أو العقود الثلاث الماضية إلى هذه التيارات على مستويات مختلفة.لكن بالأكثر إلى تيارات ثلاثة هي الماركسية ومنهجية العلوم الاجتماعية والنظرية البنيوية (وبخاصة منهجيتها التفكيكية). كان التيار السائد من الخمسينات حتى نهاية الستينات، تيار العلوم الاجتماعية الأنكلو- أمريكي (السياسة وعلم الاجتماع)، وذلك على صعيد المتخصص الجامعي في الوطن العربي (القاهرة وبيروت) وفي الخارج (بريطانيا والولايات المتحدة). في نهاية الستينات وبدء السبعينات طغى التيار الماركسي (على الصعيدين النظري والسياسي). ومنذ أواخر السبعينات انبثق التيار البنيوي (وما بعد البنيوي) في ظل ثلاثة مفكرين فرنسيين كان لهم أكبر الأثر في تطور الحركة النقدية العربية وبخاصة في المغرب: رولان بارث، ميشيل فوكو، وجاك دريدا. وقد أصبح واضحاً أن مركز الثقل الثقافي قد انتقل في هذه المرحلة من المشرق العربي إلى المغرب العربي الكبير.

وفي هذه الفترة، ظهر فشل التيار الفكري الليبرالي (الممثل بالعلوم الاجتماعية الأنكلو-أمريكية) وانهيار المؤسسة الليبرالية على يد الحركة القومية الانقلابية من جهة، وعجز المثقفين الليبراليين من جهة ثانية عن مجابهة التيار الماركسي على الصعيد النظري. وقد فشل التياران القومي والاشتراكي – الأول على صعيد السلطة والثاني على صعيد الحركات والأحزاب الثورية الماركسية الشيوعية- في إقامة نظام سياسي يجسد الحركة القومية العربية الوحدوية أو الحركة الماركسية الاشتراكية على السواء.

يمكن تحديد التيار النقدي الفلسفي السائد حالياً بأنه تيار فكري مستقل، تيار يحاول، من جهة، تجنب "أخطاء" الماضي وتجاربه الإيديولوجية بالتركيز على النظرية النقدية

الجذرية التي تهدف إلى تفكيك كل من الخطاب الليبرالي (الاجتماعي العلمي) والخطاب القومي (البعثي والناصري) والخطاب الماركسي الثوري (الماركسية اللينينية الماوية)؛ ومن جهة أخرى إلى صياغة أطر فكرية جديدة لإعادة فهم الذات والآخر، ولتدشين كتابة جديدة قادرة على إعادة كتابة التاريخ العربي والإسلامي وإثبات شرعية التعددية الفكرية والسياسية في المجتمع العربي المعاصر.[1]

إذا كان المقال (الخطاب) السائد في الغرب اليوم هو المقال النقدي الحضاري، فالمقال المهيمن في المجتمع العربي هو المقال الأصولي الديني بأشكاله المختلفة.

يمكننا القول إن بروز الحركة الأصولية ومقالها الفكري هو نتيجة أو ردة فعل مباشرة لانهيار النظام الليبرالي وبالتالي لانهيار المقال القومي الوحدوي في الأنظمة العربية ككل، من جهة، واحتكار السلطة الشرعية الإيديولوجية لنفسها وضربها الأحزاب الوطنية ذات التوجه القومي أو الاشتراكي وإغلاق باب الحوار الإيديولوجي في المجتمع من جهة أخرى. كانت نتيجة ذلك في العقود الثلاثة أو الأربعة الماضية أنه لم يعد يسمع في ساحات النقاش العامة (وسائل الإعلام ومراكز الثقافة) سوى صوت السلطة وصوت نظري إيديولوجي، فعاش جيل بكامله (الجيل الذي بلغ سن الرشد في الخمسينات) في حالة من الصمت والهجرة الداخلية والانكسار.

يملأ هذا الفراغ الإيديولوجي اليوم المقال الأصولي الديني، المقال الوحيد القادر على فرض نفسه بلجوئه إلى الشرعية الدينية والشعارات الإسلامية نفسها التي تعتمدها السلطة

[1] – هشام شرابي، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، المرجع السابق، ص 159.

القائمة أساساً لشرعيتها. بهذا تمكنت الحركة الأصولية من تحريك القطاعات الشعبية الواسعة ومن جذب جزء من القطاعات المثقفة التي تنازلت عن انتماءاتها الحزبية السابقة. من هنا يجب اعتبار الحركة الأصولية الإسلامية حركة سياسية لا حركة دينية، في توجهها العملي إن لم يكن في محتواها الفكري. فالإسلام بالنسبة إلى الأصولية وسيلة عملية لاختراق الحواجز والسدود التي تقيمها السلطة السياسية لحماية نظامها وتبرير قمعها للأحزاب السياسية. لكن موقف الحركة الأصولية تجاه الأنظمة القائمة يتميز بكونه موقفاً ذا وجهين: أحدهما يعادي السلطة والآخر يهادنها. في حين أنه إزاء الأحزاب والحركات العلمانية (القومية والماركسية) موقف العداء الخالص. وهكذا فإن الحركة النقدية الحديثة لا تجابه قمع السلطة السياسية وحسب، بل كذلك عداء الحركة الأصولية والقطاعات الجماهيرية الواسعة السائرة في ركابها.[1]

يمكننا هنا استبدال تعبير "الفكر" بتعبير "المقال" (أو "الخطاب")، فنقول المقال أو الخطاب الفلسفي أو التاريخي أو النقدي. فإذا كان القارئ العربي قارئاً قوياً لا مجرد قارئ ناعس (يطالع "الصحف والمجلات" في القيلولة ليغفو)، لا بد من أن نتساءل حول أسلوب قراءة المقال، فلسفياً كان المقال أم تاريخياً أم نقدياً.

في الكتابة الفلسفية، كما في الكتابة التاريخية أو النقدية، كثيراً ما تبدو التعابير والمصطلحات واضحة سهلة الفهم، لا تحتاج إلى تفكير أو تعمّق، فلا نفطن إلى معانيها الدقيقة إلا عندما نتوقف ونجبر أنفسنا على تمحيصها والتمعن في سياقها. عند ذلك ننتقل من مستوى المطالعة الناعسة إلى القراءة المفكرة الواعية.

[1] – هشام شرابي، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، المرجع السابق، ص 160.

القراءة الناعسة (اللاواعية) هي القراءة التقليدية أو القراءة العادية التي نتقنها في مدارسنا ومعاهدنا الثقافية وهي ممارساتنا اليومية. وهي ليست مجرد أسلوب في القراءة، بل تعبير لعقلية ثقافية معيّنة منبثقة من أرضية اجتماعية محددة. فلغة هذه القراءة لغة اجتماعية يتكلمها ويقراها أصحابها حسب أنماط ومدلولات تتحجر مع الزمن، فتشكل شبكة من المعاني والتعابير والرموز والكليشيهات يتم من خلالها التواصل الاجتماعي العام. يمكننا القول إن هذه اللغة تتكلم وتكتب ذاتها بواسطة الأفراد والنصوص، بحيث يمكن استبدال الأفراد والنصوص دون تغيير في المعنى المقال أو المكتوب. إن هذه اللغة هي اللغة الأبوية المحافظة، بكل ما في الكلمة من معنى، إذ إنها، بانغلاقها على نفسها وتمسكها بأنماطها وأشكالها التقليدية، تحمي نظاماً (فكرياً) يرفض التغيير ولا يقبل إلا ما ينسجم مع قيمه وأهدافه ومعانيه.[1]

لهذا ليس مستغربا أن تحاول هذه اللغة منع الخلق والإبداع وتشجيع الحفظ والتكرار ووضع النص التراثي فوق كل نص. لذلك كان أحب النصوص على القارئ التقليدي (القارئ الناعس) الشعر الكلاسيكي المقفّى، الذي تبرز فيه خصائص الكتابة التقليدية ومقالها الأبوي بأوضح أشكالها. فالشعر المقفى ينقل صوراً وأصداء معهودة محببة ولا يقود إلى اليقظة أو الوعي الذاتي المتعب. ذلك أن اللغة التقليدية تركز اهتمامها على الكلمة (الرمز) لا على المعنى، أي، بالتعبير اللساني الحديث، على الدال (*signifier*) لا على المدلول (*Signified*). بهذا، فإن الكلمة لا تسبق المعنى وحسب بل تتخطاه، الأمر الذي كثيراً ما يؤدي إلى تعطيل التواصل العقلاني الواضح بين المتحدثين. إن التواصل في الكتابة

[1] – هشام شرابي، البنية البطريكية، بحث في المجتمع العربي المعاصر ، المرجع السابق،ص52.

التقليدية يقوم بالأكثر على إشارات وشعارات ترددها النصوص تلقائياً على أنواعها كافة، من خطب الجمعة وافتتاحيات الصحف إلى المقالات والأبحاث "العلمية". هنا يغيب المعنى وراء فن البلاغة ويصبح الأسلوب موضوع النص وهمّه. من هنا كان المقال الأبوي التقليدي أقرب إلى الوعي العام وثقافته التقليدية من المقال النقدي الحديث، فهو يثير العاطفة ويخدّر الشعور ولا يتطلب المجهود الفكري الذي يتطلبه الوعي الذاتي.[1]

من جهة أخرى، ما موقفنا إزاء الخطابات أو المقالات اللاثورية، الخطاب الليبرالي مثلاً أو الخطاب الأدبي أو الخطاب العلمي، أو حتى الخطاب المحافظ؟ هل نرفضها كلها باسم الخطاب الثوري الواحد الشامل؟ بتعبير أدق، هل بإمكاننا الخروج من تعسف المنظور الواحد، وهل باستطاعتنا الانفتاح على الخطابات اللاثورية دون التنازل، في الوقت نفسه، عن الخطاب الثوري؟

النقطة الأساسية التي أود التشديد عليها هي أن الشرط الأول لضمان الحرية الاجتماعية، فكراً وممارسة، هو إطاحة الهيمنة الكلية لأي خطاب، بما فيه الخطاب العلماني أو الاشتراكي الثوري. إن الإنجازات الديمقراطية التي تم تحقيقها في المائة سنة الاخيرة في عدد من البلدان العربية هي، على قلتها، إنجازات مهمة يجب الحفاظ عليها وعدم التخلي عنها. ما الفائدة من البدء كل مرة (عند قيام "ثورة" أو انبثاق تيار فكري أو سياسي جديد) من نقطة انطلاق جديدة تحذف كل ما سبقها لتنطلق من جديد نحو الحل الشامل الكلي ! إن "قلب صفحة جديدة" ونسيان الماضي كل مرة لن يؤدي إلا إلى الاستمرار في قلب الصفحات وتكرار الأخطاء والمراوحة الاجتماعية، وبالتالي إلى البقاء في الحالة عينها. لهذا

[1] – هشام شرابي، البنية البطريكية، بحث في المجتمع العربي المعاصر ، المرجع السابق ، ص 60.

ليس غريباً أن يبقى واقعنا الاجتماعي وبنيته الأساسية على ما هما عليه في المائة سنة الأخيرة دون أن يتغيّر منهما إلا السطح والقشور.

لهذا نقول إن التراث المهم ليس التراث العتيق الذي يعود بنا مئات السنين إلى الوراء، بل التراث الجديد الذي صنعته الأزمنة الحديثة، في حياة الجيل السابق والجيل أو الجيلين قبله، والذي صنعنا وصنع الواقع الذي نحياه. بهذا فإن التراث الذي ينبغي دراسته والحفاظ على إنجازاته هو، في المكان الأول، التراث الذي صنعته الأجيال الثلاثة أو الأربعة الماضية. بهذا يصبح بإمكاننا إقامة قاعدة اجتماعية متينة فوق هذا التراث، نبني عليها ونوسع أطرها مما يمكننا من تجاوز الأحلام الخطابية كلها من ثورية أو أصولية أو غربوية. [1]

كثيراً ما ينسى المجتمع العربي انه متخلف لا يمكنه الخروج من حالة الجهل والضعف بمجرد "ثورة" أو "انقلاب"، بل عليه العمل المستمر لفترة طويلة قد تمتد إلى جيل أو جيلين أو أكثر. إن وعياً زمنياً كهذا يحرر من عبودية الأحلام الطوباوية وأماني المستقبل البعيد ويدفع إلى الانصراف إلى الحاضر القائم وإلى المستقبل الآتي القريب. فلا نعود نتحدث عن التراث والمستقبل من خلال معميات الماضي السحيق وأبعاد المستقبل المجهول، بل تركز القوى على الواقع التاريخي المعاش بدءاً بهذه اللحظة الكريهة العفنة. [2]

من خلال القبض على ناصية الحاضر والعمل منه وفيه، كما قال "البير كامو"، يمكننا خدمة المستقبل واستيعاب الماضي وامتلاك التاريخ في آن. أما العودة إلى الوراء، إلى عصر ذهبي مضى، أو القفز إلى الأمام باتجاه عصر ذهبي آت، فلن يؤديا إلا إلى الشلل

[1] – هشام شرابي، البنية البطريكية، بحث في المجتمع العربي المعاصر، المرجع السابق، ص61.
[2] – المرجع نفسه، ص62.

وتعثر العمل الفعلي، وهيمنة الخطابات الغيبية، والعجز عن التمييز بين الواقع والخيال، بين الحلم والتاريخ.

لقد دخلت الإنسانية في مرحلة تاريخية جديدة، لا يمكن للحياة أن تعاش فيها على مستوى إنساني صحيح، إلا إذا تأمنت فيها الحريات الديمقراطية والعدالة الاجتماعية. وفي غياب الحريات والحقوق الأساسية لا يمكن لأي مجتمع أن يحقق أهدافه الإنسانية، بل يبقى على الصعيد الإنساني، كما في مجتمعات النزاع والافتراس، تحكمه السلطات الغاشمة والإرادات الجزئية، ويكون الإنسان فيه مخلوقاً ناقصاً عاجزاً عن تحقيق إمكاناته الإنسانية. لهذا لم يعد التخلف مجرد وضع اقتصادي أو سياسي، بل أصبح نظاماً وحشياً ونمطاً من العيش الحيواني اللاإنساني. إن الإنسان العربي، في الواقع العربي الراهن، يعيش في نظام وعلى صعيد دون المستوى المقبول. ليس من الصعب إزاء هذا الواقع الرهيب تفهم مسلك الذين فقدوا الأمل بالحاضر والمستقبل على السواء فتخلوا عن ثقتهم بالتاريخ والتغيير، ولجئوا إلى التراثية والدين وإلى الحياة الجوّانية والعيش الانتهازي، والهجرة والتخلي عن الوطن ومسقط الرأس.

لقد أدى فشل "الثورة" إضافة إلى الموقف النقدي العلماني، إلى ثلاثة أنواع من المواقف: الأول، موقف اليأس من الثورة و"التخلي عن السياسة"، والثاني، موقف الشك إزاء الفكر العلماني والتوجه نحو التراث والدين؛ أما الموقف الثالث، فهو موقف الانتهازية والانصراف عن السياسة والتراث معاً، ورفض التعرف إلا إلى المصلحة الذاتية واتخاذ الأفكار والعقائد وسيلة لتحقيق هذه المصلحة.

إلا أن المقال الثوري لا يزول بسبب هيمنة التيارات اليائسة أو المشككة أو الانتهازية أو الهروبية في صفوف المثقفين، بل يستمر على شكل قوة موضوعية تكمن في صميم البنية الاجتماعية، ولا تلبث أن تظهر بأشكال سياسية وفكرية غير متوقعة.[1]

أود أن أتعرض هنا باختصار لموضوع الماركسية العربية، أحد أهم التيارات السياسية والفكرية في الوطن العربي منذ منتصف القرن العشرين. إن فشل الماركسية العربية وتقوقعها في الحياة السياسية والفكرية العربية يعود في المكان الأول إلى تذبذب المثقفين اليساريين العرب في الستينات والسبعينات، وإلى مواقفهم الضعيفة إزاء القضايا الفكرية والإيديولوجية، بخاصة بعد حرب 1967 وانبثاق وعي ثوري واسع على صعيد الجماهير العربية. تلك ي رياح الفكر الماركسي الثوري التي هبّت بعد قيام "الثورة" الفلسطينية التي رفعت شعارات التحرير والتغيير الجذري لا في فلسطين وحسب بل في كل أنحاء الوطن العربي. غير أن تلك اللحظة التاريخية تبددت، ولم يبق منها أثر إلى صدى الشعارات الثورية، وتخلى المثقفون عن "الثورة" كما تتخلى الجرذان عن سفينة توشك على الغرق، ولجئوا إلى المواقف اليائسة والمتهربة. فمنهم من هاجر (داخلياً أو إلى الخارج)، ومنهم من ركب سفينة الأصوليين، ومنهم من انخرط في صفوف السلطة أو في خدمة أهل النفط.[2]

هكذا كان الحال في مرحلة ما بعد الثورة، من أوائل السبعينات إلى مطلع الثمانينات. في أواخر هذه المرحلة أخذ فكر جديد يتبلور في أعماق الوعي الاجتماعي نتيجة لما كان يجري في الوطن العربي والعالم الكبير حوله على الصعيدين الفكري

[1] – هشام شرابي، البنية البطريكية، بحث في المجتمع العربي المعاصر، المرجع السابق، ص 63.

[2] – المرجع نفسه، ص 73.

والإيديولوجي وفي حقل الممارسة السياسية والاجتماعية، في الغرب كما في الشرق الاشتراكي. من هنا انبثق الخطاب الثوري الجديد على شكل خطاب نقدي حضاري يرفض الشرعيات المطلقة ولا يعترف بمطلب الحقيقة الواحدة الشاملة، ويصر على الاختلاف السياسي والتعددية الفكرية، ويضع حقوق الإنسان والحريات الديمقراطية وقضية المرأة على رأس اهتماماته الفكرية والاجتماعية. بهذا فهو خطاب جذري لا يقبل اللاهوتية الساذجة، بما فيها الستالينية والماركسية الأرثوذوكسية التقليدية، ويقيم مكانها ماركسية جديدة منفتحة قادرة على استيعاب التيارات الفكرية الطليعية المختلفة وعلى استنباط فكر مبدع يجمع بينها في جدلية متنوّرة تتفاعل مع الفكر الديني والفكر التفكيكي والفكر العلمي التجريبي على السواء. هكذا لا يعود الخطاب الثوري مجرد نظريات وشعارات تنطبق على كل مكان وزمان، بل تعبيراً خلاقاً يتفاعل مع إيجابيات الواقع السياسي والاجتماعي، ويحلل إمكاناته واتجاهاته في ظروفه المحددة ومن خلال قيم وأهداف عملية قابلة للتحقيق. هنا لا يعود مفهوم الثورة مفهوماً مغلقاً يمثل عقيدة مهيمنة يحققها قائد منقذ، أو نخبة عسكرية، أو حزب مسيطر، بل مفهوماً منفتحاً تمارسه فعلياً قطاعات واسعة من الشعب وخطاباً علمانياً يرتكز على الحداثة والتعددية والديمقراطية.

- **الخطاب الأبوي ''عقلية الوصية''**

لنبدأ بملاحظة لغوية: ما الفائدة من استنباط المرادفات القاموسية للمصطلحات الغربية (الفرنسية، الانكليزية، الألمانية) إذا بقيت هذه المصطلحات المترجمة غامضة في أذهاننا؟ فالترجمة لا تكفي، إذ أنها مجرد عملية نقل. والنقل الفكري لا ينفع ولا يضرّ إلا إذا تم استيعاب المصطلح المنقول وتم هضمه ليصبح أداة فكرية ذاتية. الكثير من المصطلحات

والمفاهيم التي انتشر استعمالها في الحركة النقدية ما زال مفاهيم ومصطلحات منقولة لم تدخل في أعماق الفكر النقدي وما زال طافياً على وجه اللغة، مثل الحطام المبعثر على وجه الماء بعد العاصفة.

لنأخذ مثالاً: ما معنى التعابير القاموسية المرادفة لأفكار ومفاهيم كالتالية: تعبير دريدا، مثلاً، حول مركزية العقل (*Logocentrisme*)، أو مفهوم دنيا العيش عند جيمسون...الخ؟ ماذا نفهم بـ"مركزية العقل" أو "دنيا العيش" أو "اللاوعي السياسي"؟ المعنى السطحي فقط، إذا لم نكن قد استوعبنا كلاًّ من هذه المفاهيم مسبقاً في أطرها الفرنسية أو الألمانية أو الانكليزية، ففي سياق اللغة العربية كما تستعملها اليوم لا يوجد مثل هذه الأطر الفكرية، ومن دونها لا يمكن تثبيت مدلول محدد للمفاهيم والمصطلحات المستوردة.[1]

هناك سؤال آخر في غاية الأهمية: هل يمكن الدخول في الحداثة بواسطة لغة غير حديثة، لغة ما زالت في مرحلة ما قبل الحداثة، بمفاهيمها ومصطلحاتها وأطرها الفكرية؟

لقد أصبح واضحاً خلال ما مضى أن مجرد "ترجمة" الأفكار الحديثة ونقلها بواسطة تعابير عربية جاهزة أو مصنوعة لا يؤمن النقلة الفكرية التي تتم بالترجمة من لغة غربية إلى لغة غربية أخرى. إن الذي يحدث هو أن اللغة اللاحديثة تخضع الفكر الجديد (المترجم قاموسياً) إلى نظام معانيها وتراكيبها المهيمنة. كيف، إذاً، "نُحدِّث" اللغة العربية ونجعلها قادرة على استيعاب الفكر الحديث وترجمته بشكل يمكن فهمه وصياغته صياغة مستقلة؟

[1] – هشام شرابي، البنية البطريكية، بحث في المجتمع العربي المعاصر، المرجع السابق، ص96.

في هذه المرحلة لا يتم هذا إلا بالتمكن من لغة (أو لغات) غربية وإتقانها بشكل يمكن الباحث أو الناقد من الخروج كلياً من اللغة الأبوية (وفكرها المهيمن). الذي ينسجم مع النظم الإستبدادية التي ترفض الإنفتاح. هذا هو الشرط الأساسي للعودة إلى اللغة الأم وتجديدها بابتكار المصطلحات والمفاهيم التي استوعبت من خلال اللغات الأخرى. و الحديث هنا هو عن حل سيكولوجي فكري لمشكلة سوسيولوجية فكرية، يخترق آفاق الذات الاجتماعية (يتجاوز لغتها وفكرها للخروج إلى موقع يقع خارجها، خارج لغتها وفكرها. لهذا ليس هناك مهرب لهذا الجيل، إذا أراد أن يفكر بوضوح وأن يعبّر عن فكره بعربية تحمل فكراً واضحاً، من إتقان اللغة الفرنسية أو الانكليزية أو الألمانية... الخ، فقط ببناء فكر خارج أسوار الأبوية وقلاعها اللغوية يتمكن الفكر الناقد من تحرير لغته واستنباط وسائل التعبير الذاتي المستقل.[1]

في هذا يكمن الصراع الخفي العنيف الذي تخوضه حركة النقد العلمانية في الوطن العربي، صراع بين فكر يرمي إلى تجاوز اللغة التقليدية ونظامها، ولغة ترمي إلى لجم هذا الفكر وتقييده ضمن حدودها الذوقية والأخلاقية والمعرفية (نجد في هذا النص مثالاً عن هذا الصراع !)، وهو صراع ضد لغة تأبى النقد وتصرّ على مدلولاتها الغامضة فيتجسد في هذا التوتر الداخلي الذي يميّز الفكر العلماني الناقد: فكر "يفكر" بلغة أجنبية ويكتب بلغة عربية فصحى.

شئنا أم أبينا، يستمد هذا الفكر العلماني الناقد مفاهيمه ومصطلحاته وأبعاده من التجربة الأوروبية للحداثة بمفهومها الشامل، لنحدّد هذه التجربة باختصار:

[1] – السيد ولد أباه السيد ولد أباه، سعيد بنسعيد العلوي، المرجع السابق، ص105.

تنهض التجربة الأوروبية للحداثة، في مرحلتها الأولى، عن موقفين: الموقف اتجاه الماضي ومحاولة استرجاعه بالعودة إلى النموذج الإغريقي الروماني (ثم نموذج القرون الوسطى في مطلع القرن التاسع عشر)، والموقف تجاه المستقبل القائم على العلوم وحتمية التقدم الإنساني (فلسفة التنوير). في النصف الثاني من القرن التاسع عشر يتخلى مفهوم الحداثة شيئاً فشيئاً عن ارتباطه الزمني (بالماضي والمستقبل) ويتركز في موقف يتصف بالاتجاه نحو كل ما هو جديد، ويصبح كل جديد حديثاً، وتتخذ الحداثة شكلها الكلاسيكي عندما يصبح الجديد كلاسيكياً، بحسب تعبير هابرماس، فنتكلم عن الإنتاج الكلاسيكي الحديث، أي الإنتاج الذي يستمد قيمته لا من الماضي الكلاسيكي بل من عملية الإبداع وابتكار الجديد.

يقف الإنسان العربي أمام واقعه، فلا يرى غير الأزمات تحمله من نكبة إلى نكسة، فينطوي على ذاته عاجزا خائبا بائسا، كما يقول هشام شرابي: " إن تشكل خيارا كيانيا لمن يريد الحرية والحياة، خيارنا الواضح والوحيد هو رفض الواقع والصراع لتغييره.[1]

إلا أن الحداثة نفسها مرحلة تاريخية تأخذ مجراها وتصل إلى نهايتها. وهناك من يقول إن مرحلة الحداثة قد انتهت (في الغرب) وإننا الآن في مرحلة جديدة هي مرحلة ما بعد الحداثة (*Postmodernism*). غير أننا ما زلنا ننظر إلى أوروبا وكأنها ما زالت في موقع الحداثة وينظر إلينا الأوروبي من موقع ما بعد الحداثة. إذاً فهو لا يرانا على حقيقتنا ونحن لا نراه على حقيقته، إنه ينظر إلينا من خلال مفهوم غامض هو مفهوم "المجتمعات النامية"، ونحن نراه من خلال مفهوم الحداثة التي تخطاها الغرب بدخوله مرحلة ما بعد الحداثة.

[1] – هشام شرابي، أزمة المثقفين العرب، دار نيلسون، بيروت، 2002، ص124.

قد يتم الخروج من سوء الفهم هذا بتحديد معنى الحداثة وما بعد الحداثة من منطلقنا نحن، منطلق الحركة النقدية العربية المعاصرة. يتجسّد معنى الحداثة، بالنسبة إلينا، في اتجاهين مترابطين: الاتجاه العقلاني، والاتجاه العلماني: عقلنة الحضارة وعلمنة المجتمع. والحديث هو الجديد والطلائعي، بمعنى المغامرة نحو المستقبل والانفلات من قيود الحاضر وماضيه. غير أن الحديث ليس هربا من الحاضر بل تأكيد له، فالإبداع والخلق لا يحدثان إلا في اللحظة الحاضرة، في الآن التي تتحول إلى زمن جديد، الحاضر هو أرض المستقبل وهدفه، ودون العمل في الحاضر وتغييره لا يمكن العمل في المستقبل وبناؤه. أما ما بعد الحداثة فتعبّر عن نفسها، بنظرنا، من خلال موقف متشكك ينبثق من أوضاع مجتمع الرأسمالية المتقدمة والمجتمعات الاشتراكية التي أخذت بإعادة النظر في أنظمتها، ويقوم هذا الموقف في تعبيره الغربي على التشكيك في التراث الفكري للقرن التاسع عشر، متمثلاً بالحركة النقدية البنيوية وما بعد البنيوية ونقدها الجذري للعلوم الاجتماعية والإنسانية ونظرية المعرفة، ويقوم في تعبيره الاشتراكي على فقدان الثقة بالنظريات الطوباوية ونماذجها الثورية الرومانسية، وعلى إعادة النظر في الممارسة الاشتراكية الصحيحة.

هذا التحديد يضعنا خارج المعاناة التي نشاهدها اليوم في الغرب وفي الدول الاشتراكية الأوروبية، ويتطلب منّا وعياً مركزاً حول الإشكاليات والقضايا التي يتوجب معالجتها وحول أساليب معالجتها. إن مفهوم "الجماهير" (الطبقات العاملة)، مثلاً، أو مفهوم "المثقفين" يختلف في مدلوله عن مفهوم الجماهير أو مفهوم المثقفين في المجتمعات

الصناعية الغربية والاشتراكية على السواء. وهذا الاختلاف ذو نتائج مهمة بالنسبة إلى علاقة المثقفين بالجماهير ودورهم في التغيير الاجتماعي.[1]

يتميّز دور المثقف في المجتمع الأبوي المعاصر عن دور المثقف في المجتمعات الحديثة باستهدافه التغيير الاجتماعي من خلال المداخلة الفكرية المباشرة بما يجري حوله. وفي مجتمعات ما بعد الحداثة المثقف هو باحث أو كاتب بعيد كل البعد عن الواقع الذي تحكمه التقانة والنظام البيروقراطي وتاريخ حداثةٍ وصلت إلى نهايتها. إنه بالضرورة يقيم في برج عاجي، يعمل في الحقل الأكاديمي أو الأدبي ولا يتناول الواقع إلا من بعيد.

إن المثقفين، عموماً، غربيين كانوا أو غير غربيين، على نوعين: المثقفون الذين يتعاطون العلم والثقافة مهنة وغاية في حد ذاتها؛ والمثقفون الذين يتخذون العلم والثقافة أسلوباً في الحياة وطريقاً لتغيير المجتمع والإنسان. وفي كلا الحالين ليس العامل الذاتي هو الحاسم في تقرير انتماء المثقف واتجاهه الفكري والحياتي، بل الواقع التاريخي الذي يعيشه والسياق الاجتماعي والفكري الذي يعمل ضمنه. وفي المجتمع الأبوي هذا الواقع وهذا السياق واضح المعالم، ففيه لا يمكن للمثقف، حتى لو لم يكن راديكالياً وثورياً إلا أن يهدف بشكل أو بآخر إلى التأثير في النظام القائم، لكنه في الوقت عينه يحاول الابتعاد عنه وعدم التعرض له مباشرة خشية بطشه. وهذا ينطبق على الواقع القائم في الأنظمة الأبوية كافة، المحافظة منها و"التقدمية"، الأمر الذي يدفع الكثيرين من المثقفين، حتى الراديكاليين منهم، إلى الاتجاه أحياناً نحو التجديد الفكري والممارسة الأدبية الصرف والانصراف إلى الأمور الشخصية والمحلية قولاً وعملاً، وبالتالي إلى الابتعاد عن مجابهة الواقع السياسي

[1] – هشام شرابي، أزمة المثقفين العرب، المرجع السابق، ص125.

المعاش. وقد دفع هذا الوضع بالكثيرين من المثقفين والباحثين الذين تلقوا دراستهم في الغرب إلى تعاطي الثقافة على النمط الغربي النخبوي وبالسير في الاتجاه النظري المجرد وفي تبني النظريات والموضوعات البعيدة عن الواقع السياسي التي لا تمسّ السلطة القائمة ونظامها لا عن قرب ولا عن بعد.[1]

هل بالإمكان الخروج من هذا الشلل؟ هل من الممكن تحدي النظام الأبوي دون الوقوع تحت ضرباته الساحقة؟

و هنا نذكر معاناة غرامشي الذي قضى آخر عشر سنوات من حياته في السجون الفاشية ووضع أهم كتاباته حول الاشتراكية والتحول الاجتماعي في السجن. بهذا يجسّد غرامشي المثال الواضح لما يمكن للمفكر تحقيقه في أصعب الظروف وأحلكها.

لا شك في أن لكل وضع واقعه وأساليبه، لكن الفكر الصحيح إذا ما اكتشف ذاته لا بد له من أن يجد الأداة الصالحة لتحقيق الوعي الاجتماعي. لذلك نقول إن النقد الحضاري قادر، إذا توجه بالاتجاه الصحيح (وعلينا أن نحدّد ما هو الاتجاه الصحيح)، أن يجد طريقه إلى الوعي الجماهيري، وأن يفعل في الواقع العربي القائم. جميعنا ندرك الصعوبة في الفصل بين النظرية والممارسة، كما كانت الحال بالنسبة إلى تجربة أنطونيو غرامشي. فالنظرية هي أيضاً نوع من الممارسة، كما قال" التوسير". وفي الظروف التي نعيشها اليوم فإن للنظرية النقدية دوراً مركزياً تلعبه في تغيير الوعي الاجتماعي وفي تفسير أهداف التغيير الاجتماعي.

[1] – هشام شرابي، أزمة المثقفين العرب، المرجع السابق، ص126.

إن الواقع الراهن ومقدرته على قمع أي تحدِّ عنفي له يجعل "الثورة" بمعناها التقليدي أمراً صعب التحقيق. إن مشروع الثورة في هذه المرحلة، في الأنظمة التي قُضي فيها على التنظيمات والأحزاب ووصلت فيها السلطة إلى ذروة قوتها القمعية، لم يعد مشروعاً عقلانياً قابلاً للتحقيق المباشر كما كانت الحال في بدايات القرن العشرين. غير أن أنماطاً جديدة من التحدي قد برزت في نهاية هذا القرن قادرة على مجابهة الوضع الراهن دون اللجوء إلى وسائل العنف التقليدية.

أن الفكر الذي رافق المراحل السابقة بحاجة إلى إعادة نظر وإلى صياغة جديدة في ضوء الظروف والأوضاع المستجدة. لهذا فإن الخطر الأكبر على حركة النقد الجذرية يأتي من داخلها، أي من خطر التمسك بالإيديولوجيات الماضية وبالاتجاهات الفكرية والممارسات السياسية التقليدية التي لم تعد تصلح لمجابهة أوضاع نهاية القرن العشرين وتحدياته.

هدف النقد الحضاري في المرحلة الحاضرة هو نقد النظام الأبوي وتعريته إيديولوجياً وتفتيته سياسياً من الداخل و الصعوبات التي يجابهها القارئ العربي إزاء هذا الطرح على المستويين النظري والعملي.

ولأهمية تعرية هذا النظام الأبوي فرد هشام شرابي له كتابا خاصا له، ونقصد النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي.

وهذا النقد الحضاري هو نقد النظام الأبوي وتعريته إيديولوجيا وتفتيته سياسيا من الداخل.[1]

[1] – هشام شرابي، النقد الحضاري لواقع المجتمع العربي المعاصر، المرجع السابق، ص146.

خذ تعبير البطركية، مثلاً، الذي استعمل مفهوماً مركزياً في الكتابات التي نقدت السلطة الابوية ، وهي كلمة تثير التساؤلات بسبب سياقها الكنسي.. المفهوم القريب من مفهوم البطركية، الذي كثيراً ما يستعمل مفهوماً بديلاً له، هو مفهوم الأبوية (*Patrimony*)، إلا أن الأبوية تاريخياً وبنيوياً، تختلف عن البطركية بكونها النظام الأولي الذي ينبثق منه النظام البطركي ويرتسم على شكله. إلا أن مفهوم الأبوية أضيق شمولية من مفهوم البطركية، فهو محصور في بنية العائلة (والبنى المتفرعة من العائلة، كالعشيرة والقبيلة)، بينما يضم مفهوم البطركية البنية الاجتماعية بكاملها (بما فيها البنية الأبوية العائلية ومتفرعاتها). والاختلاف الكمي هنا يظهر في الاختلاف النوعي على المستويات كافة، السياسي والاجتماعي والنفسي والثقافي.[1]

وتبرز أمامنا بوضوح سلطة الأب وكل من حلّ مكانه في تجارب الحياة، من معلم المدرسة الابتدائية إلى الشيخ في الجامع ، إلى الأستاذ في الجامعة ، إلى ممثلي الأنظمة المهيمنة في المجتمع... هنا في محيط العائلة الأبوية ينشأ النظام البطركي والتوجه النفسي الذي يحدثه في نفوس الأفراد (بما فيه علاقة التناقض والخصام بين الأب والابن وخضوع هذا الأخير لإرادة أبيه)، وتنشأ قصة الفردوس المفقود والانتقال من حرية الطبيعة إلى كبت السلطة وقسوتها القمعية.

هذا هو النظام الذي يحكم حياة الفرد في جميع المجتمعات السابقة للحداثة (والمجتمعات المتخلفة أو النامية) فيخضع فيه الفرد إلى نظام واحد بأشكال مختلفة، تقوم

[1] – هشام شرابي، النقد الحضاري لواقع المجتمع العربي المعاصر، المرجع السابق، ص149.

كلها على السلطة والوحدة والإرادة الواحدة التي تجد نموذجها البنيوي وأصلها التاريخي في سلطة الأب.

أن توق الفرد للانعتاق والتحرر إنما ينبع من هذا التاريخ الداخلي المغروس في أعماق التجربة واللاشعور، والذي يتحول مع الزمن إلى وعي هادف وممارسات محددة تقررها ظروفه المادية المحسوسة وأحوال معيشته ومستوى إدراكه.

بهذا، فإن نزعة التغيير الاجتماعي هي في صميمها الإرادة لتغيير النظام الأبوي، أي إلى الحد من سلطة الأب وبالإطاحة بها واستبدالها بنظام آخر، نظام الأخوة والمساواة والعلاقات الأفقية. من هنا كانت أنماط الحياة السياسية وأشكال السلطة في حياة الشعوب تنبثق من أنماط الثقافة الاجتماعية وأنواع الأنظمة العائلية المهيمنة فيها. وهكذا يمكن القول أنه على صعيد الوعي الفردي، فإن التحليل النظري الذي يطرحه المثقفون العرب لواقعهم وتاريخهم، وما يقدمونه من حلول لمشاكل مجتمعهم، إنما يعكس تجربتهم الحياتية والفكرية المعاشة في ظل النظام الأبوي، بدءاً بالعائلة والمؤسسات التثقيفية إلى النظام الاجتماعي المهيمن في أشكاله المختلفة.[1]

بهذا فإن تحليل بنية المجتمع العربي في تطوره التاريخي وواقعه المعاصر، هو انعكاس للواقع الحياتي الذي عاشه أبناء الجيل المثقف (وبهذا المعنى يمكن القول إن القراءة التي قام بها فوكو أو دريدا، مثلاً، هي قراءة سيرتهما الذاتية من ناحية، وتجربتهما التي مرّ بها الجيل الذي ينتميان إليه من ناحية أخرى).

[1] – هشام شرابي، النقد الحضاري لواقع المجتمع العربي المعاصر، المرجع السابق، ص 150.

يهدف الناقدون العلمانيون، عند طرحهم مقولة الحداثة، إلى إقامة إطار ومفاهيم تختلف إلى حد بعيد عن الأطر والمفاهيم الغربية التي يستمدون منها مقاييسهم العلمانية وعدداً من مفاهيمهم النقدية. وذلك لأن المنطلق الفكري لدى معظمهم هو الواقع المعاش عينه لا الفكر الأكاديمي المجرد. فالإرادة التي تغذي هذا الفكر النقدي وتخلع عليه صفته الواقعية المميّزة هي إرادة الرفض للفكر البطركي الأبوي ونظامه السياسي والأخلاقي التي يعبّر عنها المثقفون، والتي تنبع من إصرارهم على تفكيك هذا النظام وأسسه الإيديولوجية. من هنا كان هدف الحركة النقدية الأول، على الصعيد المنهجي، إزالة الحجب التي تختبئ وراءها السلطة الأبوية، والكشف عن محتوى القيم والعلاقات التي تحكم التواصل والأنشطة الجارية فيها: بين الأفراد والجماعات، في المؤسسات ومراكز السلطة، وفي تعابيرها المادية والسياسية والدينية والقانونية. أما الأساليب التي يتبعها المثقفون في ذلك فتختلف عن أساليب الجيل السابق بإتباعها إستراتيجية جديدة تقوم على التحليل التفكيكي والهجوم الاستهزائي الذي يكشف عن عورتها الإيديولوجية بطريقة غير مباشرة ويظهر نفاقها الأخلاقي ويجردها من مشروعيتها الكاذبة.

ومثلما يقترح ذلك العروي في كتابه "ثقافتنا في ضوء التاريخ"[1]

بهذا المعنى، يشكل النص العلماني الصحيح، إذا قرئ كما يجب أن يقرأ، طعنة مسددة إلى قلب السلطة المهيمنة وإيديولوجيتها. لكن كثيراً ما ينسى المثقفون العلمانيون تجربتهم الذاتية في كتاباتهم وكأنها أبحاث يقوم بها باحثون أجانب تتصف بالتجريد الأكاديمي. ينطوي على هذا الموقف نتائج في غاية الأهمية، إذ أن مقاربة الذات من موقع

[1] – عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، دار التنوير للطباعة والنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1983، ص205.

الآخر (وبأسلوب موقع الباحث الأجنبي وأسلوبه) تؤدي بالضرورة إلى تبعية فكرية يصعب التغلّب عليها. في هذا الموقف، مثلاً، يُصنّف النظام الأبوي وكأنه مجرد نظام بين الأنظمة الاجتماعية المختلفة في العالم الثالث، فيعالج بـ"الموضوعية" عينها التي يعالج بها الكتّاب والباحثون الغربيون الأجانب مظاهر هذه الأنظمة وأشكالها الخارجية. في هذا النوع من التحليل تصبح إشكالية الحداثة موضوعاً نظرياً بحتاً خالياً من المعاناة الحياتية التي تشكل المنطلق الصحيح لأي تحليل صادق للحداثة، ويصبح الباحث العربي فيه غريباً، منفصلاً عن الموضوع الذي يعالجه. في هذا الموقف يصبح النص أكثر أهمية من موضوعه.

منذ بدء الثمانينيات، أخذت الحركة النقدية العربية تعيد النظر أكثر فأكثر في مفاهيمها وأساليبها المستوردة، وإلى اتخاذ مواقف أكثر شدة والتزاماً في نقدها للنظام القائم، وإلى تحويل تفهمها لإشكالية الحداثة من تفهم كان يعتمد مفاهيم البحوث الغربية وأساليبها إلى نظرة تنطلق من داخل المعاناة الذاتية لتي يعانيها جيل الربع الأخير من هذا القرن. ويمكن تلخيص هذه المعاناة من خلال الصفة السلبية المميّزة للنظام الأبوي ككل: صفة العجز الشامل الذي يعمّ النظام في كل مرافقه. هنا ينهض الواضح الإدراك بأن التغيير المادي الكمي بحدّ ذاته لا يمكن أن يحقق التحول الجذري الذي تتطلبه الحداثة الصحيحة، وأنّ ما تحقق حتى الآن من تغيير في الكم المادي إنما هو تعزيز للوضع القائم وتحديث لضعفه وتخلفه، الأمر الذي يجعله أكثر قدرة على حماية السلطة الأبوية القائمة وفرض قيمها وعلاقاتها، وبالتالي استمرار المجتمع موضوعياً في حالة ضعفه وعجزه.

ينعكس خطاب الحداثة في ثلاثة حقول حدّدها هيغل في مطلع القرن التاسع عشر ثم أعاد تحديدها نقدياً يورغن هابرماس في نهاية القرن العشرين. وهي الحقل العلمي والحقل

الأخلاقي والحقل الفني. ولكل من هذه الحقول حقيقة متميزة خاصة به. فالحقيقة العلمية هي غير الحقيقة الفنية وهي غير الحقيقة الأخلاقية وما يعتبر حقيقة في العلوم الطبيعية أو في المنطق الجدلي لا يمكن أن يفرض نفسه أو أن ينفي ما يعتبر حقيقة في الأخلاق أو في السياسة أو في الأدب أو الفن التعبيري. وهذا كله يجسد فكر الأخلاق السياسية المبنية على التواصل والتفاهم.[1] ماينتج من هذا الطرح أن الحقيقة الكلية الشاملة التي ميّزت وعي ما قبل الحداثة (الخطاب الأبوي التقليدي في كل الحضارات) تذوب وتحل مكانها حقيقة من نوع آخر، حقيقة تنبثق من وعي محدّد ومن ممارسات إنسانية اجتماعية محددة، ومن أنشطة حرة خلاقة، لا من وحي إلهي أو من حقيقة فوقية أزلية.

أمّا بالنسبة إلى المجتمع الأبوي المعاصر، ففي حين أنه لم يتوصل إلى تحقيق الحداثة بمعناها الأصيل فهو ليس تقليدياً بكل معنى الكلمة؛ إنه يعيش في ظل خطابين: في ظل خطاب الحقيقة الشاملة الكلية وفي ظل خطاب الحقيقة الحديثة المحددة. المهم أنه عاجز عن التعامل مع أي منهما بشكل عقلاني منتظم يمكّنه من إرساء علاقته بالماضي (بالتاريخ) أو بالواقع (بالحاضر) أو بالمستقبل، من خلال وعي ذاتي مستقل. بهذا فهو مجتمع متضارب تحكمه التناقضات على صعيد الفكر كما على صعيد الممارسة والحياة اليومية. فهو، مثلاً، في حين يحلم بالوحدة الشاملة يمارس التفتت والتشرذم، وفي حين يسن القوانين والدساتير المثالية لا يتعاطى إلا القمع والإكراه، وحين ينادي بالمبادئ السامية والحقوق الإنسانية (الحرية والعدالة) يناقض بأعماله وممارساته كل القيم الأخلاقية وكل حقوق المواطن

[1] – أبو النور حمدي و النور حسن ، يورغان هابرماس، الأخلاق والتواصل، دار التنوير للطباعة للنشر، بيروت 2012، ص 112.

والإنسان. وفي هذا المجتمع، تتجسّد السلطة في الإرادة الفردية لا في المؤسسات أو القوانين أو العلاقات الموضوعية، الأمر الذي يفسّر التقطع التاريخي الذي يحكم تطوره التاريخي، ويفسّر، مثلاً، تخلفه العلمي (بعد أكثر من مرور قرن ونصف القرن على بدء إرسال البعثات العلمية إلى الغرب) وغياب المجتمع المدني فيه (بعد تحقيق الاستقلال في أنحاء الوطن العربي كافة)، وفقر إنتاجه الفكري والأدبي والفني.[1]

إنّ النقد الحضاري، بتركيزه على الظواهر الفكرية والأدبية والفنية، يرمي إلى كشف التناقضات ليس في الوعي المهيمن فقط بل في كل التجسيدات والبنى والعلاقات التي تشكل القاعدة المادية للحضارة الأبوية. من هنا كان بروز الوعي الاجتماعي الناقد، وعي المجتمع لذاته ولأوضاعه، هو الشرط المركزي لتجاوز الواقع الأبوي وتناقضاته. نحن الآن، تاريخياً، في مرحلة أصبحت فيها المقولة الأولى للتغيير الجذري هي التي تنبثق من مثل هذا الوعي الناقد. بهذا فإن مهمة النقد الحضاري تتعدى نقد الفكر المجرد ونظرياته وتهدف إلى كسر الدائرة المفرغة التي عاشها المجتمع العربي في المائة سنة الأخيرة، تناقضا مستمراً بين القول والعمل وحالة مميتة من العجز والشلل.

في الوقت الذي ما زال المجتمع العربي يسعى إلى تحقيق الحداثة، كان الغرب، مهد الحداثة، قد تعدى هذه المرحلة ودخل في مرحلة ما بعد الحداثة. في هذا السياق، ما معنى ما بعد الحداثة وما علاقتها بالحداثة؟

[1] – هشام شرابي، النظام الأبوي، المرجع السابق، ص 30.

على الصعيد الزمني تبدأ مرحلة ما بعد الحداثة بالفترة التي تنتهي فيها مرحلة الحداثة، التي تمتد من أواخر القرن الثامن عشر أو أوائل القرن التاسع عشر إلى منتصف القرن العشرين ونهاية الحرب العالمية الثانية. وإذا نظرنا إلى مفهوم الحداثة من زاوية التحول الاجتماعي لوجدناه مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بخصائص اجتماعية واقتصادية تنبثق من القدرة الصناعية في مطلع القرن التاسع عشر ومن الثورة التقنية في النصف الأول من القرن العشرين. وإذا نظرنا إلى هذا المفهوم من زاوية الفكر والمعرفة والإبداع الفني لوجدنا أنه يتصل اتصالاً وثيقاً بالتحولات الجذرية في العلوم الإنسانية والطبيعية وينعكس على الأدب الواقعي وعلى الفن الانطباعي والتجريدي.[1]

وتتميّز مرحلة الحداثة الممتدة على مدى قرن ونصف القرن بنمو وتوسع حضاريين مستمرين يصاحبان تطور قوى الإنتاج ويعكسان النظام الرأسمالي ومجتمعه البرجوازي، بدءاً بمرحلة (*Laissez- faire*) إلى مرحلة الاحتكار والإمبريالية حتى مرحلة ما بعد المجتمع الصناعي، أي مرحلة رأس المال الدولي المتعدد الجنسيات، مرحلة ما بعد الحداثة، في هذه المرحلة، التي نعيش في ظلها اليوم، يبدأ تقهقر الإنتاج الصناعي الثقيل في المجتمعات الغربية المتقدمة (متنقلاً إلى المجتمعات النامية السائرة نحو التصنيع الثقيل) وبروز إنتاج من نوع جديد يقوم على التقنية المتطورة وعلى الاستهلاك الجماهيري.

[1] – السيد ولد أباه، سعيد بنسعيد العلوي، المرجع السابق ، ص17.

ما هي الصفات المميّزة لفكر ما بعد الحداثة؟

يحدد الكاتب المصري الأمريكي إيهاب حسن صفات فكر ما بعد الحداثة في هذه المرحلة على النحو التالي[1]:

إنه فكر يرفض الشمولية (ومثلها الأكبر هيغل) على جميع أنواعها. ويرفض خصوصاً النظريات الكلية في التاريخ والفلسفة والعلوم الاجتماعية، مركزاً على الجزئيات والهوامش المحدودة والمحلية، وهو في الوقت عينه ينبذ اليقين المعرفي، مؤكداً تشكيكه الدائم بالنسبة إلى الأشياء والأفكار والأعمال والأقوال، رافضاً المنطق التقليدي القائل بتطابق الأشياء والكلمات (تطابق الدال والمدلول): "أعمالنا، أفكارنا، تفسيراتنا كلها لانهائية وغير حاسمة. اللانهائي وغير الحاسم يصنعان عالمنا"[2]. ويلح هذا الفكر على إسقاط نظام السلطة الفكرية – في المجتمع، في الجامعة، في الأدب، في الفن، في العلوم الاجتماعية والإنسانية– والإطاحة بمشروعية القيم المفروضة من فوق في الأنظمة والمؤسسات الاجتماعية كافة. "وهكذا انتقالنا من "موت الإله" إلى "موت المؤلف" و"موت الأب"، يوصلنا إلى إفراغ الثقافة من قيمها المفروضة علينا، وإلى تحرير المعرفة من نظامها التمويهي، وإلى تفكيك لغة السلطة، لغة الشهوة، لغة النفاق"[3].

[1] – *Ihab Hassan, "Pluralism in Postmodernism Perspective", Critical Inquiry, N° 12 (Spring 1986), pp. 503-504.*

[2] – *Ibid, p505.*

[3] – *Ibid, p505.*

بهذا، فإن خطاب ما بعد الحداثة يدعو إلى اللعب والحوار، لا إلى تثبيت سلطة العقل المهيمن أو على البحث عن الحقائق الخالدة أو القيم الأزلية: " التهكم والتوجه الفردي والعودة إلى الذات: هذه هي ردود الفعل التي لا مهرب منها لفكر يبحث عن حقيقة تتميز بتهرب دائم، فكر لا يجد أمامه منفذاً إلا في الفكاهة والهزل ورفض روح الجدّ وفي تجذير الوعي الذاتي"[1].

يمكن وصف فكر ما بعد الحداثة إذاً بأنه فكر معاكس لفكر التنوير الفلسفي ولمبدأ "التقدم والرقي" الذي رفعه فلاسفة القرن الثامن عشر والذي هيمن على فكر الحداثة في القرن التاسع عشر. بهذا، فإنه يمثل نزعة نقدية جذرية لم تشهد الفلسفة الأوروبية مثلها منذ ديوجنيس والفلاسفة الحواريين، نزعة تشكك في كل شيء بدءاً بالتراث الفكري الأوروبي وصولاً إلى الحضارة الغربية القائمة بكليتها.

من هذا المنطلق، يشكّل فكر ما بعد الحداثة إشكالية حضارية في غاية الخطورة. إنّه يوفر، من ناحية، عدة إيجابيات، وبخاصة منهجية التفكيك الجذرية (دريدا) التي نجدها، مثلاً، في كتابات عبد الكبير الخطيبي ومحمد بنيس وغيرهما. وما لا شك فيه، أن فكر ما بعد الحداثة من هذه الناحية قد زوّد الحركة النقدية العربية بأسلحة فكرية ولغوية في غاية الفعالية. لكن، من ناحية أخرى، إذا اتبع هذا الفكر النقدي خط ما بعد الحداثة الغربي دون نقد أو تمييز فقد يتعرض لخطر الانزلاق في نزعة تشكيكية تشل محتواه الاجتماعي وتبعده عن قضاياه الواقعية وتسير به في اتجاهات "جمالية"، أدبية وفلسفية، تؤدي به عملياً

[1] – *Ihab Hassan, op.cit, p 506.*

إلى مواقف سياسية محافظة. إذا كان بوسع الكتاب الغربيين، أمثال دريدا وليوتارد ودولوز، أن يضعوا فكرة الالتزام السياسي (الذي قال به سارتر والوجوديون في الأربعينات والخمسينات) جانباً، ويركزوا على الحوار النظري وقضايا الإبستيمولوجيا ومعاني النصوص الأدبية والفلسفية، وحصر اهتماماتهم بما هو "محلي" وقريب، فإن المثقفين والكتاب العرب لا يسعهم السير في هذا الاتجاه إذا هم تمسكوا بمسؤوليتهم الوجودية والتاريخية ورفضوا التخلي عن التزاماتهم إزاء قضايا شعبهم ومجتمعهم. وفي نهاية الأمر، ما جدوى فكر مركزُ اهتمامه تفسير النص لا النص عينه، وتفسير النظرية الاجتماعية لا المجتمع عينه، وتفسير الكتابة التاريخية لا التاريخ عينه؟ إني لا أدعو إلى رفض فكر ما بعد الحداثة ولا إلى الأخذ فقط بفكر الحداثة وعصر التنوير. ليس هناك وصفة فكرية يمكن من خلالها التوفيق بين فكر الحداثة وفكر ما بعد الحداثة. ما أرمي إليه هو ضرورة شق طريق مستقل يقوم على الوعي الذاتي المستقل القادر على انتقاء ما يناسبه من المفاهيم والأساليب من نماذج فكر الحداثة الكلاسيكي وفكر ما بعد الحداثة في آن (فالحداثة وما بعد الحداثة يمثلان بالنسبة إلينا، من موقعنا الحضاري، امتداداً فكرياً واحداً) القادر في الوقت عينه على تحديد إشكالياته الفكرية بثقة ووضوح وعلى معالجتها لا من موقع التجريد الأكاديمي أو الرفاهية الأدبية بل من موقع المسؤولية التاريخية والالتزام الاجتماعي.

هذا بعض ما تناوله الناقدون العرب الجدد في قضية: البنى الأبوية[1]، الذي يشكل على مستوى أخر معالجة من ناحية ذاتية الأزمة الفكرية والسياسية التي عاناها الجيل المثقف في مرحلة بداية عهد الاستقلال 2.

نقطة الانطلاق هي الأزمة نفسها التي هي من خلال التحليل الموضوعي لمرحلة عصر النهضة والاستقلال حتى الطفرة النفطية والعقد الأخير من القرن العشرين. كان كلا الاتجاهات، على اختلافهما، نتيجة تجربة واحدة، تجربة وعي الذات من خلال مجابهة مجتمع عاجز متخبط، سجين حلقة فكرية وسياسية مفرغة. في السبعينات، عندما أصبح بمقدور هذا المجتمع تجاوز تخلفه الاقتصادي وتحقيق التغيير الاجتماعي الجذري، عجز النظام القائم عن اتخاذ أية خطوة في ذلك الاتجاه. وفي فترة زمنية لا تتعدى عشر سنوات تمّ نقل القيمة في الاتجاه المعاكس، وفاتت الفرصة التاريخية. وفي الثمانينيات دخل العرب ، مرحلة الانحطاط والتفسخ التي كانت أول بوادرها الاستسلام العربي إزاء إسرائيل وانهيار لبنان.

من خلال الإجابة عن السؤال ، "ما العمل؟"، تحديد أولويات مرحلة التسعينات ورسم خريطة الخطاب البديل، نظرية وممارسة، لتغيير الوعي المهيمن وأسلوب العمل الجماعي.

وفي تناولي إشكالية التغيير حدد هدف النقد الجذري، على الصعيدين النفسي والمعرفي، الإطاحة بسلطة الأب (ولا يعنى بالأب هنا الأب البيولوجي فحسب، بل كل من يحل مكانه في حياة الفرد والمجتمع)، الأمر الذي يستدعي الإطاحة بالخطاب الأبوي الذي

[1] - *Hisham Sharabi, Neo patriarchy: A theory of Distorted Change in Arab Society (New York: Oxford University Press, 1988).*

يدعي امتلاك الحقيقة الكاملة، والإعلان أن الحقيقة ليست ملكاً لأحد، بل هي إجماع في سياق تاريخي متغيّر وملك للجميع. ويرمي هذا الطرح إلى اتخاذ موقف صدامي إزاء الخطاب الأبوي بأشكاله المختلفة. وإذا كانت المجابهة الفكرية لا تقرر مصير النظام الأبوي سياسياً وآنياً، فبإمكانها التأثير في عدة معارك آتية، وربما في معركة الشارع أيضاً.[1]

أما على الصعيد الإيديولوجي فيرمي هذا النقد الجذري إلى الارتفاع عن الجدل التجريدي باعتناق مبدأ التعددية الإيديولوجية (أو إيديولوجية التعدد). ينطلق هذا المبدأ من أن الحقيقة، بما فيها الحقيقة الإيديولوجية، تقوم على الاختلاف والإجماع في آن، لا على سلطة فوقية واحدة (سياسية أو فكرية أو غيبية). ينطوي هذا الطرح على إعادة النظر في عدة مسلمات، وتحويلها إلى إشكاليات، ومنها، مثلاً، إشكالية الوحدة بألوانها المختلفة: الوحدة القومية، الوحدة الدينية، الوحدة الفلسفية، الوحدة السياسية...الخ. ما الفارق بين الوحدة الكلية ووحدة التعدد؟ مجرد إثارة هذا السؤال بجدية نقدية من شأنه أن يفتح أبواباً لم يحلم بوجودها الخطاب التقليدي المهيمن.

هناك نموذج للوحدة يقوم على التعددية والاختلاف وعلى نبذ مقولة الذوبان في الماهية الواحدة. من هذا المنطلق لا تنشا الوحدة بالتوحيد القسري، بل من الوحدة الموضوعية الحية، القائمة على وحدة الثقافة واللغة والتاريخ التي تجمع التنوع الجغرافي وتحترم الاختلاف الديمغرافي والإثني والحضاري وترعاه ضمن الواقع المعاش لا في ظل الشعارات الإيديولوجية الفارغة. في حين تقوم الوحدة في النموذج التقليدي على قمع الأقليات وفرز الفئات المختلفة عرقياً ودينياً وفرض هيمنة السلطة المركزية، كما هي الحال في اليوم. في

[1] – السيد ولد أباه، سعيد بنسعيد العلوي، المرجع السابق ، ص 19.

النموذج التعدد تتمتع كل الفئات على اختلاف أنواعها بالمساواة والديمقراطية وبتوزيع السلطة ولا يعود التعدد والاختلاف خطراً على المجتمع بل أداة لتجاوز السلطة الأبوية واستبدالها بالديمقراطية اللامركزية على صعيد الوطن الواسع ككل.[1]

ويدعو النقد الجذري، على الصعيد السياسي، إلى إعادة صياغة الرؤية الاشتراكية التي لوّثها الفكر الأبوي وأفرغتها ممارساته السلطوية من أي مضمون، بما فيه مضمون المقولة الثورية، وإلى تحقيق الإصلاح الديمقراطي الحقيقي.

إن هدف العمل السياسي هو تحقيق الثورة بأساليب وأفكار جديدة مختلفة، ثورة تغيّر المجتمع وعلاقاته على مستوى الممارسات اليومية وفي كل الحقول الاجتماعية، لا على مستوى السلطة السياسية وحسب. إن النظام الديمقراطي الجذري الذي يهدف إليه الفكر النقدي يختلف عن النظام الليبرالي التقليدي الذي ساد فكر النهضة، ويقدم البديل للنظام البرلماني الشكلي الذي مارسته وما زالت تمارسه بشكل مشوّه بعض الأنظمة العربية، وذلك باعتماد الديمقراطية المحلية المباشرة أساساً لإعادة بناء المجتمع المدني وممارسة الحقوق السياسية والمدنية من قبل جميع المواطنين بالتساوي.

يعتقد (أكثرية المثقفين المتقدمين العلمانيين) أن مشكلة المرأة لا حلّ لها إلا بتحقيق الحل الاجتماعي العام، أي بتحقيق الحرية السياسية والعدالة الاجتماعية في المجتمع ككل. كان المفهوم الطبقي، بمضمونه التاريخي الدينامي، هو المفهوم المركزي في توجهنا الفكري وفي تحليلنا النظري. وحتى عند إدراكنا أهمية العامل العنصري أو الإثني في علاقته بالصراع

[1] – السيد ولد أباه، سعيد بنسعيد العلوي، المرجع السابق ، ص20.

الطبقي، بقي موضوع المرأة جانباً، وعولج ، من منطلق مثالي خطابي، وما زال هذا موقف الحركة النقدية العلمانية.

وهناك ظواهر تعود إلى المرأة تضاف إلى السلطة الفوقية التي جعلت المرأة كذلك، ف "الكبير" هو المسيطر أو المتسلط، ذلك هو الإرهاب الإجتماعي، وما عانيناه في طفولتنا وتربيتنا وتثقيفنا.[1]

لقد حدث التغيير حول هذا الموضوع نتيجة قراءات طويلة ومشبعة في النقد النسائي (*Feminine Criticism*). متلا كتابات نوال السعداوي وفاطمة المرنيسي وخالدة سعيد وغيرهن من الكاتبات العاملات في الحركة النسائية العربية، ثم كتابات الناقدات الغربيات في فرنسا والولايات المتحدة الأمريكية، هناك ما يمكن وصفه بانقلاب في الوعي كان من جرّائه الخروج عن الموقف السابق إزاء إشكالية المرأة عربياً وعالمياً وأخذت في الدخول في منطلقات فكرية جديدة مكنت من رؤية جديدة ليس لمشكلة المرأة فقط بل للمشكلة الاجتماعية الكلية عينها بأبعادها التاريخية والإيديولوجية، الأمر الذي أدى إلى استيعاب النظرة التفكيكية وإلى رؤية النظام الأبوي بضوء جديد وتفهمه بنية مترابطة الأبعاد من "الداخل" و"الخارج" معاً.

في الإطار الفكري النسوي (*Feminist*) برزت مشكلة السلطة بأشكالها المغروسة في أعماق البنية النفسية وفي الفكر الذكوري بأنماطه المختلفة. وأخذت علاقات السلطة التي تظهر بوضوح متزايد: ما يرى على انه "طبيعياً" و"معقولاً" في العلاقات والقيم التي

[1] – هشام شرابي، مقدمات الدراسة في المجتمع العربي، ط3، درا نلسن، بيروت، 1999، ص ص76-77.

حكمت ، بان على حقيقته "لا طبيعياً" و"لا معقولاً". من هذه الزاوية لم تعد السلطة مجرد اختبارات ذاتية متقطعة، بل هي نظام اجتماعي صارم يجب تغييره جذرياً.

لهذا، فإن الموقف الجذري الصحيح في المشروع النقدي العلماني يتمثل في رفض التوقف عند ما يسمى "حقوق" المرأة وكل الحدود النظرية التي تقلل من مقدار الإشكالية الأنثوية وأثرها بالنسبة إلى المجتمع والثقافة ككل، وفي الدعوة إلى إعادة النظر في معنى "الفرد" و"الإنسان"، لا كمفردات تعني "رجلاً" أو "ذكراً"، بل كمفاهيم إنسانية تدل على طبيعة الرجل وعلى طبيعة المرأة، على عقل الرجل وعلى عقل المرأة، على مكانة الرجل وعلى مكانة المرأة، بحيث يتم تجاوز الانفصام المعنوي والفكري والحياتي وما يلحق به من انفصامات سياسية واجتماعية وقانونية في قلب المجتمع، كخطوة أساسية تمكن المجتمع من استرداد ذاته وقدرته على الانتقال من مجتمع أبوي تابع عاجز إلى مجتمع حرّ حديث.

- **تركيبة المجتمع الأهلي.**

ثمة اتجاه بارز في الدراسات الاجتماعية العربية لإرجاع عوائق التحول الديمقراطي في البلدان العربية إلى طبيعة البنيات العصبية والقبلية التي تشكل من منظورها عقبات جوهرية دون تشكل وتجذر الدولة الحديثة، وقيام المؤسسات المدنية الحديثة.[1]

فهشام شرابي الذي يعتمد (النقد الحضاري للمجتمع العربي) يرى أن النظام العصبي الذي ينعته بالنظام الأبوي « هو الذي يحكم حياة الفرد العربي كما هو الشأن في جميع المجتمعات السابقة للحداثة، فيخضع فيه الفرد إلى نظام واحد بأشكال مختلفة تقوم كلها على السلطة والوحدة والإرادة الواحدة التي تجد نموذجها البنيوي وأصلها التاريخي في سلطة الأب».

[1] – هشام شرابي، مقدمات الدراسة في المجتمع العربي، المرجع السابق، ص79.

وأما محمد جابر الأنصاري فيقدم تصوراً تحليلياً تاريخياً – أنتروبولوجياً رصيناً للمأزق السياسي العربي بالاستناد الذكي على «الجلدية المأساوية بين البداوة والحضارة» أي الاختلال الجوهري في التاريخ العربي بين الاتجاه نحو المدنية المستقرة والعمران المبدع من جهة، والغزو الرعوي العدمي الذي يتهدد دوماً المكاسب الحضارية والاستقرار السياسي من جهة أخرى.فالمأساة السياسية العربية الراهنة راجعة على كون « أن المدنية والبنية المدنية العربية بعامة لم تستطع بعد أن تولد قوتها المجتمعية التضامنية والفاعلة لحكم نفسها بنفسها، ولم تطور القوى الريفية لتحويلها إلى قوة مساندة للمجتمع المديني والمدني».

فالسلطة وكذا القوى الشعبية « ما زالت محكومة في مسلكها السياسي بتكوينات مجتمعية وبنى عصبوية» عاجزة عن التأقلم مع الديمقراطية.

وأما محمد عابد الجابري فيخلص من مشروعه الهام لنقد العقل السياسي العربي إلى النتيجة نفسها، معتبراً أن «القبيلة والغنيمة والعقيدة محددات ثلاثة حكمت العقل السياسي العربي في الماضي وما زالت تحكمه بصورة أو بأخرى في الحاضر»[1]، ويرى الجابري أن عقود الحداثة الأخيرة لم تستطع أن تغير الأمر جوهرياً، فكانت النتيجة ما تعرضنا له من نكسات وإحباطات فتحت الباب على مصراعيه لعودة المكبوت، أعني ظهور وطغيان مفعول المحددات الثلاثة الموروثة. فأصبحت القبيلة محركاً للسياسة وأصبح الريع جوهر الاقتصاد عندنا، وأصبحت العقيدة إما ريعية تبريرية وإما خارجية»[2].

ولا يشذ أغلب المفكرين السياسيين والاجتماعيين العرب عن هذا التوجه، أي إرجاع أزمة النقلة الديمقراطية في المجتمعات العربية إلى استمرار الهياكل العصبية المعيقة لتركز الدولة الحديثة والقائمة بذاتها على التراتبية واللامساواة.

[1] – محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1991، ص 326.

[2] – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ومن المعروف أن ثمة تقليداً أنتروبولوجياً مهيمناً لدراسة القبلية العربية من هذا المنظور، أي بالتركيز على البنية العشائرية للمجتمع العربي المنطبع بعلاقات الانتظام الانقسامي التي تولد أنماطاً من الالتحام الداخلي القوي، مع الشعور الحاد بالتمايز عن الآخر، يترجم في الغالب في نوازع صراعية هي شرط الوعي بالهوية القبلية الضيقة وصمام أمام من الاختلاط بالآخر.

ومن ثم فإن هذه البنية المنغلقة تكبح – حسب هذا التصور– عوامل المركزة وتعوق نشوء الدولة، لأنها قائمة على الانقسام والانشطار، مما يتناقض ومطلب الدمج والتوحيد الكلي الذي يقتضيه المنطق السياسي.

تلك إحدى المدارس المعروفة بالانقسامية[1]، وتستند إلى دعائم مكينة من تاريخ النظام الاجتماعي العربي المنطبع دوماً بالنزاع بين القطب المركزي والهوامش العصبية المناوئة له.

ولعل ابن خلدون (الذي يعدّ إرثا مشتركا لكل المشتغلين بالحقل السياسي العربي الوسيط) هو أول من تنّبه إلى هذه الثنائية ذات الأثر المكين في العلاقات ما بين القبيلة وادلولة في المجال العربي.

فلئن كانت السلطة المركزية تقتضي بذاتها الاستناد إلى عصبية قوية تؤسسها وتحميها (باعتبار أن القوة العصبية هي أساس ومرتكز التركيبة الاجتماعية العربية) فإن هذا المكون

[1] – *Pierre Bonte et Edouard Conte : Des origines : la tribu arabe : approches anthropologiques et orientalistes in ''AL-ANSAB '' : La quête Anthropologie historique de la Société tribale Arabe, Edition de la Maison des Sciences de l'Homme, paris, 1991, pp 13- 48.*

العصبي ذاته هو الخطر الدائم الذي يتهددها لاستحالة دمج المكونات القبلية المختلفة داخل النظام المركزي، ومن ثم تنشأ أرضية الفتنة والتنازع التي قد تفضي إلى دورة جديدة من دورات التعاقب ما بين الأنظمة التي هي في حقيقتها دول جديدة.

ولأمر ما كانت الدولة في دلالتها الغربية (*Etat, State*) تعني الاستقرار والاستمرارية، بينما تعني في المرجعية العربية القديمة الزوال والتنقل والانقطاع.

بيد أن ابن خلدون هو أيضاً أول من يحذرنا من زلل وخطر (الإيديولوجيا النسبية) التي تستغل عامل القرابة لتوطيد لحمة القبيلة الداخلية، فهو القائل: « إن النسب وهمي كله»، بمعنى أن نظام القبيلة يتأسس على الائتلاف والتحالف أكثر مما يقوم على القرابة، ولكنه غالباً ما يلتمس لإضفاء سمة طبيعية على التحالف القائم.[1]

كما أن ابن خلدون هو من نبّه كذلك إلى أن النظام القبلي نفسه لا يمكن أن يتحول إلى نواة للدولة المركزية دون أن يحمل مشروعاً تجميعياً أوسع منه، يستقطب من خلاله المجتمع من حيث عقيدته وقيمه المشتركة، ولو كان النظام المركزي نفسه يتطلب البناء القبلي ويتدعم به.

ولذا فإن الحركات التاريخية الكبرى التي أفضت إلى إنشاء دول استندت دوماً لمشروعات إصلاحية بديلة، ورفعت شعارات تعبوية جامعة، تحيل كلها بالضرورة إلى السجل القيمي والسياسي الإسلامي.

[1]– *Pierre Bonte et Edouard Conte , op.cit, p 50-53.*

تلك معطيات معروفة لدى ذوي الاختصاص من المؤرخين وعلماء الأنتربولوجيا، تؤكد عليها الدراسات الاجتماعية الحديثة، التي أضحت أكثر ميلاً للنظر إلى القبلية بصفتها وحدة سياسية لا وحدة عشائرية مغلقة.

وعلى الرغم من أن الباحثين السياسيين والاجتماعيين العرب ينزعون في الغالب في نقدهم لواقع مجتمعاتهم إلى الإشارة إلى مخاطر وسلبيات العلاقات القبلية وأثرها السيئ على سير أجهزة الدولة وتقنين أنماط الولاء، إلا أن تحليل حضور القبيلة الفعلي وأثره على طبيعة النظام السياسي لم يحظيا إلا قليلاً بالدراسة العلمية المتأنية.[1]

صحيح أن الساحات العربية لا تتماثل من حيث هذه العلاقة المتعددة الأوجه ما بين القبيلة والدولة، فمن بين الأقطار من لم يعد يعرف النظام القبلي في صيغته التقليدية العتيقة الذي عوضه الانتماء المدني والروابط الحضرية، بيد أن المناخ القبلي بقيمه ومسلكياته يشكل مقوماً رئيسياً من مقومات الحياة الاجتماعية العربية. إلا أن إرجاع جذور السمة التسلطية للدولة العربية الحديثة إلى المعطى القبلي لا يستقيم لا من حيث التحليل التاريخي للتنظيمات الاجتماعية الأهلية الوسيطة وعلاقتها بالسلطة المركزية، ولا من حيث التحليل السياسي الاجتماعي لواقع الدولة المعاصرة وعلاقتها بالتشكيلات الاجتماعية الراهنة بما فيها المؤسسة القبلية.

[1] – *Pierre Bonte et Edouard Conte , op.cit, p 56.*

في هذا السياق إهتم المؤلفين والمفكرين برصد ودراسة أشكال التنظيمات العقدية والمهنية والاجتماعية السابقة لنموذج الدولة الحديثة، مع تحليل ظروف وملابسات بروز الإصلاحية العربية واستخلاص أسباب إخفاقها.

فالدرس الأول الذي نستفيده من هذه المعطيات التاريخية هو إبراز أوجه التمايز داخل التجربة العربية الإسلامية الوسيطة بين حقل السلطة المركزية ودوائر المجتمع الأهلي المتعددة والمتمتعة بقدر واسع من الصلاحيات وهامش للتحرك، بحيث لا يمكن مجاراة الأطروحات الشائعة التي تختزل التجربة السياسية العربية الإسلامية في مقولة (الاستبداد السلطاني) امتداداً لمفهوم الاستبداد الشرقي الذي طغى على الأدبيات التاريخية والاجتماعية.

فالمجتمع الأهلي يحيل إلى فعاليات المدينة الإسلامية، بنظامها الإنتاجي والحرفي والفئات المهنية التي تمثله (نظام الأصناف) ومؤسسات الوقف والزكاة التي كان لها الأثر الأكبر في تمويل النشاطات التربوية والدينية، فضلاً عن أنواع التكتل العقدي والطرقي والطائفي التي كانت تعج بها هذه المدينة، فهذه الم.دينة إذن ليست أحادية التوجه، وطابعها المركزي لا يلغي سمتها التنوعية الجوهرية، ويبرز هذا التنوع، كما يبين وجيه كوثراني في مستويات عديدة:

- مستوى الشريعة والاجتهاد الفقهي والاختلاف المنهجي.
- مستوى التعايش مع أهل الكتاب.
- مستوى الانقسام العشائري والقبلي.

- مستوى مديني: ولايات الأمصار والحواضر الكبرى.
- مستوى القوميات والشعوب.
- مستوى طوائف الحرف والصنائع.[1]

ومن البديهي أن لهذا التنوع آثاره الحاسمة الجلية في علاقات المواطن الفرد بالنظام المركزي، أي أن هذه الوسائط المجتمعية لعبت أدواراً متعددة في توجيه هذه العلاقة وتحديدها. ومن ذلك دور الحماية من بطش واستبداد الحاكم، وتوليد أنماط شتى من التعاضد والتكافل بين المكونات الفئوية المختلفة، فضلاً عن توفير أرضية البديل والحفز على التغيير.

وهكذا يمكن القول هنا: إنّه إذا كان من الخلف وانعدام الدقة الحديث عن ظاهرة المجتمع المدني (بدلالتها الفلسفية والسوسيولوجية المعاصرة) في التاريخ العربي الوسيط، فإن بعض مشمولات هذا المفهوم تبدو جلية التحقق في تنظيمات المجتمع الأهلي، التي تمت في ظل الدولة السلطانية، ولو كانت استبدادية وقاسية.

يتعين التنبيه هنا أنّ هذه التنظيمات الأهلية التي تبدو جامدة ومهيمنة اليوم لم تعد تؤدي نفس الدور والوظائف، كما أن علاقتها بالسلطة المركزية ليست أحادية الجانب، فالتصور السلبي المسبق للنظام القبلي والإعلاء من شأن الدولة المركزية، يغفلان حقيقة الوظائف والأدوار الإدماجية المحمودة التي تضطلع بها هذه المؤسسة الأهلية في مجتمعات

[1] – كوثراني، المجتمع المدني والدولة في التاريخ العربي، مداخلة في ندوة المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص ص119-120.

تشهد في وضعية اقتصادية متفاقمة انسحاب الدولة المركزية وإخفاقها في نهج التنمية الشاملة الذي وعدت به وبنت عليه شرعيتها.

كما أن القبيلة تشكل أيضاً قوة مضادة في النظام السياسي، تحمي المنتمين إليها من بطش الحاكم وتحيز الإدارة، وتوفر له فرص الشغل والإعانة، ولذا فهي تعوض جانباً واسعاً من وظيفة المجتمع المدني الذي ما زال هشاً مشلولاً في الأقطار العربية (حتى ولو اختلف هذا الدور عن منزلتها في الدولة السلطانية الوسيطة).

ولضرب المثال على هذه الملاحظة، نكتفي بالتنويه بالدور الإيجابي الذي لعبته القبيلة في موريتانية، إحدى أقل البلدان العربية مواردا وإمكانات، في مواجهة أخطر تحد تعرضت له في تاريخها المعاصر، وهو النزاع مع جارتها الجنوبية السنغال عام 1989، الذي انجرّ عنه ترحيل الجالية الموريتانية كلها وعددها يناهز ربع السكان الإجمالي، كانوا يشكلون مصدراً رئيسياً للدخل الوطني، ليتحولوا إلى عبء ثقيل على النسيج الاقتصادي، لكنهم تم دمجهم فيه بسرعة مذهلة، مكنت من امتصاص الصدمة العنيفة وتجاوزها، ولم يتم ذلك إلا من خلال التركيبة القبلية وبفضلها.

ولا تشكل هذه الحادثة الفريدة سوى مجرد مثل، نجد ما يوازيه في ساحات عربية أخرى عديدة، لعل من أبرزها اليمن والأردن حيث تتعامل الدولة مباشرة مع مشايخ وأعيان القبائل.

بيد أن هذا الاعتراف بحضور القبيلة ودورها المجتمعي، لا يعني النظر إليها بصفتها قوة وحيدة مهيمنة على الفضاء المجتمعي العربي، فلا شك أن هذه المؤسسة الأهلية قد تعرضت كباقي التنظيمات الأهلية للإنهاك والاختراق، وفقدت الكثير من فاعليتها ووظائفها الأصلية، لغياب أو تقلص مرتكزاتها الموضوعية مجتمعياً واقتصادياً وثقافياً.[1]

[1] - كوثراني، المرجع السابق، ص130.

بمعنى آخر، إن القبيلة من حيث منطقها الاجتماعي الأصلي لم تعد تلائم بالتأكيد الواقع التاريخي الحديث، ولذا فإنها انتكست، وأصبحت في غالب الأحيان أسيرة ولائها للسلطة المركزية التي تحتاج إليها في عمليات الاستقطاب والتعبئة وفي المناسبات الانتخابية.

ومن هنا، فإنها لا تشكل خطراً حقيقياً على الدولة التي تستأثر بعناصر الثروة والقوة، وتحتكر العنف، بل تتدخل في البناء القبلي ذاته، تفرض الوجوه التي تلائمها وتخدم إرادتها، وتقصي الزعامات غير مضمونة الولاء، ويشكل دعمها المالي والإداري مرتكز القوة الرئيسي الذي من دونه تفقد الزعامات القبلية نفوذها وهيمنتها.

فكما أن الدولة تحتاج إلى استمرارية التنظيمات الأهلية لملء الفراغ السياسي والاجتماعي (لغياب التشكيلات المدنية الحديثة، الناجم عن عدة عوامل سنقف عند بعضها)، فإن هذه التنظيمات لم تعد تمثل أكثر من لاحق من لواحق تركيبة السلطة المركزية، حتى ولو أقررنا باستمرارية جانب من وظيفتها الاجتماعية الأصلية، (دمج ورعاية المنتسبين إليها).[1]

ولذا فليس المجتمع الأهلي والهياكل القبلية والعشائرية عائقاً دون النقلة الديمقراطية، بل عن هذا العائق يتحدد في مستوى التركيبة الائتلافية بين سلطة مركزية هشة القاعدة المدنية الحديثة ومؤسسة أهلية فاقدة لكل الشروط والمحددات الموضوعية لفاعليتها التاريخية المنحسرة، ولذا لا نرى التنظيمات الأهلية والعشائرية خطراً فعلياً على سير وأداء السلطة

[1]- كوثراني، المرجع السابق، ص131.

المركزية، إذ تشكل إحدى مظاهره ومرتكزاته، فالسؤال المطروح اليوم ليس كيف نحمي الدولة من الانتماء العصبي والطائفي الضيق، بل كيف نحمي المواطن من بطش الدولة وهيمنتها؟

– بنية الثقافة العربية الإسلامية (موقع الدين).

من الإشكالات المطروحة اليوم بحدة في الفكر العربي المعاصر سؤال مدى تلاؤم النظم الديمقراطية مع أرضية ثقافية تتأسس على الدين، وتتقيد بمرجعيته ومشروعيته.

وبطبيعة الأمر لهذا السؤال علاقة وثيقة بما يطرحه وجود وانتشار حركات الإسلام السياسي في حقل الصراعات المحتدة القائمة، بيد أن هذا الإشكال لا يهمنا في السياق الحالي[1]، وإنما يتنزل تحليلنا في سياق فكري أعم يتعلق بالإطار الثقافي الأوسع (منزلة الدين في النسق الثقافي المجتمعي وأثرها في المسألة السياسية).

فالسؤال الجوهري هنا هو: إلى أي حد يمكن لمثل هذه الثقافة أن تتقبل النهج الديمقراطي؟

أي كيف يمكن أن تتأسس تجربة ديمقراطية في فضاء عقدي يحكمه الدين، ويقنن تشريعاته وعلاقاته المجتمعية ويحدد إطار الحكم فيه؟

أليست العلمانية ملازمة للمسلك الديمقراطي الذي ليس مجرد مسطرة لتنظيم الشأن السياسي آلياً، بل هو كذلك فلسفة اجتماعية قائمة على قيم التعددية والاختلاف والحرية المطلقة، ومن ثم لا سبيل لأن تتلاءم وثقافة يحكمها المقدس، وتقيد فيها الحرية باسم النص الإلهي؟

[1]– رضوان السيد، سياسات الإسلام المعاصر، دار الكتاب العربي، 1996، ص 80.

ثانيا: العوائق السياسية

1- عوائق التحول الديمقراطي في الوطن العربي.

- **محاولات في الفهم والتفسير:**

بذل مفكرون عديدون، من العرب وغيرهم، جهوداً التمسوا بها الوقوف على سر هذه (الظاهرة العربية)، وحاولوا أن يجدوا للإشكالية المتقدمة تفسيرات تكسبها حداً أدنى من المعقولية، وتلقى على فهمها أضواء كاشفة من الأسباب الشارحة والمبررات المقنعة. ومن اطلاعنا على مجموعة من أهم الدراسات والأبحاث (وهي تتنوع بين الأعمال الفردية، والمؤلفات الجماعية، وأعمال الندوات واللقاءات العلمية، وبين كتب قصدت الجمع والتأليف بين مواقف شهيرة في النظر إلى مسألة الديمقراطية في العالم العربي) أمكننا استقصاء عينة كافية من الآراء والتفسيرات، يمكن تلخيصها في الفقرات الأربع الآتية:[1]

1- لا جدال في أن الدولة في العالم العربي (من حيث هي دولة حديثة في نظمها ومؤسساتها؛ أي من حيث هي تتوافق، على سبيل المثال، مع المقومات والشروط التي يحددها ماكس فيبر) لا تزال في طور البناء والتكوين، ثم إن عملية البناء تجابهها صعوبات هائلة. في مقدمة تلك الصعوبات، وأهمها، أن عملية البناء (أو إرادته على الأقل) قد جاءت مساوقة لحدث الاختراق الاستعماري (نذكر هنا مثال مصر من جهة أولى، والمغرب من جهة ثانية)، ثم إن الاستعمار كان سبباً مباشراً في تسريع عملية البناء، بناء الدولة الحديثة. ونحسب أننا نتوافر اليوم على الدراسات التاريخية الكافية التي تثبت، بوضوح، أن

[1] – السيد ولد أباه ، "آفاق معرفة متجددة"، "موضوع مشكلة الحضارة"، ومقال: عوائق التحول الديمقراطي في الوطن العربي، مجلة دار الفكر ، دمشق، ط1، ص ص 61- 73.

حدث الاستعمار (في أغلب دول العالم العربي) قد أحدث شرخاً في نظام الدولة العربية وبنياتها الأساسية (السياسية والاقتصادية)، كما انه أحدث خلخلة في نظام المجتمع، أقل أثره حصول رجة قوية في سلم القيم وفي أنماط الروابط الاجتماعية المألوفة حتى ذلك التاريخ.

وما حدث هو أن عملية التحديث لامست الدولة أكثر مما كان لها تأثير في المجتمع، لا بل إن المجتمع كان في بعض الأحيان في حال المقاومة لعمل الدولة في التحديث[1]، وهذا من جهة أولى. أما من جهة ثانية فإن الدولة (محمولة على ذلك حملاً من قبل القوى الاستعمارية في أغلب الأحيان) كانت تفرض نظمها الحديثة فرضاً على المجتمع، وهذا ما جعل الدارس يلاحظ أن «الدولة في هذا النموذج لا تعبر عن خصوصية ثقافية ولا عن تطور تاريخي طبيعي، ولا عن خصائص المجتمع وتكويناته الاجتماعية والحضارية»[2]. ومن اليسير علينا، في ضوء هذه الملاحظة ومثيلاتها، أن نلاحظ أن الدولة في العالم العربي، في حالات متعددة، سرعان ما تجابه بمسألة (الشرعية) من جانب أولن وسرعان ما تشتكي من الضعف الشديد من جانب ثان، وليست مجابهة حركات الاعتراض بالعنف الشديد، وبل وبالتصفية الجسدية، سوى صورة لظهور الدولة الحديثة (وفي مقدمة تلك الشروط حصول تطور في المجتمع، وحدوث حركية إيجابية تواكب التغيير الحاصل في مستوى البنيات

[1] – يقدم المغرب المعاصر مادة لتأمل خصب في الكيفية التي جابهت بها إرادة التحديث، من قبل الدولة، مقاومة من المجتمع ممثلة في بعض فئات الدين الخاصة.

[2] – علي الدين هلال، إشكالية الدولة والديمقراطية في العالم الثالث، ضمن أعمال (أزمة الديمقراطية في الوطن العربي)، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1948، ص 48.

السياسية من جهة أولى، والبنى الاقتصادية من جهة ثانية)- تلك الشروط الضرورية لميلاد الديمقراطية ظلت منتفية بطبيعة الأمر.[1]

2- لم تتمكن عملية بناء (الدولة الوطنية) (في الأغلب الأعم من أحوال العالم العربي) من الملاءمة بين مشروع بناء (دولة الاستقلال) أو (دولة الثورة) وبين نزوعها الشديد إلى السيطرة، بل الهيمنة التامة، على كل المؤسسات والمرافق العامة، وتأكيدها لمنحى فردي (استبدادي) أو (دكتاتوري) في إدارة شؤون الدولة. فأما بناء دولة (الاستقلال) أو (الثورة) – ونحن نعلم أنهما قد ارتبطا وانصهرا في بعضهما البعض في بعض الحالات: الجزائر، تونس، السودان... – فكان يعني إشباعاً مباشراً، سريعاً وكافياً، لحاجيات المجتمع إلى التعليم، والرفه الاقتصادي، والعدالة الاجتماعية... في ظل دولة مركزية قوية واقتصاد موجه، ومن ثم نفحة اشتراكية قوية. وأما المنحى الذي صارت فيه الدولة فهو طلب المزيد من (الشرعية) مع محاولة تحقيق عملية تحديث شامل وضروري من جهة أولى، والسعي نحو المزيد من الحماية للنظام الجديد الوليد (نظام الثورة والعمل الانقلابي في الأغلب) من جهة ثانية. ولكن الكفة كانت ترجح، في عملية التوازن الصعب، لمصلحة الدولة المركزية الساعية نحو تجميع السلط وتوحيدها وتركيزها باستمرار. طلك ما صارت عليه (دولة الثورة) في مصر، وما نجد أن القاضي المؤرخ المستشار طارق البشري قد صوره بطريقة بارعة وهو يتحدث عن عملية بناء الدولة في مصر غداة ثورة 23 يوليو، إذ وقف في تلك العملية على جملة من السمات؛ أولها «الدمج بين السلطتين التشريعية والتنفيذية، أو استيعاب السلطة التنفيذية للوجود المستقل للمجلس التشريعي»، ثالثتها «استغناء التنظيم السياسي

[1] – علي الدين هلال، المرجع السابق، ص49.

للدولة والمجتمع عن مبدأ الحزبية في عمومه، سواء تعدد الأحزاب أم الحزب الواحد (...) لم يوجد من بعد تنظيم سياسي حزبي له ذاتيته المتميزة عن الدولة، وله مكنة الإمساك بزمامها (...) تركزت السلطات في جهاز الدولة، وركزت فيه الوظائف السياسية المختلفة، ودارت التنظيمات السياسية في فلكه»[1]. وذلك ما يلاحظه عالم سوسيولوجي هو عبد الباقي الهرماسي في تحليله للعلاقة القائمة بين الدولة والحزب الوحيد في تونس غداة الاستقلال، خلال أكثر من عقدين من الزمان[2].

يتساوى غياب الحياة الحزبية السليمة مع هيمنة الحزب الواحد عندما يكون الحزب قد استحدث إحداثاً، والنتيجة هي الإبعاد القسري للشروط الصحية الضرورية لحصول، أو بداية حدوث، عملية تحول جهة الديمقراطية. ذلك أن (قواعد اللعبة) يتم الاستهتار بها وضربها عرض الحائط مع انطلاق اللعبة ذاتها، فعوضاً عن أن يكون الحزب تمثيلاً لقوى اجتماعية فعلية في المجتمع لها مشروعها الواضح، أو المنتظر إجلاؤه وتوضيحه في عملية الصراع السياسي في الواجهة القانونية، فهو أداة ناجعة في مراقبة السلطة وحفظ المجتمع من آفة القهر وانسداد الأفق (ومن ثم السقوط في شرك الفراغ السياسي) فإن الحزب يصبح أداة بيد الدولة.

3- مهما يبدو من مظاهر السلطة الشديدة، ومن لجوء الدولة إلى القهر الشديد في معاملة منتقديها والمعترضين عليها، ومهما يظهر من خفوت الأصوات المعارضة أحياناً، فإن

[1] – طارق البشري، الديمقراطية وثورة 23 يوليو 1956- 1970 ، ص 594.

[2] – عبد الباقي الهرماسي، المجتمع والدولة في المغرب العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1978، ص ص 60، 75، 105، 118.

السمة الغالبة على الدولة في العالم العربي (في الأغلب الأعم من أجزائه على كل حال) هي سمة الضعف الشديد، ضعف مصدره الافتقار إلى الشرعية التاريخية حيناً (فهي دولة انقلاب قادت ضابط الجيش إلى الحكم، ومكنتهم من الاستيلاء على السلطة)، أو العجز الشديد عن الوفاء بالشروط الضمنية لما اقتضاه منها الميثاق الوطني، « فلا هي حققت التنمية الاقتصادية، ولا هي ضمنت الحريات السياسية، ولا هي صانت الاستقلال الوطني، ولا هي احترمت أو استطاعت التعامل مع التعددية الاجتماعية والثقافية». والسؤال الذي يطرحه بعض علماء الاجتماع السياسي هو: لماذا كانت الدولة في العالم العربي ضعيفة في أساسها؛ فهي تفتقد الشرعية السياسية الضرورية لاستمرارها، ولا تمتلك حماية فعلية من المجتمع، فالعلاقة بينها وبينه علاقة قهر من جهة، وصراع غير متكافئ من جهة أخرى، ولكنها تستمر في الوجود مع ذلك، أو هي تتمتع على الأقل بمظهر الاستقرار؟

يستقطب اهتمامنا، في الإجابة عن السؤال المتقدم، محاولتان يصح اعتبار كل واحدة منهما نموذجاً ومادة لتأمل خصب.

أ. نجد المحاولة الأولى عند الباحث الأمريكي وليم زارطمان؛ فهو يرى أن السر، كل السر، في استمرارية الدولة في العالم في الوجود إنما يكمن في طبيعة (المعارضة) الموجودة في هذه المنطقة من العالم. والأمر يظهر عنده في بساطة غريبة منشؤها اختلاف الكبير بين مجريات الأمور في كل من العالمين العربي والغربي: فإذا كان النظام السياسي، في المفهوم الغربي، يستقيم وجوده ويتم تماسكه بفضل الجهود المتزنة التي يبذلها الممارسون للسلطة من أجل البقاء فيها، ويبذلها الموجودون خارجها من أجل الدخول فيها (وهو ما يدعى في المعتاد تناوباً أو تداولاً على السلطة) فإن الملاحظ في العالم العربي أن «

التناوب الديمقراطي ليس من صفات السياسة العربية، ذلك أن الصفة السائدة للحكومة، في العقد ونصف العقد من السنين الأخيرة من السبعينات والثمانينات (...) هي وجود جماعة سياسية- اجتماعية واحدة، وعدم وجود مجال للتناوب، فالمعارضة لا تشتت ولا تصفى ولا تشرك في الحكم، إنها تستخدم، وهي تنحو إلى القبول بهذا الاستخدام لسبب ما ليس هو توقعها أن تجد نفسها في السلطة في المرة القادمة سواء عن طريق الانتخاب أو غيره»[1].

وأما تفسير هذا الأمر عند زراطمان فهو يقوم على وجود نوع من العلاقة القائمة بين السلطة والمعارضة يطلق عليها نعت (التكميلية) بحيث يستمر الاستقرار في الأنظمة العربية من جهة، وترسم المعارضة لنفسها نوعاً من الخطوط فهي، من جهة أخرى تقف عندها ولا تتخطاها أبداً «فالحكومة والمعارضة معاً لهما مصالح يتابعانها داخل النظام السياسي، وهذه التكميلية في المتابعة من شأنها أن ترسخ الدولة. وإن كل طرف منها لا يستخدم الآخر، ولكن كلاً منهما يخدم مصالح الآخر في أدائه الدور».

ب. تأتي المحاولة الثانية، في فهم (الطبيعة الاستثنائية) للمنطقة العربية، عند باحث أمريكي آخر هو جون ووتربيري *John Waterbury*: « إن الشرق الأوسط، أو على وجه

[1] – وليام زارطمان، المعارضة كدعامة للدولة، الأمة والدولة، مجلة المستقبل العربي، العدد المعارضة كدعامة للدولة ، مجلة المستقبل العربي ، بيروت ، العدد 108 لسنة 1988 ، ص 558.

التخصيص الشرق الأوسط- العربي، إنما هو منطقة استثنائية في مقاومتها التحرك مع الليبرالية السياسية واحترام حقوق الإنسان والممارسة الديمقراطية التقليدية»[1].

يلاحظ ووتر بيري أن في حال (الشرق الأوسط) ما يشي بالخروج عن المسيرة التاريخية الاعتيادية التي تفسر منشأ التحول الديمقراطي في بلد من البلدان، وتقضي بأن «ارتفاع مستويات التعليم وعمليات التحضير، وارتفاع مستوى الشريحة الاجتماعية ذات الدخل المتوسط يؤدي إلى ظهور طبقة وسطى ذات اطلاع، ولها مصلحة في كيفية إدارة الأمور السياسية، وتحس إحساساً عالياً بالمواطنة، مع الإصرار على جعل الموظفين العموميين مسئولين عن أعمالهم»[2].

فقد حدث تغير في الشرق الأوسط كان عنه تصاعد في هذه المؤشرات كلها دون أن تكون عنه (مرابح ديمقراطية)، ثم إن ووتر بيري يستطرد، ساعياً إلى تنقيح الفرضية المتقدمة والمعتادة في شرح أسباب التحول نحو الديمقراطية، فيضيف: « إن المستويات العالية في الوضع الاجتماعي-الاقتصادي لا هي ضرورية ولا هي كافية لتحقيق الديمقراطية، ولكنها تساعد على ذلك بالتأكيد إذا كانت الأمور الأخرى كلها متساوية». ثم إنه يستطرد على النحو المتقدم ليمهد لملاحظة جديدة يؤكد بها، مرة أخرى، قضية (الاستثناء) التي تحدث

[1] - جون ووتر بيري، إمكانية التحرك نحو الليبرالية السياسية في الشرق الأوسط، ضمن المؤلف الجماعي (الديمقراطية من دون ديمقراطيين)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1995، ص 77.

[2] - المرجع نفسه، ص 77.

عنها سابقاً، فهو يعلن: « والمعضلة في الشرق الأوسط هي أن الأمور الأخرى ليست متساوية»[1].

وأما الأسباب التي يمكن أن تعزي إليها المقاومة أو، على حد تعبيره، « الصفات الفريدة من نوعها وهي تسد الطريق بوجه التحول إلى الديمقراطية» فهي تعود إلى سببين كبيرين، أولهما: « وجود نسبة كبيرة من الطبقات الوسطى تعتمد اعتماداً مباشراً على الدولة، أو تستخدم من قبلها». ثانيهما يرجع إلى طبيعة مثقفي الشرق الأوسط « ومثقفو الشرق الأوسط هم، من نواح متعددة، مثقفو الدولة (...) إن اتفاق مصالح الأنتلجنسيا والدولة تتجاوز موضوع المكافآت والاستخدام والإجازات المهنية، فتشمل شعوراً قوياً بالهوية والأهداف المشتركة».

يصل زارطمان ووتربيري، عملياً، إلى النتيجة نفسها وإن اختلف بعض الاختلاف السبيل الذي سلكه كل منهما. إن الداء يكمن – في نهاية التحليل- في باطن المجتمع وفي مكوناته العميقة، وفي تلك القوى التي يظن بها إرادة التغيير الحقيقي: المثقفين وكل الفئات الأخرى التي تشكل مادة المعارضة ودعامتها.

4- ويذهب بعض الدارسين في فهم هذه الظاهرة (ظاهرة ضعف أجنحة ومكونات من المجتمع في العالم العربي) إلى القول: إن السبب يعود في ذلك إلى «التأكيد (...) على مسألة بناء الدولة الوطنية؛ مما أدى بطبيعة الحال إلى دفع مركزة السلطة إلى أقصى حد»[2].

[1] – جون ووتر بيري، المرجع السابق، ص78.

[2] – المرجع نفسه، ص 77.

وهذا التأكيد لم يعمل على جعل خطاب المجتمع خطاباً خافتاً فحسب، بل إنه شجع ظهور نوع من الحال الغريبة في تصور الديمقراطية ذاتها، فيها مفاضلة بين الحاجيات الاقتصادية والتنموية والمطالب السياسية، فكان نتيجة ذلك أنها «اعتبرت الديمقراطية مسألة ثانوية وجزئية»[1]. ثم لا شك أن «استغناء التنظيم السياسي للدولة والمجتمع عن مبدأ الحزبية في عمومه»، كما رأينا في ملاحظة سابقة للمستشار طارق البشري، أو وجود أحزاب سياسية « من خلق ضباط الجيش الذين استولوا على السلطة بانقلاب»، (كما في ملاحظة هينبوش المتقدمة)، أو « تكون عدد كبير من الأحزاب السياسية العربية على أسس طائفية أو عشائرية بالرغم من الأسماء العصرية التي أطلقها مؤسسو تلك الأحزاب عليها» كما يقول إسماعيل صربي عبد الله[2].

بين الولادة الحديثة والعسيرة للدولة (الحديثة) في العالم العربي (فما أشبهها بعملية قيصرية)، وبين عجزها عن الوفاء لما أبرمته من ميثاق ضمني مع مختلف مكونات المجتمع، ومعاناتها لأزمة الشرعية معاناة تدفعها إلى اللجوء إلى القهر والإسراف في استعمال العنف – وهذا من جانب أول، وبين الانعدام الفعلي لمعارضة حقيقية ومسئولة يكون بها التوازن الدقيق والضروري لاستقامة عملية دوران السلطة، ثم بين الضعف الذاتي للمجتمع في العالم العربي– وهذا من جانب ثان، وبين الواقعين معاً كانت سبل التحول الديمقراطي تتقلص وتتضاءل باستمرار. ذلك ما يبدو أن مختلف محاولات طلب الفهم للحال العربية تنتهي

[1] – عبد الباقي الهرماسي، القومية والديمقراطية في الوطن العربي، ضمن المؤلف الجماعي السابق الإشارة إليه (أزمة الديمقراطية)، ندوة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1987 ، ص 175.

[2] – المرجع نفسه ، ص177.

إليه، مع اختلاف السبل التي سلكتها في التفسير، والوسائل التي اعتمدتها في الشرح والتدليل.[1]

لكن صعوبات التحول الديمقراطي في العالم العربي والصراع الذي رافق تلك الصعوبات أو انبثق عنها، كل ذلك يظل مجالاً ضرورياً وملائماً لفهم ظاهرة جديدة أخرى ظلت مثار جدل شديد في العقدين الأخيرين خاصة، هي (ظاهرة الإسلام السياسي) كما ينعته البعض أو (الإسلام الاحتجاجي) كما ينعته البعض الآخر، وهي أيضا ما يكتفي غير هؤلاء وأولئك بالقول فيه: إنه حركات إسلامية معاصرة، بل إن أصحاب هذا القول الأخير من يرى وجوب الحديث فيه بالمفرد فهو (حركة إسلامية معاصرة).

2. بنية المجتمع المدني الحديث.

من المقولات الرائجة في الخطاب السياسي العربي الراهن مقولة (المجتمع المدني) التي تشكل مشغلاً أساسياً للفكر العربي في السنوات الأخيرة، كما بين عدد وحجم الإصدارات المتتالية التي تناولت هذا المفهوم من مناحيه المختلفة[2].

[1] – عبد الباقي الهرماسي، المرجع السابق ،ص178.

[2] – من مؤشرات ذلك أن دار الفكر الدمشقية قد خصصت حواريتين من حواريات القرن الجديد لموضوع المجتمع المدني: (المجتمع المدني وأبعاده الفكرية) الحبيب الجنحاني– سيف الدين عبد الفتاح 2003، (المجتمع الأهلي ودوره في بناء الديمقراطية) عبد الغفار شكر– محمد مورو 2003.

كما أن مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت خصص للموضوع إحدى أهم ندواته، ونشر في الموضوع ذاته عدداً من الكتب، من أهمها:

عزمي بشارة (المجتمع المدني) دراسة نقدية ط1998/1، متروك الفالح (المجتمع والديمقراطية والدولة في البلدان العربية) دراسة مقارنة لإشكالية المجتمع المدني في ضوء نزيف المدن 2002، أحمد شاكر الصبيحي (مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي) 2000.

بيد أن هذه المقولة التي ولجت مؤخراً المجال التداولي العربي لم تحظ غالباً بالتدقيق المنهجي والاستكناه النظري الرصين، وإنما تحولت إلى أداة تحليل ميكانيكي هشة المرتكز غائمة الدلالة. فأحياناً تستخدم عبارة مرادفة لنموذج الدولة التي تعتمد التعددية الحزبية وتجسد الحريات العامة، في حين ينظر إليها تارة أخرى بصفتها تعبيراً عن مجموعة التشكيلات والتنظيمات التحديثية من أحزاب ونقابات وروابط وجمعيات غير حكومية، ومن ثم تتجاوز دلالتها الحيز السياسي الضيق، بينما غدت في الآونة الأخيرة مقولة مرادفة لمنظمات وحركات حقوق الإنسان التي تعرف رواجاً متزايداً في أيامنا.

صحيح أن غالبية مفكرينا يميلون إلى استخدام اصطلاح (المجتمع المدني) للتعبير عن القطب المجتمعي الموازي للسلطة المركزية، إلا أن هذا التعريف يظل قاصراً غامضاً، لا يصل إلى عمق الإشكالية المطروحة.

وليس من همنا الرجوع إلى التحديدات الفلسفية لمفهوم المجتمع المدني بتتبع مسار نشأته انطلاقاً من الفكر السياسي الغربي الحديث، وإنما نكتفي بالإشارة إلى أن هذا المصطلح الذي ظهر في سياق فكر الأنوار ارتبط نظرياً بقيم الحرية والذاتية التي شكلت مهاد الرؤية الديمقراطية الحديثة، بينما عكس الخارطة الاجتماعية التي أفرزتها الديناميكية الرأسمالية وقسمة العمل المرتبطة بها.

فالوظيفة الرئيسية للمجتمع المدني هي تكريس القيم السياسية من خلال بناء قاعدة تعاضد اجتماعي توازي شمولية الدولة، وتحد من سلطتها على الأفراد، ومن ثم تأسس الفكر

السياسي الغربي الحديث على إشكالية الصلة بين الفرد (من حيث هو ذات مطلقة الحرية، كاملة الإرادة) والدولة (من حيث هي فضاء الحقل العمومي).

وفي هذا الأفق الإشكالي تندرج نظريات التعاقد الاجتماعي التي تأرجحت بين العقد التنازلي (أي تنازل الأفراد عن حرياتهم الخاصة لأجل مصلحتهم المشتركة) والعقد التفويضي (أي تحويل الإرادة الخاصة إلى إرادة مشتركة)، كما تعد آلية التمثيل الديمقراطي من تجلياته.

بيد أن السؤال الأساسي الذي ارتبط بمقولة المجتمع المدني هو: هل على الدولة أن تجسد وتعكس طبيعة الخارطة المجتمعية التي تتسم ضرورة بتصادم المصالح وتضاربها بما ينجر عن هذا الخيار من غلبة طبقة أو فئة بعينها، أو إنها قادرة على أن تشكل رحم انتماء قومي جامع يتجاوز الخصوصيات ورهان المصالح؟[1]

إنه الإشكال الهيغلي– الماركسي الذي هيمن على الخطاب السياسي الغربي المعاصر، وبدأ يأخذ اتجاهات أخرى في الحقبة الراهنة، حيث تعيد ديناميكية العولمة طرح إشكالية العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني من منظور تراجع الدولة القومية ذاتها في مقابل انبثاق أشكال جديدة من الكونية لا تنفك تتعزز حتى في الميادين القانونية والتشريعية والقيمية، بغض النظر عن تآكل هذا النموذج اقتصادياً في عصر الشركات المتعددة الجنسيات وتوسع المنظومة الرأسمالية العالمية.

[1] – السيد ولد أباه، سعيد بنسعيد العلوي، المرجع السابق، ص 35.

من الواضح إذن أن المجتمع المدني بهذا المفهوم غائب في السياق العربي، على الرغم من الحديث الجارف حوله.

والإشكال الأساسي الذي يعاني منه الفكر السياسي العربي هو التأرجح بين تأكيد وجود مجتمع مدني مغيّب هو شرط الانفتاح الديمقراطي أو تفسير غياب هذا الانفتاح بعدم وجود مجتمع مدني فاعل.

إن مثل هذا الصنف من التنظيمات حديث النشأة في السياق العربي، يرتبط عضوياً بانحسار الإيديولوجيا اليسارية وكبوة الحلم العروبي، ويستخدم لغة المنظمات التنموية الدولية والجمعيات غير الحكومية الناشطة في البلدان الغربية.

وبطبيعة الأمر، مهما كان الدور الهام والحيوي الذي يضطلع به هذا الصنف من التنظيمات في الديناميكية السياسية، فإننا لا يمكن أن نحشرها في خانة تشكيلات المجتمع المدني بالمعنى الدقيق للعبارة، الذي يحيل إلى مقومين أساسيين هما من جهة شكل التنظيم الاقتصادي الحديث (نظام الطبقات المتولد من قسمة العمل الذي تطور لاحقاً إلى تركيبة اجتماعية معقدة) وشكل الارتباط بالدولة المركزية (الاستقلالية داخل الإطار الشمولي للدولة).

صحيح أن هذه التحديات لا يمكن أن تفصل عن أرضيتها الفكرية، التي هي ثقافة الحداثة من ذاتية فردية وإعلاء لمفهوم الإرادة الحرة وإيمان بالقيم الإنسانية وميتولوجيا التقدم، بيد أن السؤال يظل مطروحاً حول طبيعة التلازم بين هذه الثقافة وتشكل المجتمع المدني،

هل هو مجرد تلازم تاريخي قد لا يكون جوهرياً أم هو تلازم أنطولوجي يتنزل في مستوى الكينونة والوجود ومن ثم لا محيد عنه؟

إن خطورة هذا الإشكال تكمن فيما نلاحظه من انزياح واضح بين تشكيلات جنينية لما يمكن أن يعدّ مجتمعاً مدنياً مقترناً بمسار الدولة التي لا يزال يغلب عليها الطابع الريعي، ولا تزال تتحكم في الحراك الاقتصادي بأكمله، وفضاء ثقافي له تميزه، تخترقه شتى الصدامات العقائدية والإيديولوجية بعيداً عن اعتبارات ورهانات الديناميكية الاقتصادية الاجتماعية.

إن استكناه أسباب هذا الانزياح يقتضي الرجوع إلى تجربة تشكل ونمو الدول الوطنية الحديثة في الوطن العربي، أي دولة الاستقلال التحديثية التي يمكن أن تعد نموذجاً منسجماً قائماً بذاته، فيما وراء الاختلافات المعلنة في الخيارات الإيديولوجية والتنموية، فهذه الدولة سواء كانت قومية اشتراكية أو وطنية يسارية أو ليبرالية محافظة استخدمت الآليات نفسها لضبط مسار التنمية والتحديث من خلال نهج الدولنة الشاملة، أي بسط نفوذ الأجهزة المركزية الوليدة على الحراك الاجتماعي بكامله، مما نجم عنه ضرورة الاحتكاك بتنظيمات المجتمع الأهلي التقليدية التي اعتبرت عائقاً وعقبة أمام تحديث لا انفكاك منه وإن تم في الغالب بوسائل الإكراه والتسلط.

فالدولة من هذا المنطلق هي حاضنة المجتمع المدني وحليفته في مواجهة القوى المعيقة للتنمية والتحديث، وإن كانت بنود هذا التحالف تقتضي تقييد التنظيمات المدنية الحديثة ولجمها، ومن ثم تعليق الحريات السياسية لفائدة بناء الدولة وتحديث المجتمع.

لقد أدى هذا الوضع الأصلي إلى ظاهرتين متلازمتين هما:

- إخفاق تجربة التحديث التسلطي الذي فشل في هدفه المعلن الذي تعبر عنه الأدبيات السياسية الرسمية بـ(اللحاق بركب الأمم المتقدمة)، ويعود هذا الإخفاق لعدة أسباب من أهمها غياب شرط الانفتاح والتسامح الذي كان حاسماً في نجاح التجربة الأوربية الحديثة.
- إنهاك وتقويض المجتمع الأهلي الذي فقد الجانب الأوفر من فاعليته، ولم تنشأ الأشكال التعويضية له.

وهكذا غدت النتيجة دولة وطنية مفلسة، ولكنها متسلطة، ومجتمعاً أهلياً منهكاً لكنه يسهد صحوة زائفة لاشتداد الحاجة إليه لسد فراغ متزايد، وأشكالاً جنينية لمجتمع مدني فاقد للشروط الموضوعية للنمو في محيط أزمة اقتصادية عاتية، وأزمة مشروعية حادة تطالان نموذج الدولة الوطنية نفسه المعرضة للتفكك (السيناريو الإفريقي).

من هذا المنظور، ندرك أن الانفتاح الليبرالي الذي عرفته جل الأقطار العربية منذ منتصف عقد الثمانينيات وتزايدت وتيرته بعد نهاية الحرب الباردة، لم يكن خياراً ذاتياً مقصوداً، وإنما فرضته ظروف المانحة وصناديق التمويل الدولية التي تتحكم فيها.

ولقد تطورت هذه الضغوط من الإطار الاقتصادي الضيق (الخصخصة وفتح السوق) إلى الإطار السياسي (اعتماد التعددية الديمقراطية)، باعتبار أن التجارب التنموية الغربية قامت على هذين الركنين المتزامنين والمترابطين؛ أي الليبرالية الاقتصادية والتعددية السياسية، في الوقت الذي انهارت النماذج الاشتراكية كرهانها على تنمية ناجعة دون حريات سياسية واقتصادية.

بيد أن تجربة العقدين الأخيرين تبين بوضوح أن البلدان العربية التي سلكت نهج الإصلاحات الاقتصادية تحت إشراف مؤسسات بريتون وودوز لم تنجح في انتشال الأوضاع من التردي الخانق على الرغم من الأرقام التي تلوح بها الجهات المانحة: أي نسب التوازنات الكبرى المسجلة على حساب تنصل الدولة من الحد الأدنى من وظائفها الرعوية والتوجيهية، والتقليص الأقصى لمشمولات الإطار العمومي في مجتمعات لم تكتمل فيها البنية التحتية لاقتصاد ليبرالي حقيقي، كما لم تتضح فيها خيوط الفصل ما بين التركيبة الضيقة لدائرة الحكم (بخلفيتها وسياقها الاجتماعي) وفضاء الدولة بمفهومها الشامل الأوسع[1].

وهكذا نتج عن سياسات الخصخصة تشريع هيمنة فئات محدودة من المقربين من دائرة الحكم، في غياب أي إطار تنافسي صحيح، هو الشرط الأول لقيام نظام اقتصادي رأسمالي بالمعنى الحقيقي للعبارة.

وحدثت هذه التحولات الداخلية المعروفة في سياق دولي تطبعه ظاهرة العولمة، وما تقوم عليه من انهيار للحواجز المتخلفة في عالم وحدته التقنيات الاتصالية والروابط الاقتصادية، وفقدت فيه معايير السيادة القومية للدولة الوطنية كثيراً من دلالتها.

ولذا بدا من الخلف وعدم الواقعية الوقوف في مواجهة تلك الظاهرة المتنامية، التي استخدمت على نطاق واسع كإيديولوجيا لتمرير وتبرير خطاب ليبرالي غير واع، يتلخص في

[1] – راجع في هذا الباب مثلاً: المجتمع والدولة في الوطن العربي في ظل السياسات الرأسمالية الجديدة (إشراف سمير أمين) مكتبة مدبولي، القاهرة 1996. رمزي زكي: الليبرالية المتوحشة، ملاحظات حول التوجهات الجديدة للرأسمالية المعاصرة، دار المستقبل العربي، القاهرة 1993.

اختزال التوجه الرأسمالي في انسحاب الدولة من دائرة التوجيه الاقتصادي، من منظور النموذج الغربي الذي أثبت نجاعته، دون التساؤل حول مقومات وإمكانات تكييف النموذج في سياق يختلف معه في العديد من المرتكزات الجوهرية.

إن الأمر هنا لا يتعلق بالفوارق الثقافية والحضارية التي كثيراً ما وقع الحديث عنها مؤخراً في بعض الأدبيات الغربية والعربية لهدفين متعارضين (تبيان عجز الثقافات غير الغربية عن تحقيق المعادلة الاقتصادية الناجعة لأسباب عقائدية وفكرية، أو رفض السياسات الإصلاحية الليبرالية بالإحالة إلى مرجعيتها الفكرية والعقدية)، وإنما يهم الإطار الاقتصادي الضيق.

بمعنى آخر ليس من شأننا في هذا السياق مناقشة الخيار الليبرالي في ذاته، من حيث أسسه ومرتكزاته النظرية، مقرين بنجاعته التي لا غبار عليها في الساحات الغربية التي تضم اقتصاديات الدول الصناعية الأكثر نمواً وتقدماً، رافضين عزو الاختلافات الخطيرة في اقتصاديات الدول العربية إلى اعتمادها العلني الخيار الليبرالي، باعتبار أن المسالك التي انتهجتها لا يصح مطلقاً أن تصنف في الخانة المذكورة، لجملة أسباب أشرنا إلى بعضها.

ولذا لزم تقييم الاقتصاديات العربية باعتبار مجموعة من المقاييس المختلفة، من بينها ما يعود للشأن السياسي الذي يهيمن على النشاط الاقتصادي ويتحكم فيه، ومنها ما يخص البنية المجتمعية، فضلاً عن العامل الدولي الذي له تأثيره البين.

بيد أنه لا بدّ من الإقرار بأن الجهات الدولية ذاتها تتحمل قدراً كبيراً من المسؤولية، لأجل تعزيزها — بل إنشائها– لوهم الوصفة الليبرالية الخارقة التي ستسمح للأقطار الجنوبية

الأقل نمواً بـ"اللحاق بالدول المتقدمة"، إن هي اعتمدت نفس الأساليب والوسائل المتبعة في النماذج الغربية، دون الانتباه إلى العوائق الداخلية التي تكبح نمو أي اقتصاد ليبرالي حقيقي في البلدان الجنوبية، ودون التفطن إلى التأثيرات السيئة لحركة العولمة من حيث بُعدها غير المتكافئ.

وإذا كانت المنظومة الرأسمالية ذاتها قد تعرضت للأزمة والإنهيار (في آسية وأمريكا اللاتينية)، فإن الهوامش الجنوبية الهشة مهددة بما هو أدهى وأخطر، وتبين المعاينة الدقيقة لأوضاع البلدان المذكورة (التي تنتمي إليها جل البلدان العربية) أنها بدأت تعرف ازدواجية جديدة في المجال الاقتصادي، تتمثل من جهة في الإطار الاقتصادي البارز العلني الذي يشمل الأرضية الإنتاجية والصناعية، والتبادلات الخارجية الكبرى، وهو إطار ضيق تحكمه لعبة ثلاثية معقدة؛ أطرافها هي دائرة الحكم السياسي ورجال الأعمال المرتبطين بها والشركات المتعددة الجنسيات، ومن جهة أخرى الاقتصاد الشعبي الواسع الذي له آلياته ومنطقه ونمط اشتغاله.[1]

ومع أن الأدبيات الاقتصادية دأبت على إطلاق تسمية (القطاع غير المصنف) على هذا القطاع الذي غدا يستحوذ النسبة الأساسية من النشاط الاقتصادي، إلا أن المؤشرات العديدة تبين أن الأمر يتعلق ببرهان جديد له مميزاته الخاصة، يعكس العبقرية الشعبية في التكييف مع أزمة اقتصادية ومجتمعية طاحنة في حقبة أصبحت الحكومات عاجزة عن أداء

[1] – راجع : رمزي زكي، المرجع السابق.

وظائفها التقليدية (إدارة الأوضاع الاقتصادية والإشراف عليها بغض النظر عن طبيعة الخيار التنموي)[1].

إن ما نريد أن نخلص إليه من هذه المعطيات الاقتصادية، هو أن سياسات التقويم والخصخصة التي اتبعتها جل الأقطار العربية، لم تعبر عن تعديل واع للخيار التنموي، وإنما عكست عمق الأزمة الاقتصادية وعجز الدولة عن تأمين تعهداتها الاجتماعية، ومن ثم لجأت إلى إجراءات صارمة، كرفع الدعم من المواد الأولية، وتقليص السلك الوظيفي، وتخصيص المؤسسات العامة... أثارت نقمة القاعدة الشعبية الواسعة، في الوقت الذي أدت إلى استبدال هيمنة الدولة على الحقل الاقتصادي بسيطرة فئة قليلة من المرتبطين بدائرة السلطة.

ومن هنا كانت انتفاضات الشارع وثورات الخبز التي شهدتها أقطار عربية احتجاجاً على هذه السياسات الفادحة الأثر اجتماعياً.

وتجد الحكومات العربية نفسها في موقف صعب إزاء حركية الاحتجاج الشعبي ضد سياسات الانفتاح والخصخصة المفروضة عليها: فلا هي قادرة على الرجوع عنها نتيجة لعامل الضغط الدولي، كما أنها عاجزة عن توفير الحد الأدنى من المطالب الاجتماعية لمواطنيها، ولذا تلجأ اضطراراً إلى مسلك العنف والقمع وتعليق الحريات العامة، لفرض إجراءاتها الاقتصادية المرفوضة شعبياً.

[1] – عالج فيليب انجلار دور القطاع غير المصنف في محيط إفلاس الدولة في كتابه الهام:

Philippe Engelhard : L'Afrique miroir du monde : plaidoyer pour une nouvelle économie arléa 1998.

ومن المفارقة بمكان، أن الأنظمة الحاكمة عندما تعجز عن تقديم التنازلات الاجتماعية المطلوبة، لا يبقى أمامها من أجل تنفيس حالة الاحتقان سوى إجراء بعض خطوات الانفتاح السياسي المحسوبة، بفسح المجال أمام التعددية الحزبية والانتخابات العامة (وهي الخطوات المفروضة في الوقت نفسه من الجهات الغربية التي تملي وصفات الخصخصة والتقويم المالي).

بيد أن من طبيعة النهج الاقتصادي المتبع، بسلبياته وآثاره الاجتماعية الفادحة، أن يؤدي إلى إفقاد الأنظمة التأييد الشعبي، ومن ثم تلجأ إلى تزوير الانتخابات وتزييفها، والحد من الحريات الديمقراطية، طلباً للاستقرار وتأمين تماسك السلطة.

وهكذا يبدو كيف أن السياسات الرأسمالية الجديدة للدولة العربية عائق من عوائق التحول الديمقراطي، على عكس هذه السياسات في الساحة الغربية التي ارتبطت بالنظم الديمقراطية.

إن السبب الرئيسي للانزياح بين التجربتين هو أن تطور الأوضاع التقنية والاقتصادية، لم ينتج في الحالة العربية قاعدة تنموية رأسمالية حقيقية، ولم تفرز مجتمعاً مدنياً بالمعنى الدقيق للعبارة، وإنما أنتجت ما دعاه برهان غليون بـ (الحداثة المجهضة)[1] أي فشل النهج التحديثي الذي كان مشروع ومشروعية الدولة الوطنية.

[1] – برهان غليون، المحنة العربية، الدولة ضد الأمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1994، ص ص 207- 249.

وهكذا يمكن أن نستنتج من هذه الملاحظات المقتضبة، أن مقولة (المجتمع المدني) التي تعرف في أيامنا رواجاً متزايداً تعبر عن حاجة أكثر مما تعبر عن واقع قائم، باعتبار غياب الأرضية الاقتصادية والمجتمعية لهذا المفهوم.

فما ندعوه بالمجتمع المدني العربي هو تعبير غير دقيق عن القوى السياسية والفكرية التحديثية التي ترفع خطاباً تنويرياً، وتحمل مطالب الانفتاح السياسي، وقيم حقوق الإنسان، وإن كانت لا تستند في الواقع إلى قواعد مجتمعية مكينة، ولا تعبر عن مواقع فاعلة في الساحة السياسية ذاتها، وذلك دون شك جانب رئيسي من جوانب مأزق التحول السياسي في البلاد العربية.

خاتمة

خاتمة

تواجه الوطن العربي قضايا ومشاكل اجتماعية واقتصادية وسياسية عديدة، من بينها، قضية الديمقراطية كأحد أهم هذه القضايا، إن لم يكن أهمها على الإطلاق. وتبرز أهمية هذه القضية في كونها المحور الأساسي الذي يتوقف عليه حل المعضلات والقضايا الاجتماعية والاقتصادية التي تواجه هذه الأمة. وبالرغم من أن قضية الديمقراطية قد لاقت وما تزال تلاقي اهتماما كبيرا على مستوى الكتابة والشعارات إلا أنه لم يحالفها نفس الحظ على مستوى التطبيق العملي والسؤال الذي يطرح نفسه هو : لماذا لم ينجح التطبيق الديمقراطي في الوطن العربي ؟ وما هو السبب وراء استمرار النظم التسلطية في أقطار الوطن العربي ؟

إن موضوع الديمقراطية في الوطن العربي من رؤية فلسفية أو من منظور عقلي أفضى عند دراستنا له نظريا إلى الكشف عن وعي تاريخي وديني واجتماعي وسياسي وثقافي رفعته شهرة العقل إلى حدود المقدس وانبتت حوله تمثلات بعيدة عن الواقع وبعيدة عن ما هو معاش.

كما تتطلب قضية الديمقراطية تتطلب البحث عن الأسباب الحقيقية والجوهرية التي تعرقل بناء المجتمع الديمقراطي في الوطن العربي بدلا من الاكتفاء بالتركيز على المظاهر الخارجية لهذه المشكلة والتي تتمثل في سيطرة أفراد أو فئات قليلة على مقاليد السلطة في أقطار الوطن العربي وممارستهم للقمع والعنف السياسي وعدم سماحهم للرأي المعارض أن يعبر عن نفسه . إن هذا كله هو نتاج للسبب الرئيسي، في رأينا، وهو طبيعة الثقافة

السياسية السائدة في الوطن العربي والتي تؤدي إلى تكريس النظم التسلطية وعرقلة بناء المجتمع الديمقراطي.

إن أولى خطوات البناء الديمقراطي السليم في الوطن العربي تتلخص في العمل على تغيير طبيعة الثقافة السياسية السائدة في الوطن العربي بحيث تصبح عاملا مساعدا على بناء الديمقراطية وليست عاملا معرقلا لهذا البناء.

و لقد سبق أن حددنا ما لذي نقصده بمفهوم الديمقراطية، فالديمقراطية في رأينا هي "حق المواطن الفرد في المشاركة في اتخاذ القرارات في الشؤون العامة" وإذا كانت الديمقراطية بهذا المعنى حقا لكل مواطن، فإن أولى شروط ممارسة هذا الحق هو أن يدرك المواطن الفرد أن من حقه أن يقوم بهذه الممارسة وأنها ليست هبة أو منحة من أحد . إن السبب الرئيسي وراء تعثر الديمقراطية في الوطن العربي، في رأينا، هو انعدام الإدراك بهذا الحق لدى المواطن العربي، فالثقافة السياسية السائدة في الوطن العربي، والتي هي نتاج لعملية التنشئة الاجتماعية والسياسية، تعكس قيما وأنماطا سلوكية مخالفة تماما للنمط الديمقراطي، ومعززة ومؤكدة للأنماط التسلطية السائدة في الوطن العربي.

ويترتب على هذا الافتراض أن أي نجاح حقيقي وتطبيق فعلي للديمقراطية يتطلب تغيير طبيعة الثقافة السياسية السائدة، وإزالة القيم والأنماط السلوكية المعرقلة للبناء الديمقراطي ولكي نتمكن من الوصول إلى هذا التغيير فإن ذلك يتطلب منا أن نحدد ماهية الأنماط الثقافية السائدة، وما هو سبب وجودها واستمراريتها ؟ وكيف تعمل على تكريس الأنماط التسلطية وعرقلة بناء الديمقراطية في الوطن العربي ؟

ومن خلال التعرض للثقافة السائدة في الوطن العربي وما تتضمنه من قيم وأنماط سلوك مؤثرة على الحياة السياسية والعمل السياسي، وكذلك من خلال التعرض للعوامل التي أدت إلى وجود مثل هذه الأنماط الثقافية والسلوكية. وبعبارة أخرى، كيف تم غرس هذه الثقافة وماهي الأدوات أو القنوات التي قامت بذلك ؟ وأخيرا نتعرض إلى ما يمكن عمله لتغيير هذه الأنماط الثقافية السائدة.

إن الثقافة السياسية العربية تعكس بشكل واضح خصائص ومكونات الثقافة السياسية الرعوية (ثقافة الراعي والرعية)، حيث أن خصائص الثقافة السياسية الرعوية التسلطية تتجلى بوضوح في جميع جوانب الحياة العربية، وأن هذه الثقافة الرعوية بما تتضمنه من قيم الرضوخ والتسلط، وما تعكسه من أنماط سلوك تعمل بشكل مستمر ودائم على عرقلة بناء الديمقراطية في الوطن العربي.

إن القيم والتوجهات وأنماط السلوك التي يتعلمها الإنسان العربي منذ نشأته وحتى نهاية حياته من خلال القنوات المختلفة، تعمل على ترسيخ روح العجز والاتكالية والإذعان لمن هم أقوى منه.

إن الحياة الاجتماعية العربية مبنية في إطار سلسلة مترابطة من علاقات التسلط والرضوخ، بين الأب والأبناء، الأخوة والأخوات، الكبير والصغير، الرئيس والمرؤوس .. وهكذا إلى أن تصل إلى العلاقة بين الحاكم والمحكومين.

إن علاقات التسلط والرضوخ المنتشرة في الحياة الاجتماعية العربية وروح الإذعان والاتكالية تنعكس في نهاية المطاف على الحياة السياسية ذاتها فيصبح من الطبيعي للإنسان

العربي أن يتقبل أي نظام تسلطي، حيث أن هذا هو ما تعود عليه طيلة حياته . ويصبح عنده إحساس بالعجز وعدم القدرة على المشاركة في اتخاذ القرارات، حيث أنه قد تعود على وجود من يتخذ له القرارات في جميع جوانب حياته الأخرى ولذا فإنه يتقبل وجود من يتخذ له القرارات بالنيابة عنه في المجال السياسي . لقد عَرفنا الديمقراطية في بداية هذا العمل على أنها حق المواطن الفرد في المشاركة في اتخاذ القرارات العامة ولكن غياب الإدراك بهذا الحق لدى المواطن العربي وشعوره بالعجز عن المشاركة في اتخاذ القرارات في الأمور التي تخصه، يجعله يقبل بوجود أي نظام تسلطي على أنه أمر يتفق مع طبيعة الأشياء في مجتمعه، بغض النظر عن مشاعره تجاه هذا النظام، وعادة ما تكون مشاعر سلبية مشوبة بالكراهية وعدم القبول لهذا النظام، يصاحبها إحساس بالعجز عن فعل أي شئ تجاه النظام أو تغيير سياساته.

ويبدو هذا بوضوح في روح الإذعان والاتكالية السائدة في الثقافة السياسية العربية، روح الإذعان للسلطة والإحساس بعدم القدرة على تغييرها، روح الاتكالية على الغير (الطبيعة والبطل المنقذ) لتخليص المواطن العربي من عننف السلطة وتسلطها . إن روح الاتكالية هذه تنعكس بجلاء في كثير من الأمثال الشعبية العربية التي تعبر عن إحساس المواطن العربي بالكره تجاه رموز السلطة المختلفة وعلى اتكاله على قوى خارجية لتخليصه منها كذلك تنعكس روح الإتكاليه هذه من خلال اعتماد المواطن العربي على البطل الأسطوري وعلى الزعيم المنقذ لتخليصه من ربقة الاستعباد والسيطرة، ولذا تنتشر في الثقافة السياسية العربية ظاهرة عبادة الفرد والاعتماد على الشخصية الملهمة للزعيم البطل لإنقاذ المواطن مما يعيش فيه من عسف وظلم وتسلط.

وتعمل القيم والتوجهات وأنماط السلوك التي يتعلمها المواطن العربي على عرقلة بناء الديمقراطية من ناحية أخرى من خلال انعدام روح الحوار والنقاش الموضوعي وتقبل الآراء المخالفة واحترامها في العلاقات الاجتماعية والسياسية، حيث أننا نجد أن المواطن العربي يضيق صدره بالحوار والنقاش ولا يحترم الآراء المخالفة، ولا يتقبل النقد . وتصبح العلاقة هي علاقة رضوخ وتقبل لأوامر ونواهي من هم أعلى منه، وعلاقة تسلط وسيطرة على من هم أدنى منه، ويتدرج ذلك حتى يصل إلى قمة الهرم (السلطة السياسية).

إن هذا العرض المختصر يوضح لنا بجلاء أن الثقافة السياسية السائدة في العالم العربي هي ثقافة معرقلة لبناء الديمقراطية ومعززة للنظم التسلطية الموجودة في أقطارنا العربية . إن الإنسان العربي ينظر إلى وجود سلطة سياسية تمارس عليه تسلطها وعنفها وتقوم باتخاذ القرارات التي تلمسه في صميم حياته ووجوده نيابة عنه ودون استشارته، هو أمر طبيعي يتفق مع بقية جوانب حياته الأخرى، حيث أنه كان هناك دائما من يتخذ له القرارات في البيت والمدرسة ومكان العمل، ويرجع هذا كله إلى نوعية القيم وأنماط السلوك التي يتعلمها المواطن العربي من خلال قنوات ومؤسسات المجتمع المختلفة، ويقودنا هذا إلى ضرورة مناقشة نوعية التنشئة السياسية التي يتعرض لها المواطن العربي ودور القنوات المختلفة في ذلك، وآثارها على تكوين الشخصية الديمقراطية من عدمه لدى المواطن العربي.

لقد رأينا كيف أن القيم والتوجهات والأنماط السلوكية التي تعرض لها وتشرب بها المواطن العربي قد خلقت ثقافة سياسية رعوية تسلطية، يشعر من خلالها الفرد بعجزه وعدم قدرته على المشاركة في الحياة العامة، وتصبح النظم التسلطية أمرا طبيعيا بالنسبة له تتوافق

مع بقية جوانب حياته الأخرى . ولكن كيف تم غرس هذه القيم والتوجهات وأنماط السلوك ؟ وما هى القنوات التي قامت بعملية الغرس هذه ؟ وهي أهم الأسئلة التي طرحناه

فحاولنا للإجابة على هذين السؤالين مناقشة مفهوم آخر من المفاهيم السياسية وهو مفهوم " التنشئة السياسية " وذلك لأن القيم والتوجهات وأنماط السلوك التي يكتسبها الفرد هي نتاج لعملية التنشئة التي يتعرض لها طوال حياته . والتنشئة السياسية هي جزء من التنشئة الاجتماعية العامة وهى عبارة عن "العملية التي يكتسب الفرد من خلالها قيمه وتوجهاته السياسية ومعارفه ومشاعره وتقييماته لبيئته ومحيطه ونظامه السياسي. "

وبعبارة أخرى، فإن التنشئة السياسية هي العملية التي يتم من خلالها تشكيل الثقافة السياسية للمجتمع وتشمل عملية التنشئة السياسية : " كل أنواع التعليم السياسي، الرسمي وغير الرسمي، المخطط وغير المخطط، في كل مرحلة من مراحل حياة الفرد، ويتضمن ذلك مختلف أنواع القيم وأنماط السلوك التي ليس لها علاقة مباشرة بالحياة السياسية ولكنها تؤثر على السلوك السياسي للفرد، مثل اكتساب بعض الاتجاهات الاجتماعية والخصائص الشخصية التي قد يكون لها أثر على سلوك الفرد السياسي" .

إن الثقافة السياسية للمجتمع هي نتاج لعملية التنشئة السياسية وإن القيم والتوجهات وأنماط السلوك التي تتضمنها هذه الثقافة هي انعكاس لنوعية التنشئة التي يتعرض لها أفراد المجتمع. ويجدر التنويه هنا إلى أن كل النظم السياسية تحاول أن توظف عملية التنشئة السياسية لغرس القيم والتوجهات والأفكار السياسية التي تتفق مع قيم وتوجهات وأفكار السلطات الحاكمة ويتم ذلك عن طريق المؤسسات والقنوات التي تخضع

لسيطرة السلطة مثل المؤسسة التعليمية ووسائل الإعلام، ولكن إلى جانب أسلوب التنشئة الرسمي والمباشر، فإن الفرد يكتسب قيمة وتوجهاته السياسية عن طريق قنوات أخرى قد تتناقض مع قنوات التنشئة الرسمية، مثل الأسرة وغيرها من القنوات التي لا تخضع لسيطرة السلطات بصورة مباشرة.

إلى جانب ذلك، فإن كثيرا من القيم والتوجهات وأنماط السلوك التي يتعلمها الفرد خلال عملية التنشئة الاجتماعية بصفة عامة والتي قد لا يكون لها علاقة مباشرة بالنواحي السياسية، تساعد على تكوين شخصيته وتحديد اتجاهاته بشكل يؤثر على سلوكه السياسي فيما بعد، ويتضح ذلك بوضوح عند مناقشة الثقافة السياسية العربية حيث أن أغلب مكونات الثقافة السياسية الرعوية التسلطية في المجتمع العربي هي نتاج لعمليات التعلم والتربية التي يتعرض لها المواطن العربي طوال مراحل حياته، والتي لا تتضمن أية جوانب سياسية بصورة مباشرة . إن علاقات التسلط والرضوخ وروح الإذعان والاتكالية وأنماط السلوك غير الديمقراطية المتمثلة في انعدام روح الحوار والنقاش وعدم القدرة على تقبل الرأي المخالف، والتي تتميز بها الثقافة السياسية العربية، هي نتاج لعملية التنشئة الاجتماعية والسياسية التي يتعرض لها المواطن العربي من خلال قنوات التنشئة المختلفة وبالذات من خلال البيت والمؤسسة التعليمية.

وتتفق أدبيات التنشئة السياسية في أن البيت هو الخلية الأولى التي تتشكل فيها قيم وتوجهات وأنماط سلوك الفرد التي تؤثر في ما بعد على نظرته وسلوكه تجاه النظام السياسي والعملية السياسية . وتبرز أهمية البيت في عملية التنشئة الاجتماعية والسياسية في أن الطفل

يكتسب خصائص شخصيته وأنماط سلوكه من خلال طرق التربية والتصرفات والمواقف التي يتعرض لها في البيت . ويعمل البيت العربي بصورة مباشرة على خلق القيم والتوجهات وأنماط السلوك التي تعكس نفسها في الثقافة السياسية الرعوية التسلطية . إن نمط التربية السائدة في البيت العربي يعمل على " قتل الشخصية وإخضاع الفرد لقيم المجتمع وترويضه للامتثال" ويتضح ذلك من خلال علاقات التسلط والرضوخ التي تسود حياة الأسرة العربية، فالأب هو كل شيء في البيت العربي.

ويعمل نظام التربية في البيت العربي على قتل روح الإبداع والتفكير الحر المستقل عند الطفل وتزول ثقته تدريجيا في آرائه الخاصة وفى قدرته على تحمل المسؤوليات.

إن أنماط التربية في البيت العربي تضع الأسس الأولى لشخصية الإنسان العربي وقيمه وسلوكياته التي تشكل في ما بعد ثقافته السياسية وتنعكس في هذه الثقافة كل علاقات التسلط والرضوخ وأنماط الإذعان والاتكالية والعجز التي يتشربها الإنسان العربي في البيت.

بعد البيت تأتى المدرسة لتشارك في تشكيل شخصية الإنسان العربي، وفى تكوين الثقافة السياسية العربية، وبدلا من أن تقوم المدرسة بمحاولة تغيير القيم وأنماط السلوك التي تعلمها الإنسان العربي في البيت، فإنها تقوم بتعزيز هذه القيم وأنماط السلوك عن طريق ما تغرسه من قيم وتوجهات وأنماط سلوك مشابهة لما كان يتعرض لها الإنسان العربي في البيت، وذلك من خلال أساليب ووسائل التعليم والتربية العقيمة التي تقتل الشخصية والاستقلالية وحرية التفكير، وتعزز روح الاتكالية والإذعان والعجز، فالنظام التعليمي العربي قائم على أساس التلقين وهو دائما في اتجاه واحد . المعلم يلقن والتلميذ يحفظ ما يتلقفه غيبيا دون

أن يكون هناك مجال للحوار والنقاش والتساؤل الحر، وتمارس عملية التلقين في إطار من علاقات التسلط والرضوخ التي تعود عليها الإنسان العربي في البيت، فسلطة المعلم لا تناقش وأخطاؤه لا يسمح بإثارتها، وآراؤه لا يمكن الاختلاف معها لأن عواقبها وخيمة ونتائجها رسوب الطالب، وهذا يخلق في عقلية الطالب روح الامتثال والطاعة لمن هو في موقع السلطة . إن كل هذا يؤدي إلى أن يقوم الطالب العربي بحفظ مادة الدرس غيبيا "الصم "دون أي تساؤل عن محتواها وموضوعها، وينتج عن ذلك غياب الفهم والإدراك الحقيقي والسليم لما يتعلمه الطالب العربي.

عندما ينتقل الطالب العربي إلى الجامعة فإنه لا يواجه مناخا متغيرا وأسلوبا مغايرا لما تعود عليه في البيت والمدرسة، فالجامعات العربية هي عبارة عن " مدارس للتعليم العالي يمارس فيها التعليم بواسطة التلقين ". إن الهم الأساسي لجامعاتنا هو حشو ذهن الطالب بعدد كبير من المعلومات دون الاهتمام بتعليم الطالب كيفية البحث وتعليمه الأساليب والمناهج التي يستطيع أن يستعين بها في البحث والتقصي والدراسة.

لكن الهدف الأساسي للجامعة العربية يجب أن يكون هو بناء منهجية التفكير في الطالب العربي وتشجيعه على التساؤل الحر والنقاش والحوار وتعويده على احترام آراء الآخرين وتقبل النقد والرأي المخالف، ولكن واقع الجامعات العربية يختلف عن هذه الصورة تماما فأسلوب التعليم هو نفس أسلوب التعليم المدرسي، وسلطة الأستاذ الجامعي على طلبته لا تناقش، والتلقين والحفظ الغيبي هما الأساس في العملية التعليمية.

يعمل هذا كله على تعزيز قيم وأنماط سلوك التسلط والرضوخ وهكذا تتكامل سلسلة بناء شخصية الإنسان العربي بشكل يغرس فيه روح الاتكالية والخضوع والإذعان للسلطة، وتنعكس هذه الخصائص على الثقافة السياسية السائدة في الوطن العربي بشكل يعزز الأنماط التسلطية ويعرقل الأنماط الديمقراطية .. ويصبح نمط الثقافة السياسية الرعوية التسلطية هو النمط السائد في الوطن العربي، الثقافة القائمة على الخضوع لمن هم أقوى وأعلى والتسلط على من هم أضعف وأدنى، ويصبح تقبل تسلط السلطة السياسية والإذعان لها أمرا طبيعيا ومنطقيا ومتفقا مع الأنماط الموجودة في بقية العلاقات الاجتماعية في المجتمع العربي.

وتشارك مؤسسات المجتمع الأخرى في أحكام الحلقة وفى تعزيز نفس الأنماط السابقة فالأعلام يقع تحت سيطرة السلطة السياسية ويعبر عن قيمها وتوجهاتها ويغيب عنه النقد والتحليل والنقاش الحر لمختلف الآراء والتوجهات ويعمل هذا كله على تعزيز الشخصية التسلطية في الإنسان العربي وإلى تأكيد نمط الثقافة السياسية التابعة التسلطية في الوطن العربية ... وكما يقوم الدكتور مصطفي حجازي، فإن علاقات التسلط والرضوخ وسلسلة القمع والقهر هي .....الخاصية الأساسية للعلاقات السائدة في العالم المتخلف، وعندما يعشش الإرهاب والقهر في الإنسان على هذا النسق، عندما لا يكون أمامه نموذج آخر سوى نموذج التسلط والرضوخ، لابد للذهن أن يفقد مرونته وحرية حركته والاتجاه التحليلي النقدي ... فالجدل والتفكير النقدي لا يتاح لهما النمو في النهاية إلا في جو من العلاقة الديمقراطية الحقيقية، التي وحدها تجعل الحوار ممكنا، وتفتح الطريق أمام قانون التناقض، تلاقي الـ "مع" والـ "ضد" في علاقة الجدل . الذهن المتخلف يعاني من التفكير وحيد

الجانب والاتجاه، نظرا لتحكم علاقات التسلط والرضوخ : كلمة السيد وأوامره، قانونه يقابلها معاش انفعالي عند التابع الذي يعمم بدوره نفس الموقف الذهني في مختلف وضعيات الحياة . شلل الفكر النقدي نابع من فرض الطاعة دون النقاش والفهم. "

لقد قلنا في بداية هذا العمل إن الديمقراطية كما نراها هي حق المواطن الفرد في المشاركة في اتخاذ القرارات في الشؤون العامة، وقلنا إن إدراك المواطن الفرد لهذا الحق هو أهم وأول شروط ممارسته وشروط نجاح الديمقراطية، ولقد رأينا كيف أن المواطن العربي لا يدرك ولا يرى أن المشاركة في اتخاذ القرار في الشؤون العامة هي حق أصيل له يجب الدفاع عنه . ومن رأينا أن ذلك يرجع إلى أن المواطن العربي لم يتعود على أن يتخذ قراراته في ما يخصه، وأن هناك دائما من يتخذ له القرارات نيابة عنه حتى في أخص خصوصياته، وأن هذا الذي يتخذ القرار يمثل السلطة بالنسبة للمواطن سواء تمثل ذلك في الأب أو المعلم أو الرئيس في مكان العمل . ولقد رأينا كيف أن هذا كله يخلق في المواطن العربي روح العجز والاتكالية والإذعان للسلطة، وينزع عنه ثقته في نفسه وفى قدرته على المشاركة في اتخاذ القرارات وإبداء رأيه بحرية، ويؤدي هذا إلى تعزيز نمط الثقافة السياسية الرعوية التسلطية السائد الآن في الوطن العربي والذي يقوى من مركز النظم التسلطية ويؤكد بقاءها.

إن الخطوة الأساسية والهامة في بناء الديمقراطية في الوطن العربي يجب أن تبدأ بتغيير الثقافة السياسية العربية وتخليصها من القيم والتوجهات تمثلاتها وأنماط السلوك التي تعزز علاقات التسلط والرضوخ والعمل على غرس القيم والتوجهات وأنماط السلوك التي تساعد على بناء الشخصية المستقلة والحرة، وعلى خلق ثقافة سياسية مشاركة تجعل من المواطن

العربي إنسانا واثقا من نفسه ومن قدراته، وتجعله يرفض ويقاوم أية محاولة للتسلط عليه وسلب حقه في المشاركة في اتخاذ القرار من جانب السلطة السياسية

.كما ذكرنا إن موضوع الديمقراطية في الوطن العربي من رؤية فلسفية أو من منظور عقلي أفضى عند دراستنا له نظريا إلى الكشف عن وعي تاريخي وديني واجتماعي وسياسي وثقافي رفعته شهرة العقل إلى حدود المقدس وانبتت حوله تمثلات بعيدة عن الواقع وبعيدة عن ما هو معاش

إن ذلك الوعي او التمثل العائق والمعرقل للديمقراطية وحرية الفرد العربي هو الذي أبعده وعزله عن همومه وتطلعاته، وما إن تنفصل النظرية عن الوجود الإنساني وتكف عن التحليل والتجديد حتى تذبل وتموت.

لقد كان بحثنا منصبا حول المخيال العربي وتمثلاته فانفتح على فضاء أدخلنا دوامة يعاني فيها الطابع الذهني والجدلي والفكري.

لكن الفلسفة في أي وضع وعلى كافة المستويات كانت دوما استئناف نظر، بحث في الوجود انطلاقا من ما هو موجود.

كما بحثنا هذا ذو جنوح موضوعي متعين في نفس الوقت بنصوص عربية في شتى مواضيع الفكر العربي.

هذا الذي جعلنا نتشرف بنتيجة مفادها تزاوج مفهومي بين الديمقراطية كممارسة وكمفهوم.

أما قولنا الأخير: إن ما نحتاجه هو تسخير الأفكار لخدمة أغراض الناس، ومعاشهم.

ثم إذا كان الفن هو التعبير عما يشعر به الناس دون أن يستطيعوا قوله فإن ما تحتاجه أمتنا هو الفكر الذي يريد الناس أن يقولونه وإن افتقروا إلى ملكة التعبير.

إن ما نحتاجه هو إيمان يضع الإنسان فوق الاعتبارات والشعارات وفوق الميتافزيفا أو السلطة، فالثابت الوحيد هو الإيمان بالإنسان كإنسان ذلك الإيمان المتلازم مع قضية الأمة العربية. إن الخلاص العربي هو توليد أفكار جديدة لأن الهزيمة ليست إلا نتيجة علمية لجمود الوعي وتقوقعه.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

- **القرآن الكريم**

أولاً: المصادر

1. ابن خلدون، المقدمة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1979.

2. آلان توران، ما الديمقراطية، ترجمة: عبود كاسوحة، منشورات الثقافة الجمهورية العربية السورية، دمشق، 2000.

3. براينجتون مور، الأصول الإجتماعية للدكتاتورية، ترجمة: أحمد محمود، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية.

4. بودولوف بوريلو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة: الدكتور سليم حداد، ط1، ديوان المطبوعات الجامعية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الجزائر، 1986.

5. بول ريكور، الإيديولوجيا واليوتوبيا، ترجمة: فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد، ط1، 2002.

6. ـــــــ، من النص إلى الفعل، ترجمة: محمد برادة وحنان بورقية، عين، ط1، 2001، القاهرة.

7. جاك دونديو دوفابر، الدولة، ترجمة: سموحي، ط3، منشورات عويدات ، بيروت، 1982

8. جون كول، رواد الفكر الاشتراكي، ترجمة: منير البعلبكي، ط2 ، دار العلم للملايين، بيروت،1978.

9. علي فياض، نظريات السلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر، ترجمة وتحقيق: قسم المراجعة في مركز الحارة، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي،ط3، 2015.

10. ميشيل فوكو، جينيالوجيا المعرفة، ترجمة: عبد السلام، احمد لسطاتي، داتوتيال، الدار البيضاء، ط1، 1988.

11. النازي نادية وآخرون، ترجمة قنيني (عبد القادر)، مفاهيم عالمية الهوية، من أجل حوار بين الثقافات، المركز العربي الثقافي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005.

12. نيكولاس بولانتزاس، نظرية الدولة، تر: ميشيل كيلو، ط2، 2002.

13. هشام شرابي، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، تر: محمود شريح، ط4، الجزائر، دار الغرب للنشر والتوزيع، 2002.

14. يورغن هابرماس، ما بعد الدولة–الأمة، ترجمة: عبد العزيز ركح، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، ط1، 2011.

ثانياً: المراجع

1. إبراهيم حسنين توفيق، النظم السياسية العربية: الاتجاهات الحديثة في دراستها، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.

2. ـــــــ، بناء المجتمع المدني، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1992.

3. أبو النور حمدي و النور حسن ، يورغان هابرماس، الأخلاق والتواصل، دار التنوير للطباعة للنشر، بيروت 2012.

4. أحمد بهاء الدين، شرعية السلطة في العالم العربي، دار الشروق، القاهرة.

5. أحمد شكر الصبيحي، مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 2008

6. احمد فؤاد الأهواني، جون ديوي ، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1959

7. إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للتقافة و الفنون و الاداب ، الكويت،1994

8. برهان غليون، المحنة العربية، الدولة ضد الأمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2.

9. ـــــ، نقد السياسة الدولة والدين، المركز الثقافي العربي، ط4، 2007.

10. تركي رابح، التعليم القومي والشخصية الجزائرية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ط2، الجزائر، 1982.

11. جورج طرابيشي، في ثقافة الديمقراطية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1998.

12. جون ووتر بيري، إمكانية التحرك نحو الليبرالية السياسية في الشرق الأوسط، ضمن المؤلف الجماعي (الديمقراطية من دون ديمقراطيين)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1995.

13. حسام الدين علي مجيد، إشكالية التعددية الثقافية في المفكر السياسي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1.

14. حسن حنفي، قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر، ط1، دار الفكر العربي، 1998

15. حسن عبد الله العابد، المتغيرات الدولية وسيناريوهات الثقافة العربية، دار النهضة العربية، لبنان، 2004، ط1.

16. حليم بركات، الاغتراب في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2006.

17. خالد غزال، المجتمعات العربية المأزومة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 2001.

18. رضا الزواوي، المخيلة بين أرسطو والفرابي، حول الفرابي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، صفاقس، 1995.

19. رضوان السيد، سياسات الإسلام المعاصر، دار الكتاب العربي، 1996.

20. رمزي زكي: الليبرالية المتوحشة، ملاحظات حول التوجهات الجديدة للرأسمالية المعاصرة، دار المستقبل العربي، القاهرة 1993.

21. رياض زكي قاسم، الهوية وقضاياها في الوعي العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2013.

22. زهير عبد الكريم الكايد، الحكمانية: قضايا وتطبيقات، القاهرة، منشورات المنظمة العربية للتنمية، 2003.

23. سعاد الشرقاوي، النظم السياسية في العالم المعاصر، ب،ذ،ن، القاهرة، دط، 2007، ج1.

24. سعيد توفيق، الخبرة الجمالية، دار الثقافة، القاهرة، 2002

25. السيد ولد أباه، سعيد بنسعيد العلوي، عوائق التحول الديمقراطي في الوطن العربي، دار الفكر للطباعة ، دمشق، 2006.

26. طارق البشري، الديمقراطية وثورة 23 يوليو 1956- 1970 .

27. عبد الباقي الهرماسي، المجتمع والدولة في المغرب العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1978.

28. عبد الحليم الزيات، التنمية السياسية، دراسة في الاجتماع السياسي، ج1، مصر، دار المعرفة الجامعية، 2009.

29. عبد الزهرة فيصل يونس، مرجعيات الفكر التنموي وامتداداتها المعاصرة، الإسكندرية، دار الوفاء للطباعة والنشر، (د، ن، ط).

30. عبد اللطيف بن أشنهو، مدخل إلى الإقتصاد السياسي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر ط2، 1991 .

31. عبد الله العروي، الإيديولوجية العربية المعاصرة، مركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2006.

32. عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، دار التنوير للطباعة والنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1983.

33. ـــــــ، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، ط5، 1993.

34. عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، 2001.

35. عبد النور بن عنتر، إشكالية الاستعصاء الديمقراطي في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1.

36. عزمي بشارة (المجتمع المدني) دراسة نقدية ط1998/1.

37. عزمي بشارة، في المسألة العربية – مقدمة لبيان ديمقراطي-، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 2007.

38. ـــــــ، مدخل إلى معالجة الديمقراطية وأنماط التدريس، في الكتاب الجماعي (حول الخيار الديمقراطي)، دراسة نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

39. عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992.

40. علي الدين هلال، إشكالية الدولة والديمقراطية في العالم الثالث، ضمن أعمال (أزمة الديمقراطية في الوطن العربي)، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1948.

41. عياش عنصر: سوسيولوجيا الديمقراطية والتمرد بالجزائر، دار الأمين للطباعة والنشر ومركز البحوث العربية، القاهرة 1999، فصل بعنوان: "العنف... الديمقراطية والمثقف".

42. الفالح متروك، المجتمع والديمقراطية والدولة في البلدان العربية، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، .

43. الفضل علي شلة، الوعي والمأزق تجليات الفكر في مشكلات العرب، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، ط1، 2005.

44. فؤاد زكريا، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، دار التنوير، بيروت 1985.

45. مالك بن نبي، تأملات، سلسلة مشكلات الحضارة، دار الفكر، بيروت، ط1، 1979.

46. مالك شبل، المخيال العربي الإسلامي، المنشورات الجامعية الفرنسية، 1993.

47. متروك الفالح (المجتمع والديمقراطية والدولة في البلدان العربية) دراسة مقارنة لإشكالية المجتمع المدني في ضوء نزيف المدن 2002.

48. مجموعة من الباحثين، قضايا إشكالية في الفكر العربي المعاصر، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1998،2.

49. محمد السويدي، علم الإجتماع السياسي، ديوان المطبوعات الجامعية، 1990

50. محمد جابر الأنصاري، تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية: مدخل إلى فهم الواقع العربي، بيروت، مركز الوحدة العربية، 1994.

51. محمد طه بدوي، اصول علم السياسة، المكتب المصري الحديث للطباعةو النشر، الاسكندرية، 1963

52. محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، مركز الدراسات العربية، بيروت، لبنان، ط2، 1998.

53. ـــــ، العقد السياسي العربي، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2007، ط6.

54. ـــــ ، العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1991.

55. ـــــ ، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2009.

56. ـــــ ، تكوين المقال العربي، ط3، نقد العقل العربي؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1988.

57. ـــــ ، وجهة نظر ، " نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر"، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان.

58. ـــــ ، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، الفصل الثالث: مسألة الدين والدولة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 1994.

59. محمد علي الكبيسي وآخرون، الفكر السياسي العربي "قراءة في أعمال علي أومليل"، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2005.

60. محمد كرو، المثقفون والمجتمع المدني في تونس وفي الأنتلجنسيا العربية، ليبيا، الدار العربية للكتاب، 1989.

61. محمد محفوظ، الحضور والمثاقفة: المثقف العربي وتحديات العولمة، ط1، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2000.

62. محمد نور الدين أفاية، المتخيل والتواصل، دار المنتخب العربي، بيروت، ط1، 1993

63. نصر محمد عبد المعز، في النظريات والنظم السياسية، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، دط، 1981.

64. نعوم تشومسكي، الدولة الفاشلة إساءة إستعمال القوة والتعدي على الديمقراطية، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

65. هشام شرابي، البنية البطريكية، بحث في المجتمع العربي العام، سلسلة السياسة والمجتمع، بيروت، لبنان، دار الطليعة، 1987.

66. ـــــ، الجمر والرماد: ذكريات مثقف عربي ،بيروت: دار الطليعة، 1988.

67. ـــــ ، المتفقون العرب والغرب، بيروت، دار النهار، 1981.

68. ـــــ، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992 (الطبعة الإنكليزية صادرة في 1988).

69. ـــــ، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.

70. هشام شرابي، مقدمات الدراسة في المجتمع العربي، ط3، درا نلسن، بيروت، 1999.

ثالثاً: المجلات

1. برهان غليون، مسألة الإصلاح في العالم العربي، مجلة ثقافات، العدد 13، البحرين، كلية الآداب، 2007.

2. خديجة العزيزي، النظرية الديمقراطية، وفلسفة الأمر عند ناصف نصار، مجلة الدراسات العربية، دار الطليعة، بيروت، 1999، العدد 7-8.

3. السيد ولد أباه، "آفاق معرفة متجددة"، "موضوع مشكلة الحضارة"، ومقال: عوائق التحول الديمقراطي في الوطن العربي،، مجلة دار الفكر ، دمشق، ط1.

4. مجلة دراسات عربية رقم 06 – أفريل 1986 .

5. مجلة: مواقف (صيف 1988).

6. نويل مبيض، " القوة لا تؤسس الحق" جان-جاك روسّو 1712- 1778، مقال ، اتحاد الصحفيين والكتاب الدولي.

7. وليام زارطمان، المعارضة كدعامة للدولة، الأمة والدولة، مجلة المستقبل العربي، العدد المعارضة كدعامة للدولة ، مجلة المستقبل العربي ، بيروت ، العدد 108 لسنة 1988 .

8. *Ar 4 Jo, in Joël Thomas, Introduction aux méthodologies de l'imaginaire, Ellipses, 1998.*

رابعاً: المحاضرات والندوات

1. أحمد خليل العيد، الأدوار التكاملية لهيئات المجتمع المدني، (مؤتمر التوافق السنوي الثالث حول هيئات المجتمع المدني والتنمية الوطنية، الكويت، 2006.

2. حليم بركات: المجتمع العربي في القرن العشرين: بحث في تغير الأحوال والعلاقات. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2000 .

3. عبد الباقي الهرماسي، القومية والديمقراطية في الوطن العربي، ندوة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1987 .

4. قحطان حسين طاهر الحسيني، الديمقراطية والمواطنة، محاضرة، كلية الدراسات القرآنية ، شبكة جامعة بابل.

5. كوثراني، المجتمع المدني والدولة في التاريخ العربي، مداخلة في ندوة المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

6. ياسين سعيد، الجدر التاريخي والثقافي للديمقراطية في المخيال الشعبي، المنتدى الثقافي- القاهرة- أبريل 2013.

خامساً: المعاجم والموسوعات

1. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الأول، الكتاب اللبناني، 1982.

2. موسوعة السياسة، ج3، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، 1983.

سادساً: المعاجم والموسوعات

1. مالك بن نبي، الإسلام والديمقراطية، ورقة قدمت إلى الديمقراطية في العالم العربي، منشورات الجمعية اللبنانية للعلوم السياسية، بيروت، 1969.

2. *P3 Ar 4 Jo, in Joël Thomas, Introduction aux méthodologies de l'imaginaire, Ellipses, 1998*

3. *J.A. Doyle, Sex and Gender: the human experience, Dubrique, W.C Brown, USA, 1985.*

سابعاً: المراجع بالأجنبية

1. *Aristote, « De l'âme 432 » in pour pitre le quel : l'histoire de l'imaginalim.*

2. *Beroer, Peter et Huckman Thomas, La construction sociale, 2ème édition, Armand Collin, 1996.*

3. *Cornelius Castoriadis, L'institution imaginaire de la société, le seuil, paris, 1975*

4. *Diertkens A., Pluralisme religieux et laïcité dans l'Union Européenne, Ed. de l'Université de Bruxelles .*

5. *Durand, Gilbert, Les structures anthropologiques de l'imaginaire, Ed Dunod, 1re éd, Paris, P.U.F, 1960, reed à Dunod 2006 .*

6. *Hélène Verdine, Les études de l'imaginaire, le livre de poche, paris, 1990.*

7. *Hisham Sharabi, Neo patriarchy: A theory of Distorted Change in Arab Society (New York: Oxford University Press, 1988).*

8. *Hisham Sharabi, Neo patriarchy: A theory of Distorted Change in Arab Society (New York: Oxford University Press, 1988).*

9. *Ihab Hassan, "Pluralism in Postmodernism Perspective", Critical Inquiry, N° 12 (Spring 1986).*

10. *Jan Pahl, Money and Marriage, Macmillan, Basingstoke,1989, pp.168-175.*

11. *Jean-Jacques Wunenburger, L'imaginaire, PUF, paris, 2003*

12. *Jean-Pierre Zarader, Le vocabulaire des philosophes, Ellipses, paris ; 2002*

13. *Kant Emmanuel, Anthropologie du point de vue pragmatique, trad. Michel Fancomlts PVRIN, paris.*

14. *Lucian Boia, Pour une histoire de l'imaginaire, Les Belles Lettres, paris, 1998 .*

15. *Maurice Bormans, Statut personnel au Maghreb de 1940 à nos jours, paris,*

16. *Maurice Bormans, Statut personnel au Maghreb de 1940 à nos jours, paris, Mouton.*

17. *Maurice Duverger , Introduction à la politique, ed Gallimard, Paris, 1967.*

18. *Mohamed Charif, Islam et liberté : le malentendu historique, Albin Michel, 1999.*

19. *Philippe Engelhard : L'Afrique miroir du monde : plaidoyer pour une nouvelle économie arléa 1998.*

20. *Philippe Engelhard : L'Afrique miroir du monde : plaidoyer pour une nouvelle*

21. *Pierre Bonte et Edouard Conte : Des origines : la tribu arabe : approches anthropologiques et orientalistes in''AL-ANSAB '' :La quête Anthropologie historique de la Société tribale Arabe, Edition de la Maison des Sciences de l'Homme, paris, 1991.*

22. *R. Kearney, L'imagination narrative entre l'éthique et la pochique, in P¨.*

23. *Remond R., Religion et société en Europe : Essai sur la secularization des sociétés Européennes, Le Seuil, paris, 1998.*

24. *Remond R., Religion et société en Europe : Essai sur la secularization des sociétés*

25. *René Kaes, Image de culture chez les ouvriers français, Edition paris, 1968.*

26. *Ricœur, L'herméneutique à l'école de la phénoménologie, ICP, 1993*

27. *Sartre Jean-Paul, L'imaginaire, Gallimard, paris , 1940*

ثامناً: المواقع الإلكترونية

1. طلال العبد الله، في معنى السلطة "مدخل إلى فلسفة الأمر"،

w*ww.ssnp.info/index.php?article=17831.*

2. https://hu-hu.facebook.com/STOPLes-crimes-contre-lhumanité-كفى…/notes?ref…

3. *www.startimes.com/f.aspx/f.aspx?t=32403227.*

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

كلمة شكر

إهداء

مقدمة.....أ

الفصل الأول: مقاربة مفاهيمية لإشكالية الديمقراطية

(قراءة في التصورات الاجتماعية)

أولاً: الديمقراطية 20

ثانيًا: معنى السلطة (بمنظار علم الاجتماع) 22

1. السلطة التقليدية.....23

2. السلطة العقلانية.....24

3. السلطة الكارزمية.....25

ثالثاً:الريع 34

رابعًا: العقلية 43

خامساً : معنى السياسة 44

سادساً: المخيال 48

1. في الفلسفات القديمة.....54

2. موضوعية المخيال في الأزمنة الحديثة.....57

3. المخيال في الفكر الغربي المعاصر.....60

سابعًا: التمثل 71

الفصل الثاني:جينيالوجيا الممارسة الديمقراطية

أولاً: معنى الديمقراطية في المخيال العربي الإسلامي 76
ثانيًا: الجذر التاريخي للديمقراطية في المخيال الشعبي.....87
1. الشورى والديمقراطية.....88
2. الثورات المعاصرة وبعض نماذج الحكم المعاصر.....93
3. شروط تحديد البنى الديمقراطية.....97
ثالثاً: إشكالية النظام الأبوي 110
1. الأسس ...تقسيم العمل الجنسي.....110
2. القبيلة...العائلة والأسرة الحديثة.....114

الفصل الثالث: التصورات الدينية والمدنية الفكرية والمشروع الديمقراطي العربي

أولاً:العوائق الدينية الحائلة دون تبلور فكرة الديمقراطية في الوطن العربي 121
ثانيًا: عوائق فكرية نفسية 134
1. الثقافة المدنية.....134
2. جدلية المجتمع المدني والديمقراطية.....137
ثالثًا : التحوّل الديمقراطي..... 140
1. التحول الديمقراطي (الصورة المقلوبة).....140
2. الصورة السلبية الملصقة بالفكر العربي.....147
3. ضعف التنمية الديمقراطية.....152

الفصل الرابع:الأبعاد الحضارية والسياسية للتمثلات الديمقراطية

أولا:العوائق الثقافية الحائلة دون تبلور فكرة الديمقراطية في العالم العربي 160
ثانيا: العوائق السياسية 223
1. عوائق التحول الديمقراطي في الوطن العربي.....223
2. بنية المجتمع المدني الحديث.....232
خاتمة 245
قائمة المصادر والمراجع 259
فهرس الموضوعات 274

ملخص

إن فكرة الديمقراطية، هي من بين الأفكار التي ينشدها الإنسان لتغيير سلوكاته وحياته نحو الأفضل. لكن عدم التطبيق الصحيح لهذه الفكرة، حال دون بلوغ غاياتها (الحرية، التأسيس، التنظيم، تقسيم السلطات، الشرعية السياسية...). هذا راجع في نظرنا إلى مجموعة التمثلات التي يحملها الشعوب حول هذه الفكرة. والتي يعود بدوره إلى أسباب تاريخية أو دينية...واختارنا في بحثنا لأسباب معينة لا ينفي وجود أخرى.

Résumé

L'idée de la démocratie, et parmi les idées recherchées par l'homme pour changer positivement sa vie. Mais la non-application correcte de cette idée à empêcher la réalisation de ses objectives (liberté, institutionnalisation, l'organisation, séparation des pouvoirs, légitimité politique…). Ça due à notre avis à l'ensemble des représentations ou imaginaire, individuel ou collectives, porté par le peuple qui a son tour remonte aux raisons historiques, religieuses…

Dans notre recherche, le choix de certaines causes de cet échec démocratique, ne nie en aucun cas l'existence d'autres.