

# الديمقراطية في الثقافة العربية.. من المقاربة الإيديولوجية إلى المقاربة الإستراتيجية

قراءة في تصور الأستاذ محمد عابد الجابري

إدريس جنداري  
باحث مغربي



قسم العلوم الإنسانية والفلسفة

## من وحي الأحداث: من النهضة إلى الثورة.. المشروع الديمقراطي الغائب

حضر مفهوم الديمقراطية في الخطاب العربي المعاصر بطابع إشكالي، وذلك باعتباره من ثمار الحداثة السياسية التي غزت العالم العربي، إبان مرحلة القرن التاسع عشر مع الموجة الاستعمارية. ولذلك، فقد اختلط الطابع الاستعماري بالطابع الفكري/السياسي؛ الأمر الذي زاد من أشكلة المفهوم بشكل أكبر. وقد تعامل الفكر العربي مع هذا المفهوم، منذ البداية، بحذر شديد، سواء خلال مرحلة النهضة أو خلال مرحلة الثورة:

• خلال مرحلة النهضة العربية، التي تزامنت مع الهجمة الاستعمارية على العالم العربي مع مطلع القرن التاسع عشر الميلادي، كانت صدمة الثقافة السياسية العربية، لأول مرة، مع هذا المفهوم حيث أسهم في تفجير الكثير من المتناقضات التي حفلت بها المرحلة. فمن جهة، كانت النخبة الفكرية/السياسية العربية المتنورة تؤمن بأن التجربة السياسية في الإسلام لا تتناقض مع مفهوم الديمقراطية، وذهب بعضها إلى أن الخلافة " ليست في شيء من الخطط الدينية؛ كلا ولا القضاء ولا غيرها من وظائف الحكم ومراكز الدولة، وإنما تلك كلها خطط سياسية صرفة.<sup>(1)</sup> ومن جهة أخرى، كان الجناح السلفي المحافظ حذرا في تعاطيه مع مفهوم الديمقراطية، إذ قبل بها شكلا لكنه رفض مضمونها، باعتبار أن للتجربة الإسلامية خصوصيتها التي تتجسد في مفهوم الشورى، الذي لا يختلف عن مفهوم الديمقراطية! "ولكم رأينا من عقلاء الملوك من حكم عقله فأرشدته إلى استبدال مطلق الملك بالملك الشوري، فاستراح وأراح"، ويحسم الجناح السلفي خياره في شكل تبسيطي. "وهذا هو الشكل من الحكم الذي يصلح لمصر ولدول وإمارات الإسلام في الشرق".<sup>(2)</sup>

• وإذا كانت مرحلة النهضة قد انفتحت على مفهوم الديمقراطية بشحنته السياسية، سواء من منظور التحديث أو من منظور التأسيس، فإن الفكر العربي سيعمل على إغلاق باب النقاش بشكل نهائي بعد وصول الأنظمة القومية/الاشتراكية إلى الحكم. ومع التحول من أفق النهضة إلى أفق الثورة " سيحتل شعار "الديمقراطية الاجتماعية" مكان الصدارة في الخطاب السياسي العربي، بينما ستعرض "الديمقراطية السياسية" ديمقراطية المجالس النيابية للطعن والتجريح من كل ناحية، وسيكون الإطار المرجعي المعتمد هذه المرة، ليس عصر الأنوار وإيديولوجيته الليبرالية، بل عصر الثورة العربية وإيديولوجيتها القومية<sup>(3)</sup>. لقد كان المشروع القومي منشغلا بصناعة الزعيم البطل، الذي يمتلك العصا السحرية القادرة على توحيد كل ربوع العالم العربي! ولذلك، كان ينظر إلى الديمقراطية السياسية باعتبارها ترفا بورجوازيا، بل وأكثر من ذلك؛ هي تهديد استعماري للمشروع القومي، الذي يسعى إلى تحقيق الوحدة العربية، لأنها ستفتح المجال أمام الأقليات لتفكيك الأمة الواحدة إلى دويلات. " إن واجهة الديمقراطية المزيفة لم تكن تمثل إلا ديمقراطية الرجعية، والرجعية ليست على استعداد لقطع صلتها بالاستعمار أو توقف تعاونها معه، إن ذلك كله يمزق القناع عن الواجهة المزيفة، ويفضح الخديعة الكبرى في ديمقراطية الرجعية، ويؤكد عن يقين أن لا معنى للديمقراطية السياسية أو للحرية، في صورتها السياسية، من غير الديمقراطية الاقتصادية أو الحرية، في صورتها

الاجتماعية<sup>(4)</sup> هكذا، سيحسم الفكر القومي خياراته وسيوصد الباب، بشكل نهائي، في وجه أي تحول ديمقراطي. وبذلك ستبدأ مرحلة جديدة قوامها الاستبداد المؤسس إيديولوجيا والمدعوم شعبيا، من طرف الفئات الشعبية الحاملة بالرأعي البطل، الذي يمتلك عصا سحرية يهش بها على رعيته، وله فيها مآرب أخرى !

من مرحلة النهضة إلى مرحلة الثورة، فشل الفكر العربي في استنبات مفهوم الديمقراطية في الثقافة العربية، سواء من منظور التأصيل أو من منظور التحديث؛ وقد كان يؤسس بذلك لمرحلة طويلة من المخاض السياسي، والتي كانت حافلة بالصراعات الدموية بين الأحزاب والطوائف والمذاهب، لأن جميع إمكانات التغيير السياسي ظلت معطلة، ومعها تعطلت عجلة التغيير الاقتصادي والاجتماعي، الشيء الذي كان يهدد كيان الدولة العربية، منذ عقود خلت، لكن رغم تأجيل التغيير، باعتماد العنف المادي (الجيش) والعنف الرمزي (السلاح الإيديولوجي)، ظل رهان الانتقال نحو الزمن الديمقراطي مطروحا بقوة، وكان ينتظر فقط، اللحظة المناسبة لقلب الموازين السياسية السائدة.

## 1- الأستاذ محمد عابد الجابري منظرا للمشروع الديمقراطي العربي

وظف الأستاذ محمد عابد الجابري آله المنهجية في بناء مقاربات سياسية، كانت دائما تتجاوز زمنها بكثير. وعلى الرغم من دفاعه المستميت عن مشروع الوحدة العربية، باعتباره الرهان المستقبلي المنشود، فإنه ظل دائما يحافظ على مسافة بينه وبين التجسيد الواقعي لهذا المشروع، لما يعتريه من ضعف وتضعف، كان نتيجة مباشرة لغلبة الإيديولوجي على الفكري. عندما نقرأ اليوم، على إيقاع الربيع العربي، ما كتبه الأستاذ الجابري منذ زمن، فإننا نفهم جيدا القيمة الفكرية لمشروع الأستاذ، هذا المشروع الذي تمتع بقدر كبير من الحدس intuition الإيستمولوجي، الذي مكنه من امتلاك أدوات فكرية قادرة على سبر أغوار المستقبل العربي، ومن ثم القدرة على استشراف الآفاق السياسية الممكنة.

ومن خلال قراءته العميقة للمشروع الفكري/ السياسي العربي الحديث، سواء من منظور سؤال النهضة أو من منظور سؤال الثورة، كان الأستاذ الجابري منشغلا أكثر بالآفاق المستقبلية لهذا المشروع، وهي آفاق كانت تبدو له سوداوية للغاية؛ وذلك لأن الفكر العربي الحديث لم يستطع هضم الحداثة السياسية بعد، فهو ما يزال مرتبطا بالإبستيمي القديم للسلطة، في علاقة بالنموذج الخليفي القديم؛ وذلك رغم التشكيلات السلفية والليبرالية والاشتراكية، لأن جميع هذه التشكيلات تسعى إلى ربط السلطة بالواحد المنفرد، سواء أكان فردا أو حزبا أو طائفة. بينما الإبستيمي الجديد الذي يتحكم في المفهوم الجديد للسلطة، يربط ممارستها بالإرادة الشعبية التي يمثلها الشعب، بمختلف تشكيلاته الإيديولوجية والدينية والعرقية؛ فهو الذي يحكم نفسه عبر ممثليه الذين ينتخبهم بإرادته الحرة. وفي إطار التداول السلمي على السلطة يمكن للشعب أن يختار من يمثله من بين مجموع الخيارات المتاحة له بشكل حر.

لما يعود الأستاذ الجابري إلى قراءة الخطاب العربي المعاصر، من منظور أن الخطاب تعبير عن الواقع العملي، يقف على حقيقة جوهرية مفادها أن الفكر السياسي العربي لم يلج بعد زمن الديمقراطية، وذلك رغم انفتاحه المبكر على تجاربها العملية والتنظيرية، خلال عصر النهضة العربية؛ وكذلك رغم ادعائه، في مرحلة لاحقة، أن الديمقراطية السياسية لا تصلح للعالم العربي، باعتبار أن الشعب لم يصل بعد مرحلة النضج السياسي الذي يمكنه من المشاركة السياسية.

ولذلك، فإن طابع الاستمرارية السياسية هو السائد إذن، سواء اتخذت هذه الاستمرارية طابعا ماضويا أو حداثيا؛ فلكليهما سلفه الذي يمنعه من تحقيق قطائع حقيقية في زمنه السياسي، ومن ثم يشجعه على الاستمرار على النهج القديم، بادعاء أنه النموذج الوحيد الممكن، والذي يتلاءم مع العقلية العربية التي تفضل الاحتكام إلى رجل قوي يسوس أمورها بالعدل ويحافظ على وحدتها ( الكاريزما بالمفهوم القديم). وتستند هذه الاستمرارية إلى تراث غني بالروح الاستبدادية التي تربط ممارسة السلطة بالواحد/المفرد.

## 2- بين أردشير والمستبد العربي الحديث... سفر النسق الاستبدادي

بخصوص تفكيره في إشكالية الديمقراطية في العالم العربي؛ فقد اتبع الأستاذ الجابري نهجا أركيولوجيا، من خلال الحفر في الطبقات الفكرية المشككة للعقل السياسي العربي، وهي طبقات قديمة التشكل وغنية في مواد تشكلها، لكن نتائج الحفر بينت أن الطبقات المشككة للعقل السياسي العربي لا تنتمي إلى مجال الثقافة العربية/الإسلامية؛ وذلك قد يكون نتيجة زحزحة القارات المعرفية وتداخل بعضها. وعلى خلاف ما كنا ننتظر، فإن كتاب (العقل الأخلاقي العربي) الذي يعتبر خاتمة مشروع (نقد العقل العربي) هو الذي قام بمهمة الحفر والكشف، وذلك لأن الإشكالية أعقد مما يمكن أن نتصور. ولذلك لم يكن بحثا ضخما من قيمة كتاب (العقل السياسي العربي) قادرا على خوض المغامرة؛ لأن السؤال السياسي يتخذ بعدا قيميا، حيث تتسلل القيم من مجال الأخلاق إلى مجال الممارسة العملية لتبلورها على مقاسها.

إن عودة الأستاذ الجابري إلى كتب الآداب السلطانية لمقاربة السؤال السياسي، لم يكن هفوة من أركيولوجي كبير، تعلم من مهمة الحفر والتنقيب أن الطبقات السطحية لا تقي بغرض البحث، ولكن هذه العودة كانت المدخل الرئيس لفحص وتشريح العقل السياسي العربي، بهدف الكشف عن مكامن الخلل التي تجاوزت الماضي، لتعمل على توجيه الحاضر والمستقبل. يعترف الأستاذ الجابري أن ما يجمع حقول البحث (حقل الترسل، حقل حكمة العجم، حقل سوق الأدب) هو كونها نصوصا أدبية: حكما وأمثالا ونصائح وحكايات وأخبار؛ تجمع وتحفظ بضاعة " عتيقة تليدة" في سوق الكلام، المكتوب منه والمنطوق، لكنه يستدرك ليعرض خبرته في التنقيب والتشريح. أما نحن، فقد نظرنا إلى مضمون هذه الحقول الثلاثة بوصفها تروج لنظام خاص للقيم يحتل فيه السلطان، وبالتالي الطاعة، موقع القيمة المركزية<sup>(5)</sup>.

## 2-1: ابن المقفع الأديب أم المروج لمشروع حضاري بديل؟

عرف ابن المقفع في الثقافة العربية الإسلامية، باعتباره من نخبة القصور؛ فقد عاش أواخر الخلافة الأموية كما عايش تأسيس الخلافة العباسية؛ وكان على رأس النخبة الفارسية التي تسلمت زمام أمور الدولة خلال هذه المرحلة. وقد تجاوز الحضور الفارسي في الدولة العباسية المجال الإداري، حيث تحكّموا في مقاليد الدولة واحتكروا إدارتها وتسييرها؛ وذلك في المجالين الفكري والسياسي، حيث تحكّموا في صياغة مشروع الدولة، فكريا وسياسيا. وقد كان ابن المقفع على رأس النخبة الفكرية/السياسية الفارسية التي كانت تسعى إلى بلورة مشروع حضاري، يربط الدولة العباسية الناشئة بالامتداد الإمبراطوري الكسروي. فلا يمكن للمرء، وهو يقرأ ما سجل من سيرة ابن المقفع، الذي كان غنيا كريما يعيش عيشة الأرسنقراطية الفارسية، إلا أن يرى فيه صاحب مشروع حضاري، قوامه إلباس الدولة العباسية الناشئة لباس الدولة الساسانية، وهذا واضح من جميع كتبه؛ فهي تدور كلها حول "السلطان"؛ أي ما نسميه اليوم "الدولة"، علما أن الدولة كما عرفها ابن المقفع؛ أي كما تتمثل في النموذج الساساني، كانت دولة فرد لا دولة مدنية أو مجتمع.<sup>(6)</sup>

لقد تسلل المشروع الحضاري البديل باعتماد إستراتيجية إخفاء النسق عبر القشور اللامعة للغة، التي توحى ظاهريا بالصنعة البلاغية، لكنها تخفي جوهرها النسق الاستبدادي، ولعل هذا هو ما عملت القراءة النقدية على ترسيخه، " حيث أوقع النقد الأدبي نفسه وأوقعنا في حالة من العمى الثقافي التام عن العيوب النسقية المختلفة من تحت عباءة الجمالي، وظلت العيوب الثقافية تتنامى متوسلة بالجمالي، الشعري والبلاغي، حتى صارت نموذجا سلوكيا يتحكم فينا فكريا وعمليا.<sup>(7)</sup>

لقد كان ابن المقفع على تمام الوعي، حينما كرس حياته (الأدبية) لخدمة المشروع الحضاري البديل، واستطاع أن يقنع المتلقي العربي (قارئا وناقدا) أنه أديب، مهمته توليد المعاني الجميلة في قالب بلاغي أجمل، لكنه كان في حقيقة الأمر، يعمل على ترجمة القيم الكسروية والترويج لها في كتب عديدة، بأسلوب عربي مبین، اعتبره بعضهم نموذجا في الكتابة، مما كرسه عبر الأجيال مرجعا في أدب النفس واللسان<sup>(8)</sup>

ولإدراك البعد الإستراتيجي لمشروع ابن المقفع، لابد من معرفة القضايا التي أثارها بأسلوبه الأدبي التمويه؛ وهي قضايا ترتبط جوهرها بموضوع الدولة (السلطان)، مما يجعلنا نشك في البعد الجمالي الذي تقترحه كتابات ابن المقفع. " لقد كان الموضوع الذي انكب عليه وحصر جهده فيه هو الأدب، و وبالتحديد الآداب السلطانية؛ وتدور حول ثلاثة محاور: طاعة السلطان، أخلاق السلطان، أخلاق الكاتب.<sup>(9)</sup>

إن هذا التركيز على السلطان، من حيث التأكيد على طاعته ورسم حدود أخلاقه، وذلك في علاقة بالكاتب، يؤكد أن ابن المقفع كان ينظر لوظيفته من زاويتين:

• من الزاوية الأولى، عمل على توظيف الرأسمال الرمزي (الأدب) لتحصيل الرأسمال المادي (السلطة)؛ ولذلك كان ابن المقفع يقوم بدور الخبير للدولة الجديدة، دور المفتي في شؤون الإدارة والحكم؛ وكان من الطبيعي أن تكون فتاواه عبارة عن إيجاد السبل لتطبيق القيم الكسروية.<sup>(10)</sup>

• من الزاوية الثانية، عمل على تغيير الدولة من خلال تغيير السلطان؛ فقد كان تركيز ابن المقفع على السلطان خطة محبوكة لمحاولة تغيير الدولة من فوق، لأنه كان على وعي بما يتطلبه التغيير من القاعدة، من وقت لم يكن بإمكان ابن المقفع انتظاره، لأنه كان يفكر في الانتقال للخطة الثانية، وهي إطباق السيطرة على الدولة من طرف العنصر الفارسي، ومن ثم إعادة إحياء الإمبراطورية الساسانية، بما تجسده من قيم فكرية وسياسية في قالب إسلامي.

## 2-2: ابن المقفع مؤسساً للأدب السلطانية

على الرغم من الموت المبكر لابن المقفع، فإن فكره اتخذ بعداً استراتيجياً، منذ البداية، واستطاع أن يتخفى تحت غشاء البلاغة، متنقلاً بكل حرية في الفضاء العربي/الإسلامي، على مر القرون، باعتباره نصوصاً أدبية تخدم الذائقة الجمالية، لكنه كان يخفي، جوهرياً، النسق الاستبدادي الكسروي؛ هذا النسق الذي سينتقل من خلال كتابات عربية لاحقة، انبهرت بالصياغة البلاغية، لكنها لم تتشغل بحقيقة النسق الاستبدادي الذي يثوي خلفها؛ فمن المعروف في التاريخ الإسلامي أن ابن المقفع كان أكبر ناشر ومروج للقيم الكسروية وإيديولوجيا الطاعة في الساحة الثقافية العربية، وأنه كان من أهم المصادر التي نقل عنها المؤلفون في الأدب السلطانية والنوادر والأخبار، تلك القيم والإيديولوجيا، حتى جعلوا منها قيماً أخلاقية ودينية تكاد تعلو على أية قيم أخرى.<sup>(11)</sup>

وبهذا يكون ابن المقفع الأب الشرعي للأدب السلطانية في الثقافة العربية الإسلامية، باعتبارها كتابات (أدبية) ارتبطت، في التاريخ الإسلامي، بانقلاب الخلافة إلى ملك، وهي في جزء كبير منها نقلاً واقتباساً من التراث السياسي الفارسي، وهدفها الرئيس هو تقوية السلطة ودوام الملك.<sup>(12)</sup> وقد كانت هذه الأدب، السند الأساس لنموذج الدولة السلطانية التي تعتبر وارثة نموذج دولة الخلافة، حيث سيعمل السلطان على إعادة إنتاج كل القيم التي تدعم وتحافظ على سلطته، باعتباره خليفة الله في الأرض، يحتكر الرأسمال المادي والرمزي.

وتكمن قوة الأدب السلطانية في قدرتها على تحويل المدنس (الدنيوي) إلى مقدس (الديني)، مما يسهم في إضفاء طابع الشرعية الدينية على الممارسة السياسية، وهكذا تنقلب الصورة وتتحول من عالم الناسوت، حيث حركية الناس، صوابهم وخطأهم، ضعفهم وقوتهم، إلى عالم اللاهوت، حيث يحضر الخليفة/السلطان، باعتباره ظل الله على الأرض، يحكم الناس بأمر الله؛ ولذلك، فلا معقب على حكمه.

وتتجلى خطورة هذا النسق الاستبدادي في اختراقه للثقافة السياسية، حيث يأخذ أشكالاً متعددة ومختلفة؛ فهو لا يتوقف عند حدود السياسة الشرعية، بل يتجاوزها ليخترق مختلف البنى الإيديولوجية، حيث يتشكل على مقاسها؛ فهو يخترق المنظومة الاشتراكية، ويولد الزعيم الأوحده الحاكم بأمره، ويخترق المنظومة الليبرالية، ويولد الزعيم الكاريزماتي الذي يوظف التعددية الحزبية وديمقراطية الصناديق لتجديد حكمه. ولعل هذا هو ما فطن إليه الأستاذ محمد عابد الجابري، حين اعتبر أن ابن المقفع كان مشرعا للدولة الكسروية في بلاد الإسلام؛ وهي الدولة التي مازالت قائمة فيها إلى اليوم باسم دين الإسلام في الغالب.<sup>(13)</sup>

هكذا إذن، يتجاوز ابن المقفع وضعيته ككاتب وكخبير للدولة ليتحول إلى نسق فكري، استطاع أن يخترق الثقافة السياسية العربية الإسلامية ويوجهها في الاتجاه الاستبدادي، وخصوصا بعد أن تحول فكره إلى مؤسسة قائمة بذاتها، هي الآداب السلطانية، التي وظفت الصنعة البلاغية لتسويق قيم سياسية تقديس (السلطان) وتحول المجتمع، بجميع فئاته، إلى رعايا في خدمته. ولعل إعادة إنتاج هذا النسق هو الذي مكن من استمرار ثقافة سياسية قديمة، وكامتداد لها مكن من استمرار النموذج القديم للدولة في العالم العربي الإسلامي.

### 3- ابن قتيبة وإعادة إنتاج النسق الاستبدادي في المشرق العربي

إذا كان ابن المقفع يعتبر (المعلم الأول) في مؤسسة الآداب السلطانية، فإن فكره حقق انتشارا كبيرا في المشرق والمغرب، واستطاع أن يؤسس لمرحلة جديدة في الثقافة السياسية العربية، قوامها الاستبداد والتسلط، وهذا ما أثر بشكل سلبي على روح التعددية التي طبعت المراحل الأولى من تاريخ الإسلام، حيث حضرت مفاهيم الشورى والبيعة... بدلالات كانت تسعى إلى الحد من سلطة الواحد المتفرد، عبر إشراك الفئات الشعبية، أو على الأقل أهل الحل والعقد. لكن الفكر السلطاني قضى على هذه الروح بشكل نهائي، ودشن لمفهوم جديد للسلطة، قوامه التقابل بين الراعي الذي يحتكر جميع السلطات، والرعية التي لا تتجاوز مرتبة المواشي/الإبل المقادة والمنقادة كذلك.

ولعل هذا النسق الاستبدادي هو ما عمل ابن قتيبة، في المشرق، على إعادة إنتاجه وتسويقه، باعتماد نفس المنهج المقفعي؛ أي توظيف الكتابة الأدبية المنمقة بلاغيا، لإخفاء النسق الاستبدادي. لكن الأمر الجديد عند ابن قتيبة هو أن هذه الكتابة أصبحت تدعي الأصالة العربية والشرعية الإسلامية؛ وهذا ما كان ينقص ابن المقفع من قبل. ولذلك يمكن أن نفهم، منذ البداية، خطورة هذا الفكر من حيث قدرته الخارقة على الحضور ضمن الفضاء الثقافي العربي، الذي يعتبر فضاء أليفا بالنسبة إليه.

ويعتبر كتاب (عيون الأخبار) لابن قتيبة مرجعا أساسيا في الآداب السلطانية، حيث لخص فيه مجمل قضايا الفكر السلطاني، التي طرحها ابن المقفع، والتي تتمركز حول مفهوم السلطان؛ هذا المفهوم الذي استمد حضوره

من الامتداد الفكري الفارسي، بطابعه الاستبدادي، أكثر مما ارتبط بالموروث السياسي العربي/الإسلامي. وعلى الرغم من أن الكتاب، في جملته، ذو مظهر عربي إسلامي؛ والقيم التي يعرضها ويحتج لها لا تتعارض في شيء مع القيم العربية الإسلامية. على الرغم من هذه الأصالة الشكلية، فإن ما يحسم في أمر انتماء هذا الكتاب هو بنيته وليس مظهره؛ ذلك أن القيمة المركزية فيه هي نفسها القيمة المركزية في الموروث الفارسي، أعني "السلطان" وبالتالي "الطاعة"، وهي قيمة يخلو منها الموروث العربي الإسلامي، ليس بوصفها قيمة مركزية فحسب، بل يخلو منها حتى بوصفها قيمة مستقلة قائمة بذاتها.<sup>(14)</sup>

إن هذا التعارض بين مظهر الكتاب ومخبره، ليس سمة خاصة بـ "عيون الأخبار"، بل تتجاوزه لتطبع منظومة التأليف في الآداب السلطانية ككل، حيث يعمد الكتاب إلى تسويق منظومة قيمية مغايرة للخصوصية العربية الإسلامية، عن وعي أو عن غيره، من خلال الاستناد إلى اقتطاع نصوص دينية والاستدلال بها خارج سياقها الحقيقي، مما كان يسقطهم، عادة، في مطب تشويه المنظومة القيمية العربية الإسلامية؛ ويصل هذا التشويه مداه حينما يتعلق الأمر بمسألة الدولة (السلطان)، لأن أغلب ما كتب في الموضوع لا يعدو أن يكون نسخاً للموروث السياسي الفارسي، القائم على أساس تقديس/تأليه الزعيم السياسي (السلطان). وهذا ما يؤكد الأستاذ الجابري، حينما يعتبر أن الطاعة الكسروية لم يعرفها، لا العرب قبل الإسلام ولا المسلمون، حين بناء الدولة، الطاعة الكسروية طاعة غير مشروطة، لا تقتضي احتكاماً لأية سلطة؛ فكسرى في هذه الحالة ينزل منزلة الله ورسوله، لا بل قد يصبح هو الله نفسه!<sup>(15)</sup>

ولعل هذا، هو ما دعا الأستاذ الجابري، في قراءته لكتاب عيون الأخبار لابن قتيبة، إلى القول إن حضور ابن المقفع في هذا الكتاب حضور أقوى مما يتصور، أقوى مما كان يتصور ابن قتيبة نفسه<sup>(16)</sup>. وقد كان الأستاذ الجابري يعني بهذا الحضور، اختراق النسق الاستبدادي الفارسي لمنظومة القيم العربية الإسلامية، بشكل عام، مما يجعل ابن قتيبة جزءاً من هذا الاختراق، وذلك من منظور أن تأليف كتاب في القيم يستند بالضرورة إلى نظام معين للقيم، بصورة شعورية أو لاشعورية. ويخلص الأستاذ الجابري إلى أن ابن قتيبة بنى كتابه على نظام القيم السائدة في الموروث الفارسي، وهو نفسه النظام الذي كان سائداً في عصره.<sup>(17)</sup>

إن وظيفة ابن قتيبة، في هذه الحالة، لا تتجاوز إعادة إنتاج النسق الاستبدادي الكسروي، الذي اخترق اللاشعور الثقافي العربي/الإسلامي، خلال مرحلة سيطرة العنصر الفارسي؛ هذه السيطرة التي جسدها ابن المقفع، على المستوى الفكري، حينما نجح في فرض أسلوبه في الكتابة الأدبية؛ هذا الأسلوب الذي يوظف زخرف البلاغة بهدف إخفاء النسق القيمي. ولذلك، فقد حافظت قيم الاستبداد على استمراريتها، متخفية برداء



اللغة الأدبية، فكان خطاب الأدب بذلك يقدم خدمة، سواء عن وعي أو عن غيره، للنسق الاستبدادي الذي توالد بشكل كثيف، وانتقل بين منعرجات الزمن والجغرافيا، متجاوزا حدود المشرق العربي إلى مغربه.

#### 4- ابن عبد ربه الأندلسي وإعادة إنتاج النسق الاستبدادي في المغرب العربي

إذا كان النسق الاستبدادي الذي اخترق الثقافة العربية الإسلامية، كسروري المصدر، فإنه انتقل إلى مرحلة التبيئة في الشرق الإسلامي مع ابن قتيبة، وفي الغرب الإسلامي مع ابن عبد ربه. وقد كانت هذه المرحلة (مرحلة التبيئة) أخطر من سابقتها (مرحلة الاختراق)، لأن النسق الاستبدادي تحول إلى نسق أليف، بل وأكثر من ذلك، مدعوم دينيا من خلال تأويل النص الديني، قرآنا وسنة، كي يستجيب للنسق الاستبدادي الكسروي.

وتكمن خطورة هذه المرحلة (مرحلة التبيئة) في كونها قد نجحت في توجيه معظم الكتابات، في مجال الآداب السلطانية. فإذا كان كتاب "عيون الأخبار" لابن قتيبة، وصنوه "العقد الفريد" لابن عبد ربه، محكومين بنظام القيم الذي يحمله الموروث الفارسي، والذي بقي كسروي المضمون والاتجاه، مما يبرر إدراجهما في سلك هذا الموروث، على الرغم من صياغتهما له في ثوب عربي، على صعيد المادة المروية والشخصيات المعتمدة، فإن كتب الأدب الأخرى (الأدب السلطاني)، التي ألفت بعدهما قد بقيت محكومة بهذين الكتابين من ناحيتين: المادة ومنهج عرضها من جهة، والغرض المتوخى منها من جهة أخرى.<sup>(18)</sup>

هكذا، نجحت إعادة الإنتاج هذه في المحافظة على استمرارية النسق الاستبدادي، كמكون أساسي في الثقافة السياسية العربية الإسلامية؛ وحينما ينجح الاختراق في الجمع بين المادة والمنهج والغرض، فإن الأمر يتجاوز مجال التأثير الإيديولوجي إلى مجال أكثر عمقا، في علاقة بالتأثير على آليات إنتاج المعرفة/الخطاب وتوجيهها. إن الاختراق إذن، إبستمولوجي في الأساس. ولعل هذا النوع من الاختراق الإبستمولوجي، هو الذي أسهم في توحيد أدوات/منهج التفكير لدى نخبة المرحلة، ظنا من هؤلاء أنهم يفكرون من داخل المنظومة العربية الإسلامية بشكل أصيل؛ لكن حقيقة الأمر، أنهم كانوا يستعيرون آليات/منهج التفكير، ومعها كانوا يستعيرون كذلك مادة التفكير، وكذلك الغرض المقصود من هذا التفكير.

في حديثه عن كتاب "العقد الفريد" لابن عبد ربه، يؤكد الأستاذ الجابري، بداية، أن الكتاب في جوهره، إعادة صياغة لكتاب "عيون الأخبار" لابن قتيبة، ويستدل على ذلك بقول صاحب ابن عباد، حينما وصله كتاب (العقد الفريد) وتصفحه ورماه جانبا، وقال: "هذه بضاعتنا ردت إلينا". ويعلق الأستاذ الجابري: والغالب أن صاحب ابن عباد كان يقصد أن ابن عبد ربه لم يأت بجديد في كتابه، وإنما نقل من كتب المشاركة، وفي مقدمتها كتاب "عيون الأخبار" لابن قتيبة.<sup>(19)</sup>

وبناء على عملية إعادة الإنتاج هذه، التي مارسها ابن عبد ربه في علاقته بابن قتيبة، يذهب الأستاذ الجابري إلى مدى أبعد، حينما يعتبر أنه " إذا كان صحيحاً أن ابن عبد ربه قد نقل معظم مادته من " عيون الأخبار " ومن مؤلفات أخرى، بعضها وصلنا وبعضها لم يصل، فإنه استنسخ أيضاً النموذج الذي شيده ابن قتيبة، بما يحمله من قيم كسروية، فصار مروجاً لهذه القيم بقصد أو بغير قصد.<sup>(20)</sup>

إن عملية إعادة الإنتاج معقدة للغاية، مما يؤكد أنها تتجاوز بكثير المستوى الإيديولوجي في علاقة بإعادة إنتاج المادة المعرفية. وهكذا ينتقل الأستاذ الجابري إلى الحفر في طبقات "العقد الفريد" ليكشف عن ترسبات الاستبداد الكسروي، على شكل ذرات دقيقة تخترق النسق الفكري من داخله، بل وتتحول إلى مكون أساسي من مكوناته:

• في حديث ابن عبد ربه عن السلطان (الراعي)؛ فهو ينسخ نموذج الآداب السلطانية، كما أسس لها ابن المقفع وأعاد بناءها ابن قتيبة؛ فالسلطان زمام الأمور، ونظام الحقوق وقوام الحدود، والقطب الذي عليه مدار الدين والدنيا، وهو حمى الله في بلاده وظله الممدود على عبادته.<sup>(21)</sup>

• وفي حديثه عن الرعية، فإن ابن عبد ربه يجسد معادلة السلطة الكسروية على الرعية، ألا تحاسب الإمام على كل شيء، بل عليها أن تنظر إلى جملة أعماله، فتسكت عن مساوئه في سبيل حسناته، تتغاضى عن ظلمه وطغيانه، مثلاً، مقابل ما يوفره من أمن.<sup>(22)</sup>

• وبخصوص العلاقة بين السلطان (الراعي) والرعية، فهي تمر عبر الله؛ فالله هو الذي مكن السلطان من أمور الرعية، فمن حق الله عليه إذن، أن يهتم بأمور الرعية. أما الرعية نفسها، فلا حق لها، وإنما عليها واجب طاعة السلطان، لأن طاعة السلطان من طاعة الله.<sup>(23)</sup>

قد يوهما ابن عبد ربه بأصالة مادته المعرفية، وذلك حينما يلجأ إلى تأويل النصوص الدينية لدعم نسقه الفكري، لكن خطته تنفضح حينما نركز على المنهجية المعتمدة، وهي منهجية تتحكم فيها آليات معرفية تتعارض مع آليات التفكير، سواء خلال العصر القبلي القديم في العالم العربي أو مع مجيء الإسلام؛ فأخلاق الطاعة والولاء هذه، حسب الأستاذ الجابري، لا تنتمي إلى الموروث الإسلامي المحض، الذي لم يعرف، في الأصل، هذا النوع من الولاء. فالبيعة في الإسلام، سواء بيعة النبي في العقبة (الأولى والثانية)، والمعاهدة المعروفة بـ "صحيفة النبي"، ومبايعة أبي بكر خليفة للنبي، ومبايعة عمر ثم عثمان ثم علي. كل ذلك قد تم عبر مشاورات وتسويات واشتراط وشروط. ومن أجل قضية "الطاعة" قامت حرب "الجمال" بين علي من جهة، والزبير وطلحة وعائشة من جهة أخرى، ثم حرب "صفين" بين علي ومعاوية.<sup>(24)</sup>

يبدو إذن، أن ابن عبد ربه قد استعار آليات/منهج التفكير ومعها سقط في استعارة الإشكالية الفكرية كذلك، مما يجعل خاصية الأصالة العربية الإسلامية، التي يدعيها في تفكيره مختلة في الأساس. وهذا ما يسقطه، في الأخير، في مطب أخطر. وذلك حينما ينظر لمفهوم السلطان ومفهوم الرعية والعلاقة بينهما، من منظور فارسي/كسروي لا يتلاءم بالتام مع المنظور العربي الإسلامي لهذه المفاهيم.

## 5- منظومة الآداب السلطانية: من الاختراق والتبئنة إلى المأسسة

عندما حاول الأستاذ الجابري التفكير، من منظور تراثي، في كيفية اختراق النسق الاستبدادي للثقافة السياسية العربية الإسلامية، لم يكن مهتما بالماضي، بل على العكس من ذلك، كان منشغلا بالحاضر والمستقبل؛ وهذا الحضور للهاجس التراثي، حسب الباحث عبد الرحيم العلام، يتجاوز مجرد البحث في ما مضى، ليصبح عنصرا ملازما في فهم الحاضر، بل وحتى استشراق المستقبل.<sup>(25)</sup>

فمن خلال معاشته وتنظيره للتجربة السياسية في العالم العربي، خلال المرحلة الحديثة والمعاصرة، فقد توصل الأستاذ الجابري إلى حقيقة جوهرية، مفادها أن النسق الاستبدادي القديم قد تمكن من اختراق الثقافة السياسية الحديثة (بالمعنى الزمني) في العالم العربي، مما يهدد باستمرارية النموذج الخليفي/السلطاني القديم، في تناقض تام مع الثقافة السياسية الحديثة، (بالمعنى الفكري)، التي تغزو العالم. لقد ظلت أخلاق الطاعة وسلم القيم الذي تكرسه هذه المؤلفات (الآداب السلطانية) مهيمين في ثقافتنا العربية، حتى صارت تلك القيم جزءاً من بنية فكرية عامة، متغلغلة في الكيان العربي، لا يكتب الواحد في الأخلاق أو السياسة خارجها، ولا يتصور الأخلاق والسياسة على غير ما تكرر في ثقافتنا الدينية والدينيوية من قيم كسروية.<sup>(26)</sup>

إن المسألة إذن، لا تتعل بالانشغال بالآداب السلطانية، عبر البحث في أصولها الفكرية، ولا بالتأريخ لها، ولكن الأمر يتجاوز ذلك بكثير، لأن المسألة تتعلق بالانشغال باختراق النسق الاستبدادي للثقافة السياسية في العالم العربي، مما يسهم في إجهاض أي مشروع ديمقراطي محتمل، باعتبار أن الديمقراطية تتجاوز التنظير الفكري للنخبة إلى مجال الممارسة العملية، في علاقة بجميع الفئات الشعبية، وخطورة هذا النوع من الثقافة السياسية، التي تعمل كتب الآداب السلطانية على نشرها، تكمن في قدرتها الخارقة على توجيه الرأي العام السياسي في اتجاه استبدادي تسلطي، يقوم على أساس تقديس الزعيم السياسي (الخليفة- السلطان)، كما يقوم على أساس تهميش الشعب (الرعية). وكنتيجة لهذا التقابل بين التقديس والتهميش، يولد مفهوم جديد للسياسة، باعتبارها ملكا دائما في مقابل عبودية دائمة، مع ما يرافق ذلك من قتل عنيف للقيم السياسية الحديثة، التي تقوم على أساس نسبية السلطة وطابعها الزمني المؤقت، وكذلك على ربطها بالإرادة الشعبية، مما ينقل الشعب من التهميش إلى الفعالية، التي تتجسد من خلال مراقبة السلطة ومحاسبتها وانتخابها.

لقد كان تلقي الآداب السلطانية في الثقافة العربية، على الدوام، تلقيا سلبيا، لأن النخبة الفكرية، عادة، ما كانت تنظر إليها بعين الريبة؛ "فهناك من تجاهلها بدعوى ارتباطها ببلاطات السلاطين الاستبدادية، والطابع الإيديولوجي السافر الذي يكتنفها؛ وهناك من يرفضها بدعوى بعدها عن الروح الإسلامية الحقة واصفاً إياها بالنبذة غير الشرعية داخل الحقل العربي الإسلامي"<sup>(27)</sup>. لكن خطورة الآداب السلطانية كانت تكمن دائما في قدرتها على اختراق التلقي الشعبي، وذلك لأنها لم تكن نظريات معقدة في السياسة تقتصر على النخبة، بقدر ما كانت أخبارا ومرويات تنتسلل خفية إلى المتخيل الشعبي، مستغلة في ذلك الزخرفة اللغوية والطابع العجائبي. وقد ازدادت خطورتها أكثر بعد محاولة التبيئة التي خضعت لها، مما مكنها من استغلال النص الديني، عبر تأويله، لبث قيم مخالفة تماما لروح الإسلام و الثقافة العربية.

لقد تمكنت منظومة الآداب السلطانية، من خلال قدرتها على اختراق التلقي الشعبي، من توجيه الثقافة السياسية في العالم العربي؛ وذلك إلى حدود مراحل متقدمة من التاريخ العربي الحديث. ففي المغرب مثلا، يلاحظ الأستاذ عبد الله العروي أن أدبيات القرن التاسع عشر، على الرغم من كل مستجدات المرحلة، وما حفلت به من قضايا وأسئلة، "لا تعمل إلا على اجترار أمثلة واستشهادات من هنا وهناك، بعيدة كل البعد عن طبيعة الأسئلة المطروحة، فكانت بالتالي إعادة إنتاج مملعة لما سبق أن قالتها، وأعدت قوله الآداب السلطانية"<sup>(28)</sup>.

ولعل شهادة الأستاذ العروي، لتزيد من تأكيد خطورة منظومة الآداب السلطانية، في علاقة بقدرتها الهائلة على تحقيق استمرارية النموذج القديم لدولة الخلافة في عصرنا الراهن، مما يشكل تهديدا مباشرا للقيم السياسية الحديثة، التي يسعى العالم العربي، اليوم، إلى استنباتها في التربة العربية. لذلك، يبدو أن الحاجة، اليوم، ماسة إلى استعادة درس الأستاذ الجابري، لأنه تمكن من تفكيك الخطاب السياسي العربي القديم، ومن خلاله تمكن من تحديد الآليات المتحكمة في صناعة الخطاب السياسي، خلال المرحلة الراهنة، والذي لا يعدو أن يكون استعادة وإعادة إنتاج للنموذج القديم. إن ما يشد الانتباه في تحليل الجابري هو وضعه اليد على أسس الاستبداد السلطاني، الذي يجد في هذه الآداب مسوغه الإيديولوجي.<sup>(29)</sup>

إن التفكير في أي تحديث سياسي مرتقب، لا يأخذ بعين الاعتبار الحفر في طبقات الموروث الاستبدادي القديم، بهدف الكشف عنه واستئصاله، سيكون عملا عبثيا وبدون جدوى، وذلك لأن التراث الفكري والسياسي المؤسس للنسق الاستبدادي أقوى بكثير من تيارات التحديث الطارئة التي هبت من الغرب بشكل متأخر. ولذلك، فإن الموروث القديم ينتصر دائما، بل ويتمكن من القضاء على أي تسرب للفكر السياسي الحديث. "إن الآليات التي تحكمت في ظهور السلطة، في المجتمعات العربية اليوم، غير قابلة عمليا للفهم، نتيجة حجبها من طرف وهم الحداثة الذي يصدر عن مؤسسات قادمة من أمكنة أخرى. لذلك، فإن العودة إلى الجذور تزيل مثل هذه الحواجز."<sup>(30)</sup>

ولعل هذا الوعي المتأخر، بضرورة العودة إلى الجذور الأولى، التي تمد أغصان شجرة الاستبداد بالقوة، هو الذي يمكنه أن يشرع في العالم العربي الإسلامي أبواب الأمل في غد أفضل، ينعم فيه المواطنون بحياة سياسية أقل تلوثاً بأدران الاستبداد. وهذا ليس حلماً جميلاً، بل هو المدخل الوحيد الذي يمكننا من الكشف عن الداء، لنتمكن بعد ذلك من البحث عن الدواء المناسب، ألم يؤثر أن معرفة الداء هي نصف الدواء؟

إن من شأن الاقتناع بهذه المنهجية، كآلية للتفكير والنضال، أن يمكننا من القطع مع تلك المقاربة الحداثوية (الطبية جداً) التي عادة ما تسوق للنماذج الجاهزة المستوردة من الغرب، باعتبارها الحل الجاهز التي يمكنها أن تشفينا من داء الاستبداد، ولذلك تم استيراد مؤسسات عبارة عن جنث فاقدة للروح وللحراك من برلمان وحكومة... لكن ذلك لم يكن حلاً يوصل إلى توطين الحداثة السياسية، بوجهها الديمقراطي التعددي، مما يدفع الكثير من ذوي النيات الحسنة إلى الاستغراب، مع أن السبب واضح بجلاء؛ إنه يتعلق بقوة الموروث الاستبدادي القديم الذي يمتلك مناعة أقوى مما يتصور هؤلاء، ولذلك فهو يقاوم أي تسرب للقيم السياسية الحديثة، وينجح، في الأخير، في تهميشها وإغائها، لأن الثقافة السياسية السائدة تعتبر امتداداً للموروث القديم؛ ولذلك تتحالف معه ويحققان معا الانتصار في المعركة.

إن هذه الحقائق التي تواجهنا اليوم، ونحن نفكر في منهجية الانتقال إلى الزمن الديمقراطي الحديث، هي نفسها التي أصبحت تقود بعد النخب المتتورة في الغرب، وهي تفكر معنا في الدواء الذي يشفينا من علة الاستبداد، ومن بين هؤلاء نجد المفكر الفرنسي (ريجيس دوبريه) صاحب كتاب (نقد العقل السياسي)، الذي عرف بنقده للغرب، باعتباره حادثة مشوهة وعولمة متوحشة، أنتجت حركة إمبريالية غزت الأمم، فاستغلتها وشوهت خصوصياتها. ففي تقديمه لكتاب (العبد والرعية) للباحث المغربي (محمد الناجي)، يذهب (دوبريه) إلى أن العالم العربي لن يحصل على مستقبل الحرية إلا إذا ارتضى وقبل بتفويض أساطيره وبمواجهة ماضيه. فحين يعرف المرء القوة المبنية اجتماعياً للأساطير الأصلية، وبصورة أعمق في المجتمعات التي تسعى إلى أن تحيا داخل حاضر أبدي، فإنه يدرك حينها ما يتطلبه هذا النوع من تصفية الحساب مع التاريخ، من مجهود ومخاطر وتضحيات.<sup>(31)</sup>

إن (ريجيس دوبريه) لا يمتلك جواباً جاهزاً عن سؤال انتقال العالم العربي إلى زمن الحرية والديمقراطية، وهو الجواب الذي طالما صاغه الفكر الاستشراقي، ووجه تلامذته من بين الأصوات الحداثوية. هؤلاء الذين كانوا يمتلكون أجوبة جاهزة تقول إنه على العالم العربي أن يستورد الحداثة السياسية الجاهزة، مثلما يستورد البضائع، وأن يستهلكها، مثلما يستهلك السلع المادية. لكن، المتنورون من هؤلاء كانوا يدركون جيداً خطورة هذه اللعبة، ولذلك تصدوا لها بالتحليل والنقد، مؤكدين على أنه على العالم العربي أن يصوغ حداثته السياسية الخاصة به، من خلال العمل المتواصل على محاربة جميع أشكال الاستبداد التي تغزو الموروث القديم، لأن من

شأن هذه العملية الإسهام في بناء ثقافة سياسية جديدة، قادرة على بلورة خصوصيتها من داخل نسقها الثقافي، وهذا ما يمكنه أن يساعد على تبيئة القيم السياسية الحديثة.

## 6- اختراق النسق الاستبدادي للثقافة السياسية الحديثة في العالم

### العربي

لقد تم إيهامنا، لوقت طويل، بأن التجربة السياسية في العالم العربي لا تختلف في شيء عن نظيرتها في الغرب الليبرالي، ودليل بعضهم أننا تمكنا من إقامة مؤسسات وتسطير دساتير. لكن ما يخفيه الخطاب السياسي بطابعه التقنوي، هو جوهر الداء الذي ينخر الجسد السياسي في العالم العربي، إنه سرطان الاستبداد الذي يجري في شرايين الدولة مجرى الدم. ولذلك، لا تنطلي الحيلة على المفكر والمحلل، حينما يرى جسدا ممشوق القامة يرتدي أزي الثياب والحلي، لأنه يدرك أنه جسد مخترق من طرف الخلايا السرطانية الاستبدادية، التي لا يزيدنها التحديث الشكلاني إلا نشاطا وتكاثرا؛ الأمر الذي يؤدي، في الأخير، إلى التداعي المفاجئ لجسد الدولة المسرطن من دون سابق إنذار، بعد أن يعجز الجسد، بالتام، عن المقاومة الذاتية، وبعد أن تعجز جميع وسائل الاستشفاء عن صد الهجوم الأخير.

إن الزمن السياسي الاستبدادي زمن دائري، ينطلق من نقطة ويعود إليها. ولذلك، فهو يحدد طبيعة نهايته منذ بداية انطلاقه، وهكذا يجسد بقوة أسطورة العودة الأبدية بدورانه حول نفسه، نافيا بذلك أي تقدم أو تطور. ولعل هذا النوع من الزمن السياسي هو الذي أطر ممارستنا السياسية، لقرون، في العالم العربي/الإسلامي. وهذا ما استطاع العلامة ابن خلدون بعبقريته الفذة، أن ينفذ إليه خلال مرحلة قديمة، حينما صاغ دورته الحضارية التي تعني أن الدولة، مثلها مثل الكائن الحي، تمر بثلاث مراحل: مرحلة الولادة ثم مرحلة الشباب/القوة/الفتوة، وبعد ذلك تأتي مرحلة الشيخوخة التي تؤدي إلى الموت المفاجئ.

لكن، في مقابل ذلك، يحضر الزمن السياسي الديمقراطي، باعتباره زمنا خطيا يتجاوز نفسه في كل مرة، عبر قدرته الخارقة على التجدد؛ ولذلك يصعب تطبيق الدورة الحضارية الخلدونية، اليوم، على التجارب السياسية الديمقراطية، فهي تتميز بالتطور Evolution والتقدم progrès، وما يساعدها على ذلك هو قابليتها اللامتناهية لتجاوز نفسها بنفسها، من دون السقوط في أسطورة العودة الأبدية. وقد كان هذا، بالطبع، نتيجة منطقية لقرون من النضال ضد الثقافة السياسية الاستبدادية، نضال اتخذ طابعا ثوريا في البداية، لكنه تطور فيما بعد إلى نضال ديمقراطي، أصبحت تمثله مؤسسات ودساتير قادرة على تجسيد الإرادة الشعبية.

إن قراءة فاحصة للتجربة السياسية الحديثة في العالم العربي، لتؤكد بالواضح على استمرارية خط الزمن الاستبدادي القديم، وهذا ما يطبع مسار الدولة العربية بطابع دائري، مسار ينطلق من نقطة البداية ويعود إليها،

مما يمنح المنهجية الخلدونية راهنتها، اليوم، من منظور أن استمرار نفس المنطق السياسي القديم يفرض استمرار نفس منهجية التحليل. وهكذا، يمكن أن نحسم منذ البداية في مصير الدولة العربية (الحديثة)، من منطلق خلدوني، عبر تدرجها من مرحلة الولادة إلى مرحلة الشباب والقوة، وأخيرا إلى مرحلة الشيخوخة التي تؤدي إلى الموت المفاجئ.

إن هذا الدرس هو الذي تقدمه إلينا تجربة الدولة العربية منذ المرحلة الاستعمارية، حيث كان الاحتلال تتويجا لشيخوخة النظام السياسي العربي، وقد مرت دولة الاستقلال بنفس المسار، حيث مرت حركات التحرر الوطني بهذا التدرج الثلاثي (الخلدوني)؛ فقد ناضلت خلال مرحلة أولى من أجل ولادة دولة عربية كاملة السيادة، وخلال المرحلة الثانية تمكنت، ولو جزئيا، من تحقيق مشروعها، فكانت بذلك دولة الاستقلال الحامية للسيادة الوطنية، والحريصة على تحقيق العدالة الاجتماعية؛ لكن المرحلة الثالثة كانت، بامتياز، مرحلة استعادة المكبوت الاستبدادي القديم، مع قولبته في قالب جاهزة حديثة في مظهرها، لكنها تخفي، جوهرها، منظومة صلبة للاستبداد الشرقي القديم.

وهذا ما أدى، في الأخير، إلى انهيار المشروع بكامله، وجسدنا من جديد أسطورة العودة الأبدية، ونحن نعود، في كل مرة، إلى نقطة البدء، نبحث عن ولادة جديدة وننتظر حتى ينضج المولود ويصل إلى سن الرشد؛ وأخيرا نقله كما نقلنا من قبله الكثير من أقرانه. إنها لعبة الاستبداد التي تتحكم فيها آليات موحدة، منذ القديم وإلى حدود اليوم، وما لم نتمكن من تجديد هذه الآليات، فإننا سنظل نعيش على إيقاع الدورة الحضارية (الخلدونية) التي لا تنطبق على نموذج الدولة السلطانية، خلال القرون الوسطى فحسب، بل تتجاوزها لتتنطبق على النموذج السلطاني الحديث الذي يؤطر تجربتنا السياسية في العالم العربي.

### 1-6: الخطاب القومي.. شعار الزعيم البطل

لعل ما ميز الخطاب القومي، سواء في صيغته الناصرية أو في صيغته البعثية، هو توظيفه للإيديولوجية الاشتراكية بشكل براجماتي ينسجم مع طبيعة الطموحات السياسية، التي كانت توجه الطليعة القومية، وهي طموحات بلا حدود، خصوصا وأن الثقافة السياسية السائدة تزكيتها، بل وتعتبرها البديل الحقيقي القادر على صناعة الزعيم البطل، الذي يجسد طموحات الشعوب العربية للوحدة والتحرر. وفي هذا السياق، فقد قدمت التجربة السوفييتية نفسها كنموذج قابل للنسخ، وذلك باعتبار وحدة الوسائل والأهداف؛ فقد قدم الاتحاد السوفييتي نفسه كمحارب للإمبريالية الغربية، وكداعم لحركات التحرر الوطني، وكمدافع عن حق الشعوب في تقرير مصيرها.

هكذا توفرت العوامل الذاتية والموضوعية المناسبة، داخليا وخارجيا، مما فسح المجال لانتقال النسق الاستبدادي بكل انسيابية، وقد ساعد على ذلك فتوة و هشاشة الفكرة الديمقراطية، التي تسربت مع الفكر

النهضوي في نقده للنموذج الخلافي، وكذلك في تبشيره بنموذج الدولة الأوروبية الحديثة؛ هذه الهشاشة التي صادفت نزوعا شعبيا نحو نموذج الزعيم البطل، وبالتالي نجح التوجه نحو بناء مشروع الدولة الشمولية، من خلال التداخل بين الفكرة الاستبدادية في بعدها التراثي، وبين الآليات الحديثة للدولة الدكتاتورية في بعدها الاشتراكي.

خلال هذه المرحلة، التي كانت تسيطر عليها شعارات الوحدة والاشتراكية، وما كان يرافقها من شعارات العدالة الاجتماعية، باعتبارها تجسيدا للديمقراطية الاجتماعية، خلال هذه المرحلة كان الأستاذ الجابري واعيا منذ البداية، بأن المشروع القومي لن ينجح في تحقيق أهدافه السياسية، إذا لم يستند إلى المرجعية الديمقراطية بدلالاتها الليبرالية، لأنها تبقى الآلية الوحيدة القادرة على بناء مؤسسات الدولة وترشيد الاختلاف، بهدف تحقيق هدف استمرارية الدولة، وذلك في موازاة مع الحد من تغول السلطة وتحول الزعيم السياسي إلى مستبد.

ويبدو انشغال الأستاذ واضحا، من خلال كتاباته السياسية التي لا تخلو من نفحة فكرية، بهذه الإشكالية التي كان يبدو أنها لم تجد طريقها إلى الحل، لأن زعماء المشروع القومي استلذوا الحكم المطلق، الذي يحقق مآربهم في السيطرة على السلطة، عبر الحزب الوحيد والزعيم الأوحده؛ وذلك من منظور أن الشعوب العربية ليست في حاجة إلى تحقيق التداول السلمي على السلطة والاحتكام للإرادة الشعبية، أكثر مما هي في حاجة إلى التنمية الاقتصادية، وكأن التنمية الاقتصادية، وما يمكن أن ينتج عنها من عدالة اجتماعية، ليست ثمرة للديمقراطية السياسية !

لقد كان هذا التوجه السياسي يذخر، منذ البداية، بخطر داهم يهدد المشروع بكامله، وما كان يؤكد هذه الخطورة أكثر، هو طبيعة النسق الاجتماعي للعالم العربي، والذي يتميز بالتعددية الدينية والمذهبية والعرقية، وهذا ما يتعارض، بالتمام، مع سيطرة الحزب الوحيد والزعيم الأوحده. إن مسألة الديمقراطية في واقع اجتماعي مثل هذا، لم تكن البتة ترفا فكريا أو سياسيا، بل هي ضرورة ملحة وأساس لا يتم البناء إلا بتوفره، وإلا يظل البناء مهددا بالتداعي في أية لحظة.

لقد كانت البوادر الأولى لتحقق نبوءة الأستاذ الجابري، أوائل تسعينيات القرن العشرين، مع تجربة العراق التي قدمت الدليل الواضح على أولوية تجسيد الرهان الديمقراطي. فقد دشّن العراق بداية انهيار المشروع القومي، بالنظر إلى تجسيده لنموذج دكتاتوري لا يضاهاه، مستندا في ذلك، إلى التسويق لنموذج الديمقراطية الاجتماعية، التي فشلت نفسها في تحقيق التنمية والتوزيع العادل للثروة. وقد انضاف ذلك إلى الفشل المخطط له في بناء مؤسسات ديمقراطية قادرة على بلورة الإرادة الشعبية بتعددتها.

ومن ثم كانت تجربة العراق السياسية نذير شؤم للمشروع القومي بكامله، لأنه ظل مصرا على مسايرة نهجه المعادي للديمقراطية السياسية، باعتبارها الآلية الوحيدة التي تمكن جميع فئات الشعب من المشاركة



السياسية، وبالتالي كان يوسع الهوية أكثر بينه وبين الشعوب العربية؛ هذه الشعوب التي انخرطت ضمن النموذج العولمي، ولم يكن بإمكانها القبول بحكم الحزب الوحيد والزعيم الأوحده المنتمي للطائفة الواحدة، لأن هذا التصور السياسي يتناقض مع المفهوم الحديث للسلطة، باعتبارها بلورة للإرادة الشعبية، وباعتبارها تداولاً سلمياً على الحكم بين مختلف المشاريع السياسية والتوجهات الإيديولوجية، وباعتبارها تعددية حزبية وفصلاً بين السلطات.

لذلك، كان الأستاذ الجابري على وعي، خلال وقت مبكر، بأن الديمقراطية السياسية (..) هي رغم كل عيوبها ضرورة وطنية، ولكنها، وفي الظرف الراهن أيضاً، ضرورة قومية. ذلك، لأنه ليس هناك من طريق لتحقيق الوحدة العربية، سواء في أدنى صورها أو في أعلى مراحلها، غير طريقين: طريق القوة وطريق الإرادة الحرة. وإذا كان طريق القوة معروفاً، وهو الجيش، سواء أكان نظامياً أم شعبياً، فإن طريق الإرادة الحرة معروف كذلك؛ إنه التعبير الديمقراطي الحر، إنه المؤسسات التي يمارس فيها هذا التعبير بصورة منظمة ودستورية.<sup>(32)</sup>

لكن الأستاذ الجابري كان على وعي تام بطبيعة التناقض القائم بين المشروع القومي، المستند إلى الفكرة الاشتراكية التقليدية، وبين الديمقراطية السياسية، بمفهومها الليبرالي، والتي لا تتجاوز في المنظور القومي، أكثر من ترف فكري بورجوازي، لأن الجماهير في حاجة إلى حزب قادر على توحيدها، وكذلك هي في حاجة إلى زعيم يمتلك كاريزما القيادة، وقادر على التحكم في مقاليد السلطة لتحقيق استمرارية الدولة/الحزب. ولذلك، فهو يؤكد على أنه من دون مراجعة الموقف إزاء الديمقراطية، ومن دون التحرر من عقدة عيوب الديمقراطية، لا يمكن للمشروع القومي العربي أن يجد طريقه إلى الانبعاث، بل إلى التحقيق. ويتساءل الأستاذ الجابري في هذا السياق:

هل يمكن أو يجوز قمع الأقليات والطوائف، وإسكات جميع الأصوات واعتماد الصوت الواحد؟ هل يمكن للعرب تشييد ستار حديدي وبناء سور صيني حولهم في عالم اليوم وفي منطقة البحر الأبيض المتوسط بالذات؟<sup>(33)</sup>

وفي تشريحه لعوائق الانتقال الديمقراطي في العالم العربي، يضع الأستاذ الجابري أصبعه على مكن الجرح، حينما يركز على الثقافة السياسية، التي تمهد الطريق لاعتلاء الزعيم الأوحده الحكم والسيطرة عليه إلى الأبد، عبر التوارث المخطط له بين الآباء والأبناء. هناك تحد يجب أن نواجهه داخل أنفسنا، وهو فكرة "الزعيم البطل" الذي يقوم بالنسبة للفكر القومي العربي الآن مقام "المهدي المنتظر" بالنسبة للوعي الديني في القرون الوسطى. ويعقب الأستاذ الجابري، البطل التاريخي الموجود باستمرار هو الشعب.<sup>(34)</sup>

إن الانتقال من فكرة "الزعيم البطل"، التي تحكمت في الفكر القومي العربي لعقود، وأسهمت في صناعة أصنام سياسية، إلى فكرة "الشعب البطل" التي هي أساس البناء الديمقراطي؛ هذا الانتقال يتطلب، في الحقيقة، العمل المتواصل على بناء ثقافة سياسية جديدة، تسند الشعوب العربية في معركة الانتقال نحو الزمن الديمقراطي، وهذه وظيفة المثقف الملتزم، كما هي وظيفة الزعيم السياسي الوطني؛ وظيفة تقوم على أساس تعقيم الثقافة السياسية السائدة من جرائم الاستبداد، التي علفت بها على امتداد قرون.

ومن هذا المنظور، نجد دعوة الأستاذ الجابري صريحة إلى العمل على صناعة نخبة قادرة على قيادة فعل التغيير؛ فبدلاً من انتظار "البطل التاريخي"، يجب العمل على بلورة نخبة وطنية مثقفة وواعية، تبشر بالتغيير وتخطط له، وتعمل على استعجال حركته وصورته.<sup>(35)</sup> لكن تحقيق هذا الرهان يظل في حاجة إلى ثقافة ديمقراطية تؤمن بالتداول السلمي على السلطة، بين الأجيال وبين التيارات السياسية.

## 2-6: الخطاب السلفي.. شعار المستبد العادل

ارتبط ميلاد الخطاب السلفي بالصدمة الحضارية، التي عاشها العالم العربي في مواجهة التحدي الغربي. ولذلك، فقد كان عبارة عن رد فعل فكري وسياسي على هذا التحدي، لكن طبيعة رد الفعل، هذه المرة، كانت تجسيدا لنزوع نكوصي نحو الذات، بهدف البحث عن أجوبة شافية على السؤال الحارق، لماذا تقدم الغرب وتأخرنا؟

لقد آمن الفكر السلفي، وهو يفكر في إمكانيات الخروج من التأخر، بأن الحل لا يوجد هنا والآن، بل يوجد هنالك في الماضي، من منظور أنه لا صلاح لحال هذه الأمة إلا بما صلح به حال سلفها. "وما دام تخلف المسلمين يرجع إلى تضارب الأهواء والفوضى والخروج عن النظام، فإن العودة إلى ما صلح به السلف هو المسلك القويم لاستعادة النظام"<sup>(36)</sup>.

إن هذه المنهجية في التفكير والممارسة، هي التي ستتحكم، في الأخير، في مقاربة سؤال الديمقراطية من منظور التوجه السلفي، حيث لم يتردد رواد الفكر السلفي في قبول شعار الديمقراطية، من خلال معادلته بشعار الشورى الإسلامية، مؤكداً بذلك أن الديمقراطية ليست شيئاً جديداً على الإسلام، بل هي من صميم أسسه ومقاصده، وأنها كانت من عوامل نهضته الأولى، وبالتالي لا بد أن تكون من أسباب نهضته الثانية.

هكذا نظر الفكر السلفي إلى الديمقراطية، ليس باعتبارها ثمرة الحداثة السياسية، ولكن باعتبارها ثمرة التصور التراثي، وهذا إن كان يوحي بحسم سريع لسؤال الديمقراطية، فإنه في نفس الآن، يوقعنا في تخبط مضاعف، إذ كيف يقبل الفكر السلفي الحداثة السياسية بهذه السرعة؟ لكن الإشكال الحقيقي، هو كيف يخلط

الفكر السلفي بين الديمقراطية ببعدها التعددي والتعاقدية والتداولية، وبين الشورى ببعدها (الاستشاري الرمزي) المكرس لحكم الواحد المطلق؟

يحاول الأستاذ الجابري مقارنة هذا الإشكال، من منظور أن رواد السلفية إذا كانوا قد عادلوا بسرعة بين الديمقراطية والشورى، فإنهم لم يتمكنوا من أن يعطوا مضمونا إيجابيا واضحا لمقولة الشورى الإسلامية في خطابهم، بل اكتفوا بتعريفها بالسلب؛ الشيء الذي ينسحب كذلك على تصورهم للديمقراطية. ويوضح الأستاذ الجابري ذلك، باعتبار أن الشورى أو الديمقراطية، في الخطاب السلفي، كانت ولا زالت تعني غياب الاستبداد المطلق، الذي يعني تصرف الواحد في الكل على وجه الإطلاق في الإرادة (..)، وهذا في مقابل الاستبداد المقيد الذي يعني استقلال الحاكم في تنفيذ القانون المرسوم والشرع المسنون، بعد التحقق من موافقتها على قدر الإمكان (..)؛ وهذا ما يسمى في عرف السياسيين "توحيد السلطة المنفذة".

لقد كان الفكر السلفي منشغلا بسؤال الديمقراطية، من منظور تراثي قديم، لذلك عمل على تكريس القيم الاستبدادية السلطانية، عن وعي أو غيره؛ وذلك لأن ما دعاه بـ "توحيد السلطة المنفذة"، هو الذي يبرر الدعوة إلى "المستبد العادل"، باعتباره الحل الوسط بين الديمقراطية والاستبداد، في المنظور السلفي، وهذا ما كان يحيل على شقاء الوعي وتمزقه إزاء مشكلة الحكم، مشكلة الديمقراطية<sup>(37)</sup>، لكن، هل يمكن أن نلوم الفكر السلفي عن فشله في استيعاب المرجعية الحدائثية التي تؤسس للديمقراطية، وذلك، مع العلم أن الفكر (الليبرالي) العربي ومعه الفكر (القومي/الاشتراكي) قد فشلا معا في استيعاب هذه المرجعية، ومن ثم فشلا في تجسيد القيم الديمقراطية؟

يجيب الأستاذ الجابري، من منظور فكري عميق جدا، إن الكلام في الديمقراطية، كنظام للحكم، يفرض طرح قضية مصدر السلطة وشكل الدولة، هذا في حين أن النظام الأمثل للحكم، في التصور العربي-الإسلامي، هو النظام الذي يقيمه المستبد العادل ويتحقق من خلاله. ويستدرك الأستاذ الجابري: والحق أن رائد السلفية لم يكن يعبر عن رغبته وحده حين كتب يقول: "إنما ينهض بالشرق مستبد عادل"، بل كان يعبر عن رأينا جميعا، نحن العرب، للحكم الأمثل<sup>(38)</sup>.

إن الإشكال إذن، يتجاوز المنظور السلفي؛ إنه إشكال يرتبط بنوعية الثقافة السياسية التي تم تأطيرها، منذ القديم، بقيم الاستبداد، وتمت إعادة إنتاج هذه القيم، خلال مرحلة النهضة العربية الحديثة، وذلك لأن المفكر، بغض النظر عن توجهه الفكري، لا يستطيع الانفلات من الثقافة السياسية التي تُوْطِرُه وتوجهه، خصوصا وأن الديمقراطية، كما نفهمها الآن، غائبة تماما عن نظام القيم في الثقافة العربية الإسلامية؛ إنها لم تكن حاضرة في حقل تفكير مفكري الإسلام، من متكلمين وفقهاء وفلاسفة ومؤلفين في الآداب السلطانية<sup>(39)</sup>.

إن الديمقراطية، من هذا المنظور، ليست آلية سياسية جامدة، تقوم على أساس تصور تقني، إنها جزء من نظام شامل للقيم. لذلك يبدو في تحليل الأستاذ الجابري نزوع نحو المقاربة الإيستمولوجية، التي تركز على الآليات المتحركة في إنتاج المعرفة النظرية، ومن ثم الممارسة العملية، وهي آليات موحدة يتحكم فيها نظام موحد للقيم، لم يتغير في مسيرته من الماضي نحو الحاضر، وهذا ما يؤثر على مستوى النظرية والممارسة سلبا ويطلع حياتنا السياسية بالجمود. إن الأستاذ الجابري، في انشغاله بهاجس نظام القيم في الماضي، وهو يقارب إشكالية الديمقراطية في الحاضر، لم يكن تراثيا بالمعنى السلفي، بل كان منغمسا في هموم حاضره، ومتطلعا لآفاق مستقبلية أكثر تعددية وتحرا. ولهذا نجد الأستاذ الجابري يقر، بشكل صريح: " كل كتاباتي عن الماضي هي من أجل الحاضر " الجابري.(40)

لذلك نجد الأستاذ الجابري، في مقارنته لنظام القيم في الثقافة العربية الإسلامية، لا يصدر أحكاما مطلقة، بل يقوده التحليل نحو التمييز في التاريخ العربي الإسلامي، بين مرحلتين مختلفتين في علاقة بتجسيدهما لنظام القيم:

- مرحلة الأصول الأولى التي تمتد من التاريخ العربي القديم، مرورا بالمرحلة النبوية؛ ولذلك نجد الأستاذ الجابري يدعو إلى "تأصيل الأصول"، بالعودة إلى النموذج الذي تمثله هذه المرحلة، والذي يتسم بالديمقراطية التي تتجلى في بعض الآيات القرآنية وبعض الأحاديث النبوية ( و أمرهم شورى بينهم، أنتم أدرى بشؤون دنياكم ...) (41)

- مرحلة الاختراق، التي تم تدشينها مع نهاية الدولة الأموية وبداية الدولة العباسية، وخلال هذه المرحلة تم اختراق نظام القيم العربي الإسلامي الأصيل، من طرف النسق الاستبدادي الساساني، وقد حضرت الآداب السلطانية كمرجع مؤسس لهذا النظام الجديد.

ولعل وعي الأستاذ الجابري بهذا الاختلاف بين المرحلتين، هو ما يدفعه إلى التفكير/النضال، من أجل ربط حاضر الأمة العربية بنظام القيم الأصيل، الذي يجسد روح الديمقراطية، وذلك بعد تصنيفته من أدران الاستبداد. " إن ما تردد في المرجعية الأولى للثقافة العربية الإسلامية، من تنويه بالشورى والعدل وحث على العمل بهما، يمكن أن يجد اليوم أذانا أخرى، تجعل منهما، وبالتالي من الديمقراطية بمعناها المعاصر قيمة القيم؛ فتؤسس عليهما فقها سياسيا جديدا، يجعل الشورى ملزمة، وينقل العدل من الآخرة إلى الدنيا، ويحرره من قيود الطاعة للأمير، ومن هاجس المماثلة بين نظام الطبيعة ونظام المجتمع، ويقطع الصلة بين النظامين، باعتبار أن الطبيعة ميدان للحتمية، وأن المجتمع ميدان للحرية..(42)

إن الأستاذ الجابري، وهو يميز في نظام القيم العربي الإسلامي بين مرحلتي الأصول والاختراق، كان في الآن نفسه، يميز بين نظام أصيل يرتبط بالمرحلة النبوية، حيث قيم المساواة والحرية والعدل، وبين نظام

مخترق (بفتح التاء)، يرتبط بالمرحلة العباسية في علاقة بمنظومة الآداب السلطانية، التي تعتبر إعادة إنتاج للموروث الاستبدادي الساساني. لذلك، نجد الأستاذ الجابري لا يتعامل مع التراث العربي الإسلامي، من منظور موحد، وبالتالي لا نجده يصدر أحكام القيمة، سواء رفضا مطلقا لهذا التراث أو قبولا مطلقا، بل يعمل جاهدا على تجنب السقوط في الاحتكام إلى (البطانة الوجدانية) التي تجافي منطق التحليل العلمي الرصين.

من هذا المنظور إذن، يمكن أن نستوعب جيدا كيف وقعت المقاربة السلفية في تناقض؛ فهي عندما تدعي الأصالة في علاقتها بالمرجعية الدينية، لا تعي كونها تعيد إنتاج النسق الاستبدادي الساساني، الذي تسرب إلى الثقافة العربية الإسلامية، وتمكن من صناعة وتوجيه نظام القيم فيها. ولذلك، تكون الدعوة إلى المستبد العادل وما يجسده من توحيد للسلطة المنفذة، تكون هذه الدعوة أكثر ارتباطا بنظام القيم الذي صاغته منظومة الآداب السلطانية، أكثر من ارتباطها بنظام القيم الإسلامي الأصيل، الذي تجسده المرحلة النبوية؛ هذه المرحلة التي جسدت، بامتياز، قيم التعددية والاختلاف (ميثاق المدينة) وقيم حرية العقيدة ( لكم دينكم ولي ديني)، وقيم الشورى (انتقال الخلافة إلى أبي بكر الصديق وعمر باعتماد مبدأ الشورى)... وكل هذه القيم تتناقض بالتام مع منظومة القيم التي كرستها الآداب السلطانية، والتي أعيد إنتاجها فيما بعد، باعتبارها قيما إسلامية أصيلة.

### 3-6: الخطاب الليبرالي.. من الحاكم بإرادة واحدة إلى استحالة تحقيق الديمقراطية

انفتحت الثقافة العربية، بشكل مبكر، على الفكرة الليبرالية، وذلك منذ مرحلة القرن التاسع عشر الميلادي، حيث كانت الدعوة إلى التحديث في علاقة بالمرجع الغربي، تشكل البوادر الأولى للنهضة العربية. وذلك، من منظور أن التحديث " يتعلق بالوجود الاجتماعي وما يرتبط به من أنماط الوجود السياسي والاقتصادي والقانوني والفكري... كما أنه يتعلق بما يحصل من الوعي، من النظر في تلك الأنماط المختلفة من الوجود، في صلتها بالأحداث المستجدة والظاهرة في مستويات السياسة والاجتماع والاقتصاد"<sup>(43)</sup>. لكن، هل استطاعت الفكرة الليبرالية أن تؤسس للتحديث السياسي، في علاقة بمفهوم الديمقراطية في العالم العربي؟ هل تمكنت الفكرة الليبرالية، في العالم العربي، أن تنفلت من منظومة القيم السلطانية، التي أطرت التنظير والممارسة السياسية لقرون؟

ينطلق الأستاذ الجابري من فكرة أن الاستبداد يتجاوز كونه ممارسة عملية، إلى كونه آليات في التفكير تنتج ثقافة سياسية استبدادية. ولعل هذا، هو ما جعله لا يندفع بالمقاربة الإيديولوجية، التي تربط الاستبداد بتيار فكري دون غيره، وذلك لأن المقاربة الإيديولوجية تفضح هذا الوهم، باعتبار أن جميع التيارات الفكرية والسياسية، في الثقافة العربية، تنهل من نفس المعين الفكري؛ ولذلك فإن التيار الليبرالي لا يختلف عن باقي التيارات الفكرية والسياسية الأخرى، ( السلفي والقومي/الاشتراكي) في مقاربتة للمسألة السياسية؛ فهو رغم دفاعه عن الديمقراطية، كقيمة سياسية حديثة، لا يمتلك آليات حديثة في التفكير، تنسجم مع قناعاته (العاطفية).

ولعل هذا، هو ما أوقعه في تناقض مزدوج؛ فهو من جهة مقتنع بالمنهجية الديمقراطية، كآلية سياسية حديثة، وهو من جهة أخرى غير قادر على بلورة هذه القناعة، سواء على مستوى التنظير أو على مستوى الممارسة، وهذا ما يجعله - في الأخير - امتدادا للثقافة السياسية السائدة، أكثر مما يجعله جزءا من التصور الليبرالي الحديث.

في مقاربتة لمسألة الديمقراطية، من منظور التيار الليبرالي، يتدرج الأستاذ الجابري من الليبرالي النهضوي، إلى داعية الليبرالية التقنوية؛ ويحيل هذا التدرج على وحدة في التصور، أكثر مما يحيل على اختلاف في نموذج التفكير. فقد حضرت مسألة الديمقراطية، في علاقة بالتيار الليبرالي، باعتبارها جزءا من نظام القيم السلطاني، وليس جزءا من التصور السياسي الحديث، مما يعني أن التيار الليبرالي، رغم ادعائه للحدثانية السياسية؛ فقد ظل امتدادا للتصور التراثي السلطاني، وما يفسر هذا التناقض، هو أن التحديث اقتصر على مستوى شكل الخطاب، بينما ظلت الآليات المتحكمة في صياغة الخطاب امتدادا لنظام القيم السلطاني القديم.

### 6-3-1- التيار الليبرالي النهضوي .. الحاكم بإرادة واحدة

لا يمكن مقارنة التيار الليبرالي في بعده النهضوي، من دون إثارة اسم كبير، مثل رفاة الطهطاوي الذي يعتبر - عن حق - من أوائل المثقفين العرب الذين بلوروا وأسسوا كتابة عربية معاصرة<sup>(44)</sup>. لكن، هل يكفي التعامل مع الطهطاوي، من خلال قناعاته الليبرالية التي عبر عنها في مشروعه الفكري، أم إن الأمر يتجاوز بكثير هذه القناعات، في بعدها العاطفي، لأن دراسة النصوص الفكرية تكشف عن شقاء الوعي إزاء الديمقراطية ومشكلة الحكم؛ هذا الشقاء الذي تجاوز التيار السلفي والقومي/الاشتراكي، إلى التيار الليبرالي. لذلك، فإنه رغم النزوع الليبرالي الواضح في كتابات رفاة الطهطاوي، فإن النسق الاستبدادي تسرب إلى منظومته الفكرية.

حينما يتحدث (رفاعة الطهطاوي) عن الملك (السلطان)، يؤكد أنه من مزايا الملك أنه خليفة الله في أرضه، وأن حسابه على ربه فليس عليه من فعله مسؤولية لأحد من رعاياه، وإنما يذكر للحكم والحكمة من طرف أرباب الشرعيات أو السياسات برفق ولين، لإخطاره بما عسى يكون قد غفل عنه، مع حسن الظن به.

ويستبدل الطهطاوي الرقابة الشعبية على السلطة برقابة ذاتية، ذات طابع أخلاقي غير ملزم، "وأیضا للإنسان في نفسه محكمة تجري الأحكام على صاحبها، وهي الذمة (الضمير) التي في النفس اللوامة أو المطمئنة؛ فهي قاض لا يقبل الرشوة. فإذا فعل الملك كغيره ما لا يوافق لأتمته وعاقبته نفسه لأن نور الحق يسطع في القلب، وإذا فعل الملك ما لا ينبغي فعله، لا تظمن نفسه إلى ذلك ولا يسكن قلبه إليه ولا يفرح، وحتى

حينما يحاول (الطهطاوي) الانفتاح على التجربة السياسية الحديثة التي تقوم على أساس الرقابة الشعبية المقرونة بالمحاسبة، فهو لا يتجاوز أن يربطها بالمحاسبة المعنوية للرأي العمومي، وهي ما يجعل الملوك (يستحون) من اللوم العمومي.

وما يثير الاستغراب حقيقة، هو المرافعة التي يقدمها الطهطاوي لتبرير الاستبداد، باعتباره حكم الواحد. "ومن مزايا ولاية الأمور أيضا، أن النفوذ الملكي بيدهم خاصة، لا يشاركهم فيه مشارك، وهذه المزية العظمى تعود على الرعية بالفوائد الجسيمة، حيث إن إجراء المصالح العمومية بهذه المثابة ينتهي بالسرعة لكونه منوطاً بإرادة واحدة، بخلاف إذا ما نيظ بإرادات متعددة بين كثيرين، فإنه يكون بطيئاً".<sup>(45)</sup>

ولعل رائد الليبرالية النهضوية، وهو ينظر للديمقراطية، لا يعي أن هناك تسربا للقيم الاستبدادية، مما يجعل تنظيره لا يتجاوز إعادة إنتاج لمنظومة الموروث السلطاني، التي يجسدها شعار المستبد العادل...؛ فالمطلوب هو الحاكم بـ "إرادة واحدة" وليس بـ "إرادات متعددة"، وهذا هو "المستبد". ولكن ضمير الحاكم وشعوره بالمسؤولية أمام الله وبضغط الرأي العام... كل ذلك سيجعل منه "المستبد العادل".<sup>(46)</sup>

إن ربط الحكم بإرادة واحدة، كما نظر له الطهطاوي، ليس رأيا شخصيا يخصه وحده، ولكنه، خلاف ذلك، يعتبر خاصية أساسية طبعت مجموعة من التجارب السياسية (الليبرالية) في العالم العربي، سواء أكانت ملكية أم جمهورية. فقد تم تشويه المبادئ الليبرالية بهدف شرعنة نموذج الحكم بإرادة واحدة، ولذلك حضرت التعددية الحزبية (الشكلية) للتغطية على غياب التعددية السياسية، كما حضرت الانتخابات بهدف تقسيم الولاية الواحدة إلى مراحل، للإيهام بوجود إرادة شعبية تتحكم في تجديد الثقة بالزعيم الأوحده، وكذلك تم تكريس فصل شكلي بين السلطات (التنفيذية والتشريعية والقضائية)، على مستوى القاعدة، بينما تجتمع على مستوى القمة، حيث يجمع الحاكم بإرادة واحدة في يده جميع السلطات، تنفيذا وتشريعا وقضاء.

كما أن التبرير الذي صاغه الطهطاوي (سرعة إجراء المصالح العمومية)، هو الذي تحكم في هذا النموذج السياسي (الليبرالي)، حيث كان الخبراء يثقلون كاهل الشعوب العربية بالأرقام الجامدة، التي تؤكد على العلاقة الوطيدة بين التنمية والمعدل المرتفع للنمو، وبين نموذج الحكم بإرادة واحدة. وعادة ما كانت تجربة (تونس بن علي) تقدم كنموذج يجب أن يحتذى به في العالم العربي. وقد عملت المؤسسات الاقتصادية الدولية على تسويق هذا النموذج (الليبرالي) في مصر، على عهد حسني مبارك، وكذلك في المغرب، حين سيطرت المقاربة التكنوقراطية التي تعطي الأولوية للاقتصادي على السياسي، لكن تجربة دول الخليج كانت متميزة بكل المقاييس، حيث نجحت هذه المقاربة (الليبرالية) في تأسيس الحكم بإرادة واحدة، باعتباره نموذجا عربيا في الحكم.

### 6-3-2- داعية الليبرالية التقنوية أو الليبرالي الراديكالي .. استحالة تحقيق الديمقراطية

يمكن أن نفترض أن الفكرة الليبرالية، خلال عصر النهضة، لم تكن قد نضجت؛ ولذلك، فقد تمكن النسق الاستبدادي من اختراقها. لكن، مرحلة ما بعد النهضة تؤكد أن الأمر أكبر من ذلك بكثير، إذ لم ينجح النسق الديمقراطي في اختراق الثقافة السياسية العربية، لأن منظومة القيم الاستبدادية تمتلك من المناعة ما يمكنها من مواجهة أي اختراق محتمل. لذلك، نجد الخطاب (الليبرالي) العربي المعاصر يعاني نفس التمزق النهضوي، في مقارنته لمفهوم الديمقراطية، و كأنه إعادة إنتاج لما سبق ليس إلا!

وعلى الرغم من دعوته إلى الديمقراطية، كآلية سياسية ليبرالية، فإن الليبرالي العربي ظل يعيد إنتاج نفس آليات التفكير، وخصوصا آلية (قياس الغائب عل الشاهد)؛ فهو لم يفكر في الديمقراطية من منظور تبيئتها، في علاقة بمنظومة القيم العربية الإسلامية، بل فكر في الديمقراطية، من منظور استنساخ تجربة الآخر (الغرب) للإجابة على أسئلة ذاتية راهنة. إنه كان يقيس واقعا غائبا، ( الديمقراطية الغائبة في العالم العربي)، على واقع شاهد (التجربة الديمقراطية في الغرب). ومن دون أن يدري، فإنه لم يكن يقارب الواقع العربي، بل كان منشغلا بواقع الآخر الغربي.

إن أزمة التيار الليبرالي الراديكالي، في العالم العربي، تتجاوز أزمة سلفه النهضوي، وذلك لأنه اغترب في حاضر الآخر من دون أن يتمكن من تفكيك منظومة القيم التراثية التي استمرت في التأثير على آليات التفكير، ومن ثم على مستوى الخطاب والممارسة. ولعل هذا الاغتراب هو الذي سيؤثر سلبا على مستوى وعي الليبرالي العربي بواقعه، وهو وعي شقي يطبعه التناقض؛ فهو يقدم نفسه مبشرا بقيم الديمقراطية الليبرالية، لكنه في نفس الآن، يوحى باغترابه عن الواقع العربي، الذي تتحكم فيه وتوجهه منظومة القيم الاستبدادية، من خلال التأثير الذي تمارسه على الثقافة السياسية.

إن النتيجة الحتمية لهذا الاغتراب المزدوج، لن تكون سوى فشلا مضاعفا في ترسيخ القيم الديمقراطية الحديثة، في الثقافة السياسية العربية. ولذلك نجد الليبرالي العربي يصل إلى قناعة نهائية وتامة، باستحالة انتقال العالم العربي إلى الزمن الديمقراطي، "إن النظام الإقطاعي لا يمكن أن يهيئ للحكم الديمقراطي (..)، إذ كيف نطالب الفلاحين في قراهم النائبة، في فقرهم المذقع، في اعتمادهم الأعمى على مالك الأرض الثري؛ وأخيرا في جهلهم التام بشؤون الشعب وأميتهم الكاملة، في المعاني السياسية والاقتصادية، كيف نطالبهم بأن يكون لهم رأي في الحكم و برامج السياسة ومقدار الضرائب وحقوق الصحافة وحرية الخطابة؟ ويجب بالقطع: إن هذا محال. (47)

هل الخلل إذن، في الواقع العربي الذي لا يمتلك مقومات الانتقال إلى الزمن الديمقراطي؟ هل الخلل في طبيعة المقاربة التي تقوم على أساس استيراد الحلول الجاهزة من ثقافة مغايرة؟ أم إن الخلل الحقيقي يوجد في



آليات التفكير، التي ما زالت امتدادا لمنظومة القيم السلطانية القديمة، مما يعرف أياً محاولة للتفكير في استنبات الثقافة السياسية الحديثة؟

في علاقة بطبيعة المقاربة الإستمولوجية، يؤكد الأستاذ الجابري أن الخلل الحقيقي يعترى الآليات المتحكمة في إنتاج الخطاب، ومن ثم المتحكمة في الممارسة العملية، " إنه عندما تكون السلطة المرجعية واقعة خارج الواقع و تقدم نفسها كأصل؛ أي كنموذج - سلف -، فإن الفعالية الفكرية تكتسي شكل قياس فقهي، قياس الفرع على الأصل أو الغائب على الشاهد، والشاهد هنا هو ما يقدمه النموذج السلف. أما الغائب، فهو القضايا المستجدة<sup>(48)</sup> والسلف لا يرتبط دائما بالمرجع التراثي القديم، بل يمكنه أن يرتبط كذلك بمرجع معاصر، لكنه ليس معاصرا في علاقته بالذات، بل في علاقته بالآخر، وهذا ما يحوله إلى سلف معاصر، وسواء تعلق الأمر بالسلف القديم أو بالسلف المعاصر، فإن الغائب الأكبر هو الواقع العربي، الذي تتحكم فيه وتوجهه منظومة القيم السلطانية، الأمر الذي يعكس على مستوى الثقافة السياسية، ومن ثم على مستوى الممارسة العملية التي تبقى، في الأخير، امتدادا للنموذج السياسي السلطاني.

## 7- بين الماضي والحاضر: وحدة التصور .. وحدة الممارسة

حينما انشغل الأستاذ الجابري بالنش في بنية العقل العربي وتكوينه، على المستوى السياسي والأخلاقي، لم يكن رهانه بنويوا، يمتن التفكير من أجل التفكير، ولكنه كان منشغلا بهواجس الراهن العربي، الذي ظل امتدادا للزمن القديم، لأنه لم ينجح في تحقيق قطيعة إستمولوجية، تجعله يعيد بناء المورث القديم، من منظور متجدد وبآليات جديدة في التفكير؛ بل إنه حافظ على هذا الموروث وأعاد إنتاجه، من نفس المنظور القديم وبنفس آليات التفكير القديمة، وبالتالي فقد كان- بشكل لا واع- يحافظ على نفس النموذج السياسي والاقتصادي والاجتماعي القديم، الذي تجسده الدولة السلطانية، بما تمثله من استبداد سياسي وتخلف اجتماعي وركود اقتصادي ورجعية فكرية ...

إن الأستاذ الجابري، وهو ينتقل بين الماضي والحاضر، بين التيارات الفكرية والسياسية، لم يكن همه إيديولوجيا، لأنه مارس الفعل السياسي واقتنع أن التغيير لا تتحكم فيه الممارسة العملية فقط، بل كان همه إستمولوجيا في الأساس، ولذلك فقد اقتنع بأن تغيير الواقع يجب أن يستند إلى خلفية نظرية صلبة، تكون قادرة على تشريح الجسد العربي، بهدف الكشف عن الداء قبل تقديم وصفة الدواء. وما دام أن عملية التشريح قد أكدت على الطبيعة الجينية للداء، فإن الأستاذ الجابري اتجه في منحى العمل على إحداث تغييرات في الخريطة الجينية، من منظور أن الشفاء يجب أن يتجاوز المهدئات إلى استئصال الداء من الجذور، لتحقيق سلامة النوع سياسيا واجتماعيا واقتصاديا، على المدى المتوسط والبعيد. لقد كان الأستاذ الجابري، وهو يشرح الجسد العربي، عالم بيولوجيا أكثر من كونه طبيبا جراحا؛ لذلك لم يكن مهتما بالعضو المريض في ذاته، بل كان

يتجاوز ذلك إلى البحث في بنية وتكوين هذا العضو، من منظور جينولوجي، يؤمن أن الداء يضرب بجذوره في زمن سحيق.

ولعل هذه المقاربة الإستمولوجية، هي التي يجب أن توجه النقاش السياسي، اليوم، في العالم العربي، لأن النقاش الإيديولوجي السائد لا يمكنه أن يجيب على الإشكالات الخطيرة، التي عانى منها العقل السياسي العربي في ماضيه، وما زال يعاني منها في حاضره؛ وهي إشكالات لا تخص تيارا إيديولوجيا بعينه، لأنها ترتبط بآليات إنتاج الخطاب والممارسة، وهي آليات موحدة بين جميع التيارات الإيديولوجية، في العالم العربي. لذلك، يجب على الفاعلين السياسيين كما على الفاعلين الثقافيين والاجتماعيين، أن يدخلوا في عملية نقد ذاتي لتصوراتهم، التي تتحكم في توجيه الممارسة العملية. وهذا لن يتم، طبعاً، سوى من خلال سيرورة تحديث منهجي متصلة الحلقات، وعندما نقول بالتحديث المنهجي، فإننا نقصد التخلص من آلية قياس الغائب على الشاهد، التي تفقد الواقع العربي استقلاله التاريخي، في مواجهة إشكالياته الراهنة، سواء في علاقته بالسلف القديم (النموذج التراثي) أو في علاقته بالسلف الحديث (النموذج الغربي).

## 8- الربيع الديمقراطي العربي.. هل من آفاق للانتقال نحو الديمقراطية ؟

مر العالم العربي، في تاريخه الحديث، بمرحلتين حاسمتين؛ ارتبطت الأولى برهان النهضة، وارتبطت الثانية برهان الثورة، لكن المرحلتين معا فشلنا في تحقيق الانتقال إلى المنهجية الديمقراطية. فإذا كان النهضويون، على الأقل، قد فتحوا نقاشاً فكرياً حول مسألة الديمقراطية، فإن الثوريين عملوا على وأد هذا النقاش، لأنه لا يخدم مصالحهم الفئوية الضيقة، وساعدهم على ذلك الواقع العربي الذي لم ينجح في تحقيق القطيعة مع الزمن الاستبدادي القديم. لكن، هذا الفشل لم يحسم النقاش بخصوص الديمقراطية، بل عمل فقط، على تأجيله ومعه تم تأجيل مشروع حضاري بكامله.

مع نهاية الحرب الباردة بين المعسكرين الغربي والشرقي، ومع الاكتساح الشامل للنموذج الليبرالي، كان النموذج السياسي الثوري في العالم العربي، يعيش أيامه الأخيرة، لأن الدعم السوفييتي لهذا النموذج سيتوقف، ومعه ستتوقف عجلة الدولة الديكتاتورية العربية ( في لباسها القومي/الاشتراكي). وفي الآن نفسه، كان النموذج (الليبرالي) الشمولي- الذي تم توظيفه في الصراع الدائر بين المعسكرين- يكشف عن توجهه الحقيقي، الذي لا يمت بصلة إلى القيم الليبرالية الحديثة. كل هذا كان يعلن، منذ البداية، عن حقبة سياسية جديدة في العالم العربي، لا يمكن إقبارها هذه المرة، لأن الزمن العولمي بما يميزه من وحدة القرار السياسي العالمي، وكذلك سلطته الإعلامية الفاضحة ونموذجه الحقوقي، كل هذا كان يشكل، لأول مرة في التاريخ العربي، ورقة ضغط، لا مثيل لها، على الأنظمة الاستبدادية العربية. وإذا كان النموذج العراقي قد دخل مبكراً ضمن سيرورة التغيير، فإن تعميم هذا النموذج كان ينتظر فقط الفرصة الملائمة، فجاء الربيع الديمقراطي العربي ليكمل المهمة.

لكن، هل سينجح الربيع الديمقراطي العربي، في تحقيق قطيعة إبستمولوجية مع النسق الاستبدادي السلطاني؟ وهل سينجح المد الثوري في تغيير منحنى الثقافة السياسية في العالم العربي نحو الاتجاه الديمقراطي؟ نتفق جميعا، في العالم العربي، أن الرهان الذي يجب أن يحققه الربيع الديمقراطي العربي، اليوم، هو القدرة على الانتقال من الزمن السياسي الاستبدادي، الذي نظر له فقهاء الآداب السلطانية ومارسه السلاطين لقرون، إلى الزمن السياسي الديمقراطي، الذي يعتبر ثمرة المفهوم الجديد للدولة والسلطة في علاقة بالحدثة السياسية. وحينما نتحدث عن الربيع الديمقراطي العربي، فإننا نقصد تجربتين سياسيتين مختلفتين، على مستوى تجسيد النضال من أجل الديمقراطية:

- التجربة السياسية الأولى قادت نضالا ثوريا ناجحا، كانت ثمرته إسقاط أنظمة استبدادية فاسدة، عمرت لعقود في مواجهة الإرادة الشعبية، وفي المقابل قاد إلى الحكم أنظمة سياسية جديدة أسست شرعيتها السياسية، من خلال صناديق الاقتراع. لكن، ما يزال الغموض لحد الآن، يلف هذه التجربة، وخصوصا فيما يتعلق بإشكالية المنهجية الديمقراطية، هل هي فعلا منهجية واضحة، تقوم على أساس التعدد والاختلاف والإيمان بالتداول السلمي على السلطة، بين مختلف المشاريع السياسية والرؤى الإيديولوجية؟ أم هي فقط جسد منحور بلا روح تحركه؟ باعتبار أن ما يهم منها هو ما يرتبط بصناديق الاقتراع، التي يمكنها أن تدشن، في أية لحظة، لعودة الزمن السياسي الاستبدادي، بما يعنيه من دوران حول نفسه وعودة أبدية لنقطة البداية. وهذا إن حدث، فإنه يندر منذ الآن، بتحول الربيع إلى شتاء عاصف، أو على الأرجح، إلى خريف ذابل، ليبقى المجال مفتوحا أمام الأجيال القادمة لقيادة ربيع جديد. وهكذا، يمكن أن نعيش على تداول الفصول، إلى أن يتم ترسيخ الثقافة الديمقراطية القادرة، لوحدها، على تحقيق استدامة الربيع السياسي، بما يعنيه من تفتح وانبعاث للحياة.

- التجربة السياسية الثانية ما زالت لحد الآن تراوح مكانها، ونقصد الأنظمة الملكية، من المغرب إلى الأردن ودول الخليج. ونحن نعتبرها تجربة ثانية، لأنها لحد الآن، ما زالت عصية على الانقياد للقاح الربيع العربي، نظرا لتضافر عوامل شتى، يمكن أن نذكر منها الارتكاز على شرعية تاريخية/دينية، لم تكن الأنظمة الجمهورية تتوفر عليها رغم ما مارسته من استبداد، ورغم ما تمتعت به من حكم مطلق. لكن هذا الوضع لا يمكنه أن يستمر لوقت أطول، إذا لم تسارع هذه الأنظمة إلى تدشين تجربتها الخاصة في تحقيق الانتقال نحو الديمقراطية، بما تعنيه من ربط السلطة بالإرادة الشعبية، وتحقيق التداول السلمي على السلطة، وفصل بين السلطات وتمكين للمؤسسات الحزبية...

إن التجربة الثورية التي نعيشها اليوم في العالم العربي، ليست بجديدة علينا ولا بغريبة عنا، ولكنها تمتلك امتدادا تاريخيا، يعود إلى مرحلة الخمسينيات من القرن العشرين، حيث عاش العالم العربي نفس الاستقطاب بين تجربتين مختلفتين؛ نجحت الأولى في تحقيق الثورة والانتقال إلى نظام جمهوري، بينما نجحت التجربة

الثانية في تحقيق الاستمرارية. لكن وجدنا أنفسنا، في الأخير، نعود بخفي حنين، حيث استمر الاستبداد ومعه الفساد، ففشلنا في رهان الديمقراطية والتنمية، وقد تساوت في ذلك الأنظمة الثورية مع الأنظمة الملكية (الناجية) من لهيب الثورة.

ولعل تخوفنا، اليوم، نابع من هذا الرصيد التاريخي المتواضع جدا، في علاقته بالرهان الديمقراطي، فليس مستبعدا أن يتم إجهاض الجنين في أية لحظة، إن لم ننجح في ترسيخ الثقافة الديمقراطية، التي تقطع مع الزمن السياسي الاستبدادي الدائري، الذي لا يمكنه أن يتجاوز، في أحسن حالاته، نظرية المستبد العادل، الذي يتحين الفرص للسيطرة على الحكم، مع التخطيط المسبق لمحاربة الرأي المعارض والقضاء عليه ليستتب له الأمر وحده.

إن الفعل السياسي، مثل الماء والهواء، يجب أن يتوفر للجميع، ولذلك لا حق لأية نخبة سياسية في السيطرة على مقاليد الحكم واحتكارها لنفسها، بل تعلمنا النظرية السياسية الحديثة، التي نطمح لزرعها في التربة العربية، أن التداول السلمي على السلطة بين مختلف التيارات الأيديولوجية، هو القادر لوحده على نقلنا إلى الزمن السياسي الديمقراطي المتقدم والمتطور باستمرار، حيث يتراجع النضال الثوري كما تتراجع الانقلابات العسكرية والسياسية، ويتم تعويض ذلك كله بالنضال الديمقراطي، الذي يقوم على التنافس الحر والشفاف بين مختلف المشاريع السياسية والرؤى الأيديولوجية، وبعد ذلك تقول صناديق الاقتراع كلمتها، وتتوج الأقدار والأصالح على قيادة عجلة التنمية والديمقراطية.

لكن ما يجري الآن من أحداث تهدد مسار الربيع العربي، هو ما يؤكد أن الرأسمال الثقافي والسياسي يجب أن يوظف توظيفا ينسجم مع طبيعة الشعارات المرفوعة، وكذلك ينسجم مع طبيعة المعارك الدائرة، باعتبار أن الهدف هو بناء مجتمع ديمقراطي، يقوم على أساس التعددية والاختلاف. لذلك، يبدو أن التفكير في المبادئ المؤسسة للعمل الميداني، يبقى أمرا في غاية الأهمية، وذلك لأن الممارسة غير المستندة إلى مبادئ فكرية وقيمية، تبقى ممارسة عرجاء. على الأقل يمكن الإشارة إلى مبادئ أساسيين، يجب استحضارهما كوجهين للفعل الثقافي والسياسي، الهادف إلى ترسيخ روح الديمقراطية:

- من جهة، يجب ترسيخ روح الكتلة التاريخية بين جميع فئات الشعب/ الأمة بمختلف أديانها ومذاهبها وإثنياتها وإيديولوجياتها، وذلك بهدف خدمة الصالح العام، من منظور أن الهدف المشترك هو تحقيق الديمقراطية والتنمية، والعمل على تحصين السيادة الوطنية/ القومية.

- ومن جهة أخرى، يجب التزام مبدأ النقد المزدوج في علاقته بمختلف الأطراف السياسية والاجتماعية، حيث يكون النقد بمثابة خدمة تسدى للمجتمع، بعيدا عن أية نزعات ذاتية ضيقة تستند إلى الدين أو الطائفة أو

العرق ... وهذا ما يحول النقد من تصفية الحسابات بين الأطراف المختلفة إلى ممارسة تقييمية هدفها الأساس إنجاح المهمة، لأن نجاحها يهم الجميع.

إن التزام هذين المبدئين من شأنه أن يؤسس لثقافة سياسية جديدة، قوامها الموضوعية في المقاربة والحكم، وكذلك التشبع بروح الانتماء إلى الوطن والأمة بمختلف التيارات الإيديولوجية والمشاريع السياسية، باعتبار أن الآلية الديمقراطية قادرة على الفرز بينها. ولعل غياب مثل هذه الثقافة عن ممارستنا السياسية هو الذي يسقطنا في عدم الاعتراف المتبادل، حيث يسعى كل طرف إلى إلغاء الطرف الآخر، باعتماد الضربة القاضية، باعتباره يشكل تهديدا لوجوده؛ وهذا من ترسبات ثقافة الاستبداد التي لا تعترف إلا بالزعيم الأوحده، وتسعى إلى تصفية كل من يعارضه، باعتباره عدواً لدوداً يجب القضاء عليه لأنه يهدد أمن الوطن والأمة!

إن روح الديمقراطية تفرض علينا، اليوم، دعم خيارات الشعوب العربية، وحينما نلح على الدعم، فإننا لا نقصد منح التيار السياسي المتوج شيكا على بياض، لأن هذا يتعارض مع الممارسة الديمقراطية التي تمنح المعارضة حق الاعتراض والتقييم، وإلا فإن الأغلبية الانتخابية يمكن أن تتحول، في أي وقت، إلى دكتاتورية انتخابية. لكن في نفس الآن، يجب على المعارضة أن تميز بين المصالح العليا للوطن/الأمة، والتي لا تخضع للمزايدات السياسية، وبين الاختيارات الإيديولوجية التي من طبيعتها التعدد والاختلاف، مما يسمح بنقدها ومعارضتها.

وفي هذا الصدد، يبدو أن تجربة الربيع العربي تقدم الكثير من العبر؛ فقد كان الترويج الانتخابي للتيار الإسلامي مناسبة للكشف عن التناقضات التي تختبئ خلف الشعارات، وهي تناقضات لا تقتصر على طرف دون آخر، لأن جميع الأطراف، في الأخير، نتيجة صناعة ثقافية وسياسية واحدة، سمتها الاستبداد والتفرد بالسلطة من طرف الحاكم، وفي المقابل التخطيط للانقلاب على السلطة وتغييرها بالقوة من طرف المعارضة. وهذه المنهجية لا تستقيم مع الآلية الديمقراطية التي قوامها التداول السلمي على السلطة، حيث يغيب التفرد بالحكم، وفي نفس الآن يغيب التخطيط للانقلاب، لأن الآلية الانتخابية توفر لجميع الأطراف حقوقا سياسية وتقرض عليهم واجبات.

وهذا إن دل على شيء، فإنما يدل على أن النجاح في تغيير رأس النظام لا يعني أبدا تحقيق الانتقال إلى الزمن الديمقراطي، لأن الأمر يتطلب عملا فكريا وسياسيا متواصلا، قد يدوم لعقود أو لقرون حتى ! و ذلك، لأن تغيير الثقافة السياسية السائدة يعتبر من أكبر التحديات، التي تواجه أية ثورة في العالم؛ فالثورة الفرنسية استمرت زمنا طويلا، حتى تتمكن من تغيير الثقافة السياسية، وذلك لأنها أوصلت إلى الحكم دكتاتورا (نابليون بونابرت) لا يختلف في شيء عن ملوك القرون الوسطى، ونفس الشيء يمكن أن نقوله بخصوص الثورة

البرتقالية (2004-2005) القريبة العهد بالربيع العربي، والتي فشلت نفسها في تغيير الثقافة السياسية السائدة، ومن ثم وصلت إلى الانهيار.

إن تغيير الواقع السياسي لا يمكنه أن ينجح فقط، عبر تغيير النظام السياسي، والذين يحملون بهذا النوع من التغيير هم واهمون بالتأكيد، وستصيهم الخيبة. إن تغيير الواقع السياسي يستند، في الأساس، إلى تغيير الثقافة السياسية التي تسند هذا الواقع وتوجهه، وهذه المهمة ترتبط بعمل ثقافي طويل النفس، وليس بالخطب الإيديولوجية العصماء، التي تنجح في توزيع الأفيون على الشعوب العربية، لكنها لن تنجح، بالتأكيد، في تغيير الواقع السياسي السائد. ولعل ما يجري من أحداث ليؤكد بالملحوس، أن المقاربة التي تركز على تغيير النظام السياسي من دون الانشغال بتغيير الثقافة السياسية، هي مقاربة فاشلة ولا يمكنها أن تؤسس للثقافة الديمقراطية؛ لأنها تسقط في نفس المطب السابق، حينما تحول المنهجية الديمقراطية إلى مقاربة انتخابوية فجأة، تسعى من ورائها إلى التأسيس لديكتاتوريات الأغلبية ضد الأقلية، وهذا ما يتعارض بالتمام مع الثقافة الديمقراطية.

إن اعتبار صناديق الاقتراع معياراً لتتويج المشاريع السياسية والرؤى الإيديولوجية يجب أن يرتبط، في الحقيقة، بمسار طويل من النضال الديمقراطي، يرسخ ثقافة سياسية جديدة، تقوم على أساس الإيمان بالتداول السلمي على السلطة، الشيء الذي يعني أن صناديق الاقتراع ليست سلماً يقود إلى كرسي الحكم، ليفقد وظيفته بعد ذلك مباشرة. إن صناديق الاقتراع تعبير عن الإرادة الشعبية، ولذلك لا يمكنها أن تعبر سوى عن اتجاه الرأي العام السائد الذي ينعكس على شكل أغلبية انتخابية مؤمنة بمنهجية التداول السلمي على السلطة. وفي غياب هذه الثقافة الديمقراطية، فإن صناديق الاقتراع تشكل خطراً على الدولة والمجتمع، لأنها يمكنها في أية لحظة تاريخية أن تقود إلى الحكم من لا يؤمن بالتداول السلمي على السلطة بين مختلف الأطراف السياسية.

## عود على بدء .. في الحاجة إلى درس الأستاذ الجابري

إن تغيير الممارسة السياسية الاستبدادية قبل أن تكون ثورة على المدى القريب، هي في الأساس، إستراتيجية ثقافية بعيدة المدى، تقوم على أساس تفكيك النسق الاستبدادي فكرياً، بهدف إعادة بناء نسق ديمقراطي، ينطلق من نفس منظومة القيم التي يؤمن بها أبناء الأمة، ليس كما كان يتصورها الأجداد القدماء، ولكن، كما يتصورها الأبناء في حاضرهم، ومن منظور انشغالاتهم المعاصرة؛ كل ذلك يجب أن يسايره مجهود فكري رصين، يقوم على أساس تنقية منظومة القيم هذه مما علق بها من شوائب الاستبداد، التي تسربت إلى الثقافة العربية الإسلامية إبان الغزو القيمي الفارسي الذي كانت نتائجه جلية من خلال الآداب السلطانية. لكن هذا الحذر من السقوط في نزعة سلفية قديمة يجب أن يسايره حذر مماثل من السقوط في نزعة سلفية (معاصرة) في علاقة بمنظومة القيم الغربية، وذلك لأن الديمقراطية ليست بضاعة يتم استيرادها، بل هي في الأساس بناء قيمي متواصل الحلقات.

إن درس الأستاذ الجابري، اليوم، يفرض نفسه علينا بقوة، وذلك لأنه انشغل بالسؤال السياسي في علاقته بالديمقراطية، ليس من منظور إيديولوجي، يقوم على أساس الرفض المطلق أو الاندفاع المطلق؛ ولكن من منظور إبستمولوجي، يقوم على أساس تفكيك آليات إنتاج الخطاب والممارسة في علاقة بالثقافة العربية، سواء تعلق الأمر بالمتن التراثي القديم أو بالمتن الفكري والسياسي الحديث، وذلك من منظور أن منظومة القيم ليست جامدة ولا مستقرة، ولكنها تسافر عبر الزمن وتمارس تأثيرها عبر العصور.

ولعل هذه المقاربة الإبستمولوجية هي التي يمكننا أن نتقلنا، اليوم، على وقع المد الثوري، من مرحلة صراع الإيديولوجيات من أجل التنوير الانتخابي، إلى مرحلة التفكير الجدي في صيغ جديدة لبناء ثقافة سياسية ديمقراطية، تتلاءم مع الاندفاع الشعبي نحو المشاركة السياسية والحرية والكرامة، لأن هذه القيم لا تتحقق فقط، عبر المسيرات الشعبية والاعتصامات والشعارات... ولكنها كذلك، في حاجة إلى ثقافة سياسية ديمقراطية تدعمها في نضالها، وذلك من منظور أن الممارسة التي لا تستند إلى مرجعية فكرية، هي بالتأكيد ممارسة عشوائية لا يمكن التنبؤ بعواقبها في النهاية.

### الهوامش:

- 1- علي عبد الرازق- الإسلام و أصول الحكم – الهيئة المصرية العامة للكتاب- ص: 103
- 2- جمال الدين الأفغاني – الأعمال الكاملة – تحقيق و دراسة محمد عمارة – دار الكتاب الأدبي – القاهرة – ص: 473
- 3- محمد عابد الجابري – الخطاب العربي المعاصر – مركز دراسات الوحدة العربية – ط: 1 - 1982 – ص: 90-91
- 4- مشروع الميثاق الذي قدمه جمال عبد الناصر للمؤتمر الوطني لقوى الشعبوية في مر يوم 21-05-1962 – الباب الخامس – نقلا عن د. محمد عابد الجابري- الخطاب العربي المعاصر – المرجع السابق .
- 5- محمد عابد الجابري- العقل الأخلاقي العربي – مركز دراسات الوحدة العربية – ط:1 بيروت 2001- ص: 226-227
- 6- نفس المرجع- ص: 195
- 7- عبد الله الغزالي- النقد الثقافي.. قراءة في الأنساق الثقافية العربية- المركز الثقافي العربي- ط: 3 – 2005-ص: 8
- 8- العقل الأخلاقي العربي- مرجع سابق- ص: 189
- 9- نفس المرجع- ص: 193
- 10- نفس المرجع - ص: 190
- 11- نفس المرجع- - ص: 171
- 12- عبد الرحيم العلام- الآداب السلطانية: دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي – عالم المعرفة – ع: 324- 2006 – ص: 8-9
- 13- محمد عابد الجابري - العقل الأخلاقي – مرجع سابق - ص: 194
- 14- نفس المرجع-ص: 203-204
- 15- نفس المرجع - ص: 227
- 16- نفس المرجع- ص: 200
- 17- نفس المرجع - ص: 209
- 18- نفس المرجع- ص: 217-2018
- 19- نفس المرجع - ص: 210
- 20- نفس المرجع - ص: 210
- 21- نفس المرجع - ص: 215
- 22- نفس المرجع - ص: 215
- 23- نفس المرجع – ص: 215
- 24- نفس المرجع - ص: 227
- 25- عبد الرحيم العلام – الآداب السلطانية – مرجع سابق – ص: 19-20



- 26- محمد عابد الجابري - العقل الأخلاقي العربي - مرجع سابق - ص: 224
- 27- عبد الرحيم العلام- الآداب السلطانية - مرجع سابق - ص: 10
- 28- Abdellah Laroui - les origines sociales et culturelles du nationalisme marocaine (1912-1980) - centre culturel arabe - 1993 - p : 222-
- 29- عبد الرحيم العلام- الآداب السلطانية - مرجع سابق - ص: 21
- 30- محمد الناجي- العبد و الرعية - تر: مصطفى النحال - المكتبة الوطنية - يناير 2009- ص : 14
- 31- نفس المرجع- ص 11
- 32- د. محمد عابد الجابري- إشكاليات الفكر العربي المعاصر - مركز دراسات الوحدة العربية - ط: 1 - 1989 - ص: 163
- 33- نفس المرجع- ص: 163
- 34- نفس المرجع - ص: 164-165
- 35- نفس المرجع - ص: 165
- 36- نور الدين أفاية - أسئلة النهضة في المغرب - منشورات الزمن - الكتاب 15 - يونيو 2000- ص: 77.
- 37- محمد عابد الجابري - الخطاب العربي المعاصر - مركز دراسات الوحدة العربية - ط: 1 - 1982 - ص: 84
- 38- نفس المرجع - ص: 102
- 39- محمد عابد الجابري - قضايا في الفكر المعاصر - مركز دراسات الوحدة العربية - ط: 1- 1997 - ص: 179
- 40- محمد عابد الجابري - التراث و الحداثة - مركز دراسات الوحدة العربية - ط: 1 - 1991 - ص: 349
- 41- المرجع السابق - ص: 342
- 42- محمد عابد الجابري - قضايا في الفكر المعاصر - مرجع سابق - ص: 80
- 43- سعيد بنسعيد العلوي - الاجتهاد والتحديث : دراسة في أصول الفكر السلفي في المغرب - سلسلة الفكر العربي المعاصر - نشر : مركز دراسات العالم الإسلامي - ع : 3 - ص: 15
- 44- كمال عبد اللطيف - التقدم و التمدن : عوانق الحداثة السياسية في خطاب الطهطاوي - ضمن كتاب : في النهضة والتراكم - سلسلة المعرفة التاريخية - دار توبقال - ط: 1 - 1986- ص: 134
- 45- رفاعة رافع الطهطاوي- مناهج الألباب المصرية في مباحث الآداب العصرية (القاهرة؛ مطبعة الرغائب 1912) ص: 254-255
- 46- محمد عابد الجابري - الخطاب العربي المعاصر - مرجع سابق - ص 89
- 47- سلامة موسى - ما هي النهضة ؟ - دار الجيل للطباعة - القاهرة - الجابري- مرجع سابق
- 48- محمد عابد الجابري - الخطاب العربي المعاصر - مرجع سابق - ص: 20



MominounWithoutBorders



@ Mominoun\_sm



Mominoun

الرباط - المملكة المغربية  
ص.ب : 10569  
هاتف: 00212537779954  
فاكس: 00212537778827  
info@mominoun.com  
www.mominoun.com