كلية العلوم الاجتماعية
قسم الفلسفة

إشكالية الديمقراطية في الوطن العربي بين التراث والحداثة الجابري أنموذجا

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في الفلسفة

إعداد الطالب:
محمد فاســـــي

إشراف:
أد.عبد القادر بوعرفة

لجنة المناقشة مُكونة من:

الاسم واللقب	الدرجة	الصفة	المؤسسة الأصلية
زاير أبو الديهاج	أستاذ	رئيسا	جامعة وهران 2
عبد القادر بوعرفة	استاذ	مقررا	جامعة وهران 2
عبد المجيد دهوم	أستاذ	مناقشا	جامعة تسيمسيلت
علجية يموتن	أستاذ	مناقشا	جامعة وهران 2
كريم محمد بن يمينة	أستاذ	مناقشا	جامعة سعيدة
لاكلي حنان	أستاذ م أ	مناقشا	جامعة الجلفة

السنة الجامعية: 2021- 2022

شكرا و تقدير

الحَمْدُ لله الأَكْرَم ، الذي علّمنا بالقلَمْ، مالَمْ نَكُنْ نَعْلَمْ، و شرّفنا بحبيبه محمّد صلى الله عليه وسلّم...

أتقدّم بخالص شكري وامتناني إلى الأستاذ المشرف:

أ.د: بوعرفة عبد القادر الذي لم يبخل على ما قدّمه لي من نصائح وتوجيهاته الكريمة وملاحظاته القيمة طوال فترة إنجاز هذه الأطروحة.

كما لا أنسى تقديم شكري وامتناني إلى السّادة الأساتذة الأفاضل أعضاء اللّجنة، على تفضّلهم قُبوُلَ مناقشةِ هذه الأطروحة وتقييمهَا ...

الإهداء

أهدي ثمرة جهدي إلى أعزّ النّاس، والدَيَّ الكريمين

حفظهما الله..

إلى الّتي إذا نَظَرتُ إليها أسرّتني، وإذا غِبت عنها حفظتني

الوفيّة ...الحنون... زّوجتي الغالية...

إلى زينة الحياة الدنيا ... فلذّاتِ كبدي...وقـرّة عيني...

قصي ، عبد العليم، معاذ، إيلاف...

أنبتهم الله نباتًا حسنًا...

مقدمة

مقدمة:

يبدو جليًا أن البحثَ في المسائل والقضايا السياسية أخذت حيزا هاما من اهتمامات الفكر العربي المعاصر، وليس بدعا أن تحظى هذه المسائل بالاهتمام المتزايد، مادامت علاقات الناس بعضهم ببعض كأفراد أو كجماعات لا تستقيم دون تنظيم سياسي، وهذا بالنظر إلى الدور الحيوي للفكر في صناعة الواقع الاجتماعي للشعوب، أو على الأقل تعديله نحو شكل أفضل من خلال الوعي بالمشكلات السياسية التي يعجّ بها هذا الواقع، أو بالقياس إلى مهمّته في إدارة الصراعات الاجتماعية، وإنتاج الآليات والبرامج، والكشف عن الخطط التي تسمح بتدارك أشكال الضعف في الاجتماع البشري، وتنمية الوعي الجماعي للانخراط في السياسات الجديدة.

لم يبق الفكر العربي المعاصر في هذا السياق يزاول نشاطه بمعزل عن الخوض في المعضلات السياسيّة خاصّة تلك التي نعيشها اليوم في الوطن العربي، الذي يتميز بتوسعه الجغرافي وتنوعه الثقافي، فعلى الرغم من خصائصه هاته، إلا أنّ ما يتفق عليه اليوم هو أنّ العالم العربي يشهد أزمةً سياسيةً متعددة الجوانب، ويعاني تخلّفًا رهيبًا في مجال الممارسة السياسية، مقارنة بالوضعية السياسية والاجتماعية التي تشهدها الشعوب في المجتمعات الغربية، أو حتى بعض المجتمعات الآسيوية.

.

ففي الوقت الذي سارعت حكومات الشعوب الغربية إلى تمثل القيم الديمقراطية بغرض ترسيخها في سلوكيات مواطنيها، نجد أنّ بلدان العالم العربي والإسلامي تقف عاجزة عن هذا التمثّل، وتبقى غير قادرة عن تجاوز حالة مظاهر الاستبداد السياسي، والتحول نحو الديمقراطية، رغم أنّها تشكل أولوية بالنسبة لها، ففي نهاية القرن العشرين، وبصرف النظر عن بعض مظاهر التعددية الشكلية التي تطبع المشهد السياسي لبعض الدول العربية، إلا أن الملفت للانتباه في واقع هذه الشعوب هو تدهور وضعية حقوق الانسان، وغياب للحريات الأساسية.

يكاد يجمع أغلب المفكر العرب كالجابري، حنفي، العروي، ...، وفي ظل هذه الوضعية، أن أخطر الأزمات التي تواجه الأمة العربية هو فشلها في إنجاح التحول الديمقراطي، إذ

يعتبرونه السبب الرئيس لمختلف المآسي الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي يعانيها المواطن في هذه الأقطار خلال الخمسين سنة الماضية على الأقل، ففي غياب الديمقراطية انتهكت كرامة المواطن، وبات الاستبداد ثقافة سائدة تطبع كل مظاهر الحياة، ولهذا السبب بقيت الشعوب العربية تراوح مكانها، ولم تخطو خطوات جادة صوب الديمقراطية، بل على العكس من ذلك تعزّزت لديها الأنظمة الاستبدادية، وترسّخت الثقافة الإقصائية المانعة للتنوع والاختلاف، وصار التقديس للماضي باسم شرعيات مختلفة هو المنطق الغالب، في الوقت الذي انتشرت موجة من التحول الديمقراطي في العديد من دول العالم.

يعدّ محمد عابد الجابري في هذا السياق واحدا من المفكرين العرب الذين حاولوا فهم القضايا السياسية والاجتماعية لعصره فهما عقلانيا، وفقا لتحليل جديد توخى من خلاله تشخيص الواقع العربي بأزماته، بغرض تصحيحه وتصليحه نحو ما يخدم الأمة العربية، وعلى هذا الأساس فإن الدافع الذي حفّزنا على الخوض في هذا الموضوع، هو كون الديمقراطية تطرح سؤالا إشكاليا في الفلسفة السياسية المعاصرة سواء على مستوى المفهوم ودلالاته أو على مستوى الممارسة، فهي من الناحية الذاتية تشكّل هاجسا يحرض على البحث والتقصي، فضلا عن كونها قضية من القضايا الراهنة التي ترتبط بالحياة الاجتماعية والاقتصادية للإنسان المعاصر، ولأنها من أهم المعضلات التي تواجه العالم العربي في ظل التعثر السياسي الذي يشهده اليوم.

***- الإشكالية**

وبما أن الإشكالية على العموم هي قضية إما تُثبت أو تُفند، حيث تُحيل إلى جملة من الممكنات، فإننا نتصور إشكالية البحث على الصورة الآتية: **تعتبر الديمقراطية في الوطن العربي ممكنة نظريا، بيد أنها متعذرة فعلاً وممارسةً.**

يبدو أن الحكم على صحة هذا الحكم أو نفيه، تستوجب منا توضيح الإشكالية عبر ربطها بمعوقات ممارسة الديمقراطية، حيث نفترض مسبقا أنه العائق الأول، بل هو أهم الموانع التي تحول دون تحقيق الاستقرار السياسي والاجتماعي في الوطن العربي في ظل إفرازات

التراث وتحديات العولمة، لذا نطرح الأسئلة الآتية: **ما الديمقراطية؟ وكيف يتحدد مفهومها في منظور الجابري؟ هل هي مجرد آلية من آليات الحكم السياسي أم هي قيم ثقافية عالمية تستوجب التأصيل داخل المجتمع؟ وإذا كانت الحياة السياسية في الوطن العربي تشهد غياب الديمقراطية، فما طبيعة النظم السياسية والاجتماعية التي سادتها؟ وما المحددات التي أطّرتها عبر مختلف العصور؟ وكيف يمكن تخطي الوضعية السياسية والاجتماعية والاقتصادية البائسة التي تتخبط فيها معظم الأقطار العربية اليوم، وتشييد حداثة سياسية تستجيب لروح العصر من غير التضحية بالقيم الحية الأصيلة من التراث؟ وما الآليات الضامنة لتحقيق هذه الحداثة السياسية والاجتماعية؟.**

***- خطة البحث**

وعلى ضوء إشكالية الدراسة، وما توفّر لنا من مصادر ومراجع، أتبعنا الخطة التالية مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة، فالمقدمة كانت عبارة عن تمهيد للدراسة عرفنا فيه بالموضوع، ووضعنا الدراسة في حقلها المعرفي وإطارها الزماني والمكاني، وحاولنا فيها بيان دوافع الإشكالية في بعدها السياسي، والتي يتمحور حولها البحث.

***- خِطة الدّراسة**

قسمنا الدراسة إلى ثلاثة فصول، حيث اشتمل كل فصل على ثلاثة مباحث؛ وُسم الفصل الأول ب: **الديموقراطية المفهوم والسياقات**، تناولنا في مبحثه الأول الديمقراطية من حيث دلالات المفهوم وإيحاءات الكرونولوجيا، وتطرقنا في مبحثه الثاني إلى أزمة الديمقراطية المعاصرة، وانتهى هذا الفصل بمبحث ثالث حول مفهوم الديمقراطية في فكر الجابري.

أمّا الفصل الثاني والذي جاء بعنوان **الحياة السياسية في الوطن العربي** من ناحية طبيعة نظمها السياسية ومحدداتها، فقد تعرضنا بالشرح والتحليل لمفهوم اللاشعور السياسي وفق ما كتبه الجابري عن روجيس دوبري، وكيف أستخدمه لفهم البنية السياسية للمجتمع العربي كمبحث أوّل، ثم أردفنا هذا بمبحث ثان، حللنا فيه ظاهرة الاستبداد السياسي والاجتماعي في العالم العربي في مختلف الأنظمة السياسية الملكية والجمهورية، وختمنا

هذا الفصل بمبحث ثالث يتناول تداعيات الأزمة السياسية في الوطن العربي من خلال عنوان **أبعاد أزمة العقل السياسي العربي**. أمّا الفصل الثالث فقد جاء بعنوان **مشروع التحديث في الفكر العربي**، وتضمن ثلاثة مباحث، تناولنا في مبحثه الأول إعادة تكوين وبناء الفكر العربي، واتبعناه بمبحث ثان بعنوان آليات الانتقال الديمقراطي في الوطن العربي، وختمناه بمبحث أخير يتضمن مستقبل الديمقراطية في القرن الحادي والعشرين متسائلين ما إذا كان العالم العربي يتوجه فعلا نحو الديمقراطية مثلما هي في المجتمعات الغربية، في حين جاءت خاتمة الدراسة كحوصلة تضمنت أهم الاستنتاجات التي استخلصناها من كل فصل محاولين جمعها في إطار ما يوضح طبيعة التحديات الراهنة التي تواجه موجات التحول الديمقراطي في المنطقة العربية في سياق أزمة الديمقراطية المعاصرة.

***- المناهج المُتبعة**

أما فيما يتعلق بالمناهج المتبعة، فلقد اعتمدنا في الفصل الأول المنهج الاستقصائي التحليلي، حاولنا من خلاله استقصاء وتحليل مفهوم الديمقراطية في مختلف السياقات والحقول المعرفية، قصد بلورة تصور معين عن الديمقراطية، واستخدمنا في الفصل الثاني المنهج الاستقرائي، توخينا من خلاله استقراء طبيعة التجربة السياسية في الوطن العربي اعتمادا على تحليل نصوص الجابري، قصد الكشف عن المحددات التي تقف وراء النشاط السياسي للعقل العربي، أمّا في الفصل الثالث فقد استخدمنا المنهج التحليلي ثم النقدي في عرض المفاهيم الفلسفية والأدوات المعرفية والمنهجية التي وظفها الجابري في بناء معالم مشروعه النهضوي في البلدان العربية والإسلامية.

***- الدراسات السَّابقة**

ففي ظل الاهتمام المتزايد للرأي العام العربي والإسلامي بقضية الديمقراطية ومسائل الدولة وحقوق الانسان، نجد أن هذا الاهتمام بات يستقطب جهود العديد من الباحثين والمهتمين بالشأن السياسي العربي، وتجسد ذلك في أعمال فكرية كثيرة، منها تلك التي صدرت عن مركز دراسات الوحدة العربية، على غرار (المسألة الديمقراطية في الوطن العربي)، و(أزمة الديمقراطية في الوطن العربي)، (الاستبداد في أنظمة الحكم العربية المعاصرة). كما تجسّد هذا الاهتمام لدى الباحثين من طلبة الماجيستر والدكتوراه في مختلف تخصصات العلوم الانسانية، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

-أطروحة دكتوراه علوم في الفلسفة الموسومة بعنوان: الديمقراطية وحقوق الانسان من إعداد الطالبة زينب العسكري، إشراف: سواريت عمر، حيث سلطت الضوء على مشكلة غياب الممارسة الديمقراطية، وما لحقها من تدهور في قضية حقوق الانسان، لكونها قضية تتصل بالديمقراطية وبنظام الحكم وبالحياة اليومية للمواطن العربي.

-أطروحة ماجستير في الفلسفة بعنوان: مشكلة الدولة : الديمقراطية والمجتمع المدني في فكر برهان غليون، من إعداد الطالب : بن سماعين موسى، إشراف: إسماعيل زروخي، تركزت حول الحديث عن الديمقراطية في فكر برهان غليون، للتعبير عن طموحه إلى التغيير الفعلي في حياة الناس، بصورة سلمية واعية مقصودة، من خلال تهيئة الشروط الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي تستوعب هذا التغيير، بعيدا عن المقاربات النظرية.

إن ما تميزت به دراستنا في ظل هذا الاهتمام المتزايد بالشأن السياسي في الوطن العربي، هو التركيز على المعضلة السياسية في المجتمع العربي، كما يراها الجابري، ليس في أوضاعه السياسية الراهنة فحسب، بل طيلة تاريخه، وهي إشكالية تتلخص تحديدا في غياب الممارسة الديمقراطية، في سياق التنافر الحاصل بين القيم التراثية، والقيم العالمية المعاصرة.

***- صعوبات البحث**

وككل البحوث الأكاديمية، لا يخلو بحثنا من صعوبات حالت في الغالب دون إنجازه بصورة أفضل من هذه، ولعل أكثر هذه الصعوبات؛ هو افتقار الجابري لمشروع سياسي واضح المعالم، يقدّم رؤية واضحة بشأن أفكاره السياسية، فعلى الرغم من غزارة إنتاجه الفكري المبثوث في مختلف كتبه: العقل السياسي العربي، والديمقراطية وحقوق الإنسان، والخطاب العربي المعاصر، إلا أنّ أفكار الجابري في هذا الموضوع تفتقر للوحدة والنسقية اللتان تتصفان بهما الأنساق الأخرى في الفلسفة السياسية القديمة أو المعاصرة، هذا رغم أنّ الكثير من الباحثين يتخذون من مؤلفاته مرجعا في دراساتهم حول الديمقراطية، وفضلا عن هذه الصعوبة، واجهتنا أيضا صعوبة أخرى تمثلت كثرة الأطروحات التي تناولت إشكالية الديمقراطية في الوطن العربي، في مختلف الحقول المعرفية، لدرجة يصعب فيها بلورة روية واضحة، كما اصطدمنا أيضا بصعوبة الحصول واستخدام المراجع الأجنبية والدراسات المتصلة بالموضوع.

***- آفاق الدراسة**

كان الهدف من هذه الدراسة في ظل هذا الاهتمام المتزايد بالموضوع، هو البحث في إشكالية الديمقراطية على مستوى دلالات المفهوم والممارسة، وبين قيم التراث وقيم العصر التي تضمنتها فلسفة الجابري بالتحليل والفحص، انطلاقا من نصوصه بشكل أساس، بغرض الوصول إلى بلورة نظرة متكاملة حيال المعضلة السياسية في العالم العربي، وقصد معرفة الظروف الاجتماعية والسياسية التي فرضتها، فلقد أنصب البحث حول الأزمة السياسية في العالم العربي وتبعاتها كما تصورها الجابري، والبحث عن المبررات الفلسفية التي عجلت التفكير فيها لتشخيص وتجاوز الوضعية واستكشاف الآليات التي يقترحها لتحقيق الانتقال الديمقراطي، ولذلك فما نتوخاه من هذه الدراسة كآفاق، هو الاجتهاد قدر الإمكان قصد تقديم مقاربة فكرية معينة، تقرّبنا من فهم الأزمة السياسية التي يشهدها العالم العربي في الوقت الراهن.

الفصل الأول

الديمقراطية بين المفهوم والسياقات.

الفصل الأول

الديمقراطية بين المفهوم والسياقات

****

توطئة :

يعتبر الخطاب السّياسيّ مظهر من مظاهر الفكر العربيّ الحديث والمعاصر، وهو واحد من تجلّيات الخطاب النهضوي العام الذي استقطب اهتمام العديد من المفكّرين الذين اتّجهت أفكارهم صوب تحليل الواقع السياسي القائم، انطلاقا من رؤية تتوخى الدراسة والفحص قصد إيجاد واقع آخر **(الجابري، 2001، ص25)**، يتجاوز الواقع السّياسيّ المعيش، ويأتي كبديل عنه. ونتيجة لهذا المطلب عرفت الحركة الفكريّة العربيّة الإسلاميّة حراكا فكريّا شديدا، تجلّت بداياته منذ منتصف القرن الماضي، وألتمس هذا الحراك في اجتهاد عدد من المفكّرين حملوا على عاتقهم مسألة إيجاد مشروع فكريّ يحقّق شروط النهضة للأمة العربيّة، وعلى الرّغم من وحدة الغاية هاته، إلا أنّ موضوعات بحثها تعدّدت واختلفت من حيث التخصّص والميل الإيديولوجي، وحسب طرق وآليات البحث وأطرها الموضوعيّة والذاتيّة.

وفي هذا السّياق يتأطّر انشغال محمد عابد الجابري بمشروعه الفكريّ الذي ينمّ عن رغبة حقيقيّة لديه يبتغي فيها تحقيق نهضة فكريّة حضاريّة تؤسّس لمستوى من التقدّم يسمح للأمّة العربيّة والإسلاميّة من أن تتبوّأ المكانة الجديرة بها ضمن الرّكب الحضاري المعاصر، ومن بين أبرز القضايا الأساسيّة التي شغلت فكر الرجل **إشكالية الديمقراطية** وما تطرحه من مسائل في مفهومها وتطبيقاتها من خلال علاقة السّلطة بالمواطن، وعلاقة المجتمع بالدّولة، وعلاقة الدّين بالدولة بين قيّم الحداثة وقيّم التراث.

إنّ الفصل في مثل هكذا من القضايا حسب الجابري، وفي ضوء ما تعجّ به الساحة الفكريّة العربيّة من تيارات متعارضة، يعدّ في تقديره شرطا أوليّا لنجاح مشروع النّهضة، وضمن هذا الاهتمام، تأتي الديمقراطية في مقدّمة العناصر التي يقوم عليها

المشروع الحضاري العربي، إذ صارت ضرورة من ضرورات الدولة العصرية، بوصفها الإطار العام للحقوق والحريّات العامّة، والقاعدة التي تستند إليها شرعيّة أنظمة الحكم.**(الجابري :2006، ص12)**.

وقصد الولوج إلى مقاربة الجابري في تصوّره للديمقراطية وما تفرزه من صعوبات سواء على مستوى المفهوم أو الممارسة، كان من الضروري – في اعتقادنا – ولمقتضيات منهجية تسليط الضوء على الديمقراطية من حيث المفهوم والسياقات وما يلحق هذا المفهوم من دلالات عبر تطوّره التاريخي.

المبحث الأوّل

الدّيمقراطية بين دلالات المفهوم، وإيحاءات الكرونولوجيا، التطوّر التاريخي.

*****

يدعونا هذا المبحث في البداية إلى تتبّع مفهوم الدّيمقراطية عبر العصور، كي نتبيّن التصوّر الذي تبلور لدى الجابري من جهة، ونتبيّن الآفاق التي يعقدها عليه في سياق المشروع النهضوي الذي يتوخاه منه من جهة أخرى.

أوّلا : ضبط المفهوم .

من المسلّم به أن مفهوم الدّيمقراطية ليس مفهوما علميّا يمكن ضبطه بدقة وصياغته في تحديد وحيد بصورة موضوعيّة يحظى بالإجماع على غرار المصطلحات العلميّة، بحكم أن كلمة ديمقراطية هي تعبير لغوي يختلف تصوّره من فرد لآخر، ومن سيّاق لآخر، فعلى الرّغم من غموض معناها الدّلالي، واختلافه من فيلسوف لآخر، إلّا أنّها تشكّل هاجسا ومطلبا سياسيّا ضروريّا في الوقت نفسه لكلّ الشّعوب، **(بركان، ح، 2016، ص09)**، وهذا ما يستوجب منّا الحرص على ضبط تصوّر الدّيمقراطية في سيّاقاته اللغويّة والاصطلاحيّة والفلسفيّة .

1): دلالات المفهوم لغويّا:

تميّزت الحضارة اليونانيّة القديمة بالعديد من الأنظمة السياسيّة، حيث تبلور نظام الحكم فيها في أشكال مختلفة، واختلف من فترة لأخرى، إذ انتقل من الملكيّة إلى الأرستقراطيّة، ومن الأرستقراطيّة إلى الحكم الفردي المطلق، ومنه إلى الدّيمقراطيّة، إذ عرف المجتمع الإغريقي مابين (490- 479 ق.م) ازدهارا عظيما، تجلّى بوضوح في مختلف التحوّلات الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة التي حدثت في أثينا، تمخّضت عنها الممارسة الدّيمقراطيّة **(توشار، ج، 2010، ص 27)** .

لقد تشكّل تصوّر الدّيمقراطيّة كنمط لحكم الشّعب في البداية في أثينا خلال القرن الخامس قبل الميلاد، حيث تبلورت في شكلها الأوّل مع ازدهار الحضارة اليونانيّة، وتحديدا في ما يسمّى دولة المدينة، وطبّقت مباشرة لفترة وجيزة، شملت المواطنين الأحرار من دون العبيد والنّساء **(أمين، س، (1987)** .

وتعود لفظة ديمقراطية في مدلولها اللغويّ إلى اللغة اليونانية القديمة، فهي « لفظ مؤلف من لفظين يونانيين أحدهما (ديموس) ومعناه الشعب، والأخر (كراتوس) ومعناه، السيّادة، فمعنى الديمقراطية إذن سيادة الشعب، وهي نظام سياسيّ تكون فيه السيّادة لجميع المواطنين، لا لفرد، أو لطبقة منهم، ولهذا النّظام ثلاثة أركان : سيّادة الشعب، المساواة والعدل، والحرية الفردية والكرامة الإنسانيّة »**(صليبا، ج، 1982، ص ص 596، 570)** .

هذا وقد ظهرت هذه الكلمة أصلا كمرحلة قبليّة لحكم الملك أكبر الأعظم سيادية، الموقد العام، أي بيت النار، بحيث يشرف على الموقد ويقدّم القربان، ويتولّى الدّعاء، ويرأس الولائم الدّينيّة قبل أن يتحوّل إلى مصطلح الدّيمقراطيّة إلى مذهب سياسيّ أو إيديولوجيا سياسيّة، ترجع إلى العصر اليوناني **(المخامي، ع، 2007، ص19)**.

فلقد كانت أثينا محلّ ميلاد الدّيمقراطية، إذ لعبت دورا فعّالا في إنمائها ونضجها إلى جانب الفلسفة، والدّليل على ذلك أنّ هذه الأخيرة بلغت أوجّ ازدهارها في ظل سيّادة الدّيمقراطية في أثينا **(البار، د، 2004، ص 15)**، بسبب النّمو الفكري للأفراد وبلوغهم درجة معيّنة من الوعي السيّاسي، إذ شكّل الإيمان بسلطة الفرد الشرط الأوّل لنموّ الفكر السّياسيّ الدّيمقراطي في بلاد اليونان.

ويقصد بالحكم الدّيمقراطي في ضوء هذا الاعتقاد، ذلك الحكم الذي لا يستبدّ به فرد واحد ولا طبقة واحدة بالسّلطة في اتخاذ القرارات السّياسية التي تعنى بالشأن العام، بمعنى أنّه ليس حكما فرديّا أو عسكريّا أو حكما كهنوتيا، بل هو«حالة سياسيّة تكون فيها السيّادة للمواطنين كافّة، بلا تمييز، على أساس المولد أو الثروة أو القدرة »

(لالاند، أ، 2001، ص259).أي أنّ الغاية الأسمى للدّيمقراطية هي المساواة السّياسيّة، وهي مبدأ يقرّ أنّ جميع المواطنين سواسية أمام القانون، بغضّ النّظر عن اللون أو الدّين أو الجنس، والدولة الديمقراطية هي التي يكون فيها القانون واحد للجميع، وتتحقق فيها المساواة في المشاركة في الأعمال وفي السّلطة **(وهبة، م، 2007، ص591)**. وتستخدم كلمة ديمقراطيّة في اللغات الغربيّة، كالفرنسيّة، والإنجليزيّة، للدّلالة على حكم الشّعب، فهي حسب قاموس كولنز تتضمّن ستّة معاني مرادفة للفظة(Democrcy) وهي:

1-الحكم بواسطة الشّعب أو ممثّليه .

2- التحكّم بأيّ منظّمة بواسطة أعضائِها.

3- وحدة سياسيّة أو اجتماعيّة يحكمها بصورة مطلقة أعضاؤُها.

4- ممارسة المساواة الاجتماعيّة أو روحها.

5- عامة الناس قوّة سياسيّة.

6- حالة اجتماعيّة لا توجد فيها الطبقات، وتوجد فيها المساواة.

يمكن القول أنّ الديمقراطية، كلمة ذات أصل يوناني، فهي تعني في اللّغة اليونانية القديمة حكم الشعب أو سيادة الشعب، (Didie Joulia,1995 ,p59)، استعيرت واستخدمت في مختلف اللّغات ومنها اللّغة العربيّة، حيث تعتبر الدّيمقراطية كلمة دخيلة على هذه الأخيرة، فهي لفظة معرّبة من اليونانيّة، غير عربيّة في الأصل، إذ ترجم الفارابي لفظ الدّيمقراطية بمعناها اليوناني الأصلي للكلمة(بالجماعية)، ونظام الحكم الديمقراطي (بالمدينة الجماعيّة)، وخارج هذه الترجمة لا نجد أي أثر لعبارة الحكم الجماعي في الثقافة العربيّة **(الجابري، م 2003، ص71)**، وهذا يعني أنّ كلمة ديمقراطية التي تحيل إلى حكم الشعب لم تكن معروفة لفظا ولا معنى عند العرب، لدرجة استعصاء الكلمة لغرابتها أن تجد مرادفا في اللغة العربيّة **(النحوي، ع، 1991، ص44)**.

ومهما يكن من أمر فإنّه على الرّغم من المعنى الذي تثيره لفظة ديمقراطيّة في العديد من اللّغات، والذي يحيل في الغالب إلى فكرة حكم الشعب، إلّا أنّ الأمر كما يبدو في حدود اعتقادنا المتواضع، ليس بهذه السهولة اللّغويّة، لأنّ الاتّفاق اللّغوي، وإن كان يبدو جليّا، إلّا أنّه يخفي خلافا فكريّا حول المفهوم، وهذا ما يفرض علينا تسليط الضّوء على كلمة ديمقراطية في معانيها الاصطلاحيّة .

2- **دلالات المفهوم اصطلاحيا :**

إنّ النّظر إلى كلمة الدّيمقراطية في السيّاق الاصطلاحي، يضعنا أمام تعاريف متعدّدة، ومفاهيم أكثر اتّساعا إلى درجة تكاد فيها الكلمة تفقد معناها اللّغوي، فالدّيمقراطيّة وإن كانت تعني حكم الشعب، إلّا أنّ الاستعمال الاصطلاحي لها، يجعلها تأخذ معانٍ تختلف باختلاف السيّاقات التي تستخدم فيها، بحكم أنّها مصطلح من المصطلحات الإيديولوجيّة **(ريمون بودون ووفرانسيس بوريكو، 1986، ص310)** .

أ-) مفهوم الدّيمقراطية في العلوم السياسيّة.

عُرّفت الدّيمقراطية في هذا السيّاق بأنّها حكومة الشّعب بواسطة الشّعب، وهو المعنى نفسه الذي قدّمه أحد رؤساء الولايات المتحدة الأمريكيّة في نهاية القرن الثامن عشر، وهو الرئيس إبراهام لنكولن بقوله « الديمقراطية هي حكم الشعب بواسطة الشعب لأجل الشعب»**(البار، د، 1905، ص196)**. ويلاحظ في هذا المفهوم أنّ لفظة ديمقراطية تعني النظام السياسي الذي يكون فيه للشعب نصيب في حكم إقليم الدولة بصورة مباشرة أو شبه مباشرة **(عطية الله، أ، 1968، ص7 54)**.

ويفهم من خلال هذا التوصيف أنّ الديمقراطية تحتكم الى الشعب في إدارة شؤونه اعتمادا على سلطة سياسية تنبثق منه وتعمل من أجل أهداف تعود عليه، والمقصود هنا بحكم الشعب، هو الشعب بالمعنى السياسي للكلمة، أي مجموع الأفراد الذين تتوفر فيهم شروط الناخب، أي مجموعة الناخبين في الدولة الذين تسند إليهم سلطة ممارسة الحكم بطريقة مباشرة، من أجل تحقيق أهداف تعود عل الشعب بالمفهومين السياسي

والاجتماعي، من منطلق أنّ الديمقراطية كما يشير إليها المعجم الحديث للتحليل السياسي هي شكل من أشكال الحكم، يمارس فيه الشعب (ديموس) في اليونانية – السلطة السياسية – بالعمل بوصفه أي الشعب السلطة التي تضع السياسات (ديمقراطية مباشرة) أو عن طرق انتخاب ممثليه الذين يشرّعون السياسات نيابة عنه (الديمقراطية التمثيلية). **(جورج فروبارت اليسترادوارد، 1999، ص123).**

وتماشيا مع هذا التحديد، تعرّف الديمقراطية بأنها لفظة معربة من اليونانية تستخدم استخداما خاطئا لما تحيل إلى فكرة حكم الشعب، لأنها هي في الحقيقة نظام سياسي يمارس فيه الشعب سلطته بنواب مفوّضين عنه لغاية معينة، وهذا مايجعلها سلطة لصيقة بالشعب معبّرة عن انشغالاته، خلافا للأنظمة الاستبدادية والديكتاتورية **(خليل، أ، 1995، ص225).** ذلك أنّ ما يطبع الديمقراطية بطابعا الخاص، هو تأسيسها لحكومات تتكلم باسم الشعب وتستمد سلطتها ومشروعيتها وقوتها منه، بواسطة نظام نيابي يسنّ القوانين ويراقب أعمال الحكومة، بنواب عن الشعب ينتخبون لعهدة معينة في إطار قوانين دستورية **(العمري، أ، 1985، 103).**

إنّ الديمقراطية بهذا المفهوم هي نظام سياسي اجتماعي يؤسس العلاقات بين الأفراد ومؤسسات الدولة على أسس قانونية تسمح بتنظيم الحياة العامة، استنادا إلى المسلّمة القائلة أنّ الشعب هو مصدر الشرعية وصاحب السيادة **(الكيالي، ع، 1981، ص751)**، لذا تعرّف الديمقراطية في المفهوم الغربي بأنها حق الشعب المطلق في أن يشرّع لجميع الأمور العامة، بأغلبية أصوات نوابه، بحيث يكون لإرادة الشعب حرية غير مقيدة بأي قيود خارجية، سيدة نفسها لا تسأل أمام سلطة غير سلطتها، بحكم أنها تجسّد الحكومة الشعبية التي تعمل على تحقيق مصالح الشعب، على أساس المساواة السياسية بين أفراده، حيث تعارض احتكار الامتيازات السياسية لأي طبقة من طبقات الشعب. **(إسماعيل علي سعيد، 2002، ص 337).**

وإذا كانت الديمقراطية في مفهومها الغربي تحيل إلى حكم الشعب وسيادته على شؤون نفسه بنفسه، فإن هذا المفهوم لم يبق ثابتا، بل تطور في خضم تطور الفكر السياسي، حيث صار المقصود من ذلك حكم الشعب بمفهومه السياسي وليس بمفهومه الاجتماعي، أي حكم الشعب السياسي من أجل الشعب بكامله **(خليل ح، 1971، 138)**، وأضحى المقصود بالديمقراطية تبعا لذلك، بأنها ذلك النمط من أنماط الحكم النيابي الذي يتخذ من الانتخاب آلية لاختيار هيئة سياسية تحكم باسم الشعب، من خلال الدوائر الانتخابية، والانتخابات العامة والدورية **(الخشيم، م، 1994، ص181)**.

وتعرّف الديمقراطية في قاموس أكسفورد السياسي بأنها كلمة يونانية مفادها أن يقرر الشعب مصيره بأن يحكم نفس، من خلال الاحتكام لحكم الأغلبية في إطار ما أصبح يسمى في العصور الحديثة بالجمهورية الديمقراطية، وهي بهذا المعنى تحيل إلى المفهوم المثالي الذي يعتبرها شكل من أشكال الدولة التي تتبلور فيها الإرادة العامة المديرة للشأن العام، بمعنى أنّها نظام اجتماعي ذو هيئة سياسية يصدر عن إرادة الأفراد الخاضعين له وهم الشعب، أي هي الإطار السياسي الذي يفيد اتحاد الحاكم والمحكوم خدمة لأهداف مشتركة، أي حكم الشعب بالشعب **(كيلس هانس، 1953، ص 156)**.

وتفيد لفظة ديمقراطية لدى بعض الباحثين المنشغلين بالحقل السياسي، أنّها الحكومة المباشرة تسند فيها للشعب سلطة سن القوانين، وتشريع القرارات العامة التي تخصّ الشعب، يتساوى فيها الحاكم والمحكوم **(الخالدي، أ، 1983، ص37)**.

الملاحظ أنّ هذه التعاريف على الرغم من أنّها سلّطت الضوء على بعض خصائص الديمقراطية في شقها السياسي، إلا أنّه من الخطأ اختزالها في هذا الجانب، نظرا لشمولها مختلف الجوانب القانونية والاجتماعية .

ب): مفهوم الديمقراطية في العلوم القانونية.

من المتفق عليه أن الديمقراطية كمصطلح بدأ كمفهوم سياسي واجتماعي، فقد تشكل في بداية الأمر كنظام ومنهج وطريقة لإدارة ما كان يسمى بدولة المدينة عند اليونان، من خلال الأخذ برأي المواطنين الأحرار في المسائل السياسية التي تخص أمور المدينة بشكل مباشر، لكن هذا المصطلح تطور مفهومه عبر العصور، وصار يشمل حتى المسائل القانونية، إذ أصبح ينطبق على كل الممارسات القانونية وغير القانونية المتصلة بالمؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والدينية، كمنظمات المجتمع المدني، والأسرة، والمدارس ومؤسّسات العبادة .

وتأسيسا على ذلك تعرّف الديمقراطية في هذا السياق في الغالب بأنها مجموعة من القواعد القانونية الإجرائية التي تنظم علاقات الأفراد ببعضهم البعض، وعلاقات الدولة بالأفراد، وعلىٍ رأس تلك القواعد نجد الدستور، الذي يعدّ أسماها باعتباره «مجموعة القواعد الأساسية التي تحدد شكل الدولة، ونظام الحكم فيها، وسلطاتها المختلفة واختصاصات كل منها، وحقوق الأفراد وواجباتهم تجاه هذه السلطات» **(حمادي، ع، 2007، ص 49)**، لأنه إذا كانت الديمقراطية في صورتها الإجرائية تتجلى في تفعيل المساواة، وفي صيانة كرامة الأفراد، وفي جعل السيادة والسلطة في يد الشعب؛ فإن هذه القيم الديمقراطية لا تتحقق من دون سن قوانين تنظم الحياة الاجتماعية.

فإذا كانت الديمقراطية على المستوى السياسي تتجسد عبر منظومة سياسية تعكس الشأن العام، فإن الديمقراطية في الحقل القانوني تتجسد في إشاعة الحرية في الفعل والتنظيم والتعبير وفقا لأطر قانونية تضمن هذه الممارسات **(لحسن خوخو 2007، ص26)**، وهنا تعرّف الديمقراطية « بأنها النظام السياسي الذي يوفر فرصا دستورية مستمرة لتغيير الحكام، وأنها الآلية الاجتماعية التي تسمح لأكبر نسبة من المواطنين بالتأثير في عملية صناعة القرارات الأساسية » **(العلمي، ع، ص 18)**.

ويفهم من هذا أنّ الديمقراطية في السياق القانوني هي نظام سياسي يمنح للمحكومين السلطة الدستورية المنظمة لتقرير مصيرهم بطريقة سلمية، اعتمادا على الأحزاب والجمعيات والنقابات، في إطار قانوني يسمح لهم بالقيام بدورهم كمواطنين بكل حرية في الحياة السياسية، ويمكنهم من التمتع بكامل حقوقهم المدنية، ويوفر لهم الضمانات الشرعية لممارستها، من منطلق أن الديمقراطية هي «نظام سياسي تتحدد قواعده السياسية بقانون أسمى يدعى الدستور، ويتيح لكل المواطنين رجالا ونساء على قدم المساواة حق المشاركة في تدبير الشأن العام» **(العلمي، ع، ص 10)**.

ويستفاد من هذا أنّ الديمقراطية في شقها القانوني هي شكل من أشكال التنظيم السياسي يرتكز في جوهره على تدبير الشعب لشؤونه بنفسه، إذ تعرف بأنها آلية سياسية تساوي بين جميع المواطنين من الناحية القانونية، فهي النظام السياسي الذي يتيح الفرص الدستورية المستمرة لتغيير القوانين والحكام، بما يتناغم مع التحديات والمطالب الإجتماعية المتنامية، في إطار قوانين دستورية توافقية، **(علال، ع، الدستور والديمقراطية)**، من خلال الإقرار بحرية الأفراد، حيث تنبذ كل أشكال التمييز، بحكم أن الجميع سواسية أمام ما يصطلح عليه بدستور الدولة، تكون فيه الديمقراطية نهج لحكم يقوم على الانتخابات الحرة والمؤسسات المنتخبة، وعلى التداول على الحكم بين الأحزاب، في نظام يكفل الحرية، وتكافؤ الفرص لجميع الأحزاب السياسية، وحرية الاقتراع لكافة الناخبين **(بخوش، 2003)** .

يمكن القول أن سيادة الشعب، وحرية المشاركة في تدبير الشؤون العامة هي غاية الديمقراطية القانونية، إذ تنص المادة الحادية والعشرون من الإعلان العامي لحقوق الإنسان، أن لكل فرد الحق في الإشراك في إدارة الشؤون العامة لبلاده، إما مباشرة أو بواسطة ممثلين يختارون اختيارا حرا **(الجمعية المغربية لحقوق الانسان، 2002، ص 86)**، وذلك من خلال عمليات إجرائية تتوقف على الالتزام بالترتيبات والقواعد الدستورية، بحيث يتم تغيير الحكام عن طريق الانتخابات، التي لا تقتضي في معظم

أنظمة الحكم الدستورية الحديثة الانتخاب المباشر للحكام أنفسهم، ولكن لنوع معين من الممثلين(النواب) الذين يقومون بعدئذ باختيار الحكومة أو المصادقة على اختيارها، وواضح هنا أن المؤسسات النيابية المنتخبة هي التي تشكل جوهر الأنظمة الديمقراطية الدستورية الحديثة **(س، ن إيزنشتات، 2002، ص 05)**.

لكن ما يلاحظ في هذا المفهوم القانوني للديمقراطية، هو أنه على الرغم من تركيزه على الآليات القانونية والضمانات الدستورية التي تحيط بالعملية الديمقراطية، إلا أنه يهمل التجليات الأخرى للحياة الديمقراطية، بوصفها ظاهرة اجتماعية تتعدى حدود الإطار القانوني والتنظيم الإجرائي لها.

ج)-مفهوم الديمقراطية في علم الاجتماع السياسي .

تعرف الديمقراطية في الدراسات الاجتماعية بأنها ظاهرة سياسية، تمكن الشعب من التعبير عن سلطته في مجتمع من المجتمعات، بواسطة الأخذ برأي الأغلبية، واحترام رأي الأقلية، بحيث تكون معبرة عن الرأي العام انطلاقا من رأي الأغلبية المؤثرة **(بدر، أ، 1998، ص 287، 288)**، «فهي نظام حكم الكثرة يتميز بخاصيتين، أولهما، اتساع حق المواطنة، وثانيهما، تمكين المواطنين من تنحية أعلى مسؤول تنفيذي، من خلال التصويت ضده في الانتخابات » **(الكليالي، أ، خ، ص 755)** .

ومن جهته، يذهب عالم الاجتماع الأمريكي، تيللي تشارلز **(Tilly Charles) (1929-2008)**، إلى أنّ الديمقراطية تتحدد في ثلاثة تعاريف، وهي التعاريف الإجرائية، والتعاريف الجوهرية، والتعاريف الدستورية، فالديمقراطية في التعاريف الدستورية ترتكز على القوانين التي يسنها نظام الحكم حول الأنشطة السياسية، فمن خلال استقراء التاريخ السياسي، يمكن أن نميز بين أنظمة حكم الأقلية ذات المنافع الخاصة، وأنظمة الحكم الجمهورية، وهذا بالمقارنة بين تنظيماتها القانونية، أما المقاربة الجوهرية فترتكز على الحقوق السياسية، وعلى الظروف الحياتية والسياسية التي يسعى النظام إلى تعزيزها، أما المقاربة الإجرائية ذات التوجه العملياتي للديمقراطية، فهي

تتمحور حول العمليات والإجراءات التي يجب أن تستمر في الحياة السياسية حتى يصح وصفها بالديمقراطية **(تشارلز، ت، 2010، ص 22، 23)** .

وتبعا لذلك، تعرّف الديمقراطية « أنها شكل من أشكال الحكم يمارس فيه مجموع المواطنين مباشرة حق اتخاذ القرار السياسي تطبيقا لحكم الأغلبية، وهو ما يطلق عليه اسم الديمقراطية المباشرة، وهناك الديمقراطية النيابية، وهناك شكل آخر من أشكال الديمقراطية، وهو ما يعرّف بالديمقراطية القانونية، كذلك فإن كلمة ديمقراطية قد تستخدم أحيانا لوصف أي نظام سياسي أو اجتماعي، دونما اعتبار ما إذا كانت ديمقراطية بالمعاني الثلاثة السابقة أم لا ... وهي نظم تعرف بالديمقراطيات الاجتماعية أو الاقتصادية أو الشعبية **(سليم، م، 2000، ص 09)**.

يلاحظ من خلال هذه التعاريف أنه على الرغم من إشارتها إلى بعض الخصائص التي تميز الديمقراطية في الجوانب الاجتماعية والقانونية والعملية، التي تجيز للشعب حق المشاركة في الحكم، بطريقة مباشرة في الحالات التي يكون فيها ذلك ممكنا، أو بطريقة التمثيل النيابي، إلا أنها تعاريف غير جامعة ومانعة، لكونها لا تعكس كل مظاهر الحياة الديمقراطية، لأن الديمقراطية كمصطلح تتسع لتشمل كل مجالات الحياة الاجتماعية، فليست الديمقراطية آلية انتخابية أو تعددية حزبية، أو مجرد شكل للحكم، بل هي أسلوب حياة فردي واجتماعي، تتجلى بصورة فعلية في تيسير السبل لتحقيق الذات، وضمان اتساع مساحة الإسهام والاشتراك وشمولها كل المبادرات الفردية التي يجمعها اهتمام مشترك **(ديوي، ج، 1987، ص 133)**.

3)-دلالات المفهوم في المعنى الفلسفي.

بادئ ذي بدء، يمكن القول أنه إذا كان التحديد الفلسفي لأي مفهوم، يتوقف أساسا على بيان المبادئ الجوهرية والمنطلقات الأولية التي يستند إليها هذا المفهوم أو ذاك، فإن هذا الاعتبار يضعنا أمام تعاريف عدة لمفهوم الديمقراطية، تتباين في مضامينها

الفكرية، بتباين المنطلقات الفلسفية التي يشيد عليها كل فيلسوف نسقه الفكري، ويختلف باختلاف المدارس الفلسفية.

إنه لمن البين أن مفهوم الديمقراطية يعد من المفاهيم التي استحوذت على الفكر السياسي اليوناني القديم، إذ عرف القرن الخامس ق، م بزمن التحولات السياسية والفلسفية، عبر في ضوئها الفكر عن قيمه، بالعديد من التغيرات السياسية والاجتماعية، ولقد اقترنت هذه التحولات بالحركة السفسطائية التي تصدرت المشهد السياسي والفكري في المجتمع اليوناني، حيث تميزت هذه الحركة بإيمانها بقدرة الفرد على معرفة الحقائق، من منطلق أنه مقياس الأشياء جميعا، فهو معيار ما هو موجود، فيكون موجودا، ومعيار ما ليس موجودا فلا يكون موجودا **(ولتريستش، 1984، ص 15)**، ذلك أن العقيدة الفلسفية التي سيطرت على الحركة السفسطائية تؤمن أن الخضوع لأي قانون خارج عن ما يقرره بنفسه، ماهو إلا نوع من أنواع الألم والقهر، يشد الإنسان نحو غايات معاكسة لمصالحه، تجعله جلادا لنفسه وعبدا لغيره **(Marcel ;p ;1997 ;p58)**. هذا التوجه أسهم في تنوير الوعي السياسي في قلب أثينا، مما فتح الأبواب على مصراعيها للحوار والمناقشة السياسية بتناولها للمسألة الديمقراطية، والنضال من أجل سيادة الأكثرية، وبلوغ حكم الجمهور من خلال المشاركة الواسعة للمواطنين الأحرار، ذلك أن من أهم مبادئها جعل الفرد نقطة البداية في فلسفتهم السياسية، وترتب على هذا أنّ الدولة عندهم تقوم على تعاقد الأفراد واتفاقهم **(النشار، م، 2005، ص5)**.

وفي ضوء هذا، ينتقد أفلاطون الواقع السياسي للمدينة الأثينية، ونظامها الديمقراطي، ويعرف الديمقراطية بأنها حكم الكثرة التي تمتاز بالجهل الذي يعتبره رذيلة، إذ يعدها نظام سياسي يهتم بالعدد أكثر من الاهتمام بالفضيلة، فهي في نظره حكم الفقراء بعد انتصارهم على الأغنياء، تقوم على الحرية والمساواة، حيث تساوي بين مالا يمكن المساواة بينه، والقانون فيها لا يحترم، فالكل يستخدمه حسب هواه من دون اعتبار للقيم

الفاضلة، من هذا المنطلق يصف أفلاطون الديمقراطية بأنها أسوأ الأنظمة السياسية، لأنها تقوم على الإيمان بأنه لا يوجد من هو أفضل من الأخر، وتسمح للجهلة بكسب عواطف الشعب، وتخضع العقل لطيشهم وأهوائهم .**(بليمان، ع، 1996، ص 60)** .

لهذه الاعتبارات يصف أفلاطون الديمقراطية بأنها حالة سياسية فاشلة تهدم جميع الفضائل، لأنها تستخدم الأسلوب الديماغوجي والحرية التي تجعل كل تصرفات المغامرين مقبولة ومتساوية في الحياة السياسية، وتطلق العنان لكل الشهوات بلا تمييز ولا تنظيم، وتستخدم القرعة في تقليد الحكم للأفراد، الأمر الذي يجعلها مرادفة للفوضى **(مطر، أ، 1984، ص 203)**. ولهذا سمى الديمقراطية السائدة في عصره بحكم الغوغاء، لأنها تساوي بين الذين يعلمون والذين لا يعلمون، وبين الأذكياء والأغبياء، وبين الأقوياء والضعفاء وبين الأصحاء وأصحاب العلل والعاهات، ولهذا السبب طالب بأن تقتصر المشاركة السياسية وتقلد أمور الحكم على شريحة محدودة وهم الحكام الفلاسفة الذين يتلقون تربية خاصة للاضطلاع بهذه المهمة **(أبرش، أ، 1998، ص 259)**.

إن الغاية التي كان ينشدها أفلاطون هي إقامة النشاط السياسي على العلم والمعرفة والكفاءة، لأن جميع النشاطات الإنسانية برأيه تتطلب حد أدنى من المعرفة والكفاءة، فلكل حرفة تقنيات مناسبة، ولذلك لا يمكن ترك الحياة السياسية إلى المغامرة والروتين وعدم الكفاءة، وإلى كل من هبّ ودبّ، وبالتالي فإن وضع حد للرداءة السياسية رهن في نظره برفض النظام الديمقراطي والاحتكام إلى نظام الدولة المثالية التي يرأسها الفيلسوف الحاكم **(أفلاطون، 1959، ص 95، 98)** .

أما أرسطو فإنه يعرّف الديمقراطية في ضوء تصنيفه لأنظمة الحكم، إذ ميز بين نوعين من الحكومات، الحكومة الصالحة وتتضمن الملكية، أي حكومة الفرد الفاضل، الأرستقراطية، وهي حكومة الأقلية الفاضلة، والديمقراطية، وهي الحكومة التي تكون فيها الأغلبية الفقيرة مصدرا للسلطة أي هي حكومة العامة أو الكثرة التي تعمل لخير

المواطنين، وتمتاز بالحرية والمساواة، إذ تضمن بأن يحكم المعسورين أكثر من الميسورين، إذ لا يتولى أحد الفريقين السلطة العليا، بل يتماثلان كلاهما فيها **(أرسطو، 1979، ص 202)**. أما الحكومة الطالحة فإنها تتأسس على الطغيان ويحكمها فرد جائر وتشمل الأوليغارشية وهي حكومة الأغنياء والأعيان، والديماغوجية وهي حكومة العوام الذين يتبعون أهوائهم المتقلبة. وواضح من خلال هذا أن أرسطو ينظر إلى الديمقراطية من زاوية مغايرة لتلك التي ينظر إليها أفلاطون، إذ يصنفها ضمن الأنظمة الصالحة رغم سمو النظامين الملكي والأرسقراطي عليه. لكن رغم إقراره بصلاح هذه الأنظمة، إلا أنه يفضل النظام القائم على الطبقة الوسطى، وهذا تماشيا مع مبدئه الأخلاقي القائل أن "الفضيلة وسط بين رذيلتين"، وبهذا المعنى فالنظام الأفضل برأيه بهذه الطريقة، هو الذي يضم أفضل نسبة من المواطنين بمعدل متوسط، « من حيث أن الدولة تتألف من عنصرين هما الأغنياء والفقراء، تكون الأرجحية لما يرتئيه الطرفان، أو لما يرتئيه أكثريهما .»**(سباين ج، 1971، ص 37)**.

وإذا كانت الديمقراطية في الاستخدام المتداول تعني أن الإرادة الشعبية هي مصدر السلطة السياسية في الدولة، فإن الديمقراطية الحديثة في ثوبها الفلسفي تم صياغتها استنادا إلى مرجعية فلسفية غذتها نظريات العقد الاجتماعي التي تجسدت في كتابات:**(توماس هوبز) (جون لوك) (جان جاك روسو)** .

وبناء على هذا، فإن **توماس هوبز(thomas hobbes)(1588-1679)** يعتبر من الفلاسفة الأوائل الذين نظروا لفكرة نشوء الدولة بواسطة عقد اجتماعي، وهو من أبرز الذين غيروا فكرة السلطة المطلقة من كونها منحة دينية إلى كونها تستمد من الشعب عن طريق التعاقد الاجتماعي، فكان بذلك من الذين وضعوا وأسسوا نظريات العقد الاجتماعي.

يظهر كل هذا من خلال أفكاره السياسية المبثوثة في كتابه الشهير **التنين Léviathan** الذي ضمنه كيفية الانتقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة

السياسية، فمن خلاله يؤكد على العقد الاجتماعي، الذي بموجبه ينتقل الأفراد من الوضع الطبيعي، وهو وضع تسوده فوضى عارمة ويطغى عليه قانون الغاب، إلى حالة سياسية مدنية تنبثق منها الدولة، لأن الغاية النهائية من كل ذلك "تكمن في التحسب لما يضمن المحافظة على أنفسهم وتحقيق المزيد من الرضا في الحياة، وبعبارة أخرى، يكمن هدفهم في الخروج من حالة الحرب البئيسة **(هوبز، ت، 2011، ص 175، 176)**، ويتميز العقد الاجتماعي، بكونه اتفاق اختياري بين جميع أفراد المجتمع، يتخلى فيه كل الأفراد عن حرياتهم لصالح حكم الفرد أو جماعة من الأفراد، يضمن لهم حمايتهم، وتأمين ممتلكاتهم، من خلال معاقبة كل معتد عليهم، في مقابل الخضوع الكامل لسلطة هذا الحاكم ولقانونه خضوعا تاما، من هنا يقوم جميعهمِ (...) بإخضاع إرادتهم لإرادته، وأحكامهم لحكمه، ويشمل ذلك أكثر من الموافقة أو الاتفاق إنه نوع من وحدة الجميع الفعلية في شخص واحد، قائمة بموجب اتفاقية كل فرد مع كل فرد »**(هوبز، ت، 2011، ص 180).**

ويتأسس على ذلك، أن الغاية السياسية من ذلك كله هو تمكين الفرد الحاكم من « ممارسة القوة والوسائل الممنوحة للجميع، والتي تتلاءم مع سلمهم ومع دفاعهم المشترك، أما الطرف المودع لديه هذا الشخص، فيدعى بالحاكم المطلق "**(هوبز، ت، 2011، ص 180)**، الذي لا يعتبر طرفا في العقد « فبما أن الحق ممنوح لفرد من طرف الجميع عبر اتفاقية معقودة في ما بينهم ومن قبل كل فرد، وليس عبر اتفاقية عقدها مع كل منهم، فإن أي فسخ للاتفاقية غير جائز من جهة الحاكم المطلق، ومن ثمة لا يستطيع أي فرد من أفراده التحرر من الخضوع له»**(هوبز، ت2011، ص 183، 184) .**

ويفهم من هذا أن الهدف الرئيس في السياسة لا يقاس بالوجود الشكلي للدولة، بل بمدى قوتها وأداء وظائفها حيال مواطنيها، لأن قضية حرية الأفراد تعزى في النهاية إلى أحسن سيادة وسلطة القانون الوضعي، من منطلق أن الراحة المادية أو

الاقتصادية للشعب لا ترجع إلى شكل الدولة أو نظام الحكم، ولكن ترجع بالأساس إلى مدى الطاعة وتوافق الأفراد، « فسلطة الحاكم تتطلب الطاعة المطلقة لكل أوامره، وللقوانين التي يضعها » **(Hobbes Thomas ،,2000), p294).**

من خلال هذا كله، يتضح أن الديمقراطية بمنظار هوبز لها أسبقية منطقية، بحيث أنها تعتبر النموذج الأصيل للدولة، إذ يجب في اعتقاده التسليم أن الكل اتخذ قرار تشكيل الدولة، لأن الإقرار بعقد الطاعة المطلقة، يفضي إلى الانتقال من الديمقراطية الأصيلة إلى أنظمة أخرى(**Raynaud Philippe et Rials Stéphane,** – **(1998), p 130.**

إن هذا المنحى الذي أخذه هوبز في التأسيس لفكرة السلطة المطلقة المنبثقة من العقد، سار في مضماره أيضا **باروخ سبينوزا** (1632 – 1677)، إذ اعتبر الديمقراطية عقد سياسي يرمي إلى تشكيل سلطة سياسية تتكفل بتنظيم الحياة العامة للأفراد، يكون فيها الفرد مواطنا خاضعا لما شرعته الجماعة المتعاقدة، باعتباره مواطنا من أجل المصلحة العامة للجماعة، لأن « الديمقراطية هي اتحاد الناس في جماعة واحدة لها حق مطلق على كل ما في قدرتها (...) بموجب عقد صريح أو ضمني ملزم للجميع في كل شيء، يجبرهم للخضوع للحاكم، لأنهم فوّضوا له استخدام كل قدرة لديهم من أجل المحافظة على أنفسهم، أي صيانة حقّهم الطبيعي» **(سبينوزا، ب، 2005، ص272، 273).**

لكن على الرغم من قيمة العقد الاجتماعي كآلية لتبرير نشوء الحكم السياسي، إلا أن هذا العقد الذي نظر إليه كل من هوبز وسبينوزا يؤسس للحكم المطلق، فإذا كانت الديمقراطية هي المنبع الأصيل لوجود الحكم السياسي، فإنّ بقاء السلطة في يد الحاكم، هو في حقيقة الأمر يطعن في مصداقية الديمقراطية، ويبرر شرعية نظام لا ديمقراطي.

وخلافا لما ذهب إليه هوبز، ينادي **جون لوك (1632-1704)** بفكرة الدولة ذات السلطة المقيدة القائمة على مبدأ فصل السلطات، إذ يذهب إلى أن الحكم الديمقراطي هو انتقال من الوضع الطبيعي إلى وضع يسوده القانون والقضاء العادل، تكون فيه سلطة تنفذ هذا القانون بهدف تأمين حياة الناس وحماية حرياتهم وممتلكاتهم، ولا يتحقق ذلك إلا بمقتضى اتفاق طوعي بين كل أفراد المجتمع يصحح مساوئ الوضع الطبيعي **(لوك، ل، ص 144، 145)**، إذ أن الوضع الطبيعي في اعتقاده ليس وضعا تسوده حرب الكل ضد الكل حسب توصيف هوبز، بل هو وضع تسوده الحرية والمساواة في كنف القانون الطبيعي، «إذ لمّا كان البشر أحرارا ومتساوين، ومستقلين بالطبع، استحال تحويل أي إنسان عن هذا الوضع وإكراهه على الخضوع لسلطة إنسان أخر دون موافقته، التي يعرب عنها بالاتفاق مع أقرانه على تأليف جماعة واحدة والانضمام إليها كي يتسنى لهم أن يعيشوا معا عيشة رخية آمنة مسالمة، أو يستمتعوا بأموالهم ويأمنوا شر من ليس من أبنائها» . **(لوك، 1959، ص 195)**.

إن العقد الاجتماعي الناشئ عن الاتفاق عند جون لوك هو صورة من صور الحكم الديمقراطي لأنه يقيد سلطة الحاكم بالصالح العام، ويمكّن الأفراد من ممارسة حرياتهم والتمتع بكافة حقوقهم.

فإذا كان العقد يوجب على الأفراد التنازل عن السلطة التنفيذية والقضائية التي كانوا يتمتعون بها أثناء الانخراط في المجتمع السياسي، ويعهدون بها إلى سلطة المجتمع السياسي لتتصرف بها كما تقتضي المصلحة العامة، فإنه لا يعقل أن تتجاوز هذه سلطة الخير العام، بل ينبغي أن تقيه شرور الحالة الطبيعية، في إطار وجود سلطة تشريعية تحكم على أساس قوانين قائمة موضوعة ومعروفة لدى الشعب، ووجود قضاة عادلين نزيهين لهم صلاحية الفصل في الخصومات استنادا على هذه القوانين، ووجود سلطة تنفيذية تستخدم قوى المجتمع من أجل تنفيذ تلك القوانين في الداخل لغرض

تحقيق غاية واحدة هي حماية المجتمع وضمان أمنه ومصلحته العامة **(لوك، 1959، ص 214، 215)**.

يتأسس الحكم الديمقراطي المنبثق من العقد الاجتماعي على سلطتين: سلطة تشريعية تشرف على سن القوانين، وسلطة تنفيذية تسهر على تنفيذها، ولتفادي الاستئثار بالسلطة التشريعية من قبل النواب الذين فوضهم الشعب لتمثيله، يؤكد جون لوك على ضرورة الفصل بين السلطتين، وتغيير منتظم لمن يمثلون السلطة التشريعية، من أجل المحافظة على سيادة الأمة، فحل معضلات الحكم المدني في اعتقاده، يقتضي أن تكون السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية منفصلتين في كثير من الأحوال **(جون لوك، 1959، ص 226، 227)**.

يتجلى من خلال هذا أن الديمقراطية بمنظار لوك هي النظام السياسي الذي يردّ السلطة العليا للشعب، ويمكنه من وضع وخلع الهيئة التشريعية أو تغييرها ويخول له حق معاقبة السلطة التنفيذية، متى وجد داعيا لذلك، أي يجيز للشعب معاقبة المسؤولين عن سوء إدارة خارجة عن القانون من خلال ممثليه (السلطة التشريعية)، «إذ لمّا كان الشعب قد نصب الهيئة التشريعية كي تمارس سلطة وضع القوانين، إما في مواعيد محددة أو عندما تدعو الحاجة إلى ذلك، فللشعب الحقّ أن يخلع عنوة أيّة قوة تحاول أن تصرفه عما هو ضروري للمجتمع، وعما تقوم عليه سلامة الشعب وبقائه».**(لوك، ص233)**، وعلى هذا الأساس ينظر لوك إلى السلطة التشريعية بوصفها الهيئة العليا التي لا تحدها سلطة، غير سلطة الحرية **(توشار جاك، أ، خ، 1987، ص 296)**.

هذا وعلى الرغم من الأثر البارز لأفكار جون لوك في التوكيد على مبدأ الفصل بين السلطات وفي شيوع الأفكار الديمقراطية، خاصة تلك التي تضمنها مؤلفه، **مقالتان في الحكم المدني**، إلا أنّ **مونتسكيو.(Montesquieu)**(1755-1789) يعدّ المؤسس الرئيس لمبدأ الفصل بين السلطات، إذ يحدد مفهوم الديمقراطية في ضوء تصنيفه

لطبيعة الحكومات، فإذا كانت الحكومة الاستبدادية هي تلك التي يتولى فيها فرد واحد، لا يتقيد فيها بدستور، وكانت الحكومة الملكية هي التي تعود فيها السلطة للفرد الملك، يمارسها وفقا للقوانين، ومبدأ الفصل بين السلطات، من دون أن يحتكرها أو يستبد في ممارستها، فإن الحكومة الجمهورية هي تلك التي يتولى فيها الشعب بكامله أو جزء منه السلطة العليا، وهو ما يعني أن الحكم الجمهوري نوعان : الديمقراطي والأرستقراطي، فالحكم الديمقراطي هو ذلك النمط من الحكم الذي يتولى فيه الشعب كل السلطات، أما الحكم الأرستقراطي هو الذي يتولى فيه الشعب جزء من السلطة **(توشار جاك، 1987، ص337)** .

وإذا كان مونتسكيو يؤكد على سلطة الشعب في النظام الديمقراطي، فإنه في مقابل هذا يؤسسه على مبدأ الفصل بين السلطات، ويؤكد على إدخال مبدأ الفضيلة كأساس يقود القوانين نحو ما يضمن تحقيق الصالح العام (2008, p05، **Montesquieu**)

ففي كتابه **روح الشرائع** يقرّ أن كل نظام سياسي يتمظهر في ثلاثة أنواع من السلطات، وهي السلطة التشريعية، التي تعمل على سن القوانين، والسلطة التنفيذية التي تتولى «تنفيد الأمور الخاضعة لحقوق الأمم، وسلطة تنفيذ الأمور الخاضعة للحقوق المدنية... وتسمى هذه الأخيرة، بسلطة القضاء، تسمى الأخرى سلطة الدولة التنفيذية (...) وكل شيء يضيع إذا مارس الرجل نفسه أو هيئة الأعيان أو الأشراف أو الشعب نفسه هذه السلطات: سلطة وضع القوانين، وسلطة تنفيذ الأوامر العامة، وسلطة القضاء في الجرائم أو في خصومات الأفراد» **(مونتسكيو، 1953، ص 228، 229)**.

وفي سياق نظريات العقد الاجتماعي، يحدد **جان جاك روسو Jeon jack) (Rousseau**(1712- 1787) مفهوم الديمقراطية من خلال التأسيس لسمو الإرادة العامة، حيث وضع شروط العقد الاجتماعي التي تمكن الشعب من اختيار حاكمه، أي أنه استهدف بالأساس تمتين العقد الاجتماعي الذي يحصل بالاتفاق الاختياري بين

كل أفراد المجتمع، يتنازل فيه كل فرد عن كامل حقوقه لصالح الإرادة العامة، التي تجعل من سيادة الشعب سلطة تسمو فوق كل الإرادات، وتتيح له أن يكون حاكما بمقتضى سيادته ومحكوما بمقتضى القوانين التي تسنها إرادته، وهذا يعني أن الديمقراطية بمنظار روسو، هي ذلك الأسلوب من الحكم الذي تكون فيه السلطة معبرة عن الإرادة العامة المنبثقة من الشعب على أساس عقد اجتماعي، تخوّل لها القوانين اختيار الحكومة التي تنفذ أوامرها وقراراتها في إطار ميثاق اجتماعي يتنازل فيه كل فرد عن قسم من سلطانه وحريته، وذلك بالمقدار الذي يهم الجماعة استعماله، ولكن يجب أن يسلم بأن السيد وحده هو الحاكم في هذه الأهمية ... كل خدمة يقدمها المواطن إلى الدولة يجب أن يقدمها فور مطالبة السيد أياه بها، غير أن السيد من ناحيته لا يمكن أن يثقل الرعايا بأي قيد غير نافع للجماعة **(روسو، ج، 1954، ص 67)**.

يتأسس على هذا أن الحكومة الديمقراطية عند روسو هي التي تصدر عن العقد الاجتماعي، المؤسس للإرادة العامة المجسدة للسلطة التشريعية للمجتمع، والمخول للحكومة السلطة التنفيذية، بوصفها «هيئة متوسطة قائمة بين الرعايا والسيد ليتواصلا، موكول إليها تنفيذ القوانين وصيانة الحرية المدنية والسياسية »**(جواد، أ، ع، م، 1998، ص 282)** .

وجدير بالذكر هنا أنه على الرغم من إقرار روسو بأفضلية الحكم الديمقراطي ضمن أنظمة الحكم : الملكي والأرستقراطي الوراثي، إلا أنه يعترف بصعوبة عملية تحقيقه، لأنه يتطلب تداخل السلطتين التشريعية والتنفيذية، من منطلق أن السيادة لا تتجزأ، وهذا غير ممكن من الناحية العملية، لأنه لا يمكن أن يتولى تنفيذ القوانين من يشرعها، إن هذا في نظر روسو يفضي إلى تداخل المصالح الخاصة مع المصالح العامة، لذلك يقتضي تطبيق الديمقراطية برأيه الوعي والفضيلة، يقول روسو «لوكان هناك شعب من الآلهة، فإنه يحكم نفسه ديمقراطيا ». **(مطهر، أ 1987، ص 98)**.

ومن خلال هذه المقاربات الفلسفية، يمكن القول أن تاريخ الفكر السياسي الكلاسيكي المرتبط بالديمقراطية مشبع بمفاهيم مثل الصالح العام، والإرادة الجماعية وسيادة الأمة التي تشكل اللبنة الأولى لبناء دولة الأمة **(حمو، ب، 2014، ص 12)**، فإذا كانت تضمن الحريات الأساسية للأفراد والجماعات، وتقرّ بسلطة الشعب في اتخاذ القرارات جاز وصف نظامها بالنظام الديمقراطي، وإذا كان لا يستند لهذه الشروط وصف بغير الديمقراطي، وهذا الاعتبار هو الذي جعل جون ديوي يعرف الديمقراطية بأنها « حكم الشعب للشعب وبالشعب»**(ديوي، ج، 1962، ص334)**، إذ يرى أن هذا التجلي السياسي وإن كان يعبر عن مظهر من مظاهر الديمقراطية، إلا أنه في تصوره لا يعكس جوهرها، لأن الديمقراطية كتصور أخلاقي تتسع لتشمل كل مجالات الحياة الاجتماعية، فالحديث عن الديمقراطية في اعتقاده يقتضي الأخذ في الحسبان كل مناحي الحياة الإنسانية، ونلمس هذا المعنى من خلاله قوله «... ليست الديمقراطية مجرد شكل للحكومة، وإنما هي في أساسها أسلوب من الحياة الاجتماعية وفي الخبرة المشتركة القابلة للانتقال».**(ديوي، ج، 1987، ص 334)**.

ويفهم من هذا أن ديوي يحدد مفهوم الديمقراطية وفقا لمعايير براغماتية على غير ما عرفت به في الأنساق الفلسفية الأخرى، بدليل أنه يعتبرها أسلوب حياة تتجلى بصفة فعلية في تيسير السبل لتحقيق الذات، من خلال خلق جو مناسب يحقق الوجود الفردي للإنسان ويمكنه من العيش الكريم، ويتيح له فرص ترقية مواهبه وتنمية قدراته في إطار شروط متكافئة، ويسمح بحرية المبادرات الفردية التي تخول للفرد التعبير عن مواهبه، وتنمية ذكائه خدمة للصالح العام، ويؤكد ديوي هذا المفهوم بقوله «... إن الحياة الحديثة تعني الديمقراطية، والديمقراطية معناها تحرير الذكاء تلقاء الفعالية والاستقلالية وتحرير العقل كجهاز مفرد لكي يؤدي وظيفته»، **(رالف، وين، 1964، ص105)** فالديمقراطية بهذا المعنى تقوم على حرية العقل في التفكير التي تزيد في نموه وتوسع خبراته تجاه الطبيعة والمجتمع، إنها أي الديمقراطية تتجسد من خلال

تحرير طاقات الفرد المبدعة وإزالة جميع القيود التي تعيق فعاليته المختلفة وتحد من سلطان ذكائه، حيث تعترف بحريته واستقلاله في أخذ زمام المبادرة في مزاولة نشاطاته وتدبير شؤون تفكيره، وعندئذ لا يمكن الحديث عن الديمقراطية في تصور ديوي في وجود موانع قانونية أو اجتماعية تعيق تحقيق الذات أو تخلق فوارق بين الأفراد وتميز بينهم من حيث النسب أو العرق أو بسبب من الأسباب لأن « العقيدة الديمقراطية– شخصية– في كونها تؤكد حقوق كل شخص في فرصة تحقيق إمكانياته كفرد دون عائق بسبب المولد أو مركز الأسرة أو القيود القانونية غير العادلة » **(ديوي، ج، 1964، ص 107)**، ومن ثمة فللديمقراطية مضامين أخلاقية، لأنها تصون كرامة الإنسان، وتيسر شروط النمو الكامل لكل فرد من أفراد المجتمع.

وعلى الرغم من إيمان جون ديوي بالتحديد السالف الذكر المتعلق بالديمقراطية، من حيث هي طريقة شخصية تقوم على استقلالية الحكم وتحقيق الذات، إلا أنه يؤمن بالموازاة مع ذلك بالصبغة الاجتماعية لها، فهي في اعتقاده تتضمن تفسير أعمق من كونها أسلوب لحياة شخصية، إذ يذهب في هذا السياق أن الديمقراطية هي نمط من الحياة المشتركة التي يشترك فيها كل فرد من الأفراد على قدم المساواة، ونوع من أنواع الخبرات التي يساهم فيها الجميع في إطار التفاعل الإيجابي الذي تسوده روح الاتحاد والاشتراك والتعاون المشترك وهنا نجد ديوي يقرّ أن معيار المجتمع الديمقراطي هو اتساع مساحة الإسهام والاشتراك وشمولها كل المبادرات الفردية التي يجمعها اهتمام مشترك.**(ديوي، ج، 1987، ص 133).**

وهذا الأمر لا يصبح حقيقة في تصوره إلا إذا أسهم كل فرد عاقل بجهوده في تحقيق الخير العام، موجها اهتماماته صوب ما ينفع الحياة المشتركة التي تتسع دائرتها لتشمل اهتمامات جميع الأفراد في إطار التفاعل والانتقال الحر، وفي هذا السياق يحدد ديوي الديمقراطية في كونها نمط حياة اجتماعية تتعين بمقدار حرية تفاعل الأفراد في الاتجاه الذي يقود إلى إعادة بناء المجتمع بناء جديدا يسمح بتكييفه

وفقا للخبرات الجديدة التي يفرزها النمو المتزايد، ويوضح ذلك ديوي بقوله « أن المثل الأعلى للديمقراطية لا يتعين بالمزيد من التنوع في الاهتمامات المشتركة والعامة فحسب، بل يعني أيضا مزيدا من الاعتماد على الاعتراف بالاهتمامات والمصالح المتبادلة عاملا في الضبط الاجتماعي كما لا يعني تفاعلا أكثر حرية بين الجماعات الاجتماعية فحسب(...) بل يعني أيضا التغير في العادات الاجتماعية، وإعادة توافقها باستمرار عن طريق مواجهة المواقف الجديدة الناتجة عن التعامل المتباين» **(ديوي، ج 1987، ص 133).**

ومن هنا يؤمن ديوي أن الحياة الديمقراطية شخصية في ممارستها واجتماعية في أبعادها وغاياتها، فهي وإن كانت تتوخى تحقيق الذات من خلال الإيمان بقدرات كل فرد في صنع القيم التي تؤطر حياة الجماعة، إلا أنها لا تتحقق في نظره بصورة واقعية إلا بمقدار تفاعل جهود الأفراد وتضافر أعمالهم في إطار نشاط مشترك يسهم في تنمية الخير العام.

هذا وإذا كان مفهوم الديمقراطية في الفلسفة السياسية الغربية يتحدد حسب الأنساق الفلسفية التي ينتمي إليه كل فيلسوف، فإن مفهوم الديمقراطية في الفكر العربي الحديث والمعاصر، أخذ أشكالا مختلفة، حيث يرى **مالك بن نبي (1905- 1973)** في هذا السياق، أن تحديد تصور الديمقراطية، يقتضي النظر إليه في وجهه العام، في سياق عموميته من دون ربطه بأي مقياس مسبق، أو مفهوم أخر، إذ يقرر أن مفهوم الديمقراطية يتبلور من خلال ثلاثة وجوه :

1- الديمقراطية كشعور نحو الأنا.

2- الديمقراطية كشعور نحو الأخرين .

3- الديمقراطي كمجموعة الشروط الاجتماعية السياسية اللازمة لتكوين وتنمية هذا الشعور. **(بن نبي، م، 1991، ص 137) .**

يتضح في ضوء هذا التحديد أن الديمقراطية في تصور مالك بن نبي، ليست ثقافة تستورد من الغرب، بل هي «شعور يتحقق كنتيجة لحركة عبر قرون، وهي نتيجة لهذا التقدير المزدوج، تقدير الإنسان لنفسه، وتقدير الآخرين لقيمة الإنسان» **(بن نبي، 2002، ص 64)**. بمعنى أن الديمقراطية في اعتقاده تقتضي شروطا ذاتية وموضوعية، حيث تتضمن كل الاستعدادات النفسية التي يقوم عليها الشعور الذيمقراطي، والمدة التي يستند عليها النظام الديمقراطي في المجتمع، إذ لا يمكن أن تتحقق كواقع سياسي من دون أن تتوفر شروطها، في بناء شخصية المواطن، ومن دون أن تتبلور في العادات والتقاليد القائمة في البلد **(بن نبي، م، 2002، ص 68)**.

بناء على هذا، يمكن القول أن الشعور الديمقراطي حسب مالك بن نبي، ينمو ويتطور، إذا قام الإنسان بتصفية نفسه من رواسب العبودية ونزعات الاستعباد، وينتفي إذا سادت العبودية وطغى الاستعباد، أي أن العلاقة بين الاستعباد والعبودية والشعور الديمقراطي علاقة تنافر، وهي المقياس الذي يتحدد به مدى تجسيد الديمقراطية في واقع أمة من الأمم، أو حضارة من الحضارات، فهي تتحقق بانتفاء وغياب العبودية والاستعباد، وتنتفي بوجودهما كنماذج وأشكال سواء في نفسية الفرد أو نفسية العبد المستعبد، فالإنسان الحر أي الإنسان الجديد الذي تتمثل فيه قيم الديمقراطية والتزاماتها، هو الحد الإيجابي بين نافيتين، تنفي كل واحدة منهما هذه القيم، وتلك الالتزامات »**(بن نبي، م، 2002، ص 69)**.

يتأسس على هذا أن الديمقراطية، وإن كانت نتيجة من نتائج التاريخ السياسي، تحمل سمات المجتمع الغربي الذي نشأت فيه، وهي سمات قد لاتتكرر في زمان أو مكان آخرين، إلا أنها كشعور نفسي وكظاهرة اجتماعية، ليست حكرا على الثقافة الغربية، بل أنها تتصف بكونها إنسانية عامة، لأن« القانون العام بالنسبة إلى طبيعة الشعور الديمقراطي سواء في أوروبا أو في بلد آخر، هو أنّ هذا الشعور هو نتيجة لاطّراد اجتماعي معين، أي هو نتيجة للتوازن والتفاعل الإيجابي، فهو بالمصطلح النفسي

الحد الوسط بين طرفين، كل منهما يمثّل نقيضا بالنسبة للآخر، النقيض المعبّر عن نفسية وشعور العبد المسكين من جهة، والنقيض الذي يعبر عن نفسية وشعور المستعبد من ناحية أخرى» **(بن نبي، 2002، ص 65)**.

ومثلما يرفض مالك بن نبي المفهوم الغربي للديمقراطية، نجد **برهان غليون** يتفق معه في هذا الاتجاه، حيث يذهب إلى أنه من الصعب إيجاد تعريف جاهز للديمقراطية بصفة عامة، فهو – على النحو الذي سار إليه مالك بن نبي – يرفض النظر إلى الديمقراطية كما لوكانت نموذجا جاهزا (غليون، ب، **2002، ص 238)**، ويتحاشى مقاربتها على المستوى النظري، فما يتوخاه في دراسته لها، هو أهدافها العملية من أجل التأسيس لثقافة سياسية عربية جديدة، تدخل الوعي العربي العام، ولا تبقى منحصرة في مجال البحوث النظرية الأكاديمية، وهذا يقتضي بحث الديمقراطية في سياقها الإجرائي الواقعي، من خلال الاقتناع بأنّ« الديمقراطية مسيرة تحوّل طويلة ومستمرة، وليست نظاما يولد منذ البداية كاملا ناجزا».**(غليون، ب، 2002، ص 240)**،

إن النظر إلى الديمقراطية من الناحية الواقعية، يقتضي قياس حجم التحول الديمقراطي ومعرفة مراحله من جهة، والاقتناع بأنه «لا توجد ديمقراطية واحدة، بل ديمقراطيات، وبموجب ذلك يمكن التمييز بين ديمقراطية السادة ضد العبيد، والديمقراطية الأثينية ». **(غيلون، 1994، ص287)**.

يترتب عن ذلك أن الديمقراطية في تصور برهان غليون، تتجلى في صورتين ديمقراطية شكلية جدا مطابقة في معظم الأحيان لليبرالية الاقتصادية **(غليون، 1994، ص287)**، وهي ديمقراطية مزيفة تعكس واقع الوضع الدولي القائم، تكشف عن ضعف الدولة وتخلف المجتمع، وديمقراطية حقيقية وهي تعني «النظام الذي يترافق فيه التمثيل بما يشمله من انتخابات حرة، أي التعددية الحزبية مع الممارسة

الفعلية للحرية، مع المشاركة في اتخاذ القرارات من جهة، ومع التكافؤ العملي في الفرص». **(غليون، ب، 2002، ص 239).**

يفهم من هذا أن الديمقراطية حسب برهان غليون هي « ذلك النظام الذي يتيح للرأي العام وللقيم السائدة أن تعبر عن نفسها من دون القضاء على قاعدة اللعبة السياسية» **(سمير أمين وبرهان غليون، 1996، ص 189)**، أي هي ذلك النظام الذي يسمح بالتعبير عن مختلف الاتجاهات والقيم الفكرية والدينية والإديولوجية التي توجه حياة الأفراد في المجتمع، وهو أمر لايتحقق إلا بتكريس التعدديةالتنظيمية والفكرية، والإقرار بالحريات الأساسية، والتداول السلمي على السلطة عن طريق الانتخابات العامة.**(بن سماعين، 2006، ص 38)** .

يتضح مما تقدم أن الديمقراطية على الرغم من أنها من الكلمات والمفاهيم الأكثر تداولا واستعمالا إلى درجة أنها باتت من الأمور المألوفة، إلا أنه من الصعوبة بمكان تحديدها وتعريفها بصورة مضبوطة، وهذا تجلى لنا من خلال تعدد مفاهيمها وتباين معانيها في مختلف الحقول المعرفية، فحينما نتساءل عن المقصود من ورائها بالضبط، نجد أنفسنا فاقدين طلاقة اللسان وسهولة التعبير، لا لشيء إلا لكونها من المفاهيم الملفوفة أشد ما يكون اللف في غموض نصف شفاف، وفي ضوء هذا الغموض، يبدو أن استعراض تاريخ هذه الكلمة، قد يساعدنا على الاقتراب من المعنى الذي تعنيه بالضبط .**(الجابري، م، 1969، ص 14).**

ثانيا: تطور مفهوم الديمقراطية (تاريخية المفهوم) .

عرفت الديمقراطية منذ نشأتها إلى يومنا هذا مراحل عدة، فمفهومها لم يستقر على معنى واحد، بل تطور عبر العصور، ومرّ بعديد من المراحل حتى خلص إلى الشكل الذي تعرفه اليوم في الوقت المعاصر، وعليه يتعذر علينا في أي حال من الأحوال، استنطاق مفهوم الديمقراطية، وتوضيح بعض خصائصها، من دون استقراء تاريخية المفهوم، ومعرفة تطور هذا المفهوم عبر العصور.

1)-الديمقراطية عند اليونان:

يشير الجابري في هذا السياق أن الديمقراطية ارتبطت تاريخيا بتفكك النظام القبلي العشائري، وانهيار سلطة رئيس القبيلة وبالمقابل ظهور ظاهرة "المدينة "وظهور فكرة المواطن عند اليونان أولا ثم عند الرومان بعد ذلك **(الجابري، م، 1992، ص 120)**، فهي بهذا تعني الحكم الذي تكون فيه السلطة للشعب، حيث تطلق على كل نظام سياسي يعتبر إرادة الشعب مصدرا لسلطة الحكم **(صليبا، ج، 1972، ص 570)**، ويكون فيه رقيبا على أعمال الحكومة بواسطة المجالس النيابية ويكون لنواب الشعب سلطة إصدار القوانين.

ولهذا يشاع في ضوء هذا المفهوم التاريخي للديمقراطية، أن بلاد الإغريق هي مهد الديمقراطية، بحكم ممارسها من لدن اليونانيين في مدينتي أثينا وإسبارطة، كشكل من أشكال الحكم السياسي، بين القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد، وهذا بعد تطور سياسي دام حوالي سبعة قرون، إذ أن التطور نحوها لم يكتمل إلا مع قوانين بركليس (429 ق، م) **(عريب م، :1996، ص56)**، حيث كانت تقوم في المدينة دولة، تسمى دولة المدينة، إذ كان المواطنون الأحرار من الرجال يجتمعون في المدينة، ويشاركون جميعا في حكمها، من خلال تشكيلهم هيئة عمومية، يناقشون فيها القضايا السياسية لمدينتهم، ويتشاورون حول مسائل انتخاب الحكم، وسن القوانين وآليات تنفيذها، وكيفية توقيع العقوبات على المخالفين لها .

ولهذه الاعتبارات التاريخية، تعد الديمقراطية من التصورات الأكثر تداولا وشيوعا، في الأوساط الفكرية والسياسية، التي أقترن مفهومها بفكرة المواطنة وتجسدت ممارستها في بلاد اليونان، ويتجلى ذلك بوضوح في ما كان يسمى بدولة المدينة، إذ كانت الكلمة عندهم تعني «حكم الشعب نفسه بنفسه » **(الجابري، م، 1994، ص 71)** .

ويسجل التاريخ أن مفهوم الديمقراطية –على النحو الذي أشرنا إليه–، والذي يفيد حكم الشعب كان مطبقا بشكل واضح، وبصورة مباشرة، ومجسدا على أرض الواقع في

هاتين المدينتين، بحكم عوامل عدة منها، قلة عدد السكان، وبساطة الحياة، وقلة المشاكل ويسرها، وهي الأمور التي سمحت بتجسيد هذا الشكل من الديمقراطية، من خلال الاجتماع في مدينة واحدة، ومناقشة فيها القضايا السياسية، وتوزيع الاختصاصات التشريعية والتنفيذية والقضائية، وتشكيل الهيئات التي تشرف عن هذه الاختصاصات. وهذه الصورة المباشرة للديمقراطية رغم شكلها الواقعي، إلا أنها انتهت بانتهاء حكومة المدينة في أثينا وإسبارطة اليونانيتين **(رسلان، أ 1971، ص 22، 23)** .

إن الديمقراطية بالكيفية التي تحققت بها عند اليونان تشكل تجربة محدودة بالزمان والمكان وفريدة في طبيعتها، بحكم أنها لم تكن متاحة للجميع، فلم يكن لكل أفراد المجتمع اليوناني الحق في المشاركة في ما يسمى بحكم الشعب في تلك الفترة التاريخية، بدليل أن الأجانب والعبيد والنساء، رغم أنهم من سكان هاتين المدينتين، إلا أنّه لم تشملهم الديمقراطية، ورغم أنهم يشكلون السواد الأعظم من السكان، ذلك أن الديمقراطية اليونانية في تلك الفترة كانت تحكمها اعتبارات طبقية، ايديولوجية، وهذا ما جعل الحياة السياسية مقيدة بالعرق والجنس، والحالة الاقتصادية للفرد، أي من يملكون الأراضي والعقارات، وهي تجربة في حقيقة الأمر لم تدم طويلا، انتهت بانتصار إسبارطة عسكريا على أثينا عام(404) قبل الميلاد.**(الحسن، خ 1977، ص 154، 155).**

وتجدر الاشارة هنا أن الكثير من الدارسين للفكر السياسي اليوناني القديم، يعتبرون أنه على الرغم من المفهوم الشائع الأصلي القديم لكلمة ديمقراطية، إلا أنها لم تكن في نظر الناس تجربة ناجحة للمجتمع ونموذج الحكم الأمثل، بل اقترن مفهومها عندهم بالفوضى، أو بدرجة أقل سبيل يفضي إليها، ويتضح هذا من خلال تفسير أفلاطون لكيفية الانتقال إليها، حيث ينظر إليها على أنها نتيجة حتمية لجشع الطبقة

الأوليغارشية، التي تسعى إلى تحقيق أكبر قدر من الثراء(.أ، هـ، م، **1978، ص 302**).

فينتصر الفقراء على خصومهم ويبادرون بتقسيم أمور الحكومة بالتساوي، حيث يحصل اختيار الحاكم بالانتخاب الذي يفرز حكومات تعددية تتشكل من أفراد من طباع مختلفة. **(أفلاطون، 305، 306)**، لهذا عارض أفلاطون بصراحة النظام الديمقراطي كما عرفته أثينا ووصفه بأنه نظام ديماغوجي غير أخلاقي، بل ذهب إلى أبعد من ذلك حيث جرده من وصفه بالنظام السياسي، ومبرره في ذلك أنه يقوم على الجهل والأنانية والغرور ويؤسس للفوضى والفتن والاضطرابات وعدم الكفاءة، ويشرع المساواة بين غير المتساويين.(**هامدتن، ج، :2010، ص70)**.

ولهذا السبب أعلن أفلاطون رفضه لشكل الحكم الديمقراطي، وفي المقابل اقترح حكم الفرد الفيلسوف كبديل أفضل، وكشكل أمثل في الحكم السياسي، لأن الحاكم الفيلسوف في اعتقاده يملك من القدرات والمؤهلات الذهنية ما يجعله بمعرفة تامة بمصالح الناس أكثر من معرفتهم هم بأنفسهم، وهو الفرد الوحيد القادر على إدراك النموذج المثالي للعمل السياسي، أما الحكم الديمقراطي بالنسبة له فهو حكم الرعاع الذين يجهلون مصالحهم، ولا يعرفون مصلحة المجتمع بصفة عامة.

لقد ترك مصير سقراط أثرا بالغا في أفكار أفلاطون، مما جعله أكثر كراهية لتلك الديمقراطية وللجماهير التي أنشأتها في أثينا، فقرر بدوره مهاجمة تلك الديمقراطية والثورة ضد تعاليمها، والتفكير في نموذج النظام السياسي الذي يخلص أثينا من همجية الديمقراطيين، فارتحل ساخطا على الحكومة الديمقراطية بمجرد شعوره أنه لم يعد مرحبا به في أثينا بسبب التهديد الذي تعرض إليه من الديمقراطيين. **(ول ديورانت، 2007، ص20)**.

ففي ظل الظروف التي عرفتها أثينا، هاجم اليونان أنفسهم الديمقراطية، إذ كان سقراط يجتمع إليه الشباب والمتعلمين، ويستمتعون بهجومه وتهكمه على النظام الديمقراطي

الأثيني الذي ميزته الطبقية وساده التفاوت الاجتماعي بين الأسياد والعبيد، لذا تصدى سقراط للمنظومة السياسية الديمقراطية التي ترعرع السفسطائيون في ظلها، فكان مصيره على إثر ذلك الحكم بالإعدام بتهمة الفساد الأخلاقي وإفساد عقول الشباب.**(بريهييه، إ، 2007، ص127)**.

إن الأحداث التي عرفتها أثينا في ظل الديمقراطية، فتحت الباب لمحاكمتها لكونها فتحت المجال للعوام للإنسياق وراء عواطفهم وأهوائهم، وفي المقابل احتقرت الحكماء وعزلتهم، فلقد « جلبت العار والدمار لأثينا بإعدامها لسقراط، حيث شكلت مأساة موته خيبة كبيرة في تلك السياسات القائمة». **(زتيلي، خ، 2015، ص45)**.

ويتضح من هذا أن الإنتاج الفلسفي لأفلاطون هو حصيلة لخبرات حياتية قاسية شكل فيها النظام الديمقراطي محطة مهمة، الأمر الذي خلق لديه الرغبة الملحة في عرض أفكاره السياسية التي تطمح إلى التغيير الذي يصبو من خلاله إلى وضع حد للفوضى التي خلفها النظام الديمقراطي.

يرى أرسطو في سياق محاكمة النظام الديمقراطي أن الفكر السياسي أنشأ فكرة المواطنة من خلال دولة المدينة، **(الجابري، م، 1992، ص120)**، التي اعتبرها مجتمعا للمواطنين الأحرار، إذ تشكل في اعتقاده ضرورة طبيعية تتحقق بواسطتها قيم المواطنة، فغايتها في نهاية المطاف هي تحقيق سعادة المواطن في ظل العيش الكريم والمصلحة العامة.**(جورج كتوره، 1987، ص26)**.

ومعلوم أن أرسطو يؤسس نسقه السياسي في ضوء مذهبه الأخلاقي الذي يشيده على فكرة الوسط العادل، الذي يقضي أن الفضيلة وسط بين رذيلتين فهي – أي المدينة– تشكل الحد الأوسط لحدين آخرين هما: الأسرة والإمبراطورية، فالأولى رغم ضرورتها كوحدة أساسية لبناء المجتمع، إلا أنّها غير كافية، لكون أن المدينة تتشكل من أسر لا من أسرة واحدة، أما الثانية أي الإمبراطورية فهي ثمرة حتمية لامتداد نطاق الأسرة وزيادة عددها عن المقدار اللازم عن إقامة علاقات أخوة وصداقة بين أفرادها،

مما يفضي إلى سوء التفاهم، فيحل الصراع ويحصل الاستغلال. **(كتوره، ج، 1987 ص، 10)**.

ومن خلال ذلك يقرّ أرسطو أن الدولة تنظم نوع من الحياة للمواطنين، ولذلك كانت المشكلة الكبرى في الديمقراطية الآثينية –كما ذكرنا سابقا– تكمن في مفهوم المواطنة نفسه، فالعبيد الذين كانوا يشكلون الأكثرية الساحقة من سكان أثينا لم يكونوا يتمتعون بأية حقوق سياسية أو مدنية، كما أن فكرة الحرية التي تشكل قيمة مركزية في الفكر اليوناني كانت مقتصرة على اليوناني الحر، فصفة المواطن كانت تلحق بكل من ينتخب أو يترشح « وهو كل ذكر حر بلغ سن العشرين، يشترط فيه أن يكون مولودا لأبوين اثينيين وفي الحالات الاستثنائية كان الآثينيون يوافقون على حق المواطنة للأجانب». **(المعز نصر، م، 1981، ص163–164)**.

وفي هذا السياق تأتي أفكار أرسطو عن المواطنة كتعبير عن النظام السياسي الموروث في أثينا، إذ يقول« هذه نظم الأثينين المتوارثة عن الأجداد، إذ ثار أحد وحاول إنشاء حكم طغياني أو أسهم أحدا في إنشاء ذلك الحكم، سقطت حقوقه المدنية هو وأسرته» **(أرسطو، 1967، ص45)**. ويترتب عن هذا أن اختيار رجال للحكم على الطريقة الديمقراطية التي تزكيها الحركة السفسطائية، شكّل انقلابا في المجتمع الأثيني قاد إلى الفوضى والانحراف والفساد، وهذا ما جعل أرسطو بدوره يرفض الديمقراطية، لإعتقاده الدائم أنها تنحدر الى نوع من أنواع الديكتاتورية، إما الجماعية أو الفردية؛ بسبب ما تتميز به الطبقة الحاكمة من جهل وانحطاط، وبسبب عدم امتلاك هذه الطبقة لمؤهلات القيادة، ولهذا وضعها ضمن أشكال الحكم المنحرفة أو الفاسدة التي لا تسعى إلى تحقيق المنفعة العامة**(أرسطو، 1947، ص198)**.

وهكذا يمكن أن نسجل من خلال تتبعنا لمثل هذه الأفكار، أن الحكم الجماعي أو « حكم الشعب نفسه بنفسه» لم يكن ليرضي كبار الفلاسفة كسقراط وأفلاطون وأرسطو، وكان تصور غائبا تماما عن المجتمع اليوناني، لأن أمور الحياة السياسية لم

تكن تسير حسب ذلك المفهوم، ولا يمكن أن تمارس بموجبه في المستقبل، وبالتالي، فإن تعريف الديمقراطية بأنها «حكم الشعب نفسه بنفسه» لا يمكن تصوره إلا من خلال المدينة الفاضلة، لأن كلمة شعب تستدعي وجود دولة، إذ لا يمكن تصور شعبا ليس له نظاما يسهر على تسيير شؤونه، ومن جهة أخرى فإن كلمة«حكم» تقتضي وجود حاكم ومحكومين، فكيف إذن للشعب أن يحكم نفسه بنفسه.**(الجابري:2001، ص ص14-15)**.

ويفهم من هذا أن الديمقراطية بذلك المفهوم لن توجد أبدا لاعتبارات عدة، نذكر منها أن تجسيدها بذلك المعنى يتنافى مع القانون الطبيعي برأي جون جاك روسو، هذا القانون الذي يقتضي تسيير العدد القليل للعدد الكثير وليس العكس، كما أن سلطة الشعب لا يمكن أن تكون مراقبة وساهرة دائما على تسيير الصالح العام للمجتمع، ثم إن الديمقراطية بتلك الصورة تقتضي توزيع وظائف الدولة بين عدة هيئات، وهو وضع يفضي إلى أنّ أقلها عددا يحتكر السلطة ويستخدم النفوذ ويستأثر بالفرص، وهي ممارسات لا تنسجم مع منطق «حكم الشعب نفسه بنفسه».**(روسو، ج، 1997، ص118)**.

ومن جهة أخرى إن الديمقراطية على النحو الذي يشير إليه المفهوم السابق يصطدم بعدة عوائق واقعية وعملية، تحول دون تجسيده مباشرة، وبتلك الكيفية التي ينص عليها المفهوم، فإذا كانت الديمقراطية المباشرة متاحة في دولة المدينة بسبب قلة عدد السكان، فإن هذا الأسلوب من الديمقراطية صار غير متاحا فيما بعد بسبب كثرة عدد السكان، وكثرة المدن والقرى، فاهتزت قواعد تلك الديمقراطية، ووجد المستبدون ثغرة للتسلط.**(عبدالرزاق علي:1993، ص108)**.

وكخلاصة لكل ما سبق، يمكن القول أن الديمقراطية اليونانية لم تحظ بالترحيب من قبل فلاسفة ذلك العصر، فلم يكونوا من أنصارها، إذ تعرضت للعديد من الهجمات، خاصة من قبل الطبقة الأوليغارشية (حزب الأقلية)، لكونها عجزت عن

تحقيق الأمن والاستقرار للإنسان الأثيني، وقادت البلاد والعباد إلى أحداث مأساوية، فضلا عن كونها كاذبة ومزيفة بسبب كثرة العبيد في المجتمع اليوناني، ولذا وصفت من معاصريها أنها من أكثر الأنظمة سخافة وبطلانا.**(ديورانت، و، :1988، ص8)**.

ولكل هذه الاعتبارات انتهى الشكل القديم للديمقراطية، مع اضمحلال المجتمع الأثيني، وظهور أشكال الحكم الاستبدادي في العصور الوسطى التي بدأت بعد سقوط روما، في بداية القرن الخامس ميلادي.**(سانت، هـ، :1998، ص29-30)**.

2)-الديمقراطية في القرون الوسطى:

أ) الديمقراطية عند الرومان : تميزت الحياة السياسية في أوربا في عهد الإمبراطورية الرومانية بسيطرة نظام الاقطاع الذي ظل يهيمن عليها لمدة تتجاوز ألف عام، ولما اقتحمت الديانة المسيحية أوروبا، لم تغير واقعها التشريعي والقانوني شيئا، بل مارس رجال الدين المسيحيين والإقطاعيون ظلما وطغيانا تجاه الشعوب الأوروبية، بحيث لم يكن للشعب أدنى قيمة في ظل الجور الممارس عليه، فبمجرد ظهور المسيحية وتمكنها وسط الإمبراطورية، أخذت تنازع الامبراطور سلطته، فكان بذلك بداية لمسلسل طويل من الصراع بين الدولة والكنيسة.**(الجابري:1992، ص120)**.

وظل الاوربيون يستغلون من قبل الإمبراطور والبابا، الأول يدعي أن له الحق في حكم الناس وفق إرادته ويخضهم لهواه، والثاني يناصر خطواته، ويجبر الشعب على الاستسلام لسلطته، والخضوع لمشيئته، من منطلق أن حكمه يصدر من الله مباشرة.

ولهذا في حقيقة الأمر لا تكاد هذه الفترة الزمنية تذكر، إلا وتقترن بتلك الظروف والأوضاع المظلمة التي سادت أوروبا في تلك القرون من أنظمة حكم مستبدة وصراع بين « الكنيسة والدولة، كل منهما يريد أن يحد من سلطة الآخر ويجعل سلطته هو هي الأعلى» **(الجابري:1992، ص120)** إضافة إلى نظام الإقطاع وما صاحبه من ظلم وجور، وعندئذ فالمفهوم الديمقراطي لم يعرف في فترة العصر الوسيط، لا على

مستوى الفكر ولا على مستوى الممارسة، وبالتالي لم تحظ الديمقراطية بأية قيمة، ولم يتم الاهتمام بفكرة سيادة الشعب، بسبب استبداد الحاكم بالأمر استبدادا مطلقا، لأن الفكرة السائدة عن الحكم السياسي هي أن السلطة فيه تأتي من الله مباشرة، ومملكته لا توجد على الأرض، **(إمام عبد الفتاح، 1994، ص146)**، فلقد كانت الحياة السياسية في العصر الوسيط مفعمة بظلم وطغيان الأمراء، حيث مرس فيها الحكم الاستبدادي، مستندا لنظرية التفويض الإلهي التي اصطنعت لتسوغ الحكم المطلق، بذريعة أن الملوك يستمدون سلطانهم من تفويض من الله، سواء بصفة مباشرة أو صفة غير مباشرة.

وبالتالي فالحاكم مفوض من قبل الله، يجسد إرادته في الأرض، وطبيعي جدا أن في ظل هذه الأفكار تتراجع الديمقراطية في هذه العصور، ليفسح المجال لأنظمة الحكم المستبدة التي يتمتع فيها الملوك بسلطات مطلقة بحجة نظرية الحق الإلهي، التي استخدمت كذريعة لإطلاق سلطات الملوك، وعدم خضوعهم لأية رقابة أو محاسبة، بدعوى أن إرادتهم من إرادة الله.

ونتيجة لهذه المظالم والأوضاع المأسوية المتراكمة، تفجرت في أوربا الثورة الفرنسية، التي كانت إعلانا لتقويض نظريات الحكم المطلق، وتهديما لنظرية السادة والعبيد، لصالح فكرة المساواة والحرية، وامتدت هذه الثورة لتشمل أيضا نشاط الفكر وحركة العلوم، وانتهت في النهاية الى نتيجة محتومة، تمثلت في فصل سلطة الكنيسة عن سلطة الدولة، وبالتالي إزالة القيود عن الحرية الفردية في مختلف تجلياتها الفكرية والشخصية والسياسية.

ب) – الديمقراطية عند المسلمين:

إذا كانت الديمقراطية في مفهومها اللغوي اليوناني تعني حكم أو سلطة الشعب، فإن الديمقراطية في الحضارة العربية الاسلامية بهذا المعنى ظلت غائبة، إذ نشير هنا إلى أنه على الرغم من أن كلمة ديمقراطية التي تحيل إلى حكم الشعب لم تكن معروفة

لفظا ولا معنا عند العرب على النحو الذي يعتقده الجابري، إلا أن هناك من يرى أن مفهوم الديمقراطية في الإسلام ومفهومها الغربي الشائع، إن اختلفا في الزاوية التي ينظر منها إلى الديمقراطية، فإنهما يلتقيان على الأقل في شيىء وهو الروح الديمقراطية، لأن ما يهم في السياق ليس البحث عن حرفية نص دستوري في الإسلام، بل في روح الاسلام بصفة عامة (بن نبي مالك 1959)، بحكم أن الحكم السياسي فيها ظل حبيسا لخاصية واحدة لم تتغير، تتمثل في الحكم الفردي، إذ أن ما ميز الحياة السياسية عند المسلمين في كل مرحلة من مراحل حضارتهم، هو أن الحاكم سواء كان خليفة أو اميرا، كان دائما حاكما فردا سواء استمد سلطته بالوراثة أو البيعة، وهذا ما حصل، وإما عن طريق القوة والغلبة، وكان هذا هو السائد. فإذا كانت الديمقراطية تعني الاحتكام إلى الشعب (الرعية) في اتخاذ القرارات السياسية التي تعنى بالشأن العام، فإن التاريخ العربي لم يعرف مطلقا ظاهرة الصراع من أجل الحد من سلطة الحاكم أو فرض قيود أو رقابة عليه، ذلك أن القيد الوحيد الذي كان يخفف من سلطانه هو الوازع الديني والأخلاقي **(الجابري:1992، ص121)**، وعليه فإنّ الحياة السياسية في الحضارة العربية الإسلامية لم تعرف الديمقراطية في أي مرحلة من مراحل تطورها، لأنها كانت لا تتجاوز ذلك الأسلوب المعروف بنصح الملوك، وليس الرقابة ولا الحد من السلطة، وبالتالي فالنصح هو الموضوع الرئيس الذي تمحور حوله الفكر السياسي في الحضارة العربية الإسلامية. **(الجابري:1992، ص121)**.

3)-الديمقراطية في العصر الحديث:

لقد انبثق عصر النهضة في أوربا تحديدا عندما تم استبعاد تدخلات الكنيسة الكاثوليكية في نطاق العلم وفي مجال السياسة على السواء، **(شناوي، ع، :1982، 28)**، وقد وجد الأوربيون في الديمقراطية بالذات ملجأ من تعسف السلطة الدينية واضطهادها، ومبررا لمقاومة الطغيان، لذا عادت أوربا من جديد تأخذ بالمفهوم الديمقراطي الذي اختفى طوال فترة العصر الوسيط، خاصة مع ظهور المدن وتشكل

فئات التجار والصناع كقوة اجتماعية التي ستصبح فيما بعد الطبقة البرجوازية حاملة لواء النضال من أجل الديمقراطية بمعناها المعاصر.**(الجابري:1992، ص121)**

وتحقق ذلك كله بفصل عصر النهضة، حيث تخلصت أوربا من ظلم الإقطاع والأمراء والملوك ورجال الكنيسة، إذ تحررت من نظام الحكم الجائر الذي جثم على صدرها لعدة قرون، وأخذت بمبادئ الديمقراطية كالحرية والمساواة، والحق والالتزام. فمن خلال صراع الأوربيين مع الملوك المستبدين الذين حكموا القارة منذ بداية الحضرة الغربية، جاء الايمان بالديمقراطية تدريجيا، كأسلوب ناجح في الحياة السياسية في ضوء فلسفة عصر التنوير التي صاغ أفكارها العديد من المفكرين أمثال روسو، وفولتير، وجون لوك، ومونتسكيو، كانت ثمرتها الثورتين الأمريكية والثورة الفرنسية اللتين أدتا إلى إرساء القواعد السياسية والاجتماعية لمشاركة الشعب في صناعة القرار السياسي.

لكن على الرغم من عودة الفكر الأوربي الحديث لمناقشة المسألة الديمقراطية، إلا أن هذه الأخيرة لم تحظ بمفهوم واحد، بل تعددت مفاهيمها بتعدد التيارات الفكرية من جهة، وتأثيرات الطابع التاريخي لها من جهة أخرى، ولهذا صنف مفهومها ضمن المصطلحات الإيديولوجية.**(ديمون بودون:1986، ص310).**

وفي ضوء ذلك، يمكن القول أنه لا توجد ديمقراطية حديثة واحدة، بل توجد ديمقراطيات تعددت بتعدد التيارات الفكرية والفلسفية، إذّ يمكننا إضفاء صفة الليبرالية على المفهوم الذي يدافع عنه بانجمان كونسان (b.constant) والذي يستند إلى النموذج الانجليزي والأمريكي في حين نضفي صفة الراديكالية على المفهوم الذي ينسب إلى روسو.**(ديمون بودون:1986، ص311)**، ومثل هذا التصنيف يضعنا أمام ديمقراطيتين على الأقل في منظور الديمقراطية الحديثة، هما الديمقراطية الليبرالية، إضافة إلى ما يسمى بالديمقراطية الاجتماعية التي يروّج لها الفكر الاشتراكي.

ففي عصر الثورة الصناعية تبلور الفكر الاقتصادي الفردي الذي يعرف اليوم بالرأسمالية، الذي يؤمن أن مصلحة الشعب في مصلحة الأفراد المنتميين إليه، وأن حرية الشعب في إطار الدولة، هي محصلة لحريات الأفراد في المجتمع، وأن حماية حرية الشعب رهن بحماية حرية الفرد، حيث أسهمت هذه العقيدة في زيادة قوة تبني الفكر الديمقراطي، وأفضت بصورة حتمية إلى بلورة ما يعرف اليوم بالديمقراطية الليبرالية، التي تتخذ من حرية الرأي والانتخاب كآليات لمعرفة موقف الأغلبية من الآراء المطروحة، الذي يشكل أساس الحكم السياسي في المنظومة الديمقراطية.

وعلى هذا الأساس فإن ما يميز الديمقراطية الحديثة في شقها الليبرالي هو ارتكازها على مبدأ الحرية، حيث جاءت امتدادا وانعكاسا للبرالية الاقتصادية، إذ نلاحظ أن أسس الايديولوجيا الليبرالية في شقها السياسي والاجتماعي كانت جاهزة في مطلع القرن التاسع عشر بالموازاة مع الأساس الاقتصادي **(فلوران أفثاليون:1980، ص18)**، إذ تبلورت الديمقراطية ضمن هذا السياق كنزعة تهدف إلى محاولة الحد من تدخل الدولة في مجال الحريات الفردية، والتقليص من هيمنة أجهزتها في الفضاء الاقتصادي والسياسي، وفي هذا السياق صار الحديث عن الديمقراطية في المجتمع مرهون بحرية المواطن في الجماعة والحزب والنقابة، والتزام الجميع بتنفيذ قرارات السلطات التشريعية والتنفيذية، مع السماح للمعارضة بحق إبداء الرأيها علنا والدفاع عنه، والعمل على إقناع الناس به، في إطار ممارسة ديمقراطية تتجسد فيها الأخلاق السياسية بالشكل الذي يجعل سعادة الفرد هي غاية النظام السياسي. **Raynand (philippe.1998.p29).**

يتضح هنا أن مفهوم الديمقراطية الحديثة يقترن لدى الكثير من الدارسين للفلسفة السياسية بفكرة الفردانية والمواطنة، وهي علاقة بين فرد ودولة كما يحددها قانون تلك الدولة، بما تتضمنه من حقوق وواجبات، **(الكوري:2001، ص120)**، إن هذه العلاقة السياسية تقتضي احترام حقوق الأفراد والمساواة أمام القانون، من خلال إلغاء

الطبقية والتمييز العرقي، فمن حق جميع المواطنين « وكل أولئك الذين ولدوا فوق التراب الوطني، وكل الذين قاموا بتقديم خدمة للدولة، أو سيقومون بها لسبب أو أخر، الاستفادة من حق المواطنة في النظام الديمقراطي»، **(سبينوزا، 1995، ص175)**، إذ أصبحت هذه القاعدة الفكرة الأساسية في العالم الليبرالي، والمنطلق لكل مجتمع ينشد الديمقراطية.

ومعلوم أن مفهوم الديمقراطية على هذا النحو تبلور في ضوء التصورات الفلسفية الجديدة، إذ جاء نتيجة طبيعية للعقلانية، وترجمة صادقة لقيم الحداثة وأفكار عصر التنوير **(التريكي:1992، ص68)**، التي حطمت النظرة التقليدية للدولة المرتبطة بالشرعية الدينية، ونظرت إليها نظرة جديدة تنسجم مع القيم السياسية والفلسفية الجديدة التي بلورتها نظريات العقد الاجتماعي.

إنّ الديمقراطية في ظل قيم وعقلانية عصر التنوير، قدست قيمة الفرد وأكسبته حقوقا سياسية جعلته غاية كل تنظيم سياسي، حيث صارت شرعية العمل السياسي لأي مؤسسة تقاس بمدى خدمته للفرد، وصون حقوقه وصارت الحياة الديمقراطية تتضمن مفهوما عن النظام السياسي باعتباره نظاما يتأسس ويكتسب الشرعية لا من مجرد التسامح الصامت، بل من القبول الفعال والمشاركة الإيجابية للفرد في الحياة السياسية **(بيورن فيتروك:2001، ص88)**.

ومن المبادئ الأساسية التي تحظى بالاهتمام في الديمقراطية الحديثة، نجد التعددية الحزبية في ظل التنوع الثقافي من خلال دعم الأفكار والآراء على اختلاف توجهاتها والحرص على توفير آليات التعبير الحر في المناقشات العامة، على النحو الذي يسمح بإدارة الشؤون العامة للمواطنين من دون المساس بحقوقهم، ومنه يمكن القول أن الديمقراطية الحديثة ترتبط ارتباطا وثيقا بالتعددية السياسية وبإمكانية التداول السلمي والمساواة التي تتمثل في إعطاء صوت لكل مواطن، **(شادية فتحي:2005، ص10)**، وفي إطار فضاء سياسي يحترم سلطة القانون، ويصون الحقوق الفردية

والجماعية، ويكرس التنظيم الرقابي والقضائي على المؤسسات والحد من قوة السلطات، من خلال بناء الحكم على الانتخاب ومراقبة الحكام، مع الفصل بين السلطات الثلاث: التشريعية والتنفيذية، والقضائية.**(الجابري:1992، ص120)**.

يتضح مما تقدم أن الديمقراطية هي النظام الذي يعترف فيه للشعب بالسيادة على شؤونه، فهي ترد تاريخيا إلى أصول يونانية، أما مفهومها المعاصر فقد اتسع ليشمل ميادين عدة تسود فيا الشرعية القانونية، **(Larousse ;Grand dictionnaire ;2005 ;p255)**، حيث صارت تستخدم في الغرب، وفي أغلب الأحيان بالمعنى الذي أعطته إياها الثورة الفرنسية، ويشمل المضمون الواسع لهذا المصطلح حق الشعب في أن يشرع لجميع الأمور العامة بأغلبية أصوات نوابه، وأن يحكم نفسه بنفسه عن طريق حكومة يختارها تعمل وفق إرادته وتحت رقابته، ثم يكون لها تبعا لذلك حق بتكليفها بالاستمرار في الحكم أو اختيار حكومة أخرى في نهاية محددة.**(الكيالي :1979، ص871)**.

وتجدر الإشارة هنا أن الديمقراطية الحديثة التي تنص على احترام حقوق الإنسان، كالحرية والمساواة على النحو الذي أشرنا إليه ترجمتها ثروات القرن الثامن عشر **(الجابري:1992، ص120)**، التي شكلت دفعا قويا للفكر السياسي الحديث، كان من نتائج ذلك الديمقراطية السياسية التي تأسست على فلسفة تعلو من قيمة الفرد وتحرص على صيانة حقوقه الطبيعية من خلال التأكيد على حريته وحق المشاركة في وضع القرار السياسي الذي يوجه الحياة العامة، مما يسمح لجميع المواطنين المشاركة بفعالية في التشريع عن طريق التصويت الذي يقوم به نواب المواطنين المشاركة بفعالية في التشريع عن طريق التصويت الذي يقوم به نواب الشعب، انطلاقا من الايمان بإرادة الشعب الحرة وسيادته على شؤونه وعلى تقرير مصيره بنفسه.

ونفهم من هذا أن الديمقراطية الحديثة تحرص على حق المواطنين في المشاركة وفي الحياة السياسية على قدم المساواة من دون تميز أو إقصاء، فالمشاركة في الحياة

السياسية والاجتماعية يشكل شرطا لابد منه داخل الحياة الديمقراطية، لأن « مقياس المجتمع الديمقراطي يتحدد بمقدار الفرص التي يوفرها لكل أعضائه في المشاركة في خبراته على قدم المساواة»**(ديوي، ج، :1987، ص91)**، بما يسمح باحترام حقوق الأفراد، من منطلق أن جميع الناس يولدون أحرارا ومتساوون في الكرامة والحقوق، **(ديوي، ج، 1987، ص14)**، إذ تتشكل هذه المسلمة منطلقا للنزعة الديمقراطية الحديثة.

لكن إذا كانت الديمقراطية الغربية في مفهومها النظري الوضع السياسي الذي ترجع فيه السيادة إلى كافة مجموع المواطنين بصورة عادلة من دون تمييز عرقي أو طبقي **(Lalande ;1996 ;p215)**، فهل مكنت الشعوب المعاصرة فعلا من أن تتمتع بحقوقها السياسية والاجتماعية، ومن أن تقرر مصيرها وتحكم نفسها بنفسها؟ هل المبادئ والقيم الديمقراطية طبقت فعلا أم بقيت مجرد شعارات جوفاء بعيدة عن الممارسة الفعلية على أرض الواقع؟.

المبحث الثاني

أزمة الديمقراطية المعاصرة: تناقضات النظري والتطبيقي.

*****

يعدّ شعار الديمقراطية من أكثر الشعارات السياسية المنتشرة في مجال المطالب الشعبية، ليس في العلم العربي فحسب، بل في كثير من دول العالم، من منطلق تفوقها الأخلاقي عن غيرها من النظم غير الديمقراطية في نظر الكثير من الدارسين، ففي نهاية القرن الماضي، شكلت الديمقراطية مثالا للعديد من الأنظمة السياسية، حتى الأنظمة الشمولية، إذ عمدت الكثير من الأنظمة التي توصف بالدكتاتورية إلى إقامة انتخابات حتى ولو لم تكن حرة ونزيهة في العديد من المواعيد الانتخابية سعيا منها تقليد الديمقراطية ومحاكاة آلياتها ولو شكليا.

صار التفاؤل في ضوء هذا التوجه قبل نهاية القرن العشرين، يشير إلى أن الديمقراطية ستهيمن على العالم، وستبلغ ذروتها في تجسيد قيمها، ففي غمرة التحولات السياسية التى شهدها العالم في أواخر القرن العشرين، ولاسيما بعد سقوط جدار برلين وانهيار الاتحاد السوفياتي، سادت فكرة مفادها أن انتصار الديمقراطية تاريخي ونهائي، ولم يكن هذا سمة للمفكرين الغربيين، بل صار محور السياسة الدولية التي تقودها الولايات المتحدة الأمريكية التي بادرت إلى الدخول في حروب، بذريعة تقويض الأنظمة الشمولية وتصدير القيم الديمقراطية **(فاهم، ع، 2016، ص10).**

أولا: الأزمة على المستوى النظري: تعرف الديمقراطية في مفهومها اللغوي المتداول بأنه حكم الشعب استنادا إلى أصلها اليوناني الذي يحيل إلى حكم الشعب، وبذلك نالت قسطا كبيرا من اهتمام الباحثين السياسيين المعاصرين، معتبرين أنها تشكل أفضل نموج ممكن لتسيير الحياة السياسية للشعوب داخل الدول، التي تتوق إلى التخلص من الاستبداد. لكن على الرغم من الاشادة التى لاقتها طيلة تاريخها الطويل، والرواج الذي تحظى به الديمقراطية اليوم، إلا أن فحص مفهوم الديمقراطية في نظر

العديد من النقاد يطرح الكثير من التساؤلات، جعلتهم ينظرون إليه ضمن خانة التصورات الطوباوية، بحجة أنها تشكل مفهوما نظريا ليس له ما يجسده في الواقع السياسي، أي أن الديمقراطية اسم لا حقيقة له، فإذا كان من اليسر إيجاد في الواقع ما يقابل الحكم الفردي، بالنظر إلى سلوكيات الفرد الحاكم التي تجسده، فإنه من الصعوبة بما كان العثور على صورة عملية تجعل الشعب يحكم نفسه بنفسه، فالديمقراطية من حيث هي حكم الشعب، ليست هي حكم الشعب في الواقع مهما كانت إيجابياتها، فلا يمكن إيجاد في الواقع نمط من الحكم يكون فيه الشعب حاكما ومحكوما في نفس الوقت، لأن مفهوم حكم الشعب نفسه مفهوم غامض.« فدعاة الديمقراطية (....) يتميزون بكونهم يفترضون مقدما أن هناك شعبا موجودا فعلا، إنهم يعدون وجوده واقعا صنعه التاريخ، لكن هذه الواقعة أمر مشكوك فيه، كما كان مشكوكا فيه في الولايات المتحدة الأمريكية عام 1861 م، عندما حسم الأمر بالعنف لا بالرضى ولا الإجماع، إن الافتراض بأن هناك شعبا موجودا، وما بني على هذا الافتراض من لوازم تصير جزءا من النظرية الظل للديمقراطية الخيالية » **(دال، ر، :2005، ص15)** .

إن استقراء تاريخ الدولة يؤكد غياب الصورة المباشرة التي يحكم فيها الشعب نفسه، فالشعب لم يكن في يوم من الأيام ولن يكون حاكما، فالديمقراطية التي تعني حكم الشعب تبدو امرا متعذرا، بدليل أنه حتى الديمقراطية المثالية اليونانية التي طبقت في أثينا قبل الميلاد لم تجسد حكم الشعب، لكونها كانت حكرا على فئة قليلة من المواطنين الذين قرروا من الذي يستحق أن يدخل في مسمى الشعب الحاكم ومن الذي لا يستحق، ولم تشمل النساء والعبيد، وكل من كان غير أثيني، وبالتالي فالديمقراطية حتى في هذه الصورة النموذجية لها، لم تكن تمثل حكم الشعب لشمولها على فئة قليلة من المواطنين الأحرار فقط، فالقرارات التي كانت تصدر في هذا النمط من الديمقراطية لم تكن قرارات كل المواطنين، إذ كان انعقاد الاجتماع يكفي أن يحضره ستة ألاف من مجموع المواطنين، ثم أنه لم يكن بوسع كل المواطنين المشاركة في المناقشات، بحكم

ضيق مدة الاجتماع التى لا تتجاوز عشر ساعات، فكانت الكلمة للقادة فقط، « وهنا يكمن الإبهام، ففي إطار شعب معين، لا يحق إلا لمجموعة محددة من الأشخاص المشاركة في عملية الحكم، ويشكل أفراد هذه المجموعة الشعب بمفهوم آخر، بحكم أن (الديموس) لم يكن يضم إلا عددا يسيرا من السكان البالغين في أثينا حتى في أوجّ ازدهار الديمقراطية الاثينية » **(دال، ر، 2005، ص ص، 16، 15)** .

ومن مظاهر أزمة الديمقراطية على المستوى النظري إشكالية **التمثيل البرلماني**، حيث تحولت الديمقراطية بشكل سريع من حكم الاغلبية إلى المستوى التمثيلي، وهو الأمر الذي عمق الهوة بين الديمقراطية النظرية والديمقراطية العملية، وجعل فكرة حكم الشعب فكرة وهمية، فالنواب الذين يتم انتخابهم يحققون في الظاهر حكم الأغلبية من الشعب، فتكون قراراتهم التي تصدر عنهم تمثل عمليا حكم الشعب، أما في حقيقة الأمر فهي رأي الأقلية، تمكنت من السيطرة على الشعب، وعندئذ فالديمقراطية التمثيلية تعزل الشعب عن حكم نفسه، لتفسح المجال أمام الأحزاب والجماعات السياسية ليكونوا البديل عنه في التحكم بالسلطة وتحقيق السيادة على المواطن والوطن، وتوجيهه وفق أهدافهم وأفكارهم، التي يعتقدون أنها أفضل وأصلح في البرامج السياسية، وبذلك فالديمقراطية التمثيلية تفرض على الشعب ديكتاتورية ذات قناع ديمقراطي، تجعل السلطة بعيدة عن حكم الشعب، تسن بها القوانين لتكون مظهر من مظاهر سيادة الأحزاب الحاكمة، التي تستطيع تحويرها أو تبديلها أو وضعها أو رفعها حسب ما تشاء، فتكون القوانين بذلك هو رغبة الأحزاب الحاكمة التي تفرض على الشعب باسم الشعب **(الأحمري:2012، ص182)**، أي أن الشعب هنا يفوض من يحكمه، لينطلق هذا المفوض بالحكم نحو تنفيذ قرارات لا تكون من اختيار الشعب.

وهنا تتجلى أزمة الديمقراطية على مستوى التمثيل، فمهما كانت تطبيقاتها العملية التي تتصل بفئات الشعب، فهي أبعد من الديمقراطية المباشرة عن أن تكون حكما للشعب، لأن الحكم السياسي يفترض في الأصل معنيان، فهو يقتضي وجود سلطة

تشريعية تسهر على سن القوانين، وسلطة تنفيذية تعمل على تنفيذ تلك القوانين، ففي ظل هذه الصورة يستحيل أن يحكم الشعب، فإذا كانت الديمقراطية حكم الشعب، فمن المتعذر أن يكون الشعب برمته في سدة الحكم، في منصب رئيس الدولة، أو رئيس مجلس الوزراء أو على رأس قائد الجيش، وبالتالي إذا أخذت الديمقراطية بمعناها الدقيق، فإنه لم تكن هنالك قط ديمقراطية حقيقية، ولن تكون، فلا يمكن أن يكون الشعب مجتمعا دائما لقضاء وقته في تصريف الشؤون العامة.**(روسو، ج، 2012، ص95)**.

إنّ الاحزاب السياسية في النظم الديمقراطية حتى وإن كان لها امتدادات في الأوساط الشعبية، إلا أن هذه الفكرة لا تقف دليلا أن النواب المنضوين في هذه الأحزاب، يعبرون حقيقة عن إرادة الشعب ويجسدون حكمه وينفذون قراراته، بدليل أن الحكم في مؤسساته التشريعية ليس هو الشعب حقيقة في الديمقراطية النيابية، وإنما هو ينتخب من يشرع، وهنا تصادر ارادته، ثم إن نواب الشعب ليسوا هم الشعب ولا يمثلونه بصورة حقيقية، حتى ولو كان اختياره لهم بالإجماع، كما أن المنتخبين لا يكونون في الواقع منتخبين بالإجماع الذي يقتضيه وصف الحكم بأنه حكم الشعب، وإنما ينتخبون بالأغلبية، والأغلبية ليست هي الشعب، لأن ما تستسيغه الأغلبية في دائرة انتخابية معينة لا ترتضيه الأغلبية في دائرة أخرى، أو قد ترفضه أغلبية الشعب لو تسنى لها الانتخاب مباشرة، مما يؤسس في النهاية أن الحكم التمثيلي (النيابي)، لا يكون حكم الشعب، لأن « حلول مجموعة جديدة ومعقدة جدا من المؤسسات محل المجلس التشريعي ذي السيادة الذي كان يحتل موقع مركزيا في المفهوم القديم للديمقراطية دفع جهاز الحكم بعيدا عن أفراد الشعب، فلم يعد لهم أي تماس مباشر به، الأمر الذي يثير تساؤلا منطقيا حول ما إذا كان يحق للنظام النيابي الجديد أن يعتبر نفسه ديمقراطيا»**(روبيرت دال:2005، ص 59)**. وعديدة هي الدلائل التي تقودنا اليوم إلى الاعتقاد بأن الأنظمة التي ندعوها بالديمقراطية ينتابها الضعف الذي يصيب

الأنظمة الاستبدادية، حيث يفقد الناخبون الإحساس بأنهم ممثلون، وينتاب شعورهم الوهن بمواطنتهم، بأنهم مهمشون أو منبوذون من مجتمع لا يشعرون بأنهم لا يساهمون فيه، لأسباب سياسية أو اقتصادية أو ثقافية.**(ألان تورين:ص12)**

ثانيا: الأزمة على المستوى العملي (الممارسة) .

لاشك أن الديمقراطية من الناحية النظرية – على النحو الذي أشرنا إليها سابقا – تستمد قوتها وتفوقها الأخلاقي عن غيرها من أنظمة الحكم الأخرى من تلك القيم الإنسانية التي يتضمنها مفهومها كالحرية والكرامة والمساواة واحترام الحقوق ومختلف الضمانات السياسية والقانونية التي تصب في مصلحة المواطن، وتسهم في تعزيز جودة الحياة وتحسين الكرامة الإنسانية، مما يجعل الحياة البشرية أكثر تقدما وتحضيرا. لكن على الرغم من هذه القيم التي تتوخاها الشعوب من خلال المشروع الديمقراطي، إلا أنه في حقيقة الأمر ثمة هوّة كبيرة بين المفهوم المثالي للديمقراطية والمفهوم الواقعي لها، وهو الأمر الذي عرضها لانتقادات كثيرة عبر أحد المفكرين بالقول« إذا كانت الأشكال التجريدية والناجعة للفكر السياسي قد عاشت في القرن الثامن عشر وفي القرن التاسع عشر تحت راية الإيديولوجية الديمقراطية، فإننا نرى على الأرجح أنّ هذه الأشكال في القرن العشرين تتخذ وجهة معاكسة وجهة انتقاد للديمقراطية من الناحية السياسية والاجتماعية في آن واحد ». **(غاتيا بيكون:1965، ص381).**

والحقيقة أنّ ثمة انتقادات قديمة وومعاصرة للديمقراطية من الناحية السياسية للثورة الفرنسية ذاتها، تبلورت بوضوح في أعمال أدموند بورك (E.BURK) (1929-1797) الذي أدان الثورة الفرنسية من خلال كتابة **تأملات في الثورة الفرنسية** باعتبارها مخربة ودامية **(ج .م كاميرون، بورك في موريس كرانستون:1991، ص84)**، كما نجد هذا التوجه النقدي لدى شارل موراس (C.MOURRAS)(1868-1952) الذي رفض الديمقراطية تأييدا للملكية، لأن هذه

الأخيرة في تصوره تتميز بكونها واقعية وعملية شأنها شأن العلم بينما الديمقراطية ليست إلا بهتانا وكذبا. **(بتروبي:1980، ص240).**

غير أن انتقاد الديمقراطية في ثوبها الإيديولوجي كما تبنتها التيارات الليبيرالية، ظهر في شكل أكثر وضوحا في العصر الحديث، تجسد في مآخذ كثيرة يذكر منها توم بوتمور، إنكارها لمبدإ المساواة وتكريسها لظاهرة الطبقية والتمييز الجنسي والعرقي **(توم بوتمور:1986، ص27)**، لأن الديمقراطية السياسية في اعتقاده لم تحم إلا الحرية الاقتصادية ولم تصن إلا حقوق الأقوياء في ملكية وسائل الانتاج وفسحت المجال لاقتصاد السوق أمامهم بالحد من تدخل الدولة بالموازاة مع ذلك، فهي ليست سوى إجراء سياسي وهمي، يراد به خداع الناس وهدر حقوق العمال. **(Linine ;1972 ;p48).**

وبناء على ذلك تكاثرت على الديمقراطية الليبرالية التي تؤمن بالمساواة السياسية الكثير من الاعتراضات وساءت بها الظنون ورماها الخصوم بالعجز والتعقيد، ولم يلق النظام الديمقراطي ردود فعل ومحنا كالتي قاسها في الأعوام السابقة للحرب العالمية الأولى، أي عندما قوي نفوذ النهضة الصناعية الحديثة، فقد عجب الكثيرون لسوء نتائج الديمقراطية السياسية، وانكشف لهم أن مصدر السوء هو أن عدد قليلا من الناس الذين يمتلكون رؤوس الأموال المنتجة لم يكن من فائدتهم الشخصية استشارة الرأي العام في اختيار الحاكمين، فالرأي العام في اعتقادهم لا يفقه شيئا في شؤون الدولة، وإذا هو تدخل فيها، فذلك قصد إفساح المجال أمام العجزة وغير الاكفاء ومن ثمة « يصبح مشروع الديمقراطية غير قابل للتطبيق، والحق في تقرير المصير يصبح مكبلا بقيد الفردية ». **(عبود، ع، :2015، ص310).**

وترتب عن هذا الوضع أن الاستبداد الاقتصادي تحول إلى استبداد سياسي افتقد فيه أصحاب الدخول الضعيفة حقوق المواطنة، إذ تبين أن الفئات الفقيرة ليس أمامها خيار حقيقيا أثناء قيامها بواجبها الانتخابي، وفي المقابل يتمتع افراد الطبقة المسيطرة

اقتصاديا بكافة الوسائل والإمكانيات المادية والمعنوية التي تجعلهم يحتلون أدوارا ريادية في المنافسة في المواعيد الانتخابية، وفي مثل هكذا ظروف لا يمكن الحديث عن مساواة بين الغني والفقير وبين العالم والجاهل، فالفقير لا يستطيع أن يختار إلا الخبز والجاهل لا يختار لأنه لا يعرف ماذا يريد ولماذا يريد ولا يملك القدرة على تحقيق ما يريد. **(الجابري:1996، ص17)**.

إنّ الديمقراطية كما تفهم في الأدبيات السياسية تعني المساواة في الحقوق وفي ظروف العيش، وأمام القانون، وأمام العدالة، وغياب كل مظاهر الاستغلال والاستبداد، وهذا ما تفتقر إليه الديمقراطية السياسية على الصعيد العملي، فالعدالة الاجتماعية التي يطالب بها عامة الناس تكاد تكون شبه منعدمة في ظل النظام الطبقي الذي يحميه الأقوياء، إذ يوجهون الانتخابات الوجه التي يريدونها بحكم امتلاكهم وسائل الإعلام التي تمكنهم من السيطرة على الرأي العام أو توجيهه على الأقل وهو الأمر الذي يجعل نتائج الانتخابات محسومة لصالحهم مهما بلغت درجة وعي الشعب، لأنهم لهم القدرة على تزييف إرادته من خلال تزوير الانتخابات التي تشكل جوهر العملية الديمقراطية. ويفهم من هذا أنّ التزييف صار صفة من الصفات الملازمة للانتخابات في الديمقراطية المعاصرة خاصة في المجتمعات التي تتسع فيها الهوة بين الحكام والمحكومين، إذ بات واضحا أن الحكام لا يمكنوا الشعب من تقرير مصيره، ومن اختيار الأشخاص الذين ينفذون إرادته، لأنهم إذا فعلوا ذلك فكأنما أمضوا وثيقة استقالتهم من الحكم. **(الجابري:1996، ص17)**.

ونتيجة لهذا يقترح الشيوعيون الديمقراطية الاجتماعية التي تنشد العدالة الاجتماعية من خلال إلغاء نظام الملكية الفردية وإعادة تأسيسها بكيفية أخرى تسمح بالتوزيع العادل للخيرات المادية، وهذه الغاية في نظرهم لا تتحقق إلا في ظل الدولة الاشتراكية التي يشكلها مجتمع اشتراكي، وهي الجزء السياسي من البناء الفوقي. **(وزنتل، ب، بودين:ص1985)**.

وهذه الدولة لا تنمو إلا على أسس اقتصادية اشتراكية قوامها الملكية العامة لوسائل الإنتاج والتخطيط المركزي العقلاني الهادف إلى ضمان عدالة اجتماعية، تجسدها ديمقراطية اجتماعية ترتكز على «السير الذاتي والملكية الاجتماعية لوسائل الإنتاج، والتبادل والتخطيط الديمقراطي» **(قلوران أفتالين:1980، ص41)**، وهذه الأسس مرهونة في تحقيقها بمرحلة انتقالية تتيح للمجتمع العبور من الرأسمالية إلى الاشتراكية التي تتحقق فيها في النهاية دولة كل الشعب.

غير أن الماركسية رغم سعيها إلى الثورة ضد الرأسمالية لإحلال المساواة والديمقراطية الاجتماعية، إلا أن القول بالمساواة الاجتماعية وحدها قبل كل شيء، ليس أقل خطورة على الحريات الفردية من القول بالحرية السياسية، ذلك أنه إذا كان أنصار الديمقراطية الرأسمالية عجزوا عن تحقيق المساواة عن طريق المبدأ السياسي، فإن غلاة الاشتراكية ظنوا أنهم بإمكانهم تحقيق التحرر عن طريق المبدأ الاجتماعي، إن الديمقراطية الاجتماعية تقضي على الدوافع الذاتية قضاء تاما وتحتكر وسائل الدعاية والنشر، وتفرض على المواطن حدودا لا يجوز أن يتعداها وتعاقب على مجرّد إبداء الرّأي **(اندري هوريو:1997، ص590)**. وهذا ما جعل الديمقراطية في الواقع تتناقض مع نفسها، لأن الاستفادة من قيمها عمليا محصورة في عدد قليل من الناس، والأغلبية تبقى عاجزة عن عرض قضيتها وتحقيق رغبتها وتجسيد طموحاتها.

وفي ضوء الممارسات المشوهة التي تمخضت عن الديمقراطية المذهبية، يمكن القول أنه من الصعوبة بمكان العثور عن تعريف معاصر جامع مانع لمعنى الديمقراطية، يجمع بين المفهوم الديمقراطي للحكم، وآليات تطبيقه في الواقع الاجتماعي من جهة أخرى، وهذا سبب هوة بين المفهوم المثالي للديمقراطية، ومفهومها الواقعي الذي القائم تحت قيم الحداثة بالفعل لايمكن أن يقدم سوى المزيد من لا المساواة بين الشعوب وداخل الشعوب، **(سمير أمين:2004، ص32)**، فإذا كانت الديمقراطية تنشد الحرية والكرامة والحقوق السياسية والاجتماعية، وتتخذ حكم الشعب

كعنوان لها، فإن هذه المعاني لم نجد لها صدى في تطبيقات الديمقراطية المعاصرة، إذ بات أن سوء استخدام السلطة من قبل الأغلبية من الحقائق التي لا يمكن إنكارها، وصار الطغيان يمارس في نطاق واسع ضد الأقليات، فلقد بات واضحا أن من أهم مشكلات المجتمع الديمقراطي المعاصر، مشكلة استبداد الرأي العام أو طغيان الأغلبية التي تميل إلى فرض رأيها على الأقلية، وبالتالي على الفرد، وبذلك تشكل تهديدا خطيرا للحرية. **(إمام عبد الفتاح:1994، ص297)**.

فإذا كان المفهوم الديمقراطي ينبني على حق الانتخاب كحق من حقوق المواطنة، فإن هذا الحق صار من حقوق الأغلبية دون الأقلية، ففي إسبانيا يعلن الدستور في تحد صريح للمفهوم الديمقراطي للحكم أن اسبانيا دولة كاثوليكية، وأن حق الانتخاب امتياز للإسبان الكاثوليك، وفي المقابل ترفض الحكومة مطالب أغلبية السكان لإقليمي الباسك وكطولونيا، وتحرمهم من حرية الاجتماع وتقرير المصير، فكل ذلك يعبر عن احتقار لقيم الحرية والمساواة والعدالة وبالتالي رفض مبادئ الحكم الديمقراطي، التي لا معنى لها أمام المبادئ الكاثوليكية والسلطة البابوية. **(هـ، أ، ل فشر:1946، ص23)**.

ويتبدى من خلال ذلك أن الضمانات الدستورية صارت مجرد شعارات صورية جوفاء، إذ لم تعد تضمن ممارسة ما يسمى حكم الشعب أو سيادة الشعب، ولعل ما يؤكد هذه الفكرة في الديمقراطية المعاصرة هو التدخل الواضح للحكومات في منع تحرك الأقليات والحد من نشاطها بوسائل سياسية وعدوانية تتنافى مع المفهوم النظري للديمقراطية، إذ يكفي للتدليل على ذلك الاستشهاد بمظاهر اضطهاد الأقلية المسلمة في فرنسا، وإخضاع مسجد باريس للإشراف الحكومي، والتضييق عليها بقانون التجنس، ووضع قيود أمام ممارسة الحريات الفردية، كمنع الحجاب، ورفض بناء المساجد، والإساءة إلى معتقداتها من خلال ممارسة الاستفزاز الإعلامي، **(صقر، ع، :1990، ص76-77)**.. والحق أن كل هذا يحدث في ظل إدعاء الحكومات الغربية

بإيمانها بالقيم الديمقراطية التي تقتضي التداول على السلطة وعدم التمييز الديني أو العرقي أو الجنسي، والمساواة في الحقوق لكل الأفراد من دون التقصير في حقوق الأقليات، إلا أن واقع الحال يؤكد أن الديمقراطية التي تتغنى بها الدول الغربية تسير عكس هذا المنحى، لأن تطبيقاتها تنم عن ممارسات يغذيها التعصب وطغيان الأغلبية من خلال سن قوانين وإصدار قرارات تنقص من حقوق الأقليات، وتحول دون استيلائها على السلطة، أو المشاركة فيها على الأقل، بل أكثر من ذلك يمارس ضدها الاضطهاد وفرض توجهات الرأي العام رغما عنها، ولا يخفى على أحد اليوم ما يمارسه الحزب الجمهوري وجماعة المحافظين البروتيستانتين من فرض قيم ومفاهيم على كلّ الأمريكيين. **(ستيوارت، م، :1962، ص194-207)**

ومن ناحية أخرى إن من أبرز مظاهر أزمة الديمقراطية المعاصرة أنها تسمح للعوام باتخاذ قرارات حاسمة يتوقف عليها الشأن العام للمجتمع، وهي في هذا تحتكم للجهل في صنع الحكم السياسي، ومن هنا لا تزيد عن كونها حكم الغوغاء، لأن المبدأ الأساسي الذي تقوم عليه هو أن جميع المواطنين سواسية أمام القانون، ومن ثمة لا يهم مقدار المعرفة التي يملكها كل مواطن، بل الأهم من ذلك كله هو أن للكل الحق في التصويت وإبداء الرأي.

وبناء على ذلك أظهر الواقع السياسي للديمقراطية المعاصرة، أن الكثرة الحاكمة يغلب عليها الغباء وقلة المعرفة، وهذا في حقيقة الأمر ما جعل أفلاطون من قبل يحاكم الديمقراطية ويصفها بأنها حكم الجهلة، لأن السياسة في نظره فضيلة لا يمكن أن تمارس من طرف من هبّ ودبّ، بل هي حرفة تشترط المعرفة والكفاءة، ومن دون ذلك تؤول الحياة السياسية إلى مالا يحمد عقباه، إذ لا نجد في حقبات التاريخ البشري غير الديمقراطي ما يدل عن انحطاط الممارسة السياسية إلى المستوى المتدني من ذلك الذي تجسده التقاليد الديمقراطية المعاصرة، فليس هناك مبررا لمظاهر القتل والدمار التي وقعت في العراق وأفغانستان باسم الديمقراطية، ولم تشهد الإنسانية من

صور الهمجية من تلك تمخضت عن سياسات الحكومات الغربية في فلسطين والعراق، ولم يشهد العالم خرابا كالذي خلفته الحربان العالميتان، في أحضان الديمقراطية الغربية، إذ كان المستعمر بالمرصاد يتدخل بصور مختلفة لتعطيل الحياة الديمقراطية حين تهدد مصالحه، لاستغلالها لإثارة الفرقة بين التنظيمات السياسية، فانتهكت الحريات الفردية، وبدت الممارسة مختلفة عن المبادئ المعلنة.(**سعد الدين إ، وأخرون، 2002، ص136**).

وفضلا على هذا، إنّ الممارسات التي تتم باسم الديمقراطية على الصعيد العملي لا تترجم قيم الديمقراطية التي يتضمنها مفهومها، ففي الواقع لا تستطيع الكثرة أن تحكم، ففي جميع المجتمعات التي تزعم الديمقراطية، نجد القلة هي التي تتحكم في زمام الأمور السياسية وتتخذ القرارات، وتهيمن على سدة الحكم في ضوء خطتها التي تصون مصالحها، ومن ثمة تجرد الجماهير من السلطة الفعلية ومن دون أن يكون حق للأغلبية منها أي قرار.(**بدوي، م، 1986، ص29**).

فالنظر في واقع الحكم في الديمقراطيات المعاصرة، نجد أن قلة من محترفي العمل السياسي هي التي تضطلع به، وأن عامة المواطنين بعيدة كل البعد عن ممارسة الحكم، ذلك أن أقصى ما يحسب لها في هذا المجال هو ترددها على صناديق الاقتراع في المناسبات الانتخابية، وهذا في الحقيقة إجراء شكلي يوظّف كغطاء لإضفاء الشرعية على حكم الأقلية «الذي يفقد المواطن لمنطق الحكم بما هو حكم (...) ويجعل مساهماته في ممارسة السلطة غير فعالة أو ممارسة تدور في دائرة مغلقة لا تصل إلى مبتغاها أو الواقع »(**وقيدي م:1997، ص20**).

ومن هنا يؤكد الجابري أن الحداثة الغربية، ومن ضمنها الديمقراطية التي يتم الترويج لها، بأنها ستكون إنسانية شاملة، انقلبت على نفسها من خلال ممارساتها، حيث نشرت قيما ليبرالية، كانت تبدو لصالح الفرد، لكنها أخفقت في تحقيق سعادته، وعجزت عن جعله قيمة القيم، إذ صارت الديمقراطية في ظل الحداثة تتغذى من ما

كانت ترفض التفكير فيه، ومما كانت تستنكره، أعني استغلال الإنسان لأخيه الإنسان، وسلب حريته وسجنه وتجريده من حقوقه السياسية والاجتماعية، وهذا يوحي أن الديمقراطية في ظل العولمة تبدو منافية لمبادئها الخاصة، بسبب هيمنة أساليب القوة التي باتت تعيق استمرارية نمو الديمقراطيات الوطنية، حيث غدت الحرية والديمقراطية معنيان غير منسجمين في ظل ضياع قيم المواطنة، وهيمنة ديمقراطية الأقوياء (**Todorov ;2012 ;p228 Tzeventan**)، فلقد أغفلت الحداثة القيم الأساسية للديمقراطية كتنمية الشخصية الانسانية والمشاركة السياسية والاجتماعية، ومن ثمة انتهى الامر بها إلى تبرير الواقع باعتباره الشكل النهائي للتنظيم السياسي، فمن التناقض الإعلاء من شأن الفردية والدفاع عنها وتبرير مصالحها وسحقها واستغلالها في نفس الوقت، فالديمقراطية تتضمن مثلا أعلى مضمونا قبل أن يكون شكلا**(سعد الدين. إ & وأخرون، 2002، ص43)**.

ولعلّ ما يؤكد ذلك كله، أنّ الديمقراطية أضحت ضحية أوقات عصيبة خاصة في بداية القرن الحادي والعشرين، فصارت عيوب الديمقراطية واضحة للعيان، ومثيرة للقلق، ومخيبة للآمال ومستشرية في كل مناحي الحياة السياسية حتى في الديمقراطيات العريقة، مما جعل مستقبل الديمقراطية مشكوكا فيه، لا من حيث اتساع رقعتها وتمددها أو تقلصها فحسب، بل أيضا من حيث استمراريتها في الغرب نفسه، خاصة في ظل تقلص مساحة الطبقة الوسطى الذي سينتهي في حالة ما إذا استمر إلى تداعيات تمسّ الديمقراطية، وهذا ما ينسجم على الأقل مع ما يطرحه صاحب فكرة نهاية التاريخ فرانسيس فوكوياما في مقالة له بعنوان "مستقبل التاريخ" **(العمري ع، 2016، ص11، 12)**.

إن استقراء الممارسات السياسية في الدول التي تدعي الديمقراطية ينم عن وجود حالة من ترجع القيم الديمقراطية يبدو ذلك واضحا للعيان، فحاضر الديمقراطية اليوم يحمل في ثناياه حالة نكوص وخيبة أمل وأحلام ضائعة، إذ يفيد تقرير فريدوم هاوس

أن عام 2013، كان العام الثامن على التوالى الذي تراجعت فيه الحرية العالمية، إذ بلغت ذروة تقدمها في نهاية القرن العشرين، لكن مع بداية القرن الجديد، تراجعت ديمقراطيات كثيرة نحو الاستبداد، بسبب هضمها للحقوق والحريات على الرغم من إبقائها على المظهر الخارجي للديمقراطية كإجراء انتخابات، إذ تمادت الحكومات في تأجيل الاستحقاقات المالية فترات امتدت عقودا، نجمت عنها مستويات من الديون المتفاقمة، وبدأ السياسيون يعتقدون أن هذه الأزمة أنهت قدرتهم على السيطرة على دورات الازدهار والكساد، فضلا على أن شعوبا كثيرة خابت أمالها في عمل أنظمتها السياسية في ظل سعي السياسات الحكومية إلى أنقاض البنوك الموشكة على الانهيار مستعينة بأموال دافعي الضرائب في الوقت الذي يستمر فيه كبار المديرين دفع المنح الضخمة لأنفسهم. **(العمري ع، :2016، ص11-12).**

ظهرت أزمة الديمقراطية وتعددت مظاهرها، من داخل النموذج الغربي الذي وصف من قبل بعض الدارسين نهاية التاريخ، إذ جاءت متزامنة مع التقدم الاقتصادي الصيني ومع الأزمة المالية التي عرفتها الولايات المتحدة الأمريكية وشركائها الاقتصاديين، ففي بداية هذه الألفية عرفت الشعوب تجاوزات سياسية لاصلة لها بالقيم الديمقراطية، وكان المأزق الأكبر في روسيا، فبعد سقوط جدار برلين في عام 1989، صارت الديمقراطية ضرورة حتمية لابد منا لساسة الاتحاد السوفياتي سابقا، لكن مالوحظ في البداية هو الوقوع في ممارسات سياسية متخبطة تحت حكم بوريس يلتسين الذي استقال في نهاية 1999 وسلم السلطة إلى فلادميلر بوتين، الذي تولى الحكم مرتين رئيسا للحكومة، وثلاث مرات للدولة، ليصبح "قيصر مابعد الحداثة "**(العمري ع، 2016، ص14).**

إنّ من مظاهر تقهقر القيم الديمقراطية وتشوه ممارساته في العالم المعاصر، نجد السياسيات الاستبدادية- التي تمارس باسم الديمقراطية، ففي العديد من الدول التي تحمل راية الديمقراطية كشعار لها صار قمع الصحافة واعتقال المعارضين من بين

الأساليب البارزة لدى الساسة الذين وصلوا إلى سدة الحكم عبر المسار الانتخابي الديمقراطي، ومن هؤلاء زعماء في الأرجنتين وفنزويلا وأوكرانيا، حيث انحرفوا عن القيم الديمقراطية واتخذوا الاستبداد كسبيل لسياساتهم متخفين وراء شرعية الانتخاب التي جرت بطريقة ديمقراطية. **(العمري ع، 2016، ص14)**.

يتجلى لنا من خلال ذلك أن الديمقراطية المعاصرة، وإن كانت ترتكز على انتخاب الشعب لمن يحكمونه، إلا أنّ الانتخاب ليس كل ما في الديمقراطية، وليسا مقياسا على وجودها الفعلي، فلكي يكون الانتخاب انتخابا حقيقيا ديمقراطيا، يجب أن يتأسّس على مبدأ المساواة في الإمكانيات والإمكانات والوسائل، غير أن هذا المعيار حسب الجابري ليس محققا اليوم في أعرق الديمقراطيات، وقد ترتب عن غياب هذا الشرط، أن الديمقراطية التي تهدف إلى انتخاب الشعب، لممثليه لم تسفر إلا عن حكام من طبيعة واحدة، هي الطبقة الحاكمة في ظل أوضاع سياسية واقتصادية تفتقر إلى المساواة، والحاصل من كل هذا النوع من الديمقراطية الممارس اليوم هو اللاديمقراطية، أي الاستبداد السياسي الذي كان يكتسي طابعا قسريا، صار اليوم في ظل الديمقراطية استبدادا اختيارا، يستمد شرعيته من الانتخاب الذي يتمتع به كل المواطنين في المجتمع السياسي.**(الجابري:2006، ص17)**.

إن الديمقراطية اليوم في القرن الحادي والعشرين تركّز على الانتخاب في شكله الصوري ولاتعير أي اهتمام لمضمونه، فالانتخابات التي تجري اليوم باسم الديمقراطية في الكثير من المجتمعات التي يتغنى حكامها بالشعارات الديمقراطية، وعلى الرغم من تعقيدها وضخامتها، يقوم الحكام بتسييرها بأنفسهم، ويوجهونها الوجهة التي يريدونها، أولائك الذين يملكون وسائل الدعاية ويتقنون فنون تكييف الرأي العام، فيكون المستفيد من كل هذا الإجراء السياسي هو هؤلاء وأولائك وهم من طبقة واحدة، لأن لديهم مصالح مشتركة، وعندئذ لم تعد الديمقراطية تفرز حكاما يجسدون فعلا سيادة الشعب، بل صارت تنتج أوضاعا سياسية تصون مصالح معينة، لأن عمليتي الانتخاب

والتزييف حسب الجابري صارتا متلاحمتين لا تفترقان، خاصة في البلدان التي برز فيها الصراع بين الشعب والحكام. **(الجابري:2006، ص20)**.

إنّ الحديث عن أزمة الديمقراطية المعاصرة في الوقت الراهن لا تقتصر عن تلك الممارسات اللاديمقراطية التي أضحت تطبع المشهد السياسي في المجتمعات الغربية، بل يتعلق الامر أيضا بالديمقراطية المستبدة الممارسة في الوطن العربي، تلك الديمقراطية التي تمارس الاستبداد والتسلط على الشعب باسم سلطة الشعب، وهذا ما نعمل على بيانه في المبحث الموالي.

المبحث الثالث

مفهوم الديمقراطية في فلسفة الجابري:

الواقع والمأمول

****

أولا: صورة الديمقراطية في الدول العربية.

لم يبق الوطن العربي يعيش بمنأى عن الأحداث الكبرى التي تميز الساحة العالمية، خاصة في ظل هيمنة النموذج الديمقراطي الليبرالي، إذ صار اليوم يواجه أزمة حقيقية على مستوى الممارسة الديمقراطية التي بقيت في إطار الشعارات بعيدة عن الممارسة السياسية الفعلية على أرض الواقع، فالأنظمة الديمقراطية في المجتمعات العربية التي تولدت سلطاتها الحاكمة إثر الثورات والانتفاضات كانت رؤيتها للتطور الاجتماعي والسياسي والحضاري تعتمد على القوة والاستبداد في فلسفتها كآلية للسيطرة على كل مظاهر التحول الاجتماعي، فانتهت بهذه الممارسات إلى الانقلابات العسكرية، وإقامة أشكال مختلفة في الحكم الفردي أو الدكتاتوري.**(صبري، إ، ، 1989، ص116).**

إن عملية التحليل النقدي لقيمة السياسات العربية التي تمارس باسم الديمقراطية في ممارساتها العملية تفضح أنها لا تعبر عن تلك القيم المنشودة، فالديمقراطية في الوطن العربي اليوم تمارس بصورة وحشية، إذ صارت تفرز العوائق والقيود أمم الممارسة الحقة لحقوق المواطنة، ولعل أبرز هذه القيود نجد التسلط الذي يمارس بأوسع نطاق وفي كل مناحي الحياة الاجتماعية والسياسية حيث أضحت الديمقراطية كواجهة يختفي من ورائها الحكام المستبدون بإرادتهم على شعوبهم حماية لمصالحهم من دون أي اهتمام لمبادئ الحكم الديمقراطي.**(بوعرفة، ع، 2012، ص31).**

إن الجمع بين الاستبداد والديمقراطية يبدو غير واضحا وليس مستصاغا على الأقل من الناحية المنطقية، لكنه مبرر على الصعيد الواقعي في كثير من السياسات العربية المعاصرة، فإذا كانت الديمقراطية تعني حكم الشعب، فإنه لا نجد في الوطن العربي ما

يجسد هذا التوصيف، بسبب الممارسات المزيفة للفكرة الديمقراطية، إذ بدت هذه الأخيرة غير منسجمة مع مبادئها فكشفت عن وجود مفارقة بين التصورات النظرية والتطبيق، ولعل ما يبرر ذلك هو تعدد نماذج الاستبداد وشمولها لكل مناحي الحياة الاجتماعية، فمن الفرد المستبد إلى الاستبداد العائلي والاستبداد الحزبي واستبداد الدولة. **(ثناء فؤاد وآخرون:2005، ص11-13).**

فعلى الرغم من محاولة بعض الأنظمة السياسية في الوطن العربي الاستجابة لمقتضيات الممارسة الديمقراطية، إلا أنها بقيت في حقيقة الأمر مجرد شعارات صورية جوفاء ولم تترجم في الواقع وتجسد في قيم عملية تدل على وجودها بسبب «"الطغيان" الذي تمارسه الأقليات المتسلطة خلف خطاب سلطة الشعب، فلقد حولت ذهنيات التسلط الديمقراطية من سيادة وحكم الشعب نفسه وبنفسه ولنفسه الديمقراطية الطغمة التي تحكم الشعب باسمه، بينما تباشر ذلك بنفسها ولنفسها فقط». **(بوعرفة، ع، 2012، ص27، 28).**

وعليه يمكن القول أن الديمقراطية التي تسوق في الوطن العربي موجهة للاستهلاك لا غير، فهي لا تعكس بأي حال من الأحوال جوهر الديمقراطية كما ينبغي أن يكون، وما يعزز هذه الفكرة احتكار السلطة من قبل فرد وحاشيته واستئثارهم للحكم لعدة عهدات مثلما كان حاصل في النظام الليبي سابقا وحاصل اليوم في النظام السوري الذي لم يتزعزع بالتغيرات التي أحدثتها ثورات ما يسمى بالربيع العربي، فما هو واقع اليوم أن الديمقراطية تسجل ظهورها بوجه مقزز في الأنظمة العربية، إنها ديمقراطية غير حقيقة ومنافية لمبادئها، لأنها صارت تغذي النفاق السياسي، وتنتج الآليات التي تصونه، « فلا أحد من العرب، من الخليج – اليوم وقبل اليوم – يستطيع أن يقول أنا "مواطن" بمعنى (citoyent) ذلك لأن الشخص الذي يستحق أن يسمى بهذا الاسم هو الشخص الذي لا يدين بالولاء لا للقبيلة وللطائفة ولا حتى للأسرة، ولا لحكم على رأسه

فرد عادل أو غير عادل، ولا لدولة يكون بعض القائمين عليها يستمدون سلطتهم من غير إرادة الشعب». **(الجابري، م، :2008، ص28).**

إن غياب الحرية وطغيان الاستبداد من أهم الأسباب التي تمخضت عنها إشكالية الديمقراطية في الوطن العربي، سواء من الجانب النظري كمفهوم أو من الجانب العملي كممارسة على أرض الواقع **(الكواكبي:2002، ص15)**، فعلى الرغم من الشعارات التي تتردد عن الديمقراطية في الخطابات الرسمية، إلا أن التسلط هو السمة الغالبة في أنظمة الحكم العربية، فالأنظمة فيها سواء كانت جمهورية أو ملكية تتبنى سياسة الحزب الواحد أو التعدد الحزبي، تخفي جوهرها الديمقراطي وتسوق لديمقراطية مزيفة حيث تحول الدولة لمراقبة المجتمع بدل أن تمكن المجتمع من مراقبتها، وتنشئ لنفسها المؤسسات التي تحتاج إليها وتغذيها وتوجهها وتمنحها السلطة والنفوذ وتنتهي إلى ابتلاع المجتمع ومنعه من إنشاء مؤسسات خارج سلطته. **(الجابري:2006، ص11).**

وهذا يعني أن الأنظمة العربية تحتكر السلطة بآليات غير ديمقراطية، وتتخذ من القبول الشعبي المزيف كواجهة تنتهك باسمه الحريات الفردية وتنهب به خيرات البلاد والعباد، وهذا إن دل على شيء إنما يدل على أن الاستبداد الديمقراطي « هو النموذج السلطوي السائد في أنظمة الحكم العربية مهما اختلفت اشكالها وتعددت مسمياتها». **(وحيدعبدالمجيد:1990، ص108، 109).**

إن مظاهر الاستبداد الممارسة من وراء اللعبة الديمقراطية في الأنظمة العربية هو أن الحزب الحاكم في العديد منها هو الحزب المتسلط حتى وإن لم تكن له قاعدة شعبية، إذ يمارس نشاطه السياسي ضمن شبكات العلاقات الشخصية، ولا يؤمن بسلطة المؤسسات في إدارة شؤون المجتمع ويلجأ إلى احتكار السلطة وممارستها باستخدام العنف بصورة رسمية باسم سلطة الشعب، ويقمع المعارضة ويكبح نشاطها السياسي المعادي لتوجهات السلطة التي يديرها، فاستقراء طبيعة الممارسة السياسية

لحزب السلطة داخل أنظمة الحكم في الوطن العربي يكشف وجود« قطيعة متزايدة بين الدولة والمجتمع بانعدام الثقة بين الحكام والمحكومين، وتنامي اللجوء إلى العنف سواء تعلق بالعنف الرسمي أو الشعبي حتى أصبحت اللغة الوحيدة الدارجة في التعامل هي لغة القوة» **(غليون، ب، :1987، ص20)**، ولعل ما يبرر تلك هو استخدام الترهيب، وتسخير وسائل الإعلام الحكومية والخاصة للسيطرة على عقول الجماهير وتغذيتها بمفاهيم وتصورات تخدم مصالح العصبة الحاكة وتحويلها إلى قناعات مجتمعية، وفي المقابل تخوين المعارضة وتشويه قناعاتها وتحريف أفكارها، وبذلك صارت السياسة الإقصائية من أهم آليات الديمقراطية المزيفة حتى وأن وجدت التعددية الحزبية ظاهريا. **(منيف ع، :ص228)**.

إن ما ألت إليه الحياة السياسية في الوطن العربي في ظل الديمقراطية المستبدة لم يبق سلوكا معزولا يميز أفراد السلطة الحاكمة، بل صار عملة رائجة حتى بين الأحزاب السياسية التي تصنف في قائمة المعارضة. فعلى الرغم من أن معظم الدساتير العربية تنص على حقوق الإنسان والحريات الاساسية والتداول السلمي على السلطة، إلا أنها مع ذلك تدعي الديمقراطية نظريا لكونها أبعد ما تكون عنها في تطبيقاتها العملية، فالأحزاب السياسية تتحدث عن الديمقراطية عندما تكون في المعارضة وتتنكر لمبادئها في نشاطها الداخلي، ولا تمارسها في علاقتها مع بعضها البعض رغم حرصها على ذلك في خطبها أثناء الترويج لبرامجها السياسية، وعندئذ يتضح أن احتكار السلطة ورفض التداول عليها من الخصائص البارزة التي تميز السياسة في الوطن العربي، وبسبب ذلك بقيت الديمقراطية تمارس شكليا في ظل الصراع من أجل السلطة سواء داخل أنظمة الحكم أو داخل الأحزاب. **(خروري، م، 1972، ص46-47)**.

غير أنه على الرغم من الوجه المقزز الذي تظهر به الديمقراطية اليوم في القرن الحادي والعشرين، في ظل العيوب التي اقترنت بها، والتلاعب الذي طالها في

تطبيقاتها، إلا أن هذا في اعتقاد الجابري لايشكل مبررا لرفضها والكفر بها بل على العكس من ذلك، يتخذ منها وسيلة لتحديث المجتمع العربي، ويعتبرها علاجا شافيا لأزمته السياسية التي لازمته طيلة تاريخه الطويل، فهو يؤمن أن غيابها في الفكر العربي القديم وحتى النهضوي، وممارستها بأشكال مشوهة في عصرنا لا يعني استحالة تمثلها عمليا في واقعنا، وتأسيسها وتثبيتها اليوم في ممارساتنا السياسية، بل أنه يشدد في أبحاثه ودراساته بإمكانية إيجاد صيغة مناسبة لحل قضية الانتقال الديمقراطي في الوطن العربي في ظل الظرف التاريخي الراهن الذي يمر به، فما طبيعة الديمقراطية التي يتوخاها الجابري؟ أي كيف عالج مفهوم الديمقراطية ؟، وماموقع هذا الأخير داخل مشروعه النهضوي ؟ .

ثانيا : مفهوم الديمقراطية في فكر االجابري (الوعي، التمثل)

ينطلق الجابري في مقاربته لمفهوم الديمقراطية، من أن الديمقراطية من حيث الاشتقاق اللغوي كلمة يونانية وتعني حكم الشعب نفسه بنفسه. كما أشارنا إلى ذلك في المبحث السابق، وقد ترجم الفارابي هذه الكلمة بمعناها اليوناني الأصيل والذي يفيد معنى الجماعية، الذي من خلاله يفهم النظام الديمقراطي بالمدينة الجماعية، إذ أن هذا التحديد لمفهوم الديمقراطية في تصور الجابري لم يوجد له أثرا في مضمون الثقافة العربية خارج الإنتاج الفكري لفلسفة الفارابي الذي تمحور تحديدا حول عرض وتلخيص الفلسفة السياسية لأفلاطون، وبالتالي فمدلول الديمقراطية برأيه كان خارج اهتمام العوام والنخب السياسية في العالم العربي والإسلامي، أي كان من اللامفكر فيه حسب تعبيره، وبعبارة أخرى أنها لم تكن حاضرة في حفل تفكير مفكري الإسلام من متكلمين وفقهاء وفلاسفة ومؤلفين في الآداب السلطانية.**(الجابري، م:1994، ص79)**.

إلا أن هذا لا يعني البتة أن غياب المعنى السياسي لكلمة ديمقراطية في المنظومة القيمية للثقافة العربية الإسلامية يلازمه غياب مضمونها الأخلاقي الذي يجعلها قيمة انسانية مطلوبة في كل ممارسة سياسية عادلة، كما أنه لا يفضي إلى استحالة تحقيقها

وتبنيها اليوم في الحياة السياسية للمجتمعات العربية الإسلامية، فما يتضمنه القرآن الكريم والسنة النبوية من مبادئ كالشورى والعدل، يشكل ضمانا كافيا لجعل هذه القيم، وبالتالي من الديمقراطية بمفهومها المعاصر قيمة القيم التي تتأسس عليها الحياة السياسية في أوطان هذه المجتمعات.**(الجابري:1994، ص80)** .

وهنا نرى أن الجابري ينظر إلى الديمقراطية بصفتها قيمة من بين القيم التي تشكل نظام الثقافة العربية الإسلامية، إنها تتأطر ضمن المبادئ والقواعد والنظم الاخلاقية التي يتحدد ضمنها الخير والشر، والعدل والظلم والحرية والمساواة، فهو بهذا التحديد يقارب بينها بمفهومها المعاصر، وبين العدل كمبدأ أخلاقي، وفي سياق هذه المقاربة، ينظر إلى أن تحقيق الديمقراطية وبالتالي إرساء العدل في الحياة السياسية والاجتماعية للمجتمعات العربية إنما يتحقق في إطار أنظمة سياسية، تكون فيها السيادة للشعب، من خلال حكم الشعب نفسه بنفسه بواسطة هيئات تنتخب بكل حرية، تكون المشاركة السياسية فعالة من قبل جميع المواطنين دون استثناء وبشكل متساو من خلال دستور يضمن المساواة بينهم، والمشاركة في الحكم.**(الجابري:1992، ص123)**.

يعتقد الجابري أن العدل هو المثل الأعلى الذي يتوخاه كل تنظيم سياسي يؤطر الحياة الاجتماعية بطريقة ديمقراطية، أي أن معنى هذه الأخيرة في نظره يؤول في النهاية إلى مسألة العدالة، «التي تتحقق من خلال(نظام حكم يقوم على أساس حكم الشعب) نفسه بواسطة ممثلين يختارهم بكل حرية، وإذن فما كان مطلوبا في جمهورية أفلاطون، وماهو مطلوب في الفكر السياسي المعاصر هو في نهاية المطاف، العدالة، ويمكن قول الشيء نفسه بالنسبة لنظام القيم في الثقافة العربية الإسلامية حيث يحتل " العدل " مكانة سامية في سلم القيم».**(الجابري:1994، ص72)**.

إن البحث في ماهية الديمقراطية لدى الجابري يجعل القارئ يتوقف عند فكرة أساسية أشار إليها الرجل، وهي صعوبة تحديد مفهوما لها، إلا أنه يؤكد في نهاية المطاف، بأنه يتبنى الديمقراطية بمفهومها المتداول في عصرنا الذي يلتمس من خلال

الطريقة التي تمارس بها، وتظهر في النظام الذي يؤطر العلاقة بين الحاكم والمحكوم، التي يكون أساسها احترام حقوق الإنسان والمواطن.**(الجابري:1994، ص70)**.

وفي سياق استقرائه للممارسة الديمقراطية المتداولة، نجد الجابري يستلهم منها تعريفا خاصا جامعا لها، ففي كتابه **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، يذهب الجابري إلى أن الديمقراطية هي نظام سياسي واجتماعي واقتصادي يتضمن الاعتراف بحقوق الإنسان في الحرية، وما يتفرع عنها كالحق في الحرية والديمقراطية والحق في الشغل وتكافؤ الفرص...إلخ، كما يقوم على دولة المؤسسات، وهي الدولة التي يتأسس كيانها على مؤسسات سياسية ومدنية تعلو الأفراد مهما كانت مراتبهم وانتماءاتهم العرقية والدينية والحزبية، وفضلا على ذلك يسمح بالتداول السلبي على السلطة داخل هذه المؤسسات بين الأحزاب السياسية المتعددة من خلال الاحتكام لقرارات الأغلبية وصون حقوق الأقلية.**(الجابري:2006، ص5)**.

ويتبدى لنا من خلال هذا التعريف أن الجابري لا ينظر إلى مفهوم الديمقراطية من زاوية الرؤى الإيديولوجية والتغييرات المذهبية التي لازمتها، أي أنه لا يفصل بين الديمقراطية السياسية والاجتماعية، فما يثير الانتباه في مفهومه لها وتناولها بوصفها وسيلة وغاية في الوقت ذاته، حيث يتبنى الديمقراطية السياسية التي تشكل وسيلة ضرورية لتوعية الجماهير، في حين تمثل الديمقراطية الإجتماعية الهدف الذي يجسد الديمقراطية الفعلية، وعندئذ فالعلاقة بين الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية علاقة ترابط، لأن الديمقراطية السياسية لا تتحقق إلا في ظل مساواة اجتماعية، كما أن الديمقراطية الاجتماعية لا يسري مفعولها بصورة فعلية إلا إذا اقترنت بالديمقراطية السياسية، ويوضح الجابري ذلك بقوله « إن الديمقراطية السياسية هي إطار تنظيمي للحقوق الديمقراطية وللنظام السياسي الذي يحترمها ويخدمها، أما الديمقراطية الاجتماعية فهي اختيار اقتصادي اثبتت التجربة أنها لا يمكن تحقيقه مع غياب الديمقراطية الاجتماعية» **(الجابري:2006، ص8)**.

ويفهم من هذا أن الجابري يتبنى الديمقراطية ويدافع عن قيمها، فهو يؤكد من خلال تحليلاته السياسية المتصلة بها أنه متحيز لها، ويؤمن بها إيمانا قويا ليس بالعاطفة وحدها، بل بالعقل أيضا **(كمال ع، :2003، ص95)**. غير أن هذا التأكيد لا يجعلنا نحكم على الرجل بانحيازه المطلق للمرجعية الغربية، فعلى الرغم من ايمانه بضرورة الديمقراطية للوطن العربي، إلا أنه من الصعب الحكم عليه بأنه متحيز للأفكار الليبيرالية الغربية، إن تبني عنصر من عناصر هذه الأخيرة لا يجعل منه بالضرورة مفكرا تابعا لها، فالتحيز قد يكون لصالح فكرة من عناصر منظومة معينة، مثلما يحصل عندما يتأثر مفكر غربي ما، بكتاب أو فكرة شرقية، فهذا لا يجعل منه مفكرا تابعا لحضارة صاحب هذا الكتاب أو تلك الفكرة، بل يتبنى فقط العناصر التي يمكن استعابها وتنسجم مع رؤيته للكون ولا تتصادم مع مرجعيته الثقافية . **(المسيري، م، :2001، ص61)**.

وفي هذا السياق، يمكن القول أن الجابري غير معني تماما بما تطرحه عملية استيراد الأفكار والقيم، لأنه مقتنع تمام الاقتناع أن استيراد ثقافة ما بكل ما تطلعاتها المستقبلية ومضامينها الايديولوجية ومقوماتها المادية لا ينبغي أن يمر مرور الكرام بدون نقد وتمحيص، بل بالضرورة يتم صياغته وبلورته بما يتماشى مع المرجعية العربية، ليندمج وينسجم معها، وهي عملية في اعتقاد الجابري ليست بالهيّنة، لأنها تستدعي القطيعة مع أساليب التبعية والتقليد والاستهلاك من جهة، والأخذ بآليات إنتاج الفكر وإنتاج العلم والفلسفة **(الجابري، م، 1991، ص251)**، من جهة أخرى. بما يسمح بتكييف الفكر المستورد وإعادة تشكيله حسب ما يخدم الفكر الأصيل.

ونلمس هذا الوعي المتبصر في فكر الجابري تحديدا في المآخذ التي يسجلها في تشخيصه لعيوب الديمقراطية الليبرالية كما هي مطبقة ومتعارف عليها في الحضارة الغربية، التي تقترن في العادة بالحرية السياسية التي تمكن المواطن من حق الاقتراع من جهة، ومن جهة أخرى تقيد الحرية الاقتصادية، أي تمكين المواطن من ممارسة

نشاطه الاقتصادي من دون قيود، **(الجابري، م، 2006، ص17، 18)**، هذا المنحى الذي تأخذ به الديمقراطية الليبيرالية ينتهي في اعتقاد الجابري إلى اللاديمقراطية، لأنها ديمقراطية فئوية تحرم الفئات الاجتماعية الاخرى من إمكانية التمتع بحقوقها. **(الجابري، م، 2006، ص17)**.

والحق أن انتقاد الجابري للديمقراطية السياسية كما هي مطبقة ومتعارف عليها في الغرب، لا ينبغي أن يحمل القارئ على الاعتقاد أن الفيلسوف يرفض المبادئ الليبرالية، بل إن ما يتوخاه في هذا النقد هو محاولة البحث عن ما يقرب الديمقراطية من الشورى، باعتبارها شرطا أساسيا لاسترضاء الهوية، ولا ينبغي أن يفهم من هذا أيضا أن الجابري ينحاز كليا للشورى، فإعلانه «أن الشورى غير الديمقراطية»**(الجابري، م، 1992، ص127)**. ينم منذ البداية أنه يرفض حتى الشورى التي انبثقت من صلب الثقافة الإسلامية، أي أنه يرفض الصورة التي مرت بها.

إن الجابري من خلال هذه المقاربة يحاول أن يؤسس فقها سياسيا جديدا يستوعب عناصر الهوية الثقافية ويكيفها وفقا لآليات سياسية معاصرة، فعلى الرغم من ما يشاع عن الديمقراطية أنها قيمة من القيم الغربية، من حيث أن « القيمة الجماعية في مرجعيتها هي قيمة الديمقراطية»**(الحسن، س، 2010، ص7)**، إلا أنّ استقصاء أفكار الرجل المبثوثة في ثنايا مؤلفاته، يجعل القارئ يقتنع أن الجابري يعتبر الديمقراطية بمختلف أساليبها وآلياتها إرثا إنسانيا، وأي توظيف لها خارج هذا المفهوم برأيه يبقى اعتقادا غير مؤسّس.**(الجابري، م، :2001، ص372)** فهو بهذا التوجه يتمسك بالديمقراطية ويدافع عنها في إطار ما يتفق مع المرجعية العربية الإسلامية، ويتضح هذا من خلال قوله «إن قضية الشورى تفرض نفسها ليس فقط من حيث أنها ملزمة بل أنها حقا من حقوق المواطنين، يجب أن تنظم ممارساتهم بالصورة التي تجعل الشورى دائمة في خدمة العدل، أعني وسيلة لمراقبة سلوك الحكام مراقبة

مستمرة، سلوكهم السياسي وسلوكهم الإقتصادي، وسلوكهم القضائي، وهذا ما يسمى بالديمقراطية».**(الجابري، م، 1996، ص65)**.

إن الديمقراطية التي يبتغيها الجابري في مشروعه السياسي، هي الديمقراطية التي تأخذ بالمفهوم الواقعي المعاصر، الذي يتضمن الآليات التي تجعلها قابلة للممارسة والإشباع، أي الديمقراطية التي تحوي أهدافا قابلة للتحقيق، في ذات الوقت تعد وسيلة لتحقيق أهداف وغايات أخرى، لأن الديمقراطية في شقها السياسي وسيلة وهي تشكل قيمة جماعية وغاية كذلك في شقها الاجتماعي في نفس الوقت، و« متى تحقق هذا الهدف بتلك الوسيلة أصبح الهدف وسيلة والوسيلة هدفا». **(الجابري، م، 2006ص26)**.

ولعل ما يؤكد هذا الطرح لدى الجابري هو رفضه للتصور الذي يجعل الديمقراطية قيما مجردة عامة غير قابلة للإشباع، ورفضه القاطع أيضا للتصور اليوناني الخاص بها الذي يختزلها في حكم الشعب نفسه بنفسه، إن الديمقراطية في ضوء هذا المفهوم في اعتقاد الجابري يجعل منها هدفا ليس له مجالا للتطبيق إلا في سياق الأطروحات النظرية **(الجابري، م، 2006ص15)**، بمعنى أن التحقيق الحرفي لمفهوم الديمقراطية على النحو الذي حدده فلاسفة اليونان متعذرا واقعيا من منطلق أن الممارسة السياسية للحكم تقتضي في الواقع حاكما ومحكوما، « ففكرة الشعب تستدعي مقابلا له، وهو فكرة الدولة، فمن الصعوبة تصور شعب دون نوع من التنظيم يربط هذا الشعب، ومن الصعب تصور تنظيم دون نوع من الجهاز الرابط المنسق».**(الجابري، م، 2006ص15)**.

من الواضح هنا أن تجسيد المعنى الواقعي لحكم الشعب نفسه بنفسه يقتضي في اعتقاد الجابري آلية عملية تتمثل في الانتخاب الذي يشترط حرية الاختيار من خلال تمكين جميع أفراد الأمة من هذا الحق، كعنصر أساسي للديمقراطية السياسية **(الجابري، م، 2006ص15)**، غير أن هذا الحق الديمقراطي برأيه ليس متاحا

للجميع، فليس كل مواطن في المجتمع حرا في اختياره « فالجائع لا يمكن أن يختار لأنه ليس باستطاعته أن يريد إلا شيئا واحد وهو الخبر، والجاهل الأميّ لا يمكن أن يختار لأنه وإن تمكن من أن يريد، فإنه لا يعرف بالضبط ما يريد ولماذا يريد، ولا يملك القدرة على تحقيق إرادته»**(الجابري، م، 2006ص18)** . ولهذه الأسباب يؤمن الجابري أن الحل الوحيد لأزمة الديمقراطية السياسية في شقها الاجتماعي هو النضال الهادف من أجل تحقيق الديمقراطية الاجتماعية والعدالة والمساواة والعمل على توجيه الشعب وتوعيته .

والواقع أن الجابري وإن كان ينطلق في مفهومه عن الديمقراطية من الطبقة الكادحة، إلا أنه يؤكد بالموازاة مع ذلك على ضرورة تحقيق الديمقراطية السياسية والاجتماعية على النحو الذي أشرنا إليه من قبل من خلال الجمع بين الوسيلة والغاية وفي هذا السياق يقول« إن نضال الطبقة الكادحة يجب أن يكون على وجهتين النضال من أجل الحريات العامة، الديمقراطية السياسية كوسيلة، والنضال من أجل الديمقراطية الاجتماعية كهدف...» **(الجابري، م، 2006ص26)**.

إن الممارسة الفعلية للقيم الديمقراطية فضلا عن الحاجة إلى تأصيلها في الوعي الفردي تقتضي بالموازاة مع ذلك، تمثلها في الحياة الاجتماعية وذلك بترسيخها كمبادئ للحياة المشتركة التي تتطلب العقلانية في الممارسة في ضوء التنوع والاختلاف والتعددية الحزبية، وهنا يؤكد الجابري أن وحدة المجتمع السياسي وتماسك مقوماته السياسية والثقافية والإيديولوجية يستلزمان الحياة الديمقراطية، فلا جدوى في اعتقاده من حياة سياسية لا تحتكم إلى المعايير الديمقراطية بمعنى أن النظام السياسي الفعال الذي يخدم الفرد والمجتمع لا يمكن العثور عليه في بيئة غير ديمقراطية يقول الجابري« إن الديمقراطية بما تعنيه من حرية التفكير والتعبير والتعدد الحزبي هي الإطار الصالح لجعل هذه التعددية تحقق نفسها بصورة إيجابية ذلك، أنه ليس هناك

بديل للطائفية والقبلية والعشائرية غير التعددية الحزبية التي هي مظهر أساسي من مظاهر الحياة الديمقراطية ».**(الجابري، م، 1992، ص124-125)**.

يتبين من خلال ذلك أن الجابري يربط بين قضايا النهضة العربية وبين طبيعة المشكلات السياسية والاجتماعية التي تطرحها ربط وثيقا، إذ يذهب أن المخرج النهائي منها هو تمثل الديمقراطية التي لا ينظر إليها من خلال الظروف التاريخية التي أنتجتها بل من خلال الظرف التاريخي الراهن في الوطن العربي الذي يجعل منها ضرورة عصرية، بمعنى أنه ينظر إليها من زاوية المهام المنوطة بها من الناحية السياسية مستقبلا في الوطن العربي، وفي هذا السياق يقول الجابري « الديمقراطية اليوم ليست موضوعا للتاريخ، بل هي قبل ذلك وبعده ضرورة من ضرورات عصرنا أعني أنها مقوم ضروري لإنسان هذا العصر، هذا الإنسان الذي لم يعد مجرد فرد من رعية بل هو مواطن يتحدد كيانه بجملة من الحقوق هي الحقوق الديمقراطية ».**(الجابري، م، 2006ص12)**.

لذا يؤكد الجابري أن الديمقراطية تشكل اليوم حاجة ملحة بالنسبة إلى واقع الوطن العربي في ظل ما يشهده هذا الأخير من تزايد في المطالبة بها، إذ يقرر أنها من أكثر الشعارات الرائجة اليوم في مجال المطالب الشعبية، بل تجاوزت ذلك في نظره لتصير المطلب الجمعي في كل البلدان العربية.**(الجابري، م، 1992، ص119)**. وينتهي إلى أن غياب الديمقراطية وما يطرحه من إشكالات على مستوى الحكم السياسي في علاقته بالإرادة الشعبية**(الجابري، م، 1990، ص107)**، هو السبب الرئيسي في كل مشاكل التخلف في الوطن العربي.

وها هنا يمكن القول أن هذه الظروف التي تمر بها المجتمعات العربية هي التي جعلت الجابري يؤمن بالديمقراطية، ويتبناها، ولا يعتبرها ضرورة وطنية فحسب، بل يؤكد على كونها ضرورة قومية أيضا، فإذا كانت الوحدة العربية تشكل ضرورة لبقائهم ووجودهم، فإن هذه الوحدة تبقى في تصوره رهن بتمثل الديمقراطية، وتكريس قيمها

بصفة عملية داخل كل دولة، من خلال توفير بيئة ديمقراطية تحتكم لمؤسسات شعبية حرة تخضع الأجهزة الحكومية لها، وتعمل على مراقبة مهامها، بما يتيح تحقيق الديمقراطية والظفر بالوحدة القومية المنشودة **(الجابري، م، 1992، ص111).**، ومن دون ذلك تبقى وتظل على هامش التطور التاريخي.

يؤمن الجابري هنا، أن ظروف التخلف التي يعانيها الوطن العربي، من استبداد سياسي واجتماعي، وتبعية ثقافية واقتصادية، وتفرقة طائفية رغم أنها مظهر من مظاهر الانحطاط التي أفرزتها رواسب الاستعمار، إلا أنها تظل ملازمة لواقع الأمة العربية والإسلامية، وعندئذ فلا مخرجا منها ولا سبيل للانفلات من قيودها إلا بمشروع تنموي جاد محكم، يجمع بين كل من الوحدة والتحرر ويخضع لقيادة الديمقراطية **(الجابري، م، 1985، ص222).** في شقيها السياسي والاجتماعي.

ويتأسس على هذا أن الجابري يشترط الديمقراطية كنمط حياة فردي واجتماعي ينظم العلاقات داخل المجتمعات العربية، وكآلية سياسية تؤطرها وتدير شؤونها، فهو يرى أن متابعة الأزمات الحاصلة في هذه المجتمعات بكل أبعادها، أصبحت أكثر من أي وقت مضى تستدعي الشرعية الديمقراطية، فهي الشرعية الوحيدة التي لا بديل عنها لكونها « الإطار الضروري لتمكين أفراد المجتمع من ممارسة حقوق المواطنة من جهة وتمكين الحاكمين من الشرعيات الحقيقية التي تبرر حكمهم من جهة أخرى » **(الجابري، م، 2006، ص12)**، كما أنها الإطار الأخلاقي الذي يتسع ليشمل كل مناحي الحياة الاجتماعية، إنها نمط من الحياة المشتركة التي يعيش فيها الأفراد على قدم المساواة، من خلال التمتع بحقوق المواطنة في كنف الحرية، والتعايش السلمي لأنها « طريقة سلمية وايجابية لتنظيم العلاقات داخل المجتمع تنظيما عقلانيا يوجه الصراع والمنافسة لفائدة تقدم المجتمع ككل في إطار ممارسة المواطن لحقوقه».**(الجابري، م، 2006، ص12).**

إن التأسيس لنهضة سياسية جديدة في المجتمعات العربية الاسلامية، تستجيب لتطلعاتها وأمالها، وتعالج همومها الراهنة رهن في اعتقاد محمد عابد الجابري، بتفكيك وتحطيم أصول الثقافة الاستبدادية التي كرست الحكم الوراثي، وشرعت لمنطق القوة والغلبة في الحياة السياسية، وذلك بتبني الديمقراطية وفقا لما يتناغم مع المنظومة القيمية لهذه المجتمعات، بما يسمح بالاختيار الحر، والتداول السلمي على السلطة وممارسة الحقوق السياسية والاجتماعية، من منطلق أن الديمقراطية ليست ضرورة عصرية للدول القطرية فحسب، بل ضرورة قومية ووطنية تشكل المخرج الملائم المؤدي إلى تحقيق الوحدة المنشودة التي تحقق قوة الأمة التي تنحو بها نحو فضاء التقدم والازدهار **(الجابري، م، 2006، ص08)**.

إنّ الديمقراطية برأي الجابري لم تعد مجرد شعار إيديولوجيا، بل هي ضرورة قومية، تفرض نفسها أكثر من أي وقت مضى على الدول العربية مهما كان وضعها وتوجهها، ويستدل الجابري على ذلك أن عالم اليوم هو عالم التكتلات السياسية والاقتصادية الذي يفرض وحدة الشعوب العربية، أي أن الديمقراطية ضرورة حيوية تشكل اليوم العلاج المناسب لكل الامراض بما فيها إشكالية التنمية، فليس في مقدور أي دولة عربية اليوم القيام بحل مشاكلها الاقتصادية وحل مشكلة التنمية المطلوبة، بما تقتضيه من متطلبات الغذاء ومشكلة المياه، من دون الاحتكام للقيم الديمقراطية، لأن هذه الأخيرة وحدها القادرة على تجنيد الطاقات والإمكانيات كافة للعمل من أجل التغلب على المشاكل والصعوبات في جو من المسؤولية وتحمل ما يلزم عنها من أعباء، من خلال الترابط بين المواطنين والتشارك والتنازل المتبادل ليس بين المواطنين داخل الدولة القطرية الواحدة، بل بين الأقطار العربية **(الجابري، م، 2006، ص08)**. فإذا كانت الشعوب العربية تنضوي تحت وطنا واحدا، فإن هذه الوحدة القومية تشتمل على التعدد والتنوع، ليس فقط داخل الوطن الواحد، بل بين العشائر والجماعات، وحتى بين الأجيال والجماعات، الأمر الذي يفرض الديمقراطية، بوصفها

الآلية السياسية الوحيدة التي بوسعها تحقيق الاندماج القومي على صعيد القرية والمدينة والقطر والوطن العربي ككل، وبالتالي فالديمقراطية قضية ليست قضية سياسية تفرضها أزمة الحكم في العالم العربي فحسب، بل هي قضية قومية تفرضها طبيعة الاختلافات الدينية والثقافية بين الأقطار العربية، وقضية تاريخية لأنها وحدها التي توفر الشروط الضرورية التي تجعل الصراعات الاجتماعية تنتهي إلى تقدم، إلى ظهور الجديد من جوف القديم **(الجابري، م، 2006، ص08)** .

ومن هنا يبدو أن الجابري يراهن على الديمقراطية لحل المعضلات السياسية في الوطن العربي، وفسح المجال لقيام مؤسسات المجتمع المدني من أحزاب وجمعيات ونقابات ومجالس منتخبة، وهي المؤسسات التي تؤطر الصراع والحركة والتحول داخل المجتمع نحو التقدم المنشود.

لكن ما يلاحظ في الفلسفة السياسية للجابري هو أنّه لا يكتفي فيها باقتراح العلاج لمشكلات النهضة العربية، بل يعمد قبل ذلك التنقيب عن الكيفية التي تأسست بها أصول الاستبداد في التراث السياسي الإسلامي، من خلال تسليط الضوء على مرتكزات الحياة السياسة في الوطن العربي وبيان طبيعة نظمها، وما أفرزته من أزمات مستقبلية، وهذا ما يفرض علينا بيانه في الفصل الموالي، وذلك بتتبع نصوصه المبثوثة في مؤلفاته : "**العقل السياسي العربي**"، "**العقل الأخلاقي العربي**"، و"**مقدمته لكتاب إبن رشد، "الضروري في السياسة – مختصر كتاب سياسة لأفلاطون**"، "**والديمقراطية وحقوق الانسان.** "

الفصل الثاني

محددات وطبيعة الحياة السياسية في الوطن العربي.

المبحث الأول

المجتمع العربي ومرتكزاته السياسية.

****

توطئة:

إنّ تناول التجربة العربية الإسلامية في شقها السياسي تناولا علميا يرتقي إلى مستوى شمولي عميق، ويتيح قراءة تاريخها السياسي قراءة هادئة، يقتضي في تصور الجابري لا محالة فحص المرتكزات التي تحكم بنية هذه التجربة، ولا يتأتى ذلك إلا من خلال فهم ومعرفة المحددات التي شكلت العقل السياسي العربي، والكيفيات التي تحقق بها أو من خلالها أو بواسطتها منذ ظهوره إلى يومنا هذا، من منطلق أن العوامل التي أطرته خلال مسيرته، أعاقت تقدمه وتجديده، بقيت نفسها على مد العصور، بدليل أن ما يتجلى به الواقع السياسي على مستوى الفكر والممارسة، ماهو في نهاية المطاف إلا محصلة لإفرازات سياسية، مازالت تسهم في صنع الواقع المعاصر.

***- المجتمع العربي ومرتكزاته السياسية.**

من الواضح أن الخوض في المسائل السياسية المتعلقة بالوطن العربي، يتطلب بادىء ذي بدء استقصاء ما تعج به الساحة السياسية في الوطن العربي من ممارسات وأفكار، وهي إفرازات لواقع سياسي ترتد بجذورها إلى الماضي، أي أن ما يلاحظ من أحداث في هذا المجتمع أو ذلك يكمن رده إلى ممارسات سياسية ماضية، إذ أن تحديد أسبابها ونتائجها يفتح فضاء رحبا لإمكانية استنطاق الواقع الحاضر، وحل ألغازه من منطلق أن «الحاضر اشبه بالآتي، شبه الماء بالماء» **(ابن خلدون. ع، ص7)**، وعلى هذا الأساس يؤمن الجابري أن تحقيق هذا الغرض رهن باستقراء تاريخ الفكر السياسي العربي بغية تبيان مراحل تكوينه، بدء بالمرحلة الأولى له وهي انطلاق الدعوة الاسلامية لأن ممارسة السياسة في الحضارة العربية الإسلامية بدأت مع ظهور الإسلام. **(الجابري، 2000، ص53)**.

يستند الجابري في تفسير الحركة السياسية في الوطن العربي إلى المقاربة الخلدونية، إذ جاءت قراءته لتاريخ هذه الحركة منسجمة معها، فإذا كان ابن خلدون يؤكد على العصبية القبلية، والدعوة الدينية والعامل الاقتصادي في تحريك الوعي العربي، فإن هذه المقاربة تبدو جلية بوضوح في أطروحة الجابري في تحديده للأطر الثقافية والاقتصادية والاجتماعية التي فسّر بها التاريخ العربي الاسلامي في زمانه، وهي محددات مازالت سارية المفعول حتى اليوم **(ثابت. أ، 1991، ص154)**، حسب اعتقاده، حيث يذهب في هذا الصدد أن ثمة مرتكزات أساسية تقف من وراء كل ما له صلة بالنشاط السياسي في الذهنية العربية، وهي العقيدة والقبيلة والغنيمة، تشكل في مجملها الأطر المفتاحية التي يمكن بها الولوج إلى أي قراءة موضوعية للتاريخ السياسي الاسلامي **(الجابري، 2000، ص 53)**، بمعنى أن هناك دوافع لاشعورية تحكم الفكر السياسي، إذ يؤمن من خلاله" أن الظاهرة السياسية لا يؤسسها الوعي السياسي، بل تؤسسها بنية العلاقات المادية الجمعية التي تمارس على الأفراد ضغطا لا يمكن مقاومته". **(الجابري، ص 13)** .

ويلاحظ هنا أن الجابري استعار مفهوم اللاشعور من ريجيس دوبريه **Regis Debray** ووظفه في دراسته، فمن خلاله يعتقد أن الدوافع اللاشعورية التي يرتكز عليها العقل السياسي العربي ليست حصيلة لما هو ديني وعشائري بل العكس هو الصحيح، بمعنى أن التعصب والعشائرية هما المؤسسات للاشعور السياسي، ومن ثمة فهما مرتكز كل نشاط سياسي فإذا كانت الظاهرة السياسية ترتكز في بنيتها الداخلية على مفهوم اللاشعور السياسي فإنها تحتكم إلى ما يسمى بالمخيال الاجتماعي، وهو مفهوم استعاره من بيارانسار **Pierre Ansart** حيث يعتبره الأساس الذي يحكم الظاهرة السياسية من الخارج ويؤطرها في النفس الجماعية بوصفه « الصرح الخيالي المليء برأس مالنا من المأثر والبطولات وانواع المعاناة، الصرح الذي يسكنه عدد كبير من رموز الماضي ...إضافة إلى رموز الحاضر... وإلى جانب هذا المخيال العربي الاسلامي المشترك تقوم مخاييل متفرعة عنه، كالمخيال الشيعي الذي يسكنه الحسين بن علي الرمز المركزي فيه، مالمخيال السني الذي

يسكنه السلف الصالح خاصة، والمخيال العشائري والطائفي والحزبي »**(الجابري، 2000، ص 16)**.

إن المخيال الاجتماعي بهذا المعنى لا يعدو أن يكون مجرد مجموعة من الرموز والقيم والمعايير التي تؤسس بنية العقل العربي، وتشكل مرجعيته لنشاطه خلال فترة محددة وداخل مجتمع محدد، وبالتالي فاللاشعور السياسي والمخيال الاجتماعي يعدان في نظر الجابري مفهومان اجرئيان يشكلان معا الظاهرة السياسية من الناحية النفسية والاجتماعية، وهما أليات اشتغال العقل السياسي، وبذلك يعتبر «المخيال الاجتماعي» المرجعية العامة لهذا العقل، وتعد «القبيلة والغنيمة والعقيدة»، المفاتيح التي يقرأ بها تاريخه **(حوري. ب، 2018، ص 43)** .

يتأسس على هذا أن السياسة في اعتقاد الجابري فعل اجتماعي يعبّر عن علاقة قوى بين طرفين يمارس أحدهما على الآخر نوعا من السلطة، وتحديدا سلطة الحكم، التي تؤول في النهاية إلى مرتكزات تشكل في مجملها العقل السياسي، بوصفه إطارا لممارسة سلطة الحكم، أي عقل الواقع العربي، ويراد به الممارسة السياسية وتجلياتها في الحضارة العربية الإسلامية وامتداداتها إلى اليوم **(الجابري، 2000، ص 09)**، « لأن محددات العقل السياسي وتجلياته، تخضع جميعا لمنطق داخلي يحكمها وينظم العلاقات بينها، لأن وظيفته ليس إنتاج المعرفة، بل ممارسة السلطة أو بيان كيفية ممارستها »**(الجابري، 2000، ص 07)**.

لقد أعتمد الجابري على ابن خلدون في قراءته للمحددات التي حكمت العقل السياسي العربي، إذ نجده يعتمد في منهجه على ثلاثة مفاتيح استقاها من إبن خلدون لكي يتمكن من حل ألغاز الحاضر العربي الراهن، فهو يشير إلى ثلاثة عوامل في الفلسفة الخلدونية أطرت مجتمعة متفاعلة في صناعة التجربة الحضارية في الإسلام، لا تخرج عن كونها عوامل اقتصادية (الاقتصاد الريعي أو منطق الغنيمة، وعوامل إيديولوجية التطرف الديني أو العقائدي)، وعوامل اجتماعية (السلوك العصبي العشائري القبلي).

في ضوء هذه العوامل يؤمن ابن خلدون أن الدين وإن كان يشكل الايديولوجية الرسمية التي أسست دولة العرب، إلا أنه لايعده شرطا كافيا من دون عصبية، بحكم أن الدعوة الدينية من دون عصبية لا تنجح، فعصبية قريش شكلت شرطا حاسما في نجاح الدعوة الإسلامية، وقيام دولة العرب، بالاضافة إلى دور المعاش في العمران البشري **(الجابري، 1982، ص 391-399)** .

إنّ تفكيك البنى الثلاثة للعقل السياسي العربي يقتضي الوقوف عند ثلاثة مراحل تاريخية لعبت دورا فعالا في تشكيل هذا العقل، وهي فترة الدعوة ثم الردة ثم فترة الفتنة، والمراد بالدعوة هنا التبشير بقيم الإسلام، أما الردة فهي المرحلة التي تلت وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، وما ترتب عن ذلك من خلاف حول الإمامة والزكاة وغيرها، أما المرحلة الثالثة والأخيرة التي جعلها الجابري إطارا للبحث في المفاتيح الثلاثة (القبيلة والغنيمة والعقيدة)، وهي تبدأ مع قيام الثورة على الخليفة عثمان(رضي الله عنه)، وتنتهي بالحرب بين علي ومعاوية (رضي الله عنهما).

يرى الجابري أن العقل السياسي العربي، يبدأ من الدعوة المحمدية، وانتقالها من مكة إلى المدينة، ومن المدينة إلى شبه الجزيرة العربية، ثم إلى العالمين الشرقي والغربي، حيث شكلت العقيدة في هذه الحقبة النمط الأول من العقل السياسي العربي، بوصفها الخاصية التي تفاعلت مع هذه المرحلة التاريخية **(الجابري، 2000، ص 57، 58)**.

ولعلّ هذا كله هو ما يوضح الانتقال من الدعوى إلى الدولة عن طريق القبيلة (قريش)، لأن العقيدة لم تكن خارج التاريخ، والدولة نفسها من صنع التاريخ والصراعات الاجتماعية، وهذا ما يفسر نشأة الدولة الأموية، وأخيرا تم الانتقال من الدعوة إلى الدولة عن طريق الغنيمة، حيث لم يكن العامل الاقتصادي غائبا عن نشأة الدعوة في بدايتها من خلال مكة وطرق التجارة والنشاط التجاري للصحابة بل من الرسول صلى الله عليه وسلم نفسه **(الجابري، 2000، ص 69، 126)**.

ويخلص الجابري في ضوء القراءة التاريخية أن العقل السياسي العربي بماضيه وحاضره محكوم بمحددات ثلاثة هي العقيدة، والقبيلة والغنيمة وهي عوامل تعمل مجتمعة في منظومة واحدة متداخلة العناصر يسميها ابن خلدون طبيعة العمران البشري **(الجابري، 1982، ص 400)** وتشمل الاقتصاد الريعي، والسلوك العصبي العشائري أو القبلي والتطرف الديني **(العالم م، أ، 1998، ص 196)**.

أولا: تأثير العقيدة في العقل السياسي العربي .

تشير العديد من الدراسات التي تخصصت في فكر الجابري أن مفهوم العقيدة لديه لا يعني الإيمان بالوحي والنبوة والمعاد، فهو لا يقصد بها دينا أو مضمونا معينا، بل يراد بها بنية ذهنية معينة لا تنتمي إلى صنف الحقائق اليقينية، فالجابري هنا يتحاشى الخوض في المضمون اللاهوتي بمعنى العقيدة، فما يقصده هنا هو تلك الأفكار الاعتقادية التي تؤطر جماعة بشرية معينة تشكل منطلقا لتفكيرها ومسلكا مذهبيا لها، وهذا ما يوضحه الجابري بقوله: «لانقصد(بالعقيدة) مضمونا معينا سواء كان على شكل دين موحى به أو على صورة ايديولوجيا يشيد العقل صرحها، وإنما أولا واخيرا مفعولها على صعيد الاعتقاد والتمذهب» **(الجابري، 2000، ص 50)**، فما يهم في العقيدة هنا بعدها الإيديولوجي ومدى قدرتها على تحريك وعي الأفراد والجماعات من خلال التركيز على تأثيرها على صعيد الاعتقاد والتمذهب.

يتأسس عن هذا أن الجابري يحدد مفهوم العقيدة إنطلاقا من مدى التأثير الذي تمارسه في توجيه الافراد والجماعات نحو منحى سياسي معين، إذ يشكل الاعتقاد المذهبي جوهر الحياة السياسية برأيه، أي ثمة ارتباط عضوي بين العقيدة بهذا المعنى والفعل الاجتماعي السياسي ويستدل على ذلك أن ميدان السياسة يوجهه الاعتقاد ولا يخضع للبراهين والحقائق، وهذا واضح منذ أرسطو إلى يومنا هذا، ثم إن الميدان السياسي لا يعبر عن فكرة فرد مفرد بعينه، بل يشكل إطارا مشتركا لنمط معين من الاعتقاد **(الجابري، 2000، ص 50)**، الذي لا يتأسس على الأسلوب العقلي الذي تفرضه المحاكمة الذهنية للأشياء، لا لشيء إلا لأن

الاعتقاد في السياسة يعدّ توجها مذهبيا يقوم على الإيمان والخضوع، يجعل المرء يضحي بحياته من أجل معتقداته، بحكم ارتكازه على الرمز والتشبيه والمماثلة وليس على مبادئ الاستدلال والمحكمة العقلية والإيديولوجيا، فالعقائد تعتمد على البيان، وقلما تعتمد على البرهان"**(الجابري، 2000، ص 51)**.

يكمن دور العقيدة حسب الجابري في التأثير على الوجدان المعرفي للأفراد والجماعات، أي من خلال تأطيرهم في إطار شبيه بالقبيلة الروحية، ضمن فرق كلامية أو صوفية أو طوائف دينية، التي تحكمها أفكارا عقائدية معينة، وتوجه سلوك أفرادها ضمن نسق معين من العلاقات السياسية والاجتماعية **(الجابري، 2000، ص 51)**، لأنها تمارس تأثيرا على شعورهم، وتجعلهم يلتفون حول معتقد واحد بصفة منظمة أثناء الحروب أو من أجل بناء الوطن أو الدفاع عنه في الليالي الحالكة. **(الجابري، 1996، ص14)**.

لقد أشار مالك بن نبي إلى مثل هذه الفكرة في تأكيده على الفكرة الدينية كعامل محرك لتطور الحضارة الاسلامية، لكونها تبعث الحركة والنشاط في نفسية الانسان المسلم، فعلى الرغم من أن الانسان يولد على فطرة وغريزة معينة، إلا أن العقيدة لا تقضي عليها بل توجهها وتهذبها بقواعد وأطر دينية، فينتقل الانسان من الحيوانية إلى عالم الانسانية القائمة على تأثير العقيدة وسيطرتها كليا على الذات، بعدما تروض الغرائز وتخضعها للفكرة الدينية أي العقيدة**(بن نبي. م، 1987، ص ص75، 76)**.

يتبدى في ضوء هذا السياق أن العقيدة تمارس ضغطا على الأفراد، لأنها تشكل رقيبا على النفوس، إذ تكبح شهواتها، وتقهر سرائرها، وتزجر ضمائرها، فهي قاعدة قوية في صلاح الدين **(الماوردي، 1987، ص 136)**، الأمر الذي يجعلها ذات قيمة حضارية وانتمائية بما تدعو إليه من تهذيب النفوس والسلوك، وبما تتضمنه من دعوة إلى التآلف والتضامن والاتحاد، توحد القبائل المفككة وتعزز تماسك الجماعات المتنازعة، على النحو الذي حققته في عهدها الأول أي عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، وعهد الخلفاء الراشدين من بعده، **(زروخي. إ، 1999، ص 95)**، من منطلق أن العقيدة لا تشكل محتوى معرفيا فحسب، بل

آليات ومفاهيم راسخة لدى المعتقد بها إذ تمثل عقله الذي يفكر، وبه يفهم ويؤول ويحاكم ويعارض **(الجابري، 1994، ص51)**.

إن مفهوم الجابري للعقيدة يختلف عن تلك المفاهيم السائدة التي عرفت بها، لأنه يستقي تصوراته عنها من واقع الخبرة التاريخية العربية قديما وحديثا، اي أنه لا يعني بالعقيدة ذلك "النسق من الآراء والأفكار السياسية والقانونية والأخلاقية والدينية والفلسفية **(روزلتان. و، 1987، ص220)**، كما أنه لا يقصد بها الدين الذي يشكل مؤسسة اجتماعية مميزة تشمل أفراد متحدين لأداء بعض العيادات المنظمة باعتماد بعض الصيغ والطقوس، والايمان بوجود قوة روحية أرفع من الانسان، إما كثيرة منتشرة أو وحيدة وهي "الله" **(لالند. أ، 2001، ص1204)**، بل يعني بها قدرتها على توجيه الأفراد وقيادتهم نحو الاتحاد والتضامن والتعاون، كما فعلت العقيدة الاسلامية حينما قادت الجيل الأول من المسلمين إلى تأسيس دولة إسلامية مازال تأثيرها قائما حتى اليوم في مخيال أفرادها، إذ تعد جزء لايتجزأ من مخيالهم الاجتماعي الذي يحدد سلوكهم الاجتماعي والسياسي **(الجابري، 2000، ص365)**.

يرى الجابري ضمن هذا التحديد أن العقيدة تدخلت بشكل بارز في صياغة وتحديد خصائص وآليات العقل السياسي العربي عبر كامل تاريخه، بمساهمتها في بناء الوعي الاجتماعي والسياسي للأفراد والجماعات، لأن تشكل ذلك الوعي لديهم، مرده تشبعهم روحيا وذهنيا بمبادئها وإيمانهم الراسخ بقيمها، إذا شكلت المصدر الأول لسلوكاتهم والمقياس لكل تصوراهم وأفكارهم، ويستدل الجابري على ذلك أن استنطاق التاريخ السياسي للأمة الإسلامية يكشف عن العديد من الشواهد والمواقف التي يؤكد حضور مفعول العقيدة في كل ممارسة سياسية منذ بدء الدعوى الإسلامية إلى حدود العصر العباسي الأول، لأن ما جرى بعد تلك المرحلة كان مجرد تكرار لما حدث في الماضي **(الجابري، 2000، ص365)**.

ومن أجل استجلاء ذلك، نجد الجابري يؤكد أن الظاهرة السياسية في التجربة الحضارية العربية الإسلامية، وما تعج به من صراعات وممارسات وتجاذبات في الوقت

الراهن، هي حصيلة لتلك النشأة الأولى، وثمرة لتأثير العقيدة التي تمثل مرجعيتها وأصولها، بل نواتها الأولى، وهي تشكل في الفكر السياسي المعاصر، ما يعرف بالمخيال الاجتماعي، وهو « جملة من التصورات لدى جماعة اجتماعية منظمة بنيتها الشعورية والمخيال الاجتماعي الغربي هو الصرح الخيالي المليء برأسمالها من المآثر والبطولات وأنواع المعاناة »**(الجابري، 2000، ص16)**.

يشير الجابري أن الدين الإسلامي لم يكن يستهدف منذ البداية مشروعا سياسيا واضح المعالم، يتوخى إنشاء دولة معينة، فهو يرى أن الإسلام دعا إلى الجهاد الذي صدر في النصوص القرآنية بصيغة الأمر بغرض التمكن للدين وتثبيت أصول العقيدة، وليس من أجل تأسيس مشروعا سياسيا **(الجابري، 2000، ص 59)**، وعلى الرغم من هذه الحقيقية التي طبعت المشروع الإسلامي في بدايته، إلا أنها لا تحول في اعتقاده من قراءة الدعوة الإسلامية قراءة سياسية خاصة، والدليل على ذلك أن قريش قرأتها من زاوية سياسية، وواجهتها بممارسات سياسية، لاعتقاد أهل قريش أنها تهدد مصالحهم ومكانة قبيلتهم، لا لشيء إلا لكون أن الدين الإسلامي يقوم في جوهره على عقيدة التوحيد التي تدعو إلى توحيد الله والهجوم على الأصنام وتكفير عبادتها.

إن التوجه الديني الذي دعت إليه العقيدة الإسلامية في البداية أحدث ثورة على مستوى الفكر والاعتقاد، أشعر قريش بالحظر الداهم الذي يهدد مصالحهم ويفكك روابط قبيلتهم، ويزعزع أصولهم الاعتقادية، وهي الذريعة في نظر الجابري التي حركت الشعور القبلي للقريشين، وحرضتهم على محاربة العقيدة والوقوف ضدها بالمرصاد بشتى الوسائل، ومن ضمنها الأساليب السياسية، التي فرضت على المبشرين بالدعوة الإسلامية استخدام سلاح خصومهم، وفي ظل تلك الأوضاع استخدمت الأساليب السياسية من كلا الطرفين **(الجابري، 2000، ص59)**.

لكن على الرغم من تأكيد الجابري على دور العوامل السياسية التي صاحبت الدعوة الإسلامية في بدايتها، إلا أنه في حقيقية الأمر لم يفصح عن طبيعة تلك الأساليب

المستخدمة سواء من طرف المسلمين أو من خصومهم، وهنا تتجه التخمينات إلى أن الجابري يقصد من وراء ذلك تفاوض زغماء قريش مع الرسول (ص) ومساومته بالجاه والسلطة مقابل التخلي عن الدعوة من جهة سياسة قريش، والانتقال من الدعوة سرا إلى الدعوة جهرا من جهة الرسول (ص) وصحابته، حيث اعتبر هذا خاصة من بعض المفكرين أسلوبا شرعيا ناجحا للدعوة **(البوطي. م، س، 1991، ص95)**، لأنه يجوز استخدامه في كل عصر ومكان مع تكيفه حسب ظروف ومعطيات كل عصر، وهنا شكلت المرونة والتكتم والجهر واللين والقوة في اعتقاد هؤلاء من أنجع الأساليب السياسية التي استخدمت في حماية مصالح المسلمين ورعاية الدعوة الإسلامية **(البوطي م، س، 1991، ص95)**.

ولعل ما يؤكد هذا المنحى السياسي الذي سلكته الدعوة الإسلامية في مرحلتها الأولى أي المرحلة المكية، هو أنها تميزت بالدعوة سرا لمدة ثلاث سنوات، ومن خلالها استخدام المسلمون أساليب سياسية في مواجهة عنف قريش، حيث حمل الرسول (ص) وأصحابه راية الإسلام، وعملوا على تثبيت أصوله بأحسن السبل والسياسات، وبذلك تشكلت الجماعة الاسلامية الأولى من الرسول (ص) وأوائل المؤمنين بدعوته، والمصدقين برسالته وهم: علي بن أبي طالب، وزيث بن حارثه، وأبو بكر قحافة، وعثمان بن عفان والزبير بن العوام، وعبد الرحمان بن عوف، وسعد بن أبي وقاص، وطلحة بن عبيد الله، وهي الجماعة التي يطلق عليه اسم النفر الثمانية الذين سبقوا الناس بالإسلام فصلوا وصدقوا.**(عبد السلام هـ، 1980، ص ص63-64)**.

لقد استخدام الرسول (ص) السياسات الناجعة القائمة على المحكمة والموعظة الحسنة، فتمكن رفقة من تبعه من أصحابه ومن تبعهم بالإيمان من التغلب على كل الصعاب وجميع مظاهر الأذى التي لا قوها من قبل قريش، فلم يكن الرسول (ص) واعظا دينيا فحسب، بل كان فضلا عن ذلك قائدا عسكريا وسياسيا لأصحابه، ولمن آمنوا بدعوته، فتحولت جماعته إلى تنظيم سياسي يتضمن في أركانه مشروعا للسلطة **(زروخي. إ، 1999، ص 440)**.

لقد شكل الصحابة بقيادة الرسول (ص) النواة الأولى للجماعات الإسلامية بكل أطيافها وإيديولوجيتها سواء للجماعات الإسلامية الأولى أو الجماعات السياسية الحالية التي تنشط في الساحة السياسية العربية، لأنها تشكل جزء غير يسير من مخيالهم الاجتماعي، ولكونها المرجعية التاريخية والروحية لها في كل شيء سواء على مستوى التفكير أو التنظير أو على مستوى الممارسة والعمل، ولأنها الجماعة الأولى التي توحدت بفعل عقيدة التوحيد الداعية إلى الإيمان بالله ورسوله، وبما أوحي إليه، فشكلت بذلك جماعة روحية في مقابل الجهة الأخرى التي تمثلها قريش والتي توحدت وعملت تحت سلطة القبيلة والغنيمة، وفي ظل ذلك تشكل صراع بين طرفين، بين العقيدة من جهة، والقبيلة والغنيمة من جهة أخرى.

إنّ الصراع الذي احتدم بين العقيدة والقبيلة ما كان له أن يحصل لولا التأثير الحاسم للعقيدة على المخيال الاجتماعي والسياسي للمسلمين، فهي بحكم ما تنطوي عليه من إعجاز عقائدي ولغوي، أبهر قادة قريش ووجهائها في العلم والسياسية والأدب **(الجابري، 2000، ص 64)**، ولقد كانت عظمة القرآن الكريم واضحة خاصة في عجز قريش وانبهارها به، فلقد روي عن الوليد بن المغيرة عندما أجتمع مع جماعة من قومه، وطلب منهم توحيد موقفهم من الرسول (ص) حتى لا يختلفوا في وصفهم له، فاتهموه بالكاهن تارة وتارة أخرى بشاعر، وأخرى بساحر، غير أن الوليد بن المغيرة رفض كل هذه الأوصاف، وقال لهم بأن أقربها أن تقولوا ساحر **(عبدالسلام هـ، 1980، ص ص68،69)**.

لقد تضمن القرآن الكريم آيات جاءت بأسلوب معجز للتأكيد على نبوة الرسول (ص) واثبات عقيدة التوحيد والإيمان باليوم الأخر كيوم الحساب، يجازي فيه الناس على أعمالهم الدنيوية **(الجابري، 2000، ص 71)**، حيث بين كل ذلك بأسلوب بليغ، وكان لذلك آثر واضح في المجال السياسي، من خلال تقرير مبادئ أخلاقية واجتماعية والتذكير بمآثر الأمم الماضية، ومحاكمة الأمور بالحكمة والتعقل، وكانت كل هذه القيم لا تنسجم مع مبادئ قريش ومنزلة أسيادها، وهو المسوغ الذي جعلهم يتصدون للدعوة بكل حزم، لأنها زعزعت أركان قبيلتهم وشتتت صفوفهم، بتفريقها بين الأب وابنه، والأخ وأخيه، وساوت بين العبد

وسيّده، إذ دعتهم للخروج من الظلام بترك ما يعبد آبائهم من الأصنام، وتجلى تأثيرها أكثر خاصة في أسلوبها للوحدة ولمّ الشمل، إذا كانت موجهة إلى الأبناء وإلى الشباب منهم، لأنهم عماد المستقبل **(الجابري، 2000، ص 71)**.

لقد كان للعقيدة الإسلامية أهمية بالغة في المجال الاجتماعي، لأنها زعزغت العلاقة بين المستكبرين والمستضعفين، فكان المستكبرين من قريش وهم الكافرون والمشركون، وكان المستضعفين من المسلمين من الجهة المقابلة، حيث تعرضوا للبطش والتعذيب والحرمان، بسبب إيمانهم بالله وتصديقهم بنبوة محمد (ص)، ولقد صور القرآن الكريم الكثير من مظاهر الجدال، وهي ميزة لازمت كل مسيرة لكل الأنبياء، وشهدتها كل العصور، إذ كانت الفئة المستضعفة الفئة المؤمنة التي تمثل العقيدة، التي تشكل المرجع الذي يحكم سلوك أفرادها، لافتقارهم لمصالح يذودون عنها ولعدم وجود قبيلة مؤمنة تدافع عنها **(الجابري، 2000، ص 75)**.

ولعلّ ما يكشف عن هذه السياسات المتعبة هو أن معاملة قريش للمسلمين كانت تختلف عن معاملتهم للمستضعفين منهم، وبين من كانت لهم قبائل تحميهم، ففي كتب السيرة من الشواهد ما يوضح ذلك منها، أن أبو جهل إذا سمع برجل أسلم له شرف، قال له تركت دين أبوك وهو أحسن منك، وأما إذا كان الذي أسلم تاجرا قال له، لنكدّسنّ تجارتك ولنهلكنّ مالك، وإن كان وضيعا لامال له ولا قبيلة تحميه ضربه **(الجابري، 2000، ص71)**، في هذا السياق يروى عن حمزة بن عبد المطلب أنه ضرب أبا جهل حينما شتم الرسول (ص)، وقال له « أتشتمه وأنا على دينه، وأقول ما يقول، فرد ذلك علي إن استطعت».**(أبومحمد ع، 1955، ص 124)**، وتعد هذه الحادثة محطة فاصلة في حياة حمزة (رضي الله عنه)، فقد استسلم بعد خمسة وأربعين رجلا، وإحدى وعشرين امرأة **(الطبري، 1955، ص17)** .

إن مثل هذه الوقائع وغيرها تبرز التأثير الفعال الذي مارسته العقيدة على نفوس أفرادها من خلال انصياعهم لها والتضحية من أجلها، وتحمل كل أشكال المهانة من أجلها، فقد فرضت على أبي بكر الصديق (ض) عتق بلال وغيره بحكم أنه يعتنق عقيدته، فكل هذه

الدلائل توحي بقدرة العقيدة في توجيه نفوس أبنائها، وغيرتهم عليها، والدفاع عنها بالنفس والنفيس، ومن الحقائق التي تعزز هذه الفكرة، هو أنه على الرغم من انقسام المسلمين إلى مستضعفين وهم الغالبية، وإلى أغنياء وأشراف، إلا أن هذا التقسيم لم تظهر بوادره خلال عهد الدعوة، إذا بقي كامنا في النفوس بدافع قوة الإيمان بالعقيدة التي لا تجيز التمييز بين المسلمين، من منطلق أن مقياس التفضيل لديها هو التقوى والتقرب إلى الله بالأعمال الصالحة، وبالتالي فهذا التمييز بقي سجين النفوس يبحث عن الوقت المناسب لظهوره وطفوه على مسرح الأحداث، خاصة فيما يتعلق الآمر بتشكيل دولة أو عندما تتحول الدعوة إلى دولة **(الجابري، 2000، ص77)**.

لقد استمر تأثير العقيدة في تحريك الأفراد والجماعات بعد قيام الدولة الإسلامية، التي تعرضت إلى العديد من المحن والفتن، فبمجرد سماع خبر مرض الرسول (ص)، حتى بادرت بعض القبائل العربية إلى التمرد على تعاليم العقيدة بالتقاعس عن أداء واجب الزكاة، حيث شكلت هذه الحادثة محطة خطيرة في تاريخ الدولة الإسلامية **(الجابري، 2000، ص 166)**، واستفحلت أكثر بعد تأكد خبر وفاته (ص) ولم يكن الرسول (ص) قد توفي بعد حتى صارت كل قبيلة تشعر بحرية كيانها واستقلالية مواقفها، وكادت الوحدة العربية التي أسسها الرسول (ص) في إطار العقيدة الإسلامية أن تتشتت، لولا احتكام جلّ القبائل العربية إلى أهل المدينة ومكة والطائف التي لم تعرف الردّة **(عبد الرزاق. ع، 2000، ص173)**.

لقد اعتبرت فريضة الزكاة من قبل القبائل التي دخلت الردة أنها بمثابة رسوم جمركية أو ضرائب، ترمز للضعف والخضوع، يفرضها الغالب على المغلوب بالقوة، لذا عمدت إلى التخلص منها بغرض استعادة كرامتها وهيبتها حسب زعمها، ومن أجل ذلك فاوضت أبي بكر الصديق على فكرة اعفائها من دفع الضرائب مقابل التزامها بالصلاة، فكان رده الرفض المطلق، لأن قبول بمثل هذه المطالب يزعزع العقيدة، لذا حارب الطوائف المرتدة، وسميت هذه الحرب بحرب الردة، واعتبر أن أي تنازل عن ركن من أركان الإسلام إنما هو تنازل عن سيادة الدولة الإسلامية، رغم دعوة بعض الصحابه إلى التنازل لتجاوز هذه المرحلة الحاسمة،

خاصة في ظل الصراعات الأخرى التي تشهدها الدولة الإسلامية، كصراع بين دولة مكة ودولة المدينة، وصراع بين المهاجرين والأنصار، وصراع بين المسلمين ودعاة النبوة **(الجابري، 2000، ص166)**.

يشير الجابري هنا إلى ظاهرة كان لها أهميتها داخل الحقل العقدي السياسي، يتعلق الأمر بظاهرة إدعاء النّبوة، فهذه الظاهرة كما يراها هو ليست وليدة موت النبي (ص)، بل إن مظاهرها تعد بمثابة صيغة عامية للفلسفة الدينية الهرمسية المتبقية من تحريف دين إبراهيم **(الجابري، 2000، ص ص8-9)** .

لقد شكّلت وفاة الرسول (ص) محطة مفصلية في تاريخ المسلمين عامة، فإذا كانت بعض القبائل العربية تنظر إليها على أنها نهاية لعقد بين مختلف القبائل، وأن دولة العقيدة انتهت بوفاته، فإن الصحابة أصروا على بقاء الدولة ببقاء العقيدة الإسلامية واستمراريتها، فقد خاطب عمر بن الخطاب المسلمين قائلا «إن رسول الله (ص) كان يقاتل العرب بالوحي والملائكة يمده بهم الله وقد انقطع ذلك اليوم، فالتزم بيتك ومسجدك، فإنه لا طاقة لك بقتال العرب»، أما عمر بن الخطاب فخاطبهم قائلا « أئن كثر أعداؤهم وقلّ عددكم ركب منكم الشيطان هذا المركب؟ والله ليظهرنّ هذا الدين على الأديان كلها ولو كره المشتركون ... والله أيها الناس ولو منعوني عقالا لحاربتهم عليه واستعنت عليهم بالله وهو خير معين»**(العقاد. ع، م، 1989، ص20)**.

يتضح من خلال هذه المواقف وغيرها أن العقل السياسي برأي الجابري لم يكن متحررا من سلطة العقيدة ومستقلا عن تأثيرها، أي أنه لم يعثر على أدوات ذاتية تسمح له بالأبداع، فهو وإن كان متطورا ومتجددا في مجال العقائد والعبادات، إلا أنه ظل متعثرا وأحيانا جامدا في السياسية **(العالم، م، أ 1998، ص197)**، ويتجلى هذا أكثر من خلال الأزمة السياسية التي عرفتها الدولة الإسلامية في عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان (ض)، فعندما طعن عمر بن الخطاب (ص)، طلب منه الصحابة، وهو على تلك الحال أن يعين خليفة له وقال «ما أريد أن أحملها حيا وميتا» **(الجابري، 2000، ص144)**.

لقد تميزت الحياة السياسية في الدولة الإسلامية بعد وفاة الرسول (ص) ببروز صراع شديد بين على بن أبي طالب وعثمان بن عفان حول مسألة الحكم التي انتهت في الأخير لصالح عثمان بن عفان الذي تدهورت في فترة حكمه الأوضاع الداخلية للدولة الإسلامية، فسّرها الجابري باحتكار قريش للسلطة السياسية واستئثارهم بامتيازاتها من دون القبائل الأخرى التي كانت تشكل الأغلبية المكونة للتركيبة الإجتماعية للدولة الإسلامية، وهو الأمر الذي حركها للقيام بثورة ضد حكم عثمان بن عفان **(الجابري، 2000، ص161)**، بحكم شعورها بالتميز والمحاباة، ففي الوقت الذي كانت فيه القبائل العربية تضحي في الحروب والفتوحات للذود عن كيان الدولة، أغتنم حكام قريش الفرصة للتمتع بمزايا السلطة من غنائم وخراج وجزية، وانتهت الأمور في الأخير بمقتل عثمان بن عفان الذي خلفه علي ابن أبي طالب **(الجابري، 2000، ص158)**، الذي طلب الصحابة منه أن يعين خليفة للمسلمين بحكم ضرورة هذا المنصب للأمة، فكلف من طرفهم من تولي المنصب لأحقيته به، ولسبقه للدخول إلى الإسلام وقربه من الرسول (ص)، لكنه اشترط أن تكون المبايعة في المسجد وأمام المسلمين ورضاهم، فلما دخل المسجد بايعه المهاجرون والأنصار والناس **(الطبري، 1955، ص153)**.

إن وصول علي بن أبي طالب إلى منصب الخليفة بالمبايعة لم يضع حدا للفتنة السياسية، بل استمرت بينه –بصفته ممثلا لكل القبائل العربية باستثناء قريش– وبين معاوية من عشيرة عثمان بن عفان المغتال، انتهت بمعركة صفين أو ما يعرف بحادثة التحكيم التي نصح عمر بن العاص من خلالها معاوية بحمل المصاحف وطلب منه الاحتكام إلى كتاب الله للفصل بين الفريقين **(جبري، ش، 1987، ص34)**، وقال له إذا رفضها بعضهم وقبلها الآخر فتكون فتنة بينهم وفرقة، وإن قبلوها جميعا أوقفنا الحرب وأجلناها إلى وقت لاحق.

وتذكر المراجع أن عليا طلب من جيشه الاستمرار في القتال لأنهم على حق، ومعاوية وجيشه على باطل، لأن حمل المصاحف في نظره ما هو إلا خدعة، فطلب منه بعض أنصاره المعروفين باسم الخوارج الاحتكام إلى كتاب الله والاستجابة لهذا الموقف،

وأجبروه بضرورة الانصياع لطلب التحكيم، وإلا قتلوه، وكان مصيره كمصير عثمان بن عثمان الذي رفض الانصياع لنصائحهم **(جبري، ش، 1987، ص34)** .

لا شك أن هذه الأحداث التي عرفتها الفتنة بين المسلمين، وهي وإن دلت عن شيء إنما تدل عن تراجع العقيدة، والانحراف بها، والابتعاد عن قيمتها ومبادئها، فهي لم تحدث بسبب استئثار قريش بالكثير من الغنائم فقط، بل كانت أيضا احتجاجا باسم العقيدة والارتداد عنها، فالثورة ضد حكم عثمان جاءت من أجل العمل بكتاب الله وسنة نبيه وسيرة أبي بكر وعمر، وهو ما يؤكد أن للعقيدة دورا حاسما في إيقاظ نفوس أبنائها مخلفة أثارا بارزا في تكوين العقل السياسي العربي بمحدداته ومرجعياته **(الجابري، 2000، ص 179)**، إذ صار المرجع في كل توجه سياسي هو الرجوع إلى القرآن الكريم والسنة النبوية والخلفاء الراشدين، وشكل هذا ما يسمى بالمكبوت الديني الذي عاد من جديد ليسيطر على الفكر السياسي المعاصر **(الجابري، 2000، ص 179)**.

ثانيا: تأثير القبيلة في العقل السياسي العربي.

يعتقد الجابري أن الحياة السياسية بتجاذباتها وصراعاتها في الوطن العربي، في كل مراحلها القديمة والحديثة والمعاصرة، لا يمكن فهمها بمعزل عن ذهنية القبيلة، فالعقل السياسي في منظوره لم يغادر مساحة هذه الأخيرة، لذا فإن استقصاء طبيعة الظاهرة السياسية في المجتمع العربي رهن أولا بتحديد المفهوم الذي يسوقه الجابري عن القبيلة بغية استكشاف دورها في صنع وتوجيه الأحداث.

يتحدد مفهوم القبيلة في المعنى اللغوي كونها جماعية من الناس تنسب إلى جد واحد مثل قبيلة قريش **(مجموعة من المؤلفين، 1989، ص197)**، ولقد ورد لفظ القبيلة في لسان العرب لابن منظور على أنها جماعة من الناس بنو أب واحد، فيقال أن لكل جماعة من أب واحد قبيلة، ويقال لكل جمع من شيء قبيل **(إبن منظور، 1999، ص3519)**، فالقبيلة جمع قبائل، مفردها القبيل، أي الزوج، وأما الجماعة فهي من الثلاثة فما فوق،

يتكونون من أقوام شتى أو من أصل واحد، وقد يكونون من أب واحد **(الفيروز. آ، 1998، ص1045)** .

ويتحدد مفهوم القبيلة في المعنى الاصطلاحي بأنها مجموعة الروابط الاجتماعية التي تحدد مسار السلطة وأليات أنظمة الحكم سواء على مستوى الجماعة أو الدولة أو غيرها من التنظيمات الاجتماعية، فهي التي تحدد السياسة وتقوم بحسم المواقف المتصلة بها، إنها تنظيم اجتماعي سياسي طبيعي تعززه روابط سيكولوجية معنوية، ترمز إلى الأهل والعشيرة، أو التعصب للجنس أو للوطن أو للثقافة أو التاريخ، فهي سابقة للفعل السياسي، إذا تزوده بالطاقة الضرورية له كفعل تضحية وتحريض، مثلها مثل الدوافع اللاشعورية التي توجه النفس على النحو الذي تعتقده مدرسة التحليل النفسي **(الجابري، 2000، ص52)**.

يفهم من هذا أن القبيلة نمط من أنماط التجمع الإنساني الذي ساد النظام المشاعي البدائي، ترتكز في تشكلها واستمرارية كيانها على العلاقات العشائرية التي تؤدي إلى الشعور بوحدة الانتماء الاجتماعي والثقافي، فهي تعني القرابة بالمنظار الأنثروبولوجي الغربي، يسميها ابن خلدون بالعصبية **(الجابري، 2000، ص48)**، ويصطلح عليها اليوم في الخطابات السياسية بالعشائرية، وهو توصيف يطلق على كل سلوك سياسي أو اجتماعي يتخذ من القرابة والمحاباة كأساس للوصول إلى السلطة والاستئنار بها، بدل الاعتماد على الكفاءة والخبرة أو أي معيار علمي آخر.

إن القبيلةَ بهذا التوصيف تمارس تأثيرا خاصا على الحياة السياسية، ففي ظلها تكون الدولة خاضعة لحتميتين، أحداهما داخلية والأخرى خارجية، فعلى المستوى الداخلي، تفرض على الدولة التدخل لفض النزاعات وفك الصراعات قصد المحافظة على الروابط داخل الكيان السياسي، أما على المستوى الخارجي، فالدولة تكون مضطرة لتوجيه علاقاتها الخارجية مع المجتمعات الأخرى خاصة في ظل وجود التهديدات الخارجية التي تحرض على القيام بردود أفعال سياسية يغذيها الشعور بالقرابة ووحدة الانتماء الاجتماعي.

يمكن القول في إطار هذا السياق أن الجابري يحدد مفهوم القبيلة انطلاقا من الدور الذي تلعبه القرابة في المجال السياسي والاجتماعي، فهو يقصد بها كل القرابات والعصبيات التي لا تختزل في رابطة الدم أو الرحم، بل في كل القرابات التي تولد شحنه عصبية في النفوس، حيال فكرة أو جهة أو مدينة أو طائفة أو حزب، حيث يكون الشعور بالانتماء رابطة تمكن من التمييز بين الأنا والأخر في ميداني نظام الحكم والعلاقات السياسية **(الجابري، 2000، ص48)**.

يؤمن الجابري أن الشعور القبلي صفة ملازمة لكل سلوك سياسي، إذ يشكل في اعتقاده لا شعور سياسي يتدخل في تحديد بنية كل المجتمعات سواء كانت صناعية أو زراعية، ويمثل بالنسبة لها مصدرا سيكولوجيا متولدا من تنظيم اجتماعي سياسي طبيعي، قد يكون ظاهرا أو باطنا وهو ما يقابل فكرة العصبية عند ابن خلدون **(الجابري، 2000، ص49)**.

يرى الجابري أنّ الخطاب السياسي العربي يقترن أساسا بتاريخ مكة السياسي الذي له صلة وثيقة بقبيلة قريش وهي اسم أطلق قبل الدعوة المحمدية وأثنائها وبعدها على مجموعة من القبائل تنسب إلى فهر، وعندما سكنت مكة وأصبحت لها سلطة عليها صار هذا الاسم يميزها عن القبائل الأخرى، لذلك كثيرا ما نصادف عبارة (قريش والعرب) **(الجابري، 2000، ص83)**.

لقد أدت القبيلة أدوارا مختلفة في الأحداث السياسية التي عرفتها مكة منذ بداية الدعوة المحمدية، تبدى ذلك بوضوح من خلال تحالف القبائل التي كانت تعيش في مكة بدون سلطة مركزية في قبيلة موحدة، رغم خضوع شيوخ هذه القبائل لسلطة معنوية، فإذا كانت مكة تتضمن قبائل عديدة متحالفة ومترابطة تخضع لسلطة شيوخها نتيجة اشتراكهم في النسب والجوار، فإن السبب الذي يبرر هذه التحالفات بين هذه القبائل هو الشعور بالانتماء القبلي، ذلك أن أي اعتداء على فرد أو قبيلة، إنما هو اعتداء على كل القبائل برمّتها، ففي المرحلة الأولى من الدعوة الإسلامية، سلم المسلمون القريشيون من بطش واعتداءات خصوم

الدعوة المحمدية من قبيلة بني مخزوم، وقبيلة بني أمية، لأنهم كانوا تحت حماية قبيلتهم العريقة قريش التي كانت تهابها كلّ القبائل **(الجابري، 2000، ص83)**

لقد تجلى دور القبيلة في تلك الأحداث السياسية التي عرفتها مكة في بداية الدعوة بدليل تلقي الرسول (ص) في دعوته حماية من طرف قبيلة بني هاشم، فبعد وفاة عبد الله والده كفله جده عبد المطلب، وبعد وفاته كفله عمه أبو طالب، فأبوه وعمه من أم واحدة وأب واحد، أما العباس وأبو لهب فأمهم أخرى، وهذا ما يكشف عداوة أبو لهب للرسول (ص)، وفي ذلك تعصب وقبيلة لذوي القربى، ويتجلى دور الانتماء القبلي في أحداث مكة أن قريش ناصرت الرسول (ص) وحمته بسبب انتمائها له وتعصبها له، فعندما باشر الرسول (ص) دعوته وهاجم آلهة قريش لم يواجهوه وجها لوجه، بل طلبوا من عمه أبي طالب أن يأمر ابن أخيه أن يكفّ عن مهاجمة آلهتهم، ولما أصرّ أبو طالب على مناصرة النبيّ (ص) عاد القريشيون مرة ثانية للتهديد بشن حرب لا توضع أوزارها حتى يهلك أحد الطرفين **(الجابري، 2000، ص83)** .

إن الوضع الذي عرفته مكة في ظل إصرار النبيّ على مواصلة الدعوة ونشر الرسالة ومحاربة الأصنام والأوثان، جعل أهل قريش يأتون بعمارة بن الوليد بن المغيرة المخزومي وهو أجمل فتى في قريش ويعرضون على أبا طالب، قصد اتخاذه ولدا، وفي المقابل يسلّم لهم محمدا لقتله، بسبب هجومه على دين الأجداد، فما كان رد أبو طالب إلا الرفض بقوة، ولما أيقنوا أنّ أبا طالب مستمر في الذود عن ابن أخيه، عمد وجهاء قريش إلى الانتقام من المستضعفين المناصرين للرسول.

وفي غمرة هذه الأحداث سارع أبو طالب يجمع بني هاشم وبني المطلب لنصرة محمد، لأنه من نسبهم وقبيلتهم، فأصبح الرسول (ص) محميا من قبل قبيلته رغم عدم استجابة كامل أفراد عشيرته للدعوة الاسلامية **(الجابري، 2000، ص48)**.

يبدو من خلال هذا أن الحياة السياسية في بداية الدعوة، لم تكن متحررة من تأثير القبيلة، فلقد كانت هذه الأخيرة تحرك سلوك الأفراد والجماعات بدافع الانتماء القبلي، من

ذلك أن حمزة عم الرسول (ص)أشهر إسلامه بدافع قبلي متحدّيا كل خصوم الدعوة المحمدية، فهو وإن بقي مترددا فترة زمنية معينة، إلا أنّه ذهب إلى الرسول (ص) وأخبره بإسلامه **(أبومحمد عبدالمالك، 1955، ص 291)**، وبالتالي ما كان الرسول (ص) أن يلق تلك الحماية ويجد تلك الرعاية، لو لم تدعمه عصبية بني هاشم، وبني عبد المطلب بموقفهم السلبي من مشركي قريش، فليس من المعقول أن تحمي هذه القبائل الرسول (ص) وتمنعه في الوقت ذاته من تبليغ رسالته **(البوطي، 1991، ص120-121)**.

أكدت الأحداث السياسية التي وقعت في بداية الدعوة المحمدية أن كل ما حدث من وقائع خضع لمنطق القبيلة، أي أنّ الكثير كان من المواقف التي تميزت بها هذه المرحلة، كانت نتيجة للمكبوت القبلي، بدليل أنه لما أدركت قريش إصرار محمد (ص) وقوة دعوته التي تعززت بإسلام حمزة وعمر بن الخطاب، وبقدرة الدين الجديد على تخطي حدود قبيلتي بن هاشم وبني عبد المطلب إلى القبائل الأخرى، عمدت إلى مقاطعة هاتين القبيلتين بعقد يمنعون فيه التعامل معهم في التجارة والحرب والزواج، وقد علقت هذه الوثيقة المتعاقد عليها في الكعبة للتأكيد على تطبيقها، وبذلك قاطعت قريش التعامل مع هاتين القبيلتين لنحو ثلاث سنوات، على الرغم من بقاء التأثيرات القبلية، حيث كان بعض أفراد هذه القبائل تزوّد أتباع محمد بالمؤونة والطعام في جنح الظلام خفية، وهذا دائما بسبب الارتباطات القبلية بينهم.

وهكذا نجد أن العقد الذي يلزم قريش بعدم التعامل مع قبيلتي بني هاشم وبني عبد المطلب لم يمنع القبائل الأخرى من التعامل معها، وهذا رغم الضغوطات الممارسة من قبل أبي جهل « فإذا كانت الصحيفة قد أملاها منطق القبيلة، فإن القبيلة ليست منطقا فحسب، بل هي وجدان أيضا أنقض ما أبرمه عقلها» **(الجابري، 2000، ص85)**.

يؤكد الجابري هنا أن تاثير القبيلة يتجلى بوضوح في كل الأحداث التي عرفتها مكة، فبعد وفاة أبي طالب وخديجة زوجة النبي(ص) في سنة واحدة –أي قبل الهجرة إلى المدينة بثلاث سنوات – وجد الرسول (ص) نفسه مضطرا للبحث عن من يذود عنه ويدعمه،

فهاجر إلى المدينة طالبا النصرة، فرغم أنه لم يتقدم أحدا من بني هاشم لحمايته، بعد وفاة عمه أبي طالب، فإن عاطفتهم لم تنقطع حتى بعد الهجرة إلى المدينة، إذ بقي عمه العباس ومن معه من قبيلة بني هاشم في اتصال به، يزودونه بالأخبار، وهو ما يظهر يوم بدر، عندما أمر(ص) بعدم قتل أي رجل من بني هاشم، لأنهم خرجوا مرغمين على القتال **(الجابري، 2000، ص ص86-87).**

إن العلاقات القبلية المعقدة كانت من بين الأسباب التي لم تسمح بالقضاء على رجال الدعوة المحمدية في مكة، بحكم أنّ أي اعتداء على فرد من قبيلة معينة يؤدي إلى تغذية روح الانتقام لدى أفراد هذه القبيلة، وهو الأمر الذي أدى إلى بقاء الدعوة قائمة تحت رعاية الأقارب ونظام الجوار، غير أنه في ظل سعي قبيلة بني هاشم للسيطرة على غيرها من القبائل، ورفض بني أمية الأقربين أو بني مخزوم الأبعدين من الأبناء والعمومة، اشتد بطش قريش بالمستضعفين الذين لا قبيلة تحميهم، مما أدى إلى ضعف انتشار الدعوة، وهو الأمر الذي جعله (ص) يدعو أصحابه للهجرة إلى الحبشة، ويعرض نفسه على القبائل غير العربية الوافدة إلى مكة لأداء فريضة الحج، لعله يجد من بينها قبيلة تستجيب للدعوة وتقدم السند العسكري الخارجي اللازم، غير أنّ هذه القبائل نظرت إلى القضية نظرة سياسية، حدثت بموجبها مفاوضات انتهت بمبايعة العقبة الأولى والثانية، وهي الحادثة التي مهدت إلى دخول المدينة، والشروع في تأسيس دولة **(الجابري، 2000، ص88-89).**

شرع الرسول (ص) في ظل هذه الظروف في البحث عن خلفاء من قبائل خارج مكة لتشكيل قوة عسكرية لضرب قريش من الخارج، وذلك بمقتضى تحالف بينه وبين قبائل تحمي الدعوة وتدافع عنها، وذلك بإقحام قريش في حرب مع هذه القبائل من جهة، وتيسيير سبل نشر الدعوة دون أن تتفرغ قريش لعرقلتها من جهة ثانية، ومع أن المدينة كانت تستقر فيها قبائل يهودية متعددة منها قبيلتي الأوس والخزرج التي كانتا في حرب طاحنة، فبمجرد أن حل الرسول (ص) بالمدينة، شرع قانون المؤاخاة، فتمّ الصلح بينهما، وحلت الأخوة في

الدين محل أخوة النسب، وحلت الملة محل القبيلة والعشيرة على الرغم من بقاء المكبوت القبلي **(الجابري، 2000، ص92)**.

في ظل تطور أحوال الدولة الإسلامية حاول الرسول (ص) تنظيم شؤون الرعيّة خاصة المهاجرين في الأمور المتعلقة بالمعاش والمأوى، لاسيما في ظل تعدد القبائل داخل الدولة، أين فرض على الرسول (ص) إبرام معاهدات مع الأنصار واليهود والمهاجرين، حيث أذنت هذه المعاهدات لقيام دولة الإسلام التي تشكلت لتنظيم الحياة بين القبائل، وبمقتضى هذا، تشكل الصحيفة التي كتبها الرسول (ص) أول دستور وضعي في الإسلام، تضمنت أكثر من أربعين بندا تنظم شؤون المعاش وتحدد طرق التعايش ووحدة الأمة والمواطنة، والأمن والقضاء والدفاع والإتاوات وغيرها **(صلح فركوس، 2001، ص43)**.

على الرغم من توجه الدولة الإسلامية الفتية نحو توطيد روابط الأخوة وتحقيق وحدة الأمة، بإرساء أليات تحدد الحقوق والواجبات، وتنظم سبل العيش المشترك وتحارب النعرات القبلية والأفكار العشائرية، إلا أن تأثير القبيلة في مجرى الأحداث لم يختف تماما، بل بقي كامنا في النفوس يسيطر عليها، بسبب وجود من منافقين داخل صفوف المسلمين كما هو الحال لعبد الله بني سلول الذي أثار نعرة قبيلة بين المهاجرين والأنصار، حينما اختلفوا حول بئر ماء في غزوة المصطلق **(الجابري، 2000، ص97)**.

وتبعا لذلك، فإن الدولة الإسلامية التي تأسست في المدينة، جمعت بين الأحكام الشرعية والآداب الخلقية والقوانين في المعاش والاجتماع، وأشياء من صراعات الشوكة والعصبية" **(الجابري، 2005، ص 217)**، وهذا يخالف منطق القبيلة الذي ينبني على المصلحة المشتركة على أساس المعاش، وليس التعايش.

غير أنه بعد وفاة الرسول (ص) تضاعف مفعول القبيلة في الدولة الإسلامية، عندما نصب أبو بكر الصديق خليفة على المسلمين في سقيفة بني ساعدة، حيث نشب صراع سياسي تمحور حول مشكلة الخلافة غذته اعتبارات قبيلة، أي وجهته التوازنات الموجودة بين أفراد القبيلة كما هو الحال في المجتمع القبلي **(الجابري، 1987، ص**

ص18-19)، وما يؤكد ذلك هو أنه بمجرد سماع خبر وفاة الرسول (ص)، حتى سارع الأنصار إلى الاجتماع في السقيفة لتعيين مرشحهم سعد بن عبادة زعيم الخزرج من منطلق اعتقادهم أن قبيلتهم هي التي أوت الرسول (ص) وتكفّلت بنشر دعوته، ولم تسبقها أي قبيلة في ذلك، كما سارع عمر بن الخطاب وأبو بكر الصديق وأبو عبيدة الجراح للالتحاق بالسقيفة، فخطب فيهم أبو بكر معتبرا أن قريش أكثر القبائل أنسابا، والمهاجرين أول الناس إسلاما، وأنهم أقرب إلى الرسول (ص) من القبائل الأخرى، من دون أن ينكر فضل الأنصار على الإسلام، وهو الموقف الذي جعل الأنصار يتشبثون بالخلافة في ظل الصراع بينهم وبين المهاجرين، فانتهى بهم الأمر إلى التراجع من خلال دعوتهم إلى ضرورة تقسيم السلطة، حيث قالوا: منا أمير، ومنكم أمير، فقال أبو بكر: نحن الأمراء وأنتم الوزراء **(الجابري، 2000، ص58)**.

في ظل الصراع الذي اشتد بين الأنصار والمهاجرين، تدخل بشير بن سعد وأمر الأنصار بالتخلي عن الخلافة، وقد كان أول من بايع أبا بكر الصديق قبل المهاجرين والأنصار، فقاموا وبايعوه وكان ذلك الموقف الذي وضع حدا لفتنة كادت أن تفتك بكيان الدولة الإسلامية **(جبري، ش، 1987، ص217)**.

وبعد أن انتهى الصراع السياسي بمبايعة أبي بكر الصديق، اجتمع الناس داخل المسجد جماعات حسب انتمائهم القبلي، إذ التقت قبيلة بني هاشم ومعها الربيع بن عوام حول علي، واجتمع بنو أمية على عثمان، وبنو زهرة على عبد الرحمان بن عوف، ولما دخل أبو بكر وأبو عبيدة إلى المسجد خاطبهم قال لهم، عمر بن الخطاب، مالي أراكم متفرقين جماعات، فقاموا وبايعوا أبا بكر، فقام عثمان ومن معه وبايعوه، وقام سعد وعبد الرحمان بن عوف ومن معهم وبايعوه، أما العباس بن عبد المطلب وعلي بن أبي طالب ومن معهم من بني هاشم فانصرفوا ومعهم الزبير بن العوام، واعترض سعد بن عبادة عن مبايعة أبي بكر الصديق وهدد بقتالهم، وهو الأمر الذي جعل أبو بكر الصديق يستشير أصحابه بشأن هذا

العصيان، فأشار إليه بشير بن سعد الأنصاري إلى إخلاء سبيله، بحكم أن إقامة الحد عليه حسب زعمه تنجم عنها نعرات قبيلة **(الجابري، 2000، ص134)**.

تكشف هذه المواقف المتعلقة بمسألة الخلافة عن الدور البارز الذي لعبته القبيلة في الحياة السياسية للمسلمين، إذا كان دورا فعالا في تحريك ضمائر الأفراد والجماعات من خلال ترجيح كفة أبي بكر الصديق عند تساوي المهاجرين والأنصار في احتضان الإسلام ونصرته، وتم تغليب كفة القبيلة حدا وسطا يضمن الوصول إلى الرأي السديد، ولكونها مركز القوى في المجتمعات القبلية، فلقد سيطرت قبيلة قريش على زمام الأمور في الدولة كلها في ظل الحرب التي شنها أبو بكر الصديق على المرتدين، وزادت سيطرة قريش على الدولة الإسلامية خاصة في فترة عمر بن الخطاب، وهي الفترة التي حارب فيها المرتدين والفرس والروم رغم قوة جيوشهم، وهو الأمر الذي سمح لعمر بن الخطاب من أن يتبوأ الخلافة في ظل حرص قريش على تحمل نصيب من المسؤولية في إعادة تشيد الدولة **(الجابري، 2000، ص132)**.

يذهب الجابري في هذا الصدد إلى أن معالجة مسألة الخلافة تمت من زاوية قبلية، ودليله في ذلك هو أنه لما طعن عمر بن الخطاب، اقترح ستة من المبشرين بالجنة، وكانوا جميعهم من قبائل عريقة معروفة، وهم عثمان بن عفان، من قبيلة بني أمية، وعلي بن أبي طالب من قبيلة بني هاشم، وعبد الرحمان بن عوف، وسعد بن وقاص من قبيلة بني زهرة، والزبير بن العوام من قبيلة بني سعد، وطلحة من قبيلة تميم التي ينتمي إليها أبو بكر، حيث كان طلحة أقل حظا من غيره في الخلافة لأن قبيلته حصلت على حقها في خلافة أبو بكر من جهة، وهي تعد من القبائل الأخيرة مقارنة بالقبائل الأخرى من جهة أخرى **(الجابري، 2000، ص145)**.

يفسر الجابري أن اختيار عمر بن الخطاب لهؤلاء الخلفاء يخضع لمنطق قبلي لا غير، إذ منح لكل قبيلة نصيبها في الخلافة، من أجل وضع حد للفتنة بين القبائل، وما يؤيد فكرة الجابري هاته، هو أنه بمجرد وفاة عمر بن الخطاب (ض) عاد الصراع القبلي حول

مسألة الخلافة بين قبيلة بن هاشم وقبيلة بني أمية، انتهى لصالح هذه الأخيرة التي تمكنت من فرض مرشحها والانتصار على بني هاشم في اختيار علي بن أبي طالب، وهي الفترة من الخلافة التي تميزت باستئثار قريش بالحكم، واعتمادها على المنطق القبلي في تعيين ذوي القربى في المناصب السيادية، وكان من إفرازات هذه الفترة الثورة ضد قبيلة بني أمية التي هيمنت على كل القبائل الأخرى **(الجابري، 2000، ص145)**.

لقد تعرض حكم عثمان للكثير من المعارضة من قبل زعماء القبائل الأخرى التي ثارت ضد قبيلة قريش التي بسطت سلطتها على دواليب الحكم، انتهت في الأخير بمحاصرة عثمان وقتله **(الجابري، 2000، ص159-160)**. ولقد أحدث هذا فتنة كبيرة بين المسلمين طفت إلى السطح غذاها وجود منافقين منضويين داخل القبائل العربية من أصول يهودية دخلوا الإسلام ليكيدوا لأهله، ومن بين هؤلاء عبد الله بن سبأ، الذي أسلم في عهد عثمان بن عفان، فبعد استقراره في المدينة وإطلاعه على حياتها الدينية والاجتماعية، أتخذ موقفا عدائيا من الخليفة، حيث حرض المسلمين في الحجاز على الثورة ضد بني أمية من منطلق أن بني هاشم هم أحق بالخلافة حسب زعمه، وأن علي سلبت منه ثلاث مرات، وتبعا لذلك دعا إلى الثورة ضد عثمان **(شابي، ع، 1977، ص40-40)**.

في الوقت الذي تولى علي بن أبي طالب الخلافة بعد مقتل عثمان، نشأ خلاف سياسي بينه وبين اتباع عثمان بن عثمان من بني أمية، وكان على رأسهم معاوية بن أبي سفيان، ولقد أدى هذا الخلاف إلى قيام حرب بينهما، غذتها اعتبارات قبلية، زادت فيها حدة التوتر بين العرب وقريش، خاصة عند خروج جيش علي بن أبي طالب لمحاربة جيش معاوية، وانتهى الأمر بانقسام القبيلة الواحدة، بين جيش علي بن طالب وجيش معاوية بن أبي سفيان، وهنا وجدت كل قبيلة تقاتل أختها **(الجابري، 2000، ص161)**.

وفي ظل هذه الوضعية لم يجد الأخوة المتصارعين إلا الاحتكام إلى كتاب الله، وهو الأمر الذي ساد صفوف جيش علي بن أبي طالب، غير أن بسبب التركيبة القبلية لهذا الجيش انشقت قبائل شرق الجزيرة العربية الذي يطلق عليهم اسم الخوارج، ولم يستمر معه

إلا أهل الكوفة، وأغلبهم من الشيعة ومن اليمن، ولقد أدى هذا الانشقاق إلى قتل علي من قبل الخوارج سنة 40 هـ، ورغم موت علي بن أبي طالب، إلا أنه حصل إبرام معاهدة بين ابنه الحسن ومعاوية، مكنت معاوية من الخلاقة بالإجماع، سميت هذه الحادثة باسم عام الجماعة سنة 41هـ، وهي السنة التي انهارت فيها دولة الخلافة لتترك المجال لبدء دولة الملك السياسي**(الجابري، 2000، ص163)**.

ثالثا: تأثير الغنيمة في العقل السياسي العربي .

لفظة غنيمة في التحديد اللغوي مشتقة من فعل غنم، يغنم، غنما، أي حاز على الشيء وناله، وامتلكه من دون أن يبذل شيء في مقابل ذلك، إذ يقال غنم الرجل الشيء أي ناله وحازه، فالغنيمة تعني المكسب الذي يحوزه الشخص من دون مشقة **(علي بن داهية، 1991، ص742)**.

وتستعمل لفظة غنيمة في الاستخدام الاصطلاحي« بالمكسب الذي يناله المسلمون بالقتال حتى يأخذوه عنوة، والفيء ما استولوا عليه من الجزية والخراج»**(القريشي، 1987، ص58)**.

ويقصد الجابري بالغنيمة في فلسفته بالعامل الاقتصادي الذي يقوم أساسا على الخراج والريع في المجال الاجتماعي والسياسي، من خلال تحريك الأفراد وتوجيهم، ورسم خططهم واستراتيجياتهم، وتأثير كل ما هو جاهز في صنع الأحداث وتوجيهها، فالخراج يمثل جميع ما كانت تأخذه الدولة في الإسلام من المسلمين وغيرهم، كالجزية عينا كان أو نقدا، فهو كل ما يفرضه الغالب على المغلوب من إتاوات وضرائب بصورة عامة مؤقتة أو دائمة، والريع هو الدخل النقدي أو العيني الذي يحصل عليه الشخص بصورة منتظمة من دون الحاجة إلى القيام بعمل إنتاجي **(الجابري، 2000، ص49-50)**.

يميز الجابري بين الخراج والضريبة المتداولة في يومنا هذا، من منطلق أن الضريبة تؤخذ من الشخص برضاه، وفقا لقوانين تؤطر جميع الأفراد سواء كانوا حكاما أو محكومين، بغرض تحقيق مصلحة عامة مشتركة، أما الريع فهو الدخل النقدي أو العيني الذي يحوزه

الشخص من ممتلكاته أو من الأمير بصفة منتظمة ويعيش منه، من دون الحاجة إلى القيام بجهد إنتاجي، فكل دخل خام (كهبات الطبيعة، أعطيات الأمير)، لا يبذل فيه صاحبه جهدا إنتاجيا، ولا هو نتيجة استثمار هو «ريع» سواء كان مصدره من داخل البلد أو خارجه(**الجابري، 2000، ص48-49**)..

يتضح من خلال هذا أن الريع مفهوم معاكس للاقتصاد والإنتاج، فإذا كان هذا الأخير يلزم المنتج بدفع الضريبة، فإن الريع يرتكز تحديدا على ذهنية الاستهلاك التي تنعدم فيها روح الإنتاج، وتغيب فيها روح المبادرة الإبداعية، ففي ظل هذه المقاربة المفاهمية، يرى الجابري أن الغنيمة تعني الخراج، وهي جملة ما تحصلت عليه الدولة من الفلاحين بالقمع، وتولت توزيعه لاحقا على رجالها، بدء من السلطات مرورا بالحاشية والعسكر والولاة وغيرهم(**الجابري، 2000، ص182**). وهذا يفيد أن « الغنيمة لا يقتصر تأثيرها على النشاط السياسي فحسب، بل أيضا كيفية صرفها وخاصة الأعطيات أي توزيع الثروات، وكيف يؤثر ذلك على سير الأحداث السياسية سواء الإقبال أو الإحجام » (**الجابري، 1991، ص344**).

يوضح الجابري هنا أن تسليطه للضوء على مفهوم الغنيمة على هذا النحو لا يقصد به تحليل الاقتصاد في المجتمع العربي، لا في الماضي ولا في الحاضر، وإنّ ما يراد من ذلك هو استجلاء مفعول العامل الاقتصادي في العقل السياسي تفكيرا وممارسة، ومن ثمة فتركيزه على الجانب الاقتصادي مقصور فقط على الحالة التي يكون فيها الاقتصاد أحد دوافع الفعل السياسي وأحد محدداته، وعلى هذا الأساس استخدام مصطلح الغنيمة بثلاثة أشياء متلازمة، نوعا خاصا من الدخل (خراج أو ريع)، وطريقة في صرف هذا الدخل (العطاء) بأنواعه، وعقلية متلازمة لهما(**الجابري، 1991، ص344**).

ينطلق الجابري في بيان دور الغنيمة، كأبرز تجلي للعامل الاقتصادي في تحريك الفعل السياسي العربي من بيان الدور الكبير الذي لعبته الأصنام كمصدر للثروة وأساس الحركة الاقتصادية في قريش، إذ كان المجتمع القريشي مجتمع قبلي متمسك بعبادة الأصنام

ليس بدافع العبادة فحسب، بل لكونها مصدر رزقه وأساس ثروته، وهذا ما يفسر أن تصدي قريش للدعوة المحمدية فرضته اعتبارات اقتصادية هامة بالنسبة للمشتركين، فلم تكن قريش في جوهرها مركزا دينيا فحسب، بل كانت تربطهم معها علاقات اقتصادية، كما أن موسم الحج لم يكن شعيرة دينية فقط، وإنما كان موسما تجاريا له أهميته الكبرى **(صالح، أ، ع، 1955، ص233)**، أي أن الأصنام « لم تكن بالنسبة لقريش ذلك المقدس الذي يتمسك به الناس ويموتون من أجله لأنه مقدس، ولا كانت 'معبودات قومية' يثور الناس عليها للدفاع عنها (...) كلا، إن أصنام قريش وآلهتها كانت قبل كل شيء مصدرا للثروة وأساسا للاقتصاد » **(الجابري، 2000، ص99)**.

وعلى هذا الأساس، فتمسك زعماء قريش بمكة والذود عن أصنامها فرضته أغراض اقتصادية، فالدفاع عن الأصنام وإن كان يبدو في الظاهر ذا توجه ديني عقائدي، إلا أنه يضمر في الباطن أغراض اقتصادية تكمن في المال الذي يحوزونه من خلال متاجرتهم بالأصنام خلال مواسم الحج، حيث شكلت التجارة فيها مظهر من مظاهر القوة ومعيار الشرف ومصدر للرفاه، لا لشيء إلا لكونها مدرة للمال ومجلبة للرزق، ولهذه الاعتبارات لاقت الدعوة المحمدية مقاومة شرسة من الأثرياء ورجال المال المترفين وأصحاب النفوذ **(صالح أ، ع، 1997، ص142)**.

إن تنامي نفوذ الدولة الإسلامية الناشئة في ظل استقطابها لخيرة شباب مكة، وكسبها التأكيد من قبائل عديدة، وفي المقابل ضعف الأصوات الموالية للعقيدة الوثنية أرعب زعماء قريش، لأنهم أيقنوا أنهم لم يبق لهم ما يحمي قوافلهم التجارية، بحكم أن الدفاع عن الإسلام، وتبني شعائره معناه حرمان القريشيين من الغنائم التي كانوا يجنونها، ومنعهم من المكاسب التي تدرها عليهم تجارتهم **(علي عبد الرزاق، 1925، 161)**. وأمام هذا الوضع الجديد، لم يجد المشركين إلا الوقوف بالمرصاد للدين الجديد الذي سلبهم تجارتهم وزعزع عقائدهم ومس اقتصادهم **(الجابري، 2000، ص100)**.

وهنا يتجلى دور الغنيمة في المشهد السياسي العربي أثناء مرحلة تبليغ الرسالة المحمدية لا سيما من زاوية طبيعة الأحداث التي جرت أثناء مرحلة الهجرة، إذ كان لهذه الأخيرة دور حاسم في وقف المبادرات الاقتصادية التي كانت تحصل في المدينة، من خلال عرقلة القوافل التي تحج إليها، وإرغام قريش على اعتناق الإسلام، تحت ضغط ضرورة إنقاذ الاقتصاد، ولهذا الاعتبار اشتد وازع الغنيمة لدى قريش وزاد من عزيمتهم قبل الهجرة، **(الجابري، 2000، ص100)**. الأمر الذي أدى إلى تأزم الظروف الاقتصادية للمسلمين جراء الفقر والجوع والتعذيب في ظل سياسة الحصار المطبقة عليهم من قبل قريش لنحو ثلاث سنوات، استنجدوا على أثرها بالرسول (ص) واشتكوا له، فأذن لهم بالخروج إلى المدينة خفية لحماية حياتهم وتأمين عقيدتهم **(صالح، أ، ع 1997، ص142)**.

لقد كانت مكة قبلة تحج إليها كل القبائل العربية دينية واقتصادية، فمكانتها الاقتصادية واحتكارها للتجارة الخارجية، جعلها مسرحا لكل الأحداث السياسية، بما فيها من تجاذب وتنافر القبائل، وهو الأمر الذي عرّضها للعديد من الهجمات، من ذلك حقد أبرهة الحبشي لها والتفكير في هدمها وتحويل كل نشاطاتها الاقتصادية إلى الشام، وصرف القبائل العربية عنها، **(الجابري، 2000، ص103-104)**.

إن مثل هذه الأحداث تدل في نظر الجابري على أثر العامل الاقتصادي وحضوره بقوة في توجيه الأحداث السياسية التي عرفها الفكر العربي، بدليل أن الصراع الذي احترم بين المسلمين وقريش – وإن كانت تغديه اعتبارات عقائدية دينية –، إلا أنه كان يخفي مطامع اقتصادية، فتحالف أهل قريش ضد الدعوة الإسلامية ومقاومتهم لها، كانا بسبب الخوف من افتقاد الغنيمة، فقريش لم تدّع أن دينها هو الحق، بل مجدت ما جاء به الرسول (ص)، ولكن أرادت من كل تحركاتها أن تؤمن مصالحها وتحمي تجارتها من الهلاك، خشية فقدان امتيازاتها **(الجابري، 2000، ص99-100)**، ولهذا السبب اتخذ المسلمون الغنيمة سلاحا لضرب المصالح الاقتصادية لقريش، لوقف تبادلاتها التجارية، ولعل ما يبرر ذلك هو

كثرة الغزوات والسرايا من قبلهم، حيث مارس المسلمون ضد قريش السياسية الصريحة بوسائل الحرب الصريحة، **(الجابري، 2000، ص109)** .

لقد كانت العديد من السرايا والغزاوات التي نظمها الرسول (ص) في ثلاثة عشر شهرا تستهدف في الأساس اعتراض القوة التجارية القادمة من الشام، **(الجابري، 2000، ص109)** . ولقد نظمت هذه السرايا في خطط سرية أسندت إلى حمزة عم الرسول (ص)، لاعتراض قافلة كان يتزعمها أبو جهل بصحبته ثلاثمائة رجل، حيث لم ينته هذا الاعتراض إلى قتال بسبب توسط حليف للفريقين، كما تجسدت المواجهة بين السرية التي كان يقودها عبيدة بن الحارث وقافلة يقودها أبو سفيان، وبرفقته مائتي رجل، حيث تراشقا الفريقان بالسهام وحدثت بينهم مناوشات، وافترقا، وسرية أسندت إلى أبي سعد بن أبي وقاص، من أجل مهام استطلاعية، ولكن حدث وأن القافلة المستهدفة كانت قد مرت قبل يومين، وفي الشهر الثالث من السنة الثانية غزا الرسول (ص) بنفسه غزوة الأبواء، حيث مكث عشر ليالي ينتظر قريشا ثم عاد إلى المدينة، فهذه الغزوات والسرايا نظمها الرسول (ص) جميعا بهدف اعتراض القوافل التجارية القريشية **(الجابري، 2000، ص109)** .

يؤكد الجابري في ظل هذه الأحداث أن حجم هذه الحملات يدل بما لا يدع مجالا للشك، على أهمية النشاط الاقتصادي التي كانت تقوم به قريش من وإلى مكة، باعتبارها مركزا تجاريا استراتيجيا، ولهذا السبب كان الرسول (ص) يدرك أن زعزعة قوة قريش يكون عبر اعتراض مصالحها التجارية، وتهديد نشاطها الاقتصادي، أي أن أفضل أسلوب قتالي ضد قريش هو الذي يشعرها أن مصالحها التجارية أصبحت مهددة، ومن أجل الوصول بقريش إلى هذا الشعور صار حقيقة فعلية مؤكدة، عمد الرسول (ص)، إلى بعث عبد الله بن جحش في رجب من السنة الثانية من الهجرة على رأس جماعة صغيرة من المهاجرين كلفت باستطلاع أخبار القوافل المتنقلة بين مكة والطائف، وكان الرسول (ص) يعتزم من خلال هذا الإجراء هو ضرب تجارتها ليس فقط، على الطريق بين مكة والشام، ولكن أيضا بين مكة والطائف **(الجابري، 2000، ص110)** .

وقع في هذا الإطار حدثان تاريخيان، أولوهما تحويل القبلة إلى مكة، والثاني غزة بدر الكبرى **(الجابري، 2000، ص110)** التي كانت ترمي إلى كسر شوكة قريش، باعتراض القافلة القادمة من الشام التي كان يقودها أبو سفيان، وكانت محملة بالغنائم، حيث أن لكل بيت من بيوت مكة إلا وله زاد فيها**(البوطي، 1991، ص214)**، ولما أدرك الرسول (ص) خبر عبورها، أمر المسلمين باعتراضها لتعويض أموالهم التي خلفوها في مكة قبل الهجرة، من أجل تقوية نشر الدعوة وتدعيم الجيش وتقوية صفوفه، وهذا كاف في نظر الجابري لإثبات دور العامل الاقتصادي (الغنيمة) في تحريك الدعوة، إذ كان ذلك متجليا في الغزوات التي أشرف عليها (ص) فلم يعد العامل الاقتصادي عاملا لتجهيز الجيش فحسب، بل أيضا من أجل تحفيز النفوس على الجهاد، وهذا في الوقت الذي كانت فيه خطة اعتراض القوافل، واستنزاف قدراتها يستدعي جهودا متواصلة وسرايا وغزوات متتالية، وهذا ما أكدته الوقائع بالفعل **(الجابري، 2000، ص114)**.

ويذهب الجابري في سياق توكيده على دور الغنيمة في تحريك العقل السياسي العربي، أن اعتراض الرسول (ص) لقوافل قريش لم تحركه مطامع مادية اقتصادية، وإنما كان ذلك من أجل إجبار قريش على الانصياع للأوامر والولوج في الإسلام وتبني تعاليمه، وهذا على الرغم من دور العامل الاقتصادي في صنع الأحداث التي دارت بين المسلمين وقريش أثناء الغزوات، ويستدل الجابري على ذلك برفض الرسول (ص) للإغراءات المادية التي عرضت عليه من قبل زعماء قريش بمكة، فالرسول (ص) صاحب رسالة لا صاحب مطامع ومصالح، إذ أصر على مواصلة الدعوة وصمد أمام كل الإغراءات والضغوطات **(الجابري، 2000، ص114)**.

ولعل ما يغزر هذا الطرح، هو أنه بعد فتح مكة وتزايد انتصارات المسلمين، أمر (ص) بعدم نهب أموالهم واستباحة دمائهم وسبي نسائهم، وهو ما يفسر حسب الجابري عدم الطمع في غنائمهم، وقد عوض جيشه غنائما فرضها على أصحاب الأموال والتجار، ووزعها على الفقراء من جيش المسلمين تعويضا لهم عن الغنيمة **(الجابري، 2000، ص119)**.

إن التحول الذي عرفته الدعوة المحمدية في ظل السيطرة على مكة من قبل المسلمين، واتساع قواهم، شكل عامل تهديد للتجارة الدولية، التي تزعزعت في إحدى محطاتها الرئيسية فقد كان لتأسيس الدولة الإسلامية الناشئة في مكة رد فعل الروم، التي تهمم كمركز تجاري ضروري، ولقد كان لهذه الأهمية التجارية، دور بارز في صنع الأحداث، حيث جعلت هرقلا يجهز جيشا ضم إليه بعض القبائل العربية لاقتحام المدينة والقضاء على الدولة الإسلامية الفتية، ولما علم الرسول (ص) بهذا الهجوم المرتقب، عمد إلى مهاجمة الروم قبل أن يهاجموه، واستمر في تجهيز الجيش رغم الصعوبات الكثيرة التي واجهته في هذه العملية بسبب استثقال الناس ذلك وخوفهم من الروم والفرس وتجنب الاصطدام معهم، حتى سمي هذا الجيش " بجيش العسرة" **(الجابري، 2000، ص122)**.

تكشف هذه الأحداث في تصور الجابري الحضور القوي للغنيمة في التجهيز العسكري للجيش، وتزويده بالمؤونة اللازمة لصموده وتغلبه على الصعاب، فمثلما كان للغنيمة دخل مهم في توجيه كيان الجماعة، كعنصر أساسي لخدمة الدعوة ونشر رسالتها، صارت تشكل حوافزا تحرك البعض عن الكل، خاصة لدى بعض الوافدين الجدد إلى الإسلام، الذين لم يكونوا بعد قد تشبعوا بروح الرسالة المحمدية **(الجابري، 2000، ص113)**.

يوضح الجابري هنا، أن سيطرة الجانب السلبي للغنيمة في نفوس بعض المسلمين الجدد شكلت مظهرا من مظاهر الضعف الذي بدأت تتبدى في صفوف المسلمين، نتيجة ضعف إيمانهم، ففي اللحظة التي كثرت فيه الغنائم، ودخل الناس في الإسلام جملة، لم يكن متسعا من الوقت ما يسمح بالارتقاء بإسلامهم السياسي الحربي إلى مستوى إسلام العقيدة وإيمانها، فمنذ أن امتدت الدعوة إلى دولة، ازدادت النفقات وكثرت الحاجيات في المعاش وفي تجهيز الجيش الذي تضمن تعداده المهاجرين والأنصار، جيش كان يعتمد في نفقاته على الغنائم الواردة من الغزو لأعدائه، التي لم تعد كافية لتلبية حاجياته، فاقتضت الحاجة إلى فرض الزكاة على القبائل العربية التي دخلت الإسلام بعد فتح مكة، كرمز مادي على

إسلامها، وهو الإجراء الذي رفضته هذه القبائل من منطق أنه تقليد يمتد بجذوره إلى أيام الجاهلية، التي كانت فيها القبيلة الغالبة تفرض ضريبة على القبيلة المغلوبة كعنوان للولاء لها والخضوع لسلطانها **(الجابري، 2000، ص176)**.

ولقد ترتب عن ذلك عزوف هذه القبائل عن دفع الزكاة، لا سيما في مراحل حكم الخلفاء الراشدين، إذ شهد التاريخ الإسلامي في هذه الفترة من الحكم مرحلة جديدة من الردّة، تصدى لها أبو بكر الصديق رضي الله عنه، وتمكن من توحيد صفوف المسلمين، واسترداد هيبة الدولة الإسلامية في ظل الانتصارات الكثيرة المحققة، وهو الأمر الذي عزز الأمل في النفوس طمعا في فتوحات جديدة للظفر بالمزيد من الغنائم، ولقد أدى هذا إلى التنافس بين القائمين حول من يتولى قيادة الفتوحات، ولهذه الاعتبارات عمد خالد بن الوليد إلى تصفية ثورة مسيلمة الكذاب وإخضاع اليمامة من جديد إلى مكة، وأعدم الوليد بن المثنى بن حارثه الشيباني بعد أن أمره أبو بكر الصديق من النزول بالعراق وما جاورها وفتح بلاد فارس، ولما اشتدت المنافسة بينه وبين أفراد قبيلته، كلف أبو بكر الصديق خالد بن الوليد كقائد للقيام بهذه المهمة، من خلال جعل الآخرين تحت إمارته، وكان عنصر الغنيمة هنا حاضرا وراء هذه المنافسة **(الجابري، 2000، ص167)** .

يتوقف الجابري هنا، عند عصر الخلفاء الذي يمثل حسب تعبيره « المدينة الفاضلة» بالنسبة لمخيال المسلمين الديني والتاريخي، فهو يؤكد هنا على الدور الأساسي للغنيمة في الأحداث السياسية التي شهدها ذلك العصر، إذ كان أهل هذه المدينة الفاضلة يسترزقون من ما يظفرون عليه من غنائم، ولهذا السبب حرض أبو بكر الصديق المسلمين واستنفرهم للجهاد لقتال الفرس، ورغبهم في غنائم الروم لتقوية هيبة الدولة الإسلامية، فسارع الناس إليه بين محتسب وأتوا المدينة من كل حدب **(الجابري، 2000، ص168)** .

وإذا كانت مرحلة حكم أبي بكر الصديق لم تتميز بوفرة الغنائم، بسبب سعيه إلى المحافظة على التركيبة القائمة بين الفقراء والأغنياء وانشغاله بحروب الردة وحماية الدولة الفتية، رغم حرصه على أهمية العامل الاقتصادي في ذلك، فإن زمن عمر بن الخطاب هو

زمن الفتوحات، تميز بحدوث تغيير بارز في مستوى الوعي الاقتصادي للرعية، إذا جلبت الفتوحات لهم غنائم دخلت بيت المال، تجاوزت حاجيات المعاش، جعلت عمرا يحتكم إلى مبدأ العقيدة والقبيلة في التوزيع، معتمدا على درجة القرابة من الرسول (ص) والأسبقية في الإسلام، وكان الأكثر حظا في الاستفادة من الغنيمة هو النسب الهاشمي لتوفر فيه هذا المعيار **(الجابري، 2000، ص176)** .

وقصد تسيير ظروف المعاش للرعية، وتنظيم المجال الاقتصادي للدولة، عمد عمر إلى إنشاء "ديوان العطاء" أسند إليه مهمة توزيع الغنيمة، ويؤكد الجابري هنا على أن« فقه العطاء والخراج في الإسلام أو العقل الاقتصادي العربي الإسلامي، يجد مرجعيته الأولى في اجتهادات عمر، والحق أنه إذا كان أبو بكر قد أعاد من خلال حروب الردة تأسيس دولة الدعوة المحمدية، فإن عمر بن الخطاب قد أرسى من خلال ديوان العطاء ونظام الخراج، النظام الإداري والاقتصادي الذي قامت عليه هذه الدولة»**(الجابري، 2000، ص176)**.

يشير ابن خلدون في هذا السياق أن عمر بن الخطاب (ض) هو أول من أسس معالم الديوان في الدولة الإسلامية، فبسبب كثرة الأموال، وتجاوزها حدود المعاش، والاختلاف في قسمتها بعد استكثارها والتعب في توزيعها **(إبن خلدون، ص ص173، 174)**، أنشأ عمر بن الخطاب ديوانا للعطاء اقتداء بالفرس، يتمثل في سجل يدون فيه أسماء المستفيدين من الغنيمة وفق اجتهاده القائم على «إنزال الناس منازلهم »، وهو الأمر الذي خلق مشكلا جديدا تمحور حول الكيفية التي تتحدد على ضوئها القرابة، فاحتكم في الأخير إلى ما يسمى بشجرة النسب **(الجابري، 2000، ص ص169-170)**.

لقد أسس عمر بن الخطاب (ض) بيت مال المسلمين يستمد عطائه من اقتصاد الغنيمة من خلال مصدرين يضمنان استمراره وثباته، هما: الخراج والعطاء، فالخراج هو الجزية على الأفراد، والخراج على الأرض، وهذا ما فرض الطابع الريعي على الدولة الإسلامية الفتية، حيث صار الاقتصاد الريعي يرتكز على أساس مفاده: أنّ كل الناس عيال على الخراج **(الجابري، 2000، ص174)**.

يوضح الجابري هنا أنّ بناء الدولة الإسلامية على الريع، وتصنيف الناس في العطاء وفق شجرة النسب، أدى إلى تعميق الفوارق الاقتصادية والمعيشية بين المسلمين، تكرست بموجبها تفاوتات كبيرة في الأموال، وخلقت طبقية في أوساطهم، ظهرت بوضوح في ترف الأقلية وتمركز المال لديها، ولقد كان هذا السبب الذي جعل عمر بن الخطاب (ض) يتدخل للحد من هذه الظاهرة، من خلال الأخذ من عماله نصف أموالهم حينما تبين له أنها تزيد عن ممتلكاتهم قبل توظيفهم **(الجابري، 2000، ص170)**.

يسلط الجابري الضوء على مرحلة خلافة عثمان بن عفان (ض)، من أجل إبراز دور العامل الاقتصادي في هذه المرحلة، إذ يذكر الجابري أن عثمان(ض) كان غنيا ثريا قبل إسلامه، شارك بنفقاته في خدمة الدعوة الإسلامية بمساهمات كثيرة لا تضاهيها مساهمة أخرى، وما إن بويع بعد اغتيال عمر وتولي الخليفة، حتى بدأت مظاهر الغنى في الانفجار، وزاد في انفجار الترف تزايد حجم المال المتدفق على المركز خاصة من الخراج **(الجابري، 2000، ص170)** .

وتشير الدراسات التاريخية في هذا المقام حسب الجابري أن عثمان بن عفان (ص) كان أول خليفة في الإسلام ازدادت أعطيات الناس في زمانه، حيث تميزت فترة خلافته بالثراء الفاحش، وكثرة الخراج، حيث حافظ على روح العطاء التي كانت سائدة قبل توليه الحكم، وسلك طريقة عمر بن الخطاب في العطاء، وتجاوزها إلى النفقة من بيت المسلمين لأقاربه من بني أمية، أين تمركزت الثروة لديهم، اتسعت بموجبها الفوارق بين الأغنياء والفقراء، ولقد شكل هذا الوضع منعطفا خطيرا أدى إلى قيام معارضة شرسة ضد عثمان (ض)، بسبب اتهامه بالاستثناء بالسلطة والمال، وخدمة أقاربه من بني أمية على حساب بقية رعايا الدولة، وأدى هذا الأمر إلى الثورة ضده ومحاصرته وقتله **(الجابري، 2000، ص187)**.

ويوضح الجابري هنا أن الثورة ضد عثمان، وإن كانت خلفياتها اقتصادية، إلا أنها لم تكن ثورة ضد التفاوت الطبقي فحسب، بل غذتها –فضلا عن ذلك – اعتبارات قبلية، لأن عثمان أحاط سلطته من أفراد قبيلته، وهو الأمر الذي يفسر اقتران القبيلة والغنيمة في صنع الأحداث السياسية التي ميزت فترة خلافته **(الجابري، 2000، ص186)**.

يؤكد الجابري في ضوء هذه الأحداث، أن الرغبة في الحصول على نصيب من الغنيمة، لم تغادر العقل السياسي العربي، بدليل أن خلافة علي (ض)، ومن تبعه من المستضعفين، أزمت الوضع أكثر، إذ أن سياسة الحكم التي انتهجها جلبت له معارضة شديدة، فما إن تولى الخلافة حتى بادر في البداية بعزل العمال الذين عينهم عثمان بن عفان، وتولى استرداد العطايا التي منحها هذا الأخير لأهله وذويه من بيت مال المسلمين، وتقليله من العطاء، الأمر الذي وصف بسببه بالبخل **(الجابري، 2000، ص193)**.

وكرد فعل لسياسة حكمه هاته، تحالف ضده الأغنياء ومولوا حربا انتهت بانتصاره، لكن رغم هذا، إلا أنه لم يفلح في ضبط حقوق الفقراء في معسكر يضمن له النصر على الأمويين فعلى الرغم من أن علي بن أبي طالب يعد رمزا لمن كانوا ينشدون العدل، إلا أنه لم ينجح في بلوغه، لاسيما أن جل أنصاره يقرنون العدل بالزيادة في العطاء، وهذا لم يتحقق لكون أن العدل الذي أقامه افتقر إلى التوافق الضروري الذي كان يجب تحقيقه بين الغنيمة والقبيلة والعقيدة **(الجابري، 2000، ص195)**.

لقد كانت الأساليب السياسية التي انتهجها علي (ض) أثناء فترة حكمه، لاسيما المطبقة ضد الأغنياء سببا في إشاعة الفتنة الكبرى بينه وبين معاوية انتهت بمعركة صفين وعجلت بانتهاء الخلافة الإسلامية لتحل محلها دولة الملك السياسي يرأسها معاوية، لأن علي من خلال سياساته، كان يصبوا إلى إلغاء دور القبيلة والغنيمة دفعه واحدة، من أجل الانتصار للعقيدة، وهذا ما جعل عمله شكل من أشكال الممارسة اللاسياسية في السياسة، جعلته يعجز عن لم الناس للالتفاف حوله والذود عنه، فانهار حكمه وتلاشى النظام في

معسكره، وفرض عليه قبول التحكيم، وتم الاحتجاج عليه بعد قبوله، واتهم بالكفر من قبل الخوارج **(الجابري، 2000، ص195)**.

ينتهي الجابري من خلال ماسبق، إلى أنّ المحددات التي رسمت الإطار العام الذي يتحرك داخله العقل العربي، جعلت الفكر السياسي العربي حبيس ثلاثية القبيلة والعقيدة والغنيمة، ليس فقط في مرحلة تاريخية معينة، بل أن نشاطها في نظره ظل مسيطرا طيلة مراحل التجربة السياسية في الوطن العربي، وبسبب ذلك ساد الركود والتخلف، وطغت سيادة الاستغلال والتواطو والتبعية والاستبداد في أنظمة الحكم العربية، وهذا ما نعمل على تحليله في المبحث الموالي.

المبحث الثاني

الاستبداد في أنظمة الحكم العربية.

*****

لقد صارت صور الاستبداد والطغيان تتمظهر في كل مناحي الحياة السياسية، وصارت ذهنيات التسلط تحكم الشعوب بنفسها ولنفسها، وفي إطار السعي لتجاوز هذه الوضعية، عمد الكثير من الباحثين في العالم العربي إلى تشخيص أسباب الاستبداد وأزمة الديمقراطية، والتفكير في إشكالياتها وما تطرحه من تحديات، ويعد محمد عابد الجابري من بين هؤلاء الباحثين الذي حملوا على عاتقهم التفكير في المسألة من منظور تراثي، فمن خلال استقرائه للتجربة السياسية في العالم العربي خلال مراحله التاريخية، خلص إلى حقيقة جوهرية مفادها أن النسق الاستبدادي القديم قد تمكن من اختراق الثقافة السياسية الحديثة في الوطن العربي ومازال يلازمها في كل تجلياتها، وهذا ما نجم عنه غياب الديمقراطية وبقاء الاستبداد كصفة بارزة في المشهد السياسي العربي، ومن هذا الوضع تبرز التساؤلات التالية: **ما الاستبداد ؟ وكيف تجذر في واقعنا العربي الإسلامي المعاصر؟ وما مظاهره ؟.**

أولا: الاستبداد بين المفهوم والممارسة.

الاستبداد في اللغة كلمة يونانية (Despotis) تعني رب الأسرة، أو سيد المنزل، أو السيد على عبده، فهو يفيد الاستفراد بالسلطة والتحكم في رقاب الناس، ويعد الاستبداد (Despotism) من بين الظواهر السياسية التي تطلق على أساليب الحكم الملكي المطلق الذي تكون فيه السيطرة السياسية التامة للحكم من طرف فرد واحد، حيث يفرض الحكم ارادته على المواطنين على النحو الذي يخضع فيه الأبناء لسلطة أبيهم، أو العبد لسلطة سيده، فهو يفيد انفراد احتكار السلطة السياسية من قبل فرد واحد أو مجموعة من الأفراد، من خلال الانفراد بالحكم والاستئثار بمزاياه من دون التقيد بقانون معين، أو استشارة المحكومين **(العليان، ع، 2006، ص331).**

ويتضح من خلال هذا أن الاستبداد في استخدامه اللغوي يعني التفرد بشيء ما، فكلمة استبد به، أي تفرد به، فيقال أستبد الأمر بفلان، معناه غلبه ولم يقدر على التحكم فيه، واستبد بأمره، أي غلب على أمره، فلا يسمع إلا منه، ويقال استبد فلان بكذا، أي أنفرد به، وعندئذ نقول استبد بالأمر، استبد استبدادا أي انفرد به دون غيره، واستبد برأيه، معناه انفرد به، واستبد الأمير بالسلطة، تعني أنه أخذها لنفسه، ولم يشاركه فيها أحدا، ولم يستشر فهو إذن مستبد. **(الخليفي، هـ، م، 2006، ص 28).**

ويقترن الاستبداد في الاستعمال اللغوي بعدة معان منها مفهوم الطغيان، المشتق من فعل طغى، يطغو ومنه طغيانا، أي جاوز القدر وارتفع وعلا، "الطاغية " اسم كالعافية والعاقبة والطغيان الظلم، ويستخدم الطغيان في الاستخدام العامي بمعنى الظلم، والطاغية بمعنى الظالم.

وتستخدم كلمة الطغيان في اللغات الأجنبية، لفظ (tyran) ويقابلها عن اللاتينية وtyrannus واليونانية، – turannos– ويقابلها معنى السيد، وبالفرنسية –tyrannie– وفي اللغة الانجليزية – tyranny–tyrannos– في اليونانية القديمة، تعني حاكم مطلق السلطة قام بالاستيلاء على السلطة بواسطة القوة والخداع أو الاقناع **(بوعرفة، 2012، ص28).** ولهذا السبب يستخدم أرسطو مفهوم الاستبداد للدلالة على الوجه الفاسد للحكم الملكي، فهو في نظره سلوك مطلق لا يبتغي إلا المنفعة الشخصية للملك **(الخليفي، هـ، م، 2006، ص 28).**

ويستخدم الاستبداد على نطاق واسع، وبمفردات مختلفة، حيث ظهر المصطلح لأول مرة تاريخيا في القاموس الفرنسي عام 1720، وتبلور في نهاية القرن 17 مع مونسكيو من خلال كتابه (روح القوانين) الذي ألفه عام (1748)، حيث استخدم الاستبداد كمصطلح مرادف للطغيان للتعبير عن الصورة القاتمة التي طبعت الحكم الفردي، وبذلك انتشر في الفكر الاروبي بصورة واسعة، واستخدم من طرف العديد من أمثال أدم سميث، وجرمي بنتام، الذين تصدوا لفكرة تشييد الامبراطوريات، التي بدأت تظهر في أوربا، بذرائع أخلاقية في

الظاهر، وبنوايا توسعية على حساب شعوب أخرى في الباطن **(عارف، ن، م، 2006، ص532)**.

واستخدم الاستبداد حديثا كمصطلح للدلالة على العديد من الأوصاف، فقد وظف للتعبير عن الديكتاتورية التي تحتكر فيها السلطة السياسية، وتتمركز فيها كل الهيئات بيد فرد واحد يتصرف فيها حسب هواه، وينعت الاستبداد في مواضع أخرى بصفة التسلطية، وهي مفهوم استخدم لوصف ممارسات الدولة البيروقراطية التي تنتهك حقوق الانسان وتمس بفرديته باستخدام القوة والاحتكار والسلطة، من خلال هيمنتها على مؤسسات المجتمع المدني، وجعلها امتداد لها، مفرغة من كل مضمونها الحقيقي، ويقترن الاستبداد في العصر الحديث أيضا بفكرة الشمولية التي تدل على احتكار السلطة، والتفرد بالحكم، والسيطرة على المجتمع بغية بلورته في نسق ايديولوجي واحد **(الخليفي، هـ، م، 2006، ص283)**.

أما في الإصطلاح يطلق مصطلح الاستبداد على الحالة السياسية التي ينفرد فيها الحكم بجميع السلطات بطريقة تعسفية، حيث يتصرف حسب مشيئته في شؤون الجماعة السياسية من دون قيد، فهو « تصرف فرد أو مجموعة في حقوق قوم بالمشيئة، وبلا خوف تبعة، وقد تطرح مزايدات على هذا المعنى الاصطلاحي، فيستعملون في مقام كلمة (استبداد) كلمات كاستعباد، اعتساف، وتسلط، وفي مقابلها كلمات مساواة، حس مشترك، تكافؤ ويستعملون في مقام (مستبد) كلمات جبار، طاغية، حاكم مطلق، وفي مقابل (حكومة مستبدة) : عادلة، مسؤولة، دستورية، ويستعملون في مقابل وصف الرعية، (المستبد عليهم) كلمات : أسرى، مستسغرين، بؤساء ومقابلها : أحرار، أحياء، أعزاء. فالاستبداد هو صفة للحكومة المطلقة العنان فعلا أو حكما، التي تتصرف في شؤون الرعية كما تشاء بلا خشية حساب ولا عقاب ».**(الكواكبي، 1998، ص10)**.

أما المستبد فهو الشخص الذي « يتحكم في شؤون الناس بإرادته لا بإرادتهم، ويحكمهم بهواه لا بشريعتهم، ويعلم نفسه أنه هو المتعدي، فيضع كعب رجله على أفواه،

الملايين من الناس، يسدها عن النطق بالحق والتداعي بالمطالب ».**(الكواكبي، 1998، ص 14)**.

فالاستبداد بهذا المعنى هو سلوك سياسي يحد من إرادة المحكومين من التصرف في حقوقهم المشروعة، إذ يعرفه مونتسكيو بأنه الحكم الفردي المطلق الذي لا يخضع لعملية ضبط أخلاقي أو رقابة دستورية، ويتأسس في جوهره على أهواء الحكام ونزواتهم الشخصية، وتتبني شرعية هذا النمط من الحكم أساسا على الخوف.**(ثناء. ف. ع ، 2005، ص14)**.

ويستفاد من هذا أن الاستبداد في الحياة السياسية يقوم على الاستحواذ والاستيلاء والسيطرة على شيء هو حق مشترك مع الغير، فالمستبد يستولي على شيء من دون وجه حق فالصفة الجوهرية في الاستبداد هو انفراد أو تفرد السلطة بالحكم من دون وجه حق، **(الخليفي، هـ، م، 2006، ص284)**، حيث تعمل الحكومة على التصرف دون رقيب، في غياب الرقابة مع الولاء المطلق من الشعب لها، ومن هنا عرف الاستبداد بأنه « الاستيلاء على السلطة والاستئثار بها ومنع تداولها سلميا، وإساءة استغلالها والتوصية بها لابن أو أخ أو من يختاره المستبد بنفسه »**(الخليفي، هـ، م، 2006، ص284)**، وهو وضع يحرم المحكومين من حقهم في الاختيار ويصادر حرياتهم .

إن الاستبداد السياسي يقمع الحريات الفردية ويعطل حركية المجتمع، وفي المقابل يرفع من شأن الفرد الحاكم، ويجعل هذا الأخير لا يرى إلا مصلحته، ولا يدرك إلا ما يخدمه، ولا يقرب منه إلا من يتملقه ويبجله، فيكون فيه الحاكم فوق الجميع، وفوق القوانين ولا يحق لرعيته معارضته، حيث لا يترك أي مجال للمعارضة السياسية للتعبير عن مواقفها وخياراتها السياسية حيال النظام القائم، ذلك أن أي تصرف منها ضد ارادة الحاكم المستبد، يجعلها ضحية الاعتقالات أو الزج بها في السجون حتى الموت، وبالتالي فالاستبداد يؤسس للظلم، فهو يعدم العدالة في شتى المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، ويفضي إلى عواقب وخيمة على الشعب، وفي المقابل يكسب الأسرة الحاكمة نفوذا وثروة وتسلطا، ويجعل المحكومين ضحية الفقر والجهل ويحرمهم من أبسط حقوقهم الطبيعية من أكل

وشرب وصحة وتعليم. **(الغزالي، 1999، ص ص07-10)** لكن إذا كان الإستبداد السياسي يتحدد بالتوصيف السابق الذكر، فما طبيعته في الوطن العربي؟.

ثانيا: الاستبداد، مظاهره وآليات تبريره.

ينطلق الجابري في مشروعه السياسي النهضوي من فكرة مفادها، أنه إذا شئنا أن نشخص أسباب أزماتنا السياسية الراهنة ونجد لها حلولا عملية ناجحة، من الضروري أن نشرع في الكشف عن الكيفيات التي ترسخ بها الاستبداد في واقعنا العربي الإسلامي المعاصر، ونبين الآليات الضرورية لتفكيك بنياته، فمن خلال مشروعه الفلسفي (نقد العقل العربي) خصص القسم الثالث منه لتحليل بنية العقل السياسي العربي، ورصد محدداته واستظهار تجلياته مؤكدا « ما بقي ثابتا في الفكر السياسي السني هو الإيديولوجيا السلطانية لقد انتهت سجلات المتكلمين وتكيفات الفقهاء إلى الاعتراف بشرعية الأمر الواقع(وعليه فإن) نقد العقل السياسي العربي يجب أن يبدأ من هنا من نقد الميثولوجيا ورفض مبدإ "الأمر الواقع" الذي تكرسه الإيديولوجيا السلطانية» **(الجابري، 2000، ص389)**.

ويقصد الجابري بنقد العقل السياسي العربي، تحليل وفحص المسار العام الذي حكم التاريخ السياسي العربي وميزه بطابعه الخاص، بدء من فرض سلطة الأمر الواقع القائمة على القوة والغلبة، وهي الخصائص ذاتها التي بقيت في نظره تستنسخ نفسها إلى اليوم، « لأن المحددات التي صنعته، والتي كانت تعيد صنعته بقيت هي هي : القبيلة، الغنيمة، العقيدة» **(الجابري، 2000، ص395)**، ويؤكد هنا الجابري أن ابن رشد يمكن أن ينوب عنا في الكشف عن أصول الاستبداد في واقعنا العربي المعاصر، ففي مقدمته التحليلية لكتاب ابن رشد الذي نشر بعنوان (الضروري في السياسة، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون) **(إبن رشد. أ، 1998)**، يعتبر أن عمله يندرج ضمن المشروع العام الذي يتوخاه الفكر العربي المعاصر، بغرض الكشف عن أصول الاستبداد السياسي المتحكمة في جل مفاصل العقل العربي.**(الجابري، 2000، ص395)**.

يبدأ الجابري في الكشف عن أصول الاستبداد وتفكيك بنيته في الماضي والحاضر، من بيان أثر الصراعات الايديولوجية بين الفرق والطوائف في الماضي التي رسخت ثقافة التسلط والطغيان في ظل الجدل الذي حصل حيال شرعية السلطة السياسية في الإسلام، التي طرحت مشكلة الخلافه بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم مباشرة، ومازال مثارا حتى اليوم، فهو يؤمن أنه على الرغم من حدة النزاع السياسي الذي دار حول مشكلة الخلافة، إلا أنه لا يعتبر فترة الخلافة الراشدة هي فترة البدايات الأولى لتأصيل الاستبداد، وإنما يؤمن أن بداياته التأسيسية انطلقت مع تأسيس دولة الملك السياسي في التاريخ الإسلامي، مؤكدا أن معالجة إشكالية شرعية السلطة في الإسلام تنطلق من الحديث النبوي المعروف « الخلافة في أمتي ثلاثون سنة ثم تكون ملكا بعد ذلك».**(الجابري، 2000، ص249)**.

على الرغم من الشكوك التي أثارتها الأحاديث النبوية المتصلة بالسياسة وصراعاتها في أوساط الفقهاء وعلماء الحديث، إلا أن الجابري في هذا السياق يؤكد أن العديد من علماء أهل السنة يؤمنون بهذا الحديث، ويصنفونه ضمن دلائل النبوة التي تحوي أخبارا عن الغيب، أي أنه يتخذونه كمسوغ « لإضفاء الشرعية على حكم معاوية المؤسس الأول لـ "الملك " في الإسلام، ومن خلاله إضفاء الشرعية كذلك على الخلفاء الذين جاؤو بعده، أمويين وعباسيين وغيرهم» **(الجابري، 2000، ص249)**.

ويخلص الجابري في ضوء هذا التوجه السني إلى نتيجة مفادها أن دولة الملك السياسي المؤسسة من قبل معاوية بن سفيان (الملك العضوض) تكتسب شرعيتها ليس من (المبايعة) التي كانت بالاجماع، حتى سمي عام توليته وتنازل الحسن له بعام الجماعة**(الجابري، 2000، ص250)**، بل أيضا وهذا هو الأهم انها جاءت موافقة لقضاء الله وقدره وإيمانا لما سبق أن أخبر به رسول الله **(الجابري، 2000، ص250)**.

إن الانقلاب الذي أحدثه معاوية في تاريخ الفكر السياسي في الإسلام بتغييره لنظام الخلافة **(الجابري، 2000، ص250)** القائمة على الشورى إلى نظام الملك القائم على الوراثة، يمثل

الإيديولوجية الرسمية للدولة الأموية التي أنسجم معها فيما بعد أهل السنة والجماعة الذين وقفوا ضد الفرق الأولى المعارضة لحكم الخليفة عثمان بن عفان ومن جاءوا بعده.

ويذهب الجابري في هذا الإطار إلى أن الوعي بهذه الظروف التي أطرت الفكر السياسي بفرقه وتياراته المختلفة، يقتضي تفهم المنحى الذي سلكه علماء السنة مع حكم معاوية بالخصوص، لكونه يتناول مشكلة الفتنة التي كادت أن تعصف بأركان الأمة كلها السياسية والعقائدية، وهذا ما يفسر في اعتقاد الجابري الموقف السني من انقلاب معاوية الذي فسر كبديل إجرائي « جاء ليضع حدا للفتنة التي كانت تهدد وجود الأمة ككل بل وجود الإسلام كدين» **(الجابري، 2000، ص250)**، ويعد هذا أيضا المسوغ الذي جعل الجابري يزكي الموقف السني من حكم معاوية ويعبره تأسيسا ثالثا لدولة الإسلام بعدما كان التأسيس الأول لها على يد النبي صلى الله عليه وسلم بعد هجرته إلى المدينة، والتأسيس الثاني لها على يد الخليفة أبي بكر الصديق بقراره محاربة أهل الردة والذي يصفه الجابري بالقرار الحازم الذي رفض من خلاله « التنازل عن أي مظهر من مظاهر الإسلام كدين ودولة»**(الجابري، 2000، ص250)**.

وعلى الرغم من تزكية الجابري للموقف السني الذي أيد (ملك معاوية)، إلا أنه في المقابل يؤكد أن قراءة التاريخ السياسي الإسلامي ليست من أجل إضفاء صفة الشرعية لحكمه أو إعادة الاعتبار له، أو من أجل اقتراح ما كان ينبغي أن يكون، بل من منطلق تشخيص الماضي كما كان وللتأكيد أن« ملك معاوية كان فعلا "دولة السياسة" في الإسلام التي ستكون النموذج الذي بقي سائدا إلى اليوم»**(الجابري، 2000، ص250)**.

وتميزت الحياة السياسية في فترة حكم معاوية في اعتقاد الجابري بسيطرة "القبيلة" وانتصارها على "العقيدة" حيث هيمن منطق القوة الذي فرض عقدا سياسيا جديدا ارتكز على العمل بما يمكن الوفاء به من عهود ولم يتأسس على العمل بكتاب الله وسنة نبيه وسنة أبي بكر الصديق، أي المشاركة لا في السلطة بل في ثمراتها الغنيمة**(الجابري، 2000، ص254)**. وهنا يعتبر الجابري أن شرعية معاوية قامت على أساس القبيلة، أي أن الانتماء القريشي

لمعاوية كان من الأسس البارزة التي قامت عليها الإمامة الفضلى، فضلا عن الأساس الديني الذي ينظر من خلاله أن ما قام به معاوية من الانقلاب في الحكم يعد من ضروب القضاء والقدر.

لقد شكل هذا التوجه الإيديولوجي الذي بنيت عليه شرعية السلطة السياسية للدولة في الإسلام بداية لتأصيل شرعية الاستبداد، فإذا كان هذا الأخير قد ارتكز على فكرة القضاء والقدر مع الأمويين، فإن هذه الفكرة لم تعد مسوّغا كافيا لفرض سلطة الأمويين على الرعية، وهو الأمر الذي حمل العباسيين في نظر الجابري على الثورة ضدهم والسمو بالسياسة إلى مستوى لا يرتكز على فكرة القضاء والقدر، بل على إرادة الله واختياره، بمعنى أن إرادة الخليفة العباسي من إرادة الله أي «هو يتصرف بإرادة الله أو إرادة الله تتصرف بواسطته لا فرق»**(الجابري، 2000، ص264)**.

يعتبر الجابري أن هذا المنحنى الذي احتكمت إليه السياسة في حكم العباسيين يشكل اللحظة التي بدأت فيها المماثلة بين الخليفة والله سبحانه وتعالى، أي اللحظة التي تم التماهي فيها بين منزلة الخليفة وحرية الله يقول الجابري: «الخليفة سلطان الله في أرضه والسلطان هو القوة إذن الخليفة هو القوة المنفذة عن الله، وهو ليس مجبرا بل يتصرف بإرادة حرة، وبما أن إرادته من إرادة الله فإن حرية إرادته تعكس حرية إرادة الله، وتجسمها بين عباده»**(الجابري، 2000، ص264)**.

فهذه الإيديولوجيا في اعتقاد الجابري هي التي أسست للاستبداد ورسخت أصوله في التراث السياسي الاسلامي، ففي ظلها تم الاستسلام للحاكم المستبد الذي صار يرى أن المحكومين غير مهيأين للشراكة السياسية **(مبارك. ز، 2007، ص 181)**، فعلى أساسها صار ينظر إلى الخليفة على أنه سلطان الله في الأرض تكمن وظيفة في تنفيذ أوامره وحمل العامة على الطاعة غير المشروطة، لأن طاعته من طاعة الله الذي لا يسأل عما يفعل» **(الجابري، 2000، ص 365)**.

لم يكتف الجابري ببيان الإيديولوجيا التي أسست الاستبداد السياسي في الفكر الاسلامي، بل عمد إلى تسليط الضوء على المصادر التي غذته ورسخت أصوله، فلقد كان التنظير والتأصيل الفكري له من لدن الأدباء والمتكلين وفقهاء السلاطين والفلاسفة الدور البارز في إضفاء الشرعية على السياسة القائمة كما يفرضها واقع القوة والغلبة انطلاقا من المماثلة بين الله والخليفة التي هيمنت على اللاشعور السياسي لديهم، ويستدل الجابري أن استقراء نصوص الجاحظ والماوردي والفارابي»**(الجابري، 2000، ص382)**، يكفي لتدليل وإثبات الإيديولوجيا القائلة أن السياسي العربي مسكون ببنية المماثلة بين الإله والأمير **(الجابري، 2000، ص382)**.

يؤكد الجابري في هذا السياق أن ظاهرة الاستبداد التي تفشت في الثقافة العربية لا تتيسر للفكر استيعابها بالوقوف على مظاهرها السطحية، بل يقتضي بالضرورة تشريح العقل السياسي والتنقيب عن مكامن الخلل فيه، التي تجاوزت الماضي لتسري بمفعولها في صناعة أحداث الحاضر والمستقبل، ويستدل الجابري على ذلك أن ما تزخر به الساحة الأدبية العربية من حكم وأمثال ونصوص ونصائح وحكايات تشكل رصيدا ثمينا في بعده الثقافي، لكنها في جوهرها تعرض وتروج لنظام خاص من القيم، يحتل فيه السلطان، وبالتالي الولاء والطاعة موقع القيمة المركزية. **(الجابري، 2001، ص ص226-227)**، استخدمت كآليات للتحكم في صياغة مشروع الدولة فكريا وسياسيا، فقراءة الانتاج الأدبي لابن المقفع، تنم أن لهذا الأخير مشروعا فكريا يربط فيه الدولة العباسية بالامتداد الكسروي، وهذا من بين جميع مؤلفاته الأدبية، بحكم أن جميعها تتمحور حول السلطان الذي يسمى اليوم بالدولة، التي كانت تتجسد في شخصية فرد واحد **(الجابري، 2001، ص ص226-227)**.

وبالتالي يمكن القول، أن الآداب السلطانية لم توجد في مسرح الحياة الثقافية العربية بصورة اعتباطية، بل وجدت بنية تأسيس مشروع واع يخدم أغراضا سياسية، فعلى الرغم من بلاغتها الأدبية، ومعانيها الجميلة، وقوتها في إقناع القارئ والناقد على حد سواء، إلا أنها كانت في حقيقة الأمر تعمل على ترجمة القيم الكسروية والترويج لها في العديد من الانتاجات الفكرية

بأسلوب أدبي مبين، ترتبط جوهريا بالسلطان، بدليل أن الموضوع الذي تمحورت حوله يختزل في ثلاث محاور: طاعة السلطان، أخلاق السلطان، أخلاق الكاتب**(الجابري، 2001، ص 193)**.

لقد شكت الثقافة الأدبية مرتعا خصبا للاستبداد السياسي في الوطن العربي، لأن التركيز على السلطان من حيث الحرص على طاعته والخضوع له، وبيان أخلاقه يخفي جوهريا النسق الاستبدادي الكسروي، إذ كانت تهدف إلى توظيف الرصيد الأدبي الرمزي للظفر بالسلطة، ولذلك كان ابن المقفع حسب الجابري يضطلع بمهمة المفتي في شؤون الادارة والحكم، وكان من الطبيعي أن تكون فتاواه عبارة عن إيجاد السبل لتطبيق القيم الكسروية **(الجابري، 2001، ص 190)**. من أجل تحويل المدنس الدنيوي إلى مقدس ديني، من خلال إضفاء طابع الشرعية الدينية على الممارسة السياسية، التي يتحول بموجبها السلطان إلى خليفة الله في الأرض، تستوجب طاعته والولاء له من هنا يعتبر ابن المقفع برأي الجابري مشرعا للدولة الكسروية في بلاد الاسلام، وهي الدولة التي مازالت قائمة فيها إلى اليوم باسم دين الاسلام في الغالب**(الجابري، 2001، ص 194)**.

ويتأسس على هذا أن الثقافة الأدبية التي تنضوي ضمن التراث العربي الاسلامي، تتجاوز وظيفتها البلاغية الجمالية، لتتحول إلى نسق فكري أستطاع أن يخترق الحياة السياسية للمجتمعات العربية الاسلامية، إذ تحولت إلى مؤسسة قائمة بذاتها، هي الآداب السلطانية، استخدمت القيم البلاغية لشرعنة قيم سياسية تمجد السلطان، وتحول المجتمع برمته إلى رعايا يعملون لصالحه، من أجل تقويته ودوام ملكه**(العلام، ع، 2006، ص ص8-9)**، ولهذا السبب تحتل مكانة خاصة في الثقافة العربية الاسلامية، بصفتها إنتاجا فكريا من التراث، تولدت بتحول الخلافة إلى ملك.

يرى الجابري من خلال كل هذا، أن الأدب السلطانية التي تؤسس للطاعة والولاء للسلطان، حققت انتشارا كبيرا في المشرق والمغرب، وتمكنت من تشييد مرحلة جديدة قوامها الاستبداد والتسلط، حيث قضت على مفاهيم الشورى والبيعة وروح التعددية التي ميزت الحقبة الأولى

من تاريخ الاسلام، والتي كانت تنشد التقليص من سلطة الفرد الحاكم، عبر المشاركة الشعبية، أو الاحتكام لأهل الحل والعقد على الأقل، غير أن هذا لم يتحقق، إذ اختفت كل هذه القيم، بفعل هيمنة الفكر السلطاني الذي يقابل بين الملك الذي يحتكر كل السلطات والرعية المغلوبة على أمرها.

إن هذا النسق الاستبدادي كان له صدى أقوى عند ابن قتيبة في المشرق، حيث اجتهد في انتاجه وتعزيزه وترويجه، معتمدا على الإنتاج الأدبي البلاغي، يدعي فيه التعبير عن الأصالة العربية، والشرعية الاسلامية، لإخفاء الوجه المشين للاستبداد، إذ يعد كتابه **(عيون الأخبار)** مرجعا أساسيا للآداب السلطانية، لخص فيه مجمل القيم الأدبية التي أنتجها ابن المقفع، التي تركز على مفهوم السلطان الذي يرتبط بالأساس بالفكر الفارسي الممجد للاستبداد، أكثر مما يتصل بالإرث الثقافي العربي. فعلى الرغم من زعم ابن قتيبة أن القيم الأدبية التي يبشر بها تشكل مظهرا عربيا إسلاميا أصيلا، تتناغم مع القيم العربية الاسلامية، إلا أن هذه الأصالة شكلية في منظور الجابري، لأن ما يفصل في طبيعة هذه القيم الأدبية هو وجهها الخفي لا شكلها الظاهري، ذلك أن القيمة السياسية التي تبتغيها هي ذاتها القيمة المركزية في الثقافة الفارسية، أي "السلطان"، وبالتالي "الطاعة "، وهي قيمة يخلو منها الموروث العربي الاسلامي، ليس باعتبارها قيمة مركزية فحسب، بل يخلو منها حتى لكونها قيمة مستقلة قائمة بذاتها **(الجابري، 2001، ص ص203- 204)**.

يلتمس البعد السياسي في الإنتاج الأدبي لابن قتيبة في اعتقاد الجابري، في التسويق لمنظومة قيمية مغايرة للخصوصية العربية الاسلامية، عن قصد أو غير قصد، بدليل لجوئها إلى بتر نصوص دينية، وتوظيفها كمسوغات للاستدلال في الأمور السياسية بصورة منافية لسياقها الحقيقي، كان من نتائج ذلك تشويه المنظومة القيمية العربية الاسلامية، خاصة ما يتصل بقضايا الدولة، بدليل أن ما تتضمنه في هذا الصدد مجرد نسخة مكررة للإرث اليوناني الفارسي، القائم على تمجيد القائد السياسي، لأن الطاعة الكسروية لم يعرفها، لا العرب قبل الاسلام ولا بعده في نظر الجابري، حين تشييد الدولة، بحكم أن الطاعة الكسروية

مطلقة لا تعرف التقيد بأي سلطة، فهي تنصب كسرى في منزلة الله ورسوله **(الجابري، 2001، ص 127)**.

ولهذا السبب يعرب الجابري أن كتاب عيون الأخبار لابن قتيبة كان له حضور قوي في اختراق النسق الاستبدادي الفارسي لمنظومة القيم العربية الاسلامية، لأنه استند على نظام القيم السائدة في الموروث الفارسي، وهو نفسه النظام الذي كان سائدا في عصره **(الجابري، 2001، ص 209)**، وبالتالي فإن وظيفة ابن قتيبة الأدبية في هذا المضمار لم تتعد مهمة إعادة إنتاج القيم الاستبدادية الكسروية التى تسربت إلى اللاشعور الثقافي للعقل العربي خلال سيطرة الايدولوجيا الفارسية التي هيمنت بشكل كبير على المستوى الفكري، بفضل نجاح ابن المقفع في فرض أسلوبه البلاغي الذي أستطاع به أن يحافظ عن قيم الاستبداد، ويضمن بقائها خلف زخرفة بلاغة الخطاب اللغوي.

إن النسق الاستبدادي الكسروي برأي الجابري لم يبق مجرد بضاعة تسوق في المشرق العربي فقط، بل بلغ مرحلة التبيئة، فإذا كانت القيم الاستبدادية الكسروية، بلغت أوجها في المشرق العربي الاسلامي بفضل كتابات ابن قتيبة، فإن انتقال هذه القيم إلى مرحلة التبيئة في الغرب الاسلامي تحقق بفضل ابن عبد ربه الأندلسي، الذي بقي وفيا في كتابه **العقد الفريد** لنظام القيم الذي تضمنه الموروث الفارسي بتوجهه ومحتواه، بالرغم من ثوبه العربي، وهذا ما يؤسس أن الآداب السلطانية رغم اختلاف كتابها ومشاربها، تنهل من مصدر واحد، وهو الموروث الفارسي، وتضمر غاية واحدة وهي خدمة السلطان، إذ بقيت سجينة لهاتين الخاصيتين سواء في مادتها أو منهجها **(الجابري، 2001، ص ص، 2017، 218)**.

يؤكد الجابري من خلال استقرائه للنصوص الأدبية لكل من ابن المقفع، وابن قتيبة، على نجاح هذا النمط من الانتاج في المحافظة على استمرارية النسق الاستبدادي، كمكون أساسي في الثقافة السياسية العربية الاسلامية، وفي تصفحه لكتاب العقد الفريد لابن عبد ربه، يعلن بصريح العبارة منذ البداية أن هذا الكتاب في جوهره، ماهو إلا مجرد صياغة لكتاب عيون الاخبار لابن قتيبة، ويستدل على ذلك، بقول الصاحب ابن عباد، حينما وصله كتاب العقد

الفريد، تصفحه ورماه جانبا، وقال: "هذه بضاعتنا ردت إلينا "، ويعلق الجابري على هذه الحادثة، أن الصاحب ابن عباد كان يقصد أن ابن عبد ربه، لم يأت**(الجابري، 2001، ص 193)** بجديد في كتابه، وإنما نقل من كتب المشارقة، وفي مقدمتها كتاب عيون الأخبار لابن قتيبة **(الجابري، 2001، ص 210)** ويكون بذلك قد استنسخ أيضا النموذج الذي شيده ابن قتيبة، بما يحمله من قيم كسروية، فصار بذلك مروجا لهذه القيم بقصد أو بغير قصد **(الجابري، 2001، ص 210)**.

إن التنقيب عن الطبقات العميقة للاستبداد السياسي في الثقافة العربية الاسلامية شكل الهدف الرئيس في المشروع السياسي الذي يتوخاه الجابري في بحوثه الفكرية، ففي تصفحه لكتاب **العقد الفريد**، يكشف عن ترسبات الاستبداد الكسروي على شكل قيم خفية تشكل مكون أساسي من مكوناته، ومتضمنة فيه من الداخل، تتمحور أساسا حول السلطان، والرعية، والعلاقة بينهما، ويستدل الجابري عن ذلك، أن في حديث ابن عبد ربه عن السلطان (الراعي) نجده ينسخ نموذج الآداب السلطانية، كما أسس لها المقفع وأعاد تشييدها ابن قتيبة، فالسلطان هو حاكم زمام الأمور، ونظام الحقوق وقوام الحدود، والقطب الذي عليه مدار الدين والدنيا، وهو حمى الله في بلاده، وظله الممدود على عباده **(الجابري، 2001، ص 215)**، وفي حديثه عن الرعية، نجد ابن عبد ربه، برأي الجابري، يجسد معادلة السلطة الكسروية على الرعية، ألا يحاسب الإمام على كل شيء، بل عليه أن تنظر إلى حصيلة أعماله، فتتغاضى عن مساوئه من أجل محاسنه، وتسكت عن بطشه وجوره في سبيل حرصه على أمن البلاد والعباد **(الجابري، 2001، ص 215)**، أما فيما يخص العلاقة بين السلطان والرعية، يكشف الجابري أنها تمر عبر الله، لأن الله هو الذي يخول للسلطان رعاية أمور الرعية، فمن حق الله إذن أن يهتم بأمور الرعية، أما الرعية نفسها فلا حق لها، وإنما عليها واجب طاعة السلطان، لأن طاعة السلطان من طاعة الله**(الجابري، 2001، ص 215)**.

إن الاستبداد السياسي في العالم الإسلامي لم يرتكز في وجوده وضمان بقائه على الآداب السلطانية والإيديولوجية الدينية فحسب، بل استند فضلا على ذلك، على مسوغات عقلية، إذا غذته بيئة فلسفية، وأسهمت في تناميه وتأصيله في العقل السياسي العربي، ففي ظل تنامي الاشكاليات العربية حول الحكم الأمثل، لجأ بعض الفلاسفة، كما هو الحال بالنسبة للفارابي (260 هـ/ 874 هـ- 339 هـ/ 950 م) إلى شرعنة الحكم الفردي الاستبدادي، بذريعة البحث عن المدينة الفاضلة متأثرا بذلك بشكل واضح بأفكار أفلاطون في الجمهورية، حيث وضع الأسس لها، وقدم مواصفات لرئيس هذه المدينة، التي من أهم صفاته أن يكون فيلسوفا كما أكد على ذلك أفلاطون من قبل، وأضاف فضلا على ذلك صفات النبوة، إذ عمل على إيجاد مرحلة توفيقية بين الدين والفلسفة **(الفارابي، ص 104)**، بحيث يتم الوصول إلى حالة من دمج الفلسفة في الدين، والدين في الفلسفة **(الجابري، 1993، ص 60)**، متأثرا بالعقيدة الاثني عشر الشيعية القائلة «أن الامام معصوم يخلف النبي يقيم العدل والإنصاف»**(الجابري، 1993، ص 60)**.

إن التنظير للاستبداد السياسي والحكم الفردي المطلق يبدو واضحا، داخل النسق الفلسفي الذي يشيد عليه الفارابي مدينته الفاضلة، فهو لا يحتاج منا عناء أو جهدا لإدراكه، فهو يرى أن المدينة الفاضلة يجب أن تقوم على يد الرئيس الأول، الذي ينبغي أن يتمتع بمخيلة تبلغ غاية الكمال وهو نبي فيلسوف **(كامل، م، 1995، ص148)**، فهو الوحيد في نظره الذي ينبغي أن يكون رئيس الدولة بالنظر للصفات والمؤهلات التي يتمتع بها، فهو أحكم الناس وأفضلهم قدرة على فهم الأمور الدينية والدنيوية.

إن تأكيد الفارابي على الفلسفة والنبوة كصفات لقيادة المدينة الفاضلة يعتبر برأي الجابري، المحرك الأساس لنظرته في نشأة المدينة الفاضلة، يشكل حالة فريدة تندمج فيه السياسة والميتافيزيقا في منظور واحد **(الجابري، 1993، ص72)**، يقود إلى قيادة المدينة بقوة منظمة تحت سلطة الفيلسوف النبي المطلقة، لأن هذه المدينة معمولة للأفراد لتحقيق سعادتهم، لأنهم عاجزون عن بلوغها بأنفسهم**(فاروق. س، 1982، ص59)**، وهنا يتجلى

الطابع الاستبدادي الذي تكرسه أفكار الفارابي السياسية، لأنه يشترط أن تكون السلطة المطلقة المجسدة للمدينة الفاضلة بيد الحاكم الذي يجب أن يبقى في الحكم مدى الحياة **(فاروق. س، 1982، ص107)**.

يرى الجابري ضمن هذا السياق أن الاستبداد السياسي في العالم العربي يقوم أساسا على ميثولوجيا الإمامة، والايدولوجيا السلطانية، فكلاهما يسوغ الحكم المطلق يؤصل له، ويستدل على ذلك بما أورده الماوردي في كتابه الأحكام السلطانية، الذي يقرر فيه أن الخلافة ضرورة مستمد من الشرع وليس من العقل، ويرى أنها « موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، وعقدها لن يدوم بها في الأمة واجب بالإجماع، وإن شذ عنهم الأصم» **(الماوردي، 1978، ص5)**، وبيّن أن القرآن الكريم يفرض طاعة أولي الأمر من خلال الآية «يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم، »**(الماوردي، 1978، ص5)**، واضح من خلال هذا أن الطاعة تشكل العامل الأساسي في إدارة شؤون السياسة، حيث ربط بين سعادة الناس وتعاونهم بها **(عادل. خ، 2001، ص273)**، وهذا يعود حسب زعمه إلى أن الناس من طبائع مختلفة، وأنهم بحاجة إلى سلطان ينقادون لطاعته ويخضعون لأوامره، وبالتالي يمكن القول إن اهتمام الماوردي بالطاعة، وتركيزه على الرفع من شأن الحاكم، جعله من المساهمين في الآداب السلطانية التي أشرنا إليها من قبل.

إن حفر الجابري في أعماق الماضي، لم يكن القصد منه التفكير في المسائل السياسية من منظور تراثي فحسب، أي أن انشغاله بالكيفية التي اخترق بها القيم الاستبدادية للثقافة السياسية في الوطن العربي الاسلامي لم يكن الغرض منها البحث فيما وقع في الماضي، بقدر ما كان منشغلا بالحاضر والمستقبل، فاستنطاق التراث يتجاوز عملية البحث في الماضي، ليصبح عنصرا ملازما في فهم مشاكل الحاضر، بل وحتى استشراف المستقبل **(العلام. ع، 2006، ص 19-20)**.

وخلص الجابري بناء على كل ذلك أن الحياة السياسية الحديثة في العالم العربي بقيت سجينة للقيم الاستبدادية الموروثة ووفية للآليات التي أطرت الإرث الثقافي القديم، فمن خلال

استقرائه للتجربة السياسية الحديثة والمعاصرة، انتهى إلى فكرة جوهرية، فحواها أن المنظومة الاستبدادية القديمة تمكنت من اقتحام الحياة السياسية الحديثة في الوطن العربي، مما يفسر في نظره ديمومة الاستبداد القديم الذي كرسته الإيديولوجيا السلطانية كأمرواقع **(الجابري، 2000، ص399)**، إذ بقيت أخلاق الطاعة وسلم القيم مسيطرة على المشهد الثقافي العربي، حتى صارت جزء لا يتجزأ من المنظومة الفكرية للعقل العربي، ولعل ما يعزز ذلك أن أي إنتاج ثقافي جديد سواء في الأخلاق أو السياسية أو أي مجال أخر يبقى دائما وثيق الصلة بما تكرس في ثقافتنا الدينية والدنيوية من قيم كسروية**(الجابري، 2001، ص122)**. وهنا يبدو أن مقاربة الجابري تتقاطع مع وجهة نظر حسن حنفي، الذي يرجع تعثر الحرية والديمقراطية في واقعنا العربي إلى عمق الموروث الثقافي، بعد أن ترسخ في الثقافة الشعبية، أصبح جزء من الوعي القومي **(حنفي، ح، 2002)**.

إن الرهان الحقيقي في هذا السياق حسب الجابري، لا يتعلق بالانشغال بالقيم السلطانية، عبر البحث عن جذورها الفكرية، ولا بالتأريخ لها، ولكن يتعلق بمفعولها السلبي على مصير الثقافة السياسية اللاحقة في العالم العربي، فهي تنطوي في طياتها على أدوات اجهاض لأي مشروع ديمقراطي محتمل، بما تتوفر عليه من خطورة في توجيه الرأي العام السياسي صوب مسار استبدادي تسلطي يكرس طاعة الحاكم وتقديسه من جهة، ويهمش المحكومين ويزدريهم من جهة أخرى، ويعزى هذا تحديدا إلى الصورة السلبية التي يتلقى بها المثقف العربي هذه القيم السلطانية، فهناك من تجاهلها بحجة اقترانها ببلاطات السلاطين الاستبدادية، والطابع الايديولوجي الذي يكتنفها، وهناك من يرفضها بدعوى انسلاخها عن القيم الاسلامية الحقة، واصفا أياها بالنبتة غير الشرعية داخل العقل العربي الاسلامي**(العلام، ع، 2006، ص10)**. لكن خطورة الأداب السلطانية كانت تكمن دوما في قدرتها على اختراق الثقافة الشعبية، لكونها لم تكن نظريات خاصة بالصفوة، بقدر ما كانت أخبارا وروايات تتسرب خفية إلى اللاشعور الجمعي مستعينة بالزخرفة اللغوية، ومستغلة للنص الديني.

يستفاد من هذا أن ظاهرة الاستبداد التي عرفها ويعرفها العالم العربي الاسلامي لم تكن نتاجا للواقع الراهن، بل هي حصيلة منظومة ثقافية قديمة كرستها الآداب السلطانية، من خلال قدرتها على اختراق التلقي الشعبي، وتوجيه العقل السياسي نحو ما يتناغم مع قيمها، ولهذا السبب اجتهد الجابري في تفكيك الخطاب العربي القديم، فمن خلاله تمكن من تحديد الأليات المتحكمة في صناعة الخطاب السياسي، خلال المرحلة الراهنة، الذي لايعدو أن يكون استعادة واعادة انتاج للنموذج القديم، كما تمكن من وضع اليد على أسس الاستبداد السلطاني الذي وجد في هذه الأداب مسوغه الإيديولوجي(**العلام، ع، 2006، ص21**).

وفي حديثه عن المسار العام الذي حكم التاريخ السياسي العربي، يؤمن الجابري أن في فلسفة ابن رشد ما يشكل مفتاحا ناجحا لفضح الاستبداد وتعرية جذوره لا في عصره، فحسب بل في عصرنا الحالي، ففي اعتقاده « أن في تراثنا ما يستجيب لهمومنا السياسية المعاصرة، بل يتحدى شجاعتنا وقدرتنا لينوب عنا في نقد أساليب الحكم في مدننا هذه وزمننا هذا»(**ابن رشد 1998، ص10**).

وهنا يعتبر الجابري أن ابن رشد أول من واجه السياسية في الثقافة العربية بخطاب سياسي جريء في نقده للاستبداد والطغيان، منددا به وبوحدانية التسلط في زمانه ومدنه، إذ عمد إلى الثورة ضد أصوله التي كرسته في عصره، كما انتقد الفلسفة السياسية للفارابي التي عززت الاستبداد ودافعت عن القيم الكسروية التي كرست أخلاق الطاعة والانصياع والخضوع (**الجابري، 2001، ص392**)، إذا يعد النقد الرشدي في منظور الجابري فتحا جديدا في الانتاج السياسي، لأنه يتضمن فكرا متحررا من القيم الكسروية المكرسة لأخلاق الطاعة من جهة أولى، ومتحررا من جهة ثانية من النزعة الصوفية المؤدية إلى المقاومة السلبية المعيقة لقيام المدنية العربية الفاضلة(**الجابري، 2001، ص392**).

ويؤمن الجابري من خلال ذلك، أن ابن رشد يصلح أن يكون مفتاحا تفتح به أبواب أوضاعنا السياسية المحكمة الإغلاق التي استعصى على الفكر الحديث والمعاصر حل ألغازها في عالمنا العربي، أي الرشدية في اعتقاده ليست أداة للتفكير السياسي القومي بل

تشكل ايضا مفتاحا للتفكير في الواقع العربي المعاصر، فهي بالإضافة إلى الخلدونية صالحة لفك ألغاز الأنظمة الاستبدادية في الوطن العربي منذ مئات السنين. ويؤكد الجابري هذه الفكرة بقوله « أن الملك العضوض" الذي بلغ من العمر الآن 1380 سنة لم يسبق أن عرف التعريف الذي يعطيه مضمونا يبقى حيا في ضمير الأجيال المتعاقبة (.....) فلقد عرفت هذه الثمانون والثلاثمائة والألف سنة عباقرة في الفكر لا يخافون في الصدع بالحق لومة لائم ومع ذلك لم يصفوا ولم يحللوا مضمون "الملك العضوض" ولم يكتشفوا عن أصوله (غير ابن رشد عبر اختصاره لجمهورية أفلاطون» **(الجابري، 2001، ص392)**.

ويخلص الجابري من خلال قراءته هاته للتراث السياسي الاسلامي إلى فكرة جوهرية مفادها أن الاستبداد يتجاوز كونه ممارسة عملية، إلى كونه أليات في التفكير تنتج ثقافة سياسية استبدادية، وهذه القناعة هي التي جعلته لا ينساق وراء المقاربة الايديولوجية التي تربط الاستبداد بتيار فكري معين دون غيره، فنقده للعقل السياسي العربي في ضوء المقاربة الابيستمولوجية للتراث مكنته من التشخيص الموضوعي للأزمة السياسية، وقادته إلى الاقتناع أن جميع التيارات الفكرية والسياسية في الثقافة العربية، رغم تعددها واختلاف مشاربها تنهل من نفس المصدر الفكري في منطلقاتها السياسية، وهو الايدولوجيا السياسية التي أطرت العقل العربي عبر مساره.

وهذا يعني أن الثقافة الاستبدادية التي تتصدر المشهد السياسي الحالي في الوطن العربي، تعود في جوهرها إلى الجذور الأولى لقضية الحكم في التاريخ السياسي، هذا الحكم الذي يرد إلى ملك عضوض، تعامل مع المعارضة السياسية بأقصى درجات البطش والتنكيل منذ معاوية حتى يومنا هذا، وبذلك فإن الاستبداد يشكل حالة مستديمة في الواقع السياسي والاجتماعي للشعوب العربية، لازمها طيلة تاريخها السياسي الممتد قرونا طويلة، فهذا الوضع أستمر حتى بدايات القرن التاسع عشر، حينما بدأت في الثقافة العربية الاسلامية حركية الخروج من قاعدة الغلبة والقوة والعصبية، وتزامن ذلك مع إثارة أهم التساؤلات التي مازلنا نعيش معها حتى اليوم، وهي لماذا تخلف العالم الاسلامي ؟ وماهي أسباب انحطاطه؟

وكان من العلامات الفارقة في خضم هذه التساؤلات، ما طرحه عدد من المفكرين حول العلاقة السببية بين التخلف وشيوع الاستبداد**(ثناء، ف، ع، 2006، ص11)**.

وعليه، فالمشهد السياسي الحالي في الوطن العربي، لايختلف في جوهرة عن الممارسات السياسية التي عرفتها الشعوب طيلة قرون طويلة، إذ ظل الاستبداد مظهرا من مظاهر الحياة السياسية والاجتماعية، وبات من الظواهر التي تتجلى في أشكال مختلفة، « ففي الوطن العربي تعددت نماذج الاستبداد، فمن الفرد المستبد إلى الاستبداد العائلي، والاستبداد الحزبي، واستبداد الدولة، وربما ندخل لاحقا في مرحلة استبداد السوق »**(عبدالله. ث، 2006، ص11-12)**، فالثورات والاحتجاجات التي شهدتها وتشهدها العديد من الدول العربية، إن دلت على شيء، إنما تدل على وجود أزمة محايثة لطبيعة السياسات العربية، يحتل فيها الاستبداد المكانة الأولى، رغم المحاولات العديدة لتقويضه، أو إعادة تجميله على الأقل.

إن ما يميز الأنظمة السياسية في الوطن العربي، الملكية منها والجمهورية، هو تسلط حكامها القسري على شعوبهم من دون تفويض، وهذا ما جعلها ضحية سياسات فاشلة حملتها أعباء متعددة الجوانب، ظهرت على شكل تشوهات في وتيرة التنمية الاجتماعية والاقتصادية، فضلا عن تقهقر وتدني وضعية حقوق الانسان، التي صارت تعاني أزمة شديدة، أفضت إلى كبح الطاقات المبدعة، وشل حركية الفكر العربي، وانسلاخ المواطن عن خدمة الصالح العام، وشيوع ظاهرة الخوف، وانعدام الثقة بين الحكم والمحكوم **(مجذوب، م، 1983، ص551)**.

وعلى الرغم من بعض المحاولات المتواضعة لإحداث إصلاحات سياسية في العالم العربي، إلا أن الحكام العرب استطاعوا أن يبقوا محتكرين لدواليب الحكم على مدار عقود طويلة، بفضل أنظمة شمولية مستبدة، خولت لهم الوصول إلى سدة الحكم والبقاء فيه باستخدام قوة السلاح، أو المال، وتوظيف العنف والقمع بصور غير مشروعة أو اللجوء إلى آليات ايديولوجية لشرعنة استبدادهم السياسي للحفاظ على الوضع القائم، فمن النادر أن يقدم الطغاة والمستبدون أنفسهم عاريين من كل صفة يسوقون بها طغيانهم، ويسوغون بها

استبدادهم، ولو اقتضى الأمر ادعاء الألوهية والقول أنا ربكم الأعلى**(خليفي، م، هـ، 2006، ص286)**.

لقد شكل مأزق العقل العربي وأزمته إشكالية كبرى خلال القرن العشرين، فعلى الرغم من مظاهر التحضر التي تغزوا مظاهر الحياة في العالم العربي، إلا أنها تنطوي في أعماقها تخلفا فكريا وثقافيا واقتصاديا مخيفا، بحكم أن كافة مظاهر الحداثة التي تبدو واضحة للعيان في مختلف تجليات الحياة تبقى غريبة عن العقل العربي، والدليل على ذلك تحول الانسان العربي إلى فرد مستهلك لإنتاج الآخر، يعيش على هامش التقدم.

ولعل ما يعكس ذلك كله هو التصلب الحاصل في البنى الاقتصادية والاجتماعية والفكرية والسياسية، والتخلف الذي يميز العديد من القضايا، أبرزها قضايا الدولة وصلتها بمفاهيم الحريات والديمقراطية والمواطنة، في الوقت الذي تسود الأنظمة الاستبدادية الجائرة القائمة على العنف والقمع، وهو الأمر الذي شكل سدا منيعا أمام اقتحام العرب عالم الحداثة، بسبب غياب النقد وعدم وضوح الرؤى المستقبلية المؤدية إلى الإصلاح والتغيير والتحديث والتنمية المستدامة.

وعلى هذا الأساس يتضح أن سيطرت روح التعصب والتخلف على مستوى الفكر العربي، وهيمنة الأنظمة الأبوية والعشائرية، والنزعات الاستبدادية الجائرة القائمة على القمع والظلم، وتجذرها في كافة مكونات الموروث الثقافي العربي الاسلامي، هي حصيلة لفكر أحادي إقصائي على مستوى الرأي والعقيدة، **(Zakaria F ; 1991 ;p109)** جعلت الجابري يقتنع أن أزمة الانسان العربي أعمق من كونها أزمة سياسية، لأنها في نظره أزمة تفكير أي أنها أزمة ذهنيات، كان لها امتدادات تجاوزت الماضي، لتحكم قبضتها على حاضر ومستقبل الشعوب العربية على شكل إفرازات وتداعيات، وهذا مانعمل على تحليله في المبحث الموالي.

المبحث الثالث

أبعاد أزمة العقل السياسي العربي

****

إننا لا نفشي سرا إذا قلنا أن الأزمة السياسية في الوطن العربي لم تعد بحاجة كبيرة للتدليل عليها، أو الاجتهاد في بيان مظاهرها، والكشف عن تداعياتها، فالمواطن العربي يعيشها ويعانيها ويقبع تحت وطأتها منذ زمن بعيد، فالواقع يؤكد أن المرحلة الراهنة التي تجتازها الأمة العربية في هذه الأيام، إنما تمثل في الحقيقة حصاد تاريخ طويل، لسياسات جائرة متخلفة كرست التبعية والظلم بمختلف الصور والأشكال، وفي شتى المواقع، إذ أن المواطن العربي اليوم في معظم البلدان العربية يعيش حالة من التناقض بين واقعه المرير، وبين آماله وما يتطلع إليه طوال الوقت من طموح، في ظل التجربة الساسية الفاشلة التي أفرزت أزمة متعددة الجوانب، كان لتأثيرها امتدادات وابعاد سياسية واقتصادية، ما تزال تلقي بظلالها على واقع الشعوب العربية إلى يومنا هذا.

أولا: أبعاد الأزمة على المستوى السياسي.

تواجه العديد من الدول في الوطن العربي أزمة في وجودها وممارسات نشاطاتها، التي ترتبط بوجه خاص بأداء الأجهزة الحكومية ووظائفها، إذ أن استمرار النسق السياسي في البلدان العربية عبر آلاف السنين، أصاب الحياة الاجتماعية بالعطب في كثير من المجالات، وتسبب في تآكل وفساد الأنماط السياسية المعاصرة، حيث تحولت أنظمة الحكم فيها سواء الفردية أو الجماعية منها إلى أنساق سياسية مغلقة تمارس استبدادا رهيبا صار يشمل كل مناحي الحياة الاجتماعية، ففي ظل التناقضات الحاصلة داخل المجتمعات العربية من جراء استمرار أزمة العقل السياسي العربي، يلاحظ اليوم أن الدول العربية العربية ما تزال تعاني من أزمة شرعية كدول، وأزمة شرعية الأنظمة الحاكمة فيها، وهي أزمة لازمتها منذ ولادتها وبقيت تلاحقها حتى في وقتها الحاضر، وما يسوغ هذا الحكم هو أن ثمة أقطار عربية تتعرض فيها الدولة نفسها للشك الملحوظ، وأقطارا أخرى تعاني أنظمتها الحاكمة من

الرفض الشعبي الواسع، وهذا إن دل على شيء، إنما يدل على أن اهتزاز شرعية الدول وشرعية الأنظمة الحاكة فيها في المنطقة العربية، شكل وما يزال يشكل أهم التداعيات السلبية التي تمخضت عن حالة العقم التي ميزت العقل السياسي العربي عبر تاريخه، ذلك أن كبح الحريات وتفشي القهر والبطش ضد القوى السياسية المعارضة، مثل مايحدث في مصر وسوريا والعراق واليمن على سبيل المثال لا الحصر، وإن أطال من ممارسات الأنظمة الحاكمة فيها وقوى نفوذها، فإنه في المقابل قوض شرعية الأنظمة السياسية الحاكمة في هذه الدول، وفتح الباب على مصراعيه لتنامي الفكر الطائفي المتمرد وبروز التنظيمات التي تميل إلى العنف والخروج عن القانون **(مطر. ج، 2011، الندوة الفكرية)**.

يفهم من هذا أن العالم العربي يعاني اليوم من إفرازات أزمة سياسية لها تاريخ طويل، تتلخص تحديدا في أزمة الشرعية السياسية، فإذا كانت هذه الأخيرة في الدولة الوطنية الحديثة تقتضي أن تكون السلطة تمثل الأمة، وترتكز على اختيار الجماهير الشعبية، وتحتكم لسلطة الشعب الذي يصبح فيها هومصدر السلطة في إطار القبول الاجتماعي بأجهزة السلطة، أي القبول والرضا والطاعة والولاء من جانب المحكومين **(شايب. ذ.ب ، 2012، ص 90)**، فإن قضية الشرعية في الوطن العربي لا تتوفر على هذه المعايير، من منطلق أن شرعية الدولة لاتمثل الأمة كاملة، ولاتمثل سلطة الشعب، وبهذا المعنى يمثل هذا في الواقع عنصرا رئيسا في ما يتعلق بأزمة الدولة في الوطن العربي، وهي أزمة مستديمة عجزت الأنظمة السياسية المتعاقبة على استيعابها، وفشلت فشلا ذريعا في إيجاد الوصفة العلاجية المناسبة لها، بسبب استمرار الاستبداد السياسي والاجتماعي القديم وتجذره في واقع حياتنا الراهنة، وتعدد الولاءات السياسية، وغياب ثقافة المواطنة، بحيث صار اليوم أن الولاء الذي يحرك وعي الأفراد هو الانتماء القبلي أو الانتماء اللغوي أو الانتماء العرقي، وبات هو الركن المهيمن على المسار السياسي للقادة والنخب الساسية وهو المسيطر على نشاط فئات عريضة من الجماهير الشعبية **(وهبان، أ، 2000، ص 20)**.

يتبدى لنا مماسبق أن الظروف الراهنة التي صارت تحكم قبضتها على البنى الاجتماعية والثقافية للعديد من الدول العربية هي مجرد امتدادات لنكسات سياسية عصيبة تاريخية انعكست سلبا على حياة شعوب المنطقة، وباتت تهدد استقرارها السياسي والأمني، فإذا كان مفهوم الاستقرار السياسي يحيل إلى قدرة النظام السياسي الحاكم على القيام بوظائفه، والاستجابة لمطالب الجماهير والتكيف الإيجابي مع البيئتين الداخلية والخارجية، الذي يضفي عليها الشرعية المطلوبة التي تخول له المجال لممارسة نشاطه من دون تعرضه لأي أعمال عنف أو صراعات يعجز التحكم فيها وتوجيهها بالطرق الدستورية، فإن واقع الحياة السياسية في الوطن العربي لا تحوز على هذه الشروط، لأن ما يسودها فعلا في واقع الأمر هو الفشل التام في التعامل مع الأزمات، ونتيجة لذلك صار الخلل في بنية الدولة العربية وفي مؤسساتها منذ نشأتها خلالا مزدوجا داخليا وخارجيا **(منة، ج، 2015، ص210)**.

وعلى هذا الأساس يمكن القول أن إفرازات أزمة العقل السياسي العربي تبدو بادية للعيان على صعيد الواقع المعاش للعديد من الدول العربية، تتجلى بوضوح أكثر في الفشل في إدارة الصراعات الاجتماعية، وتأكل شرعية أنظمة الحكم، وتفجر العنف السياسي، والعجز الكلي عن صياغة برامج سياسية واقعية عقلانية فعالة قادرة عن تكريس مفهوم الدولة القائم على فكرة القانون والمواطنة، والحاصل من كل ذلك هوالحضور القوي للولاء العرقي والقبلي والديني على مستوى العلاقات السياسية والاجتماعية، وغياب االشعور بالمسؤولية نحو الوطن والقانون والنظام الاجتماعي ككل **(صالح. ن ع، 2010)**.

يتأسس على هذا أن الكثير من الأنظمة السياسية العربية اليوم في ظل بقاء المعضلة السياسة جاثمة على الفكر العربي منذ العصور الماضية، صارت عاجزة عن حماية المجتمع من النزاعات الانفصالية والصراعات العرقية، أي لم تعد قادرة على التعامل مع التنوع العرقي والطائفي في ظل تفشي الصراعات والاضطرابات الداخلية، وغياب لغة الحواروالتسامح وانتفاء الأليات الديمقراطية للتداول السلمي على السلطة، وكان من جراء شيوع هذه الثقافة

هو تفاقم التناقضات الكبرى التي لم تكن للأنظمة الحاكمة القدرة على السيطرة عليها. **(أسعد، ع، 2002، ص282).**

إن ما يسود الحياة السياسية اليوم في الوطن العربي من ثورات شعبية ومظاهرات واحتجاجات اجتماعية وعمالية، وما يحدث من عصيان مدني، ومن عزوف عن المشاركة في الاستحقاقات الانتخابية، وضعف في الشعور الوطني، والشك في مؤسسات الدولة وأجهزتها المختلفة، والتسابق نحو تحقيق الصالح الخاصة على حساب خدمة الصالح العام يشكل دليلا كافيا على انتفاء القيم الديمقراطية التي تدعو إلى قبول الآخر وتسمح بالتعدد والاختلاف والتنوع، ويؤكد في المقابل أن الدولة في المجتمعات العربية ما تزال أقرب إلى دولة القوة منها إلى قوة القانون والشرعية، وأقرب إلى دولة القبيلة والعشيرة والحزب الواحد منها إلى دولة المؤسسات الدستورية، وهي أقرب إلى دولة الاشخاص والولاء الشخصي منها إلى دولة الشرعية الديمقراطية، فرغم سعي واجتهاد بعض النخب الحاكمة لتجاوز الأشكال التقليدية الموروثة للاجتماع السياسي، وفي طليعتها القبيلة والطائفية، إلا أن تأسيس الدولة الحديثة لم يتحقق في ظل استمرار الفكر الطائفي القبلي داخل الذهنية العربية، حيث أثبت الواقع والتاريخ أنه عصي عن الاستئصال، إذ مازال يشكل الحجز الأساس في توجيه الطبقات الاجتماعية داخل الكثير من الدول العربية **(حسن. ل، 2002، ص 184).**

ثانيا: أبعاد الأزمة على المستوى الثقافي والاجتماعي.

إذا كانت الثقافة السياسية هي الدعامة الأساس التي لا غنى عنها في تأطير البرامج السياسية والثقافية التي توجه الواقع الفعلي للشعوب، فإنّ سواد الثقافة الاستبدادية لمدة طويلة في المنطقة العربية، «أفضى إلى هيمنة السياسة على الثقافة، فكانت النتيجة ما نرام من تدني في مستوى التعليم وشيوع الأمية، أمية القراءة والكتابة، وأمية الفكر والثقافة، واتساع في الهوة بين التقليدي والعصري في مختلف مجالات الحياة العربية المعاصرة، وسيادة القوالب الايديولوجية الجاهزة على حساب الفكر العلمي النقدي»**(الجابري. م، 1999، ص 233).**

وعلى هذا الأساس فإن ما يلاحظ اليوم في الواقع العربي هو سيطرة ثقافة مستبدة تؤسس للانغلاق والجمود والتقهقر والانحدار، إذ أن ما أل إليه الفكر العربي في ظل هذه الثقافة هو أنه بات يسير عبر مسالك مناقضة للحداثة والتطور، ولم يعد يشجع على تقبل واحتضان المستجدات، بسبب التحجر الذي أصاب المنظومة الثقافية العربية، الأمر الذي جعل المواطن العربي يفقد القدرة على التجديد والتفاعل، ويغدو نحو التقليد والتقديس واجترار المنجزات الماضية وتمجيدها، وبذلك صار «حاضر الثقافة العربية حاضرها الراهن الآن، هو أشبه مايكون بوعي شقي، يتقاسمه الماضي والمستقبل، وعي لم يجد سبيله بعد إلى إعادة ترتيب علاقته بالماضي، ومن ثمة شق طريقة لبناء علاقته بالمستقبل، بل هو يئوس بين ماض لا يستطيع التحرر منه، لأنه يمتلكه، وبين مستقبل لا يستطيع الارتماء في أحضانه، لأنه غير مؤهل له بعد »**(الجابري م، 1999، ص 29)**.

وبناء على هذا، فإن من إفرازات السياسات الاستبدادية على المستوى الثقافي في المنطقة العربية، هيمنة القيم والمعتقدات البالية وانتشار الذهنية المتخلفة التي تتجلى بوضوح على مستوى السلوكات والممارسات الاجتماعية، ففي ظل بقاء المنظومة السياسية الفاسدة التي تعمل على التجهيل والحرمان، وتدفع نحو التخلف، أغلقت جميع الأبواب وسدت أمام أي ازدهار وانفتاح ثقافي في المنطقة العربية، ليفسح المجال لانتشار ثقافة اليأس والاحباط والاستسلام للأقدار، حيث ترجمت هذه الثقافة إلى ممارسات تلجم التطور الفردي والأجتماعي، من خلال إنمائها لروح التواكل والخضوع، حولت الشعوب إلى قطعان ينساقون خلف الحكام المستبدين والمتسلطين، فعلى الرغم من أن عصر ثقافة الحاكم الزعيم صاحب البطولة قد ولى، إلا أن المواطن في المجتمعات العربية بحكم الثقافة الاستبدادية المهيمنة، لا يزال إلى اليوم ينظر إلى صاحب السلطة أنه كائن مقدس يحتكر السيادة، الأمر الذي لم يزد الحكام العرب إلا تشبثا بالسلطة وتزكية لأنفسهم وترويجا لمناقبهم، والتلاعب بعواطف الجماهير، وتزييف الواقع، والذي حصل من جراء ذلك كله، هو أن المجتمعات العربية لم تجن إلا الاستكانة والاستسلام والخضوع والصبر على المكروه وتقبل الأمر الواقع، والتخاذل

أمام الظلم والاستبداد، من دون التأثير في مجرى واقعها المرير.(**بن يمينة، ش، ذ، 2012 ، ص 148).**

وفي ظل هذه الثقافة السياسة العربية القائمة على الطغيان والتعصب والتسلط، تفاقمت الصراعات السياسية والاجتماعية داخل المنطقة العربية، وخلقت أوضاعا اجتماعية عنيفة، وتنظيمات متمردة تنزع نحو العنف والخروج عن القانون، وولدت أزمة للدولة في علاقتها بالمجتمع، وجعلت الطائفة وسيطا بينها وبينه، وباتت العديد من الظواهر السياسية والاجتماعية لايمكن تفسيرها إلا بوجود تضامن أو الإنتماء المناقض للولاء للدولة، أو النامي على هامشه وبمعزل عنه، **(غليون. ب، 1990، ص 17)**، وصار التطرف يغزوا ولا يكاد يخلو من بعض أشكاله أو أثاره قطر من أقطار الوطن العربي، إذ يسود اليوم العالم العربي موجة من التطرف على المستوى الفكري والسلوكي، تظهر في أعمال عنف موجهة إما ضد الدولة أو أجهزتها ومؤسساتها أو ضد فئة أوطبقة من المجتمع، صارت تغذيها أسباب عرقية ودينية، ذات علاقة مباشرة أو غير مباشرة بالوضع الاقتصادي والسياسي والثقافي، كتفشي البطالة والظلم الاجتماعي، وغياب الحريات الديمقراطية، وانسداد أفاق المستقبل، مما يجعل من العنف الذي يعبر من خلاله التطرف السائد اليوم عن نفسه، يتخذ أساليب سياسية في معظم الأحوال. **(الجابري، 1999، ص 111، 112).**

يتجلى من خلال هذا أن أزمة العقل السياسي العربي بتداعياتها الراهنة، أفرزت أزمات ثقافية واجتماعية عميقة، ذلك أن التطرف الذي يعانيه العالم العربي والاسلامي اليوم، وإن كان لايعد ظاهرة خاصة به، وكان سيشكل شيئا طبيعيا لو بقي على هامش التاريخ والواقع، إلا أنه يعبر في الواقع عن وجود أزمة لمّا صار يكتسح المجتمع، ويسود بعض الساحات، فهو في حقيقته الراهنة لا يعدو أن يكون مجرد رد فعل على تطرف قائم في الوضع الاقتصادي والسياسي الجاثم على العالم الإسلامي، أي أنه كان نتيجة لظروف اقتصادية واجتماعية استدعته وفرضته، إما في شكل ظلم إجتماعي أو في صورة حرمان اقتصادي أو قمع ثقافي أو طغيان سياسي وايديولوجي، جعلت منه تصرفا لاعقلانيا في مختلف تفاعلاتها

واتجاهاتها، في غياب التفكير العقلاني القائم التحليل والنقد والتوقع. **(الجابري، 1999، ص ص 115 ، 134)**.

وبناء على ذلك لم تعد أزمة العقل السياسي العربي هي مجرد أزمة على مستوى الدولة وتنظيماتها وكيفية ممارسة السلطة داخل هياكلها وأجهزتها، بل أضحت أزمة عميقة اتسعت لتشمل المجتمع في مختلف بنياته، من مظاهرهاالتبعية والإنغلاق وغياب الحريات، التي باتت مهددة في ظل الإرهاب الأعمى الذي تمارسه الجماهات المتطرفة أو من أنظمة الحكم الطاغية الرافضة لكل معارضة، **(Ben. s ;1994 ;p50)**، وكان من نتائج ذلك استشراء ظاهرة الارهاب، التي شهدت تطور نوعي وانتشار سريع في ظل الاستبداد السياسي والتطرف الثقافي، فبسبب الواقع السياسي والثقافي المتأزم، وبسبب خطاب الخطاب الكراهية التي تسوقه بعض الأنظمة السياسية الحاكمة، وفي ظل فساد مؤسسات الحكومات العربية، وتحللها الوظيفي، وانهيار مؤسسات العدالة وضعف أجهزتها، تولدت أسباب الإرهاب وتعددت أساليبه، فلم يعد ينحصر في مجموعة معزولة من المواطنين، بل إن ماهو واضح للعيان اليوم، هو أن ثمة بنية سياسية واجتماعية واقتصادية ودينية صارت تغذيه، وشكلت ولا تزال تشكل الحضانة المجتمعية التي استغلتها التنظيمات الارهابية في كسب تعاطف وتأييد فئات واسعة من المواطنين، وتنجح في تجنيد العديد منهم، وتفاقم وتأجيج هذه الظاهرة في الوطن العربي.**(بهي الدين. ح، 2017، ص 11)**.

يترتب عن هذا الانتشار الواسع والمتنامي للإرهاب في المنطقة العربية، ماهو سوى نتيجة حتمية لسياسات اقتصادية وثقافية فاسدة وفاشلة على جميع الأصعدة، تتحمل فيه الحكومات العربية المتعاقبة مسؤولية هذا الوضع الوضع المأسوي البائس الي يتخبط فيه المواطن العربي، والدليل على ذلك أنه في الوقت الذي تبرر الحكومات استخدامها للعنف والقهر، بداعي الحفاظ على الأمن والنظام العام، تعد طرفا مباشرا أو غير مباشرا لإذكاء نار الفتنة بين أجهزة الدولة والمواطنين، وتدفع من حيث لا تدرك إلى تغذية أسباب الارهاب، لأن غلق الفضاء العام، والتقاعس عن إنجاز سياسات إصلاحية رشيدة، والتمييز التعسفي الجائر ضد

المواطنين، وإقصاء واستهداف البعض منهم، والتضييق والقمع ضد المعارضة، شكلت في مجملها البيئة الخصبة للعنف والإرهاب، أي أن البنى الاجتماعية والثقافية والاقتصادية في الوطن العربي معززة للعنف والارهاب، فالفقر والبطالة والظلم الاجتماعي، وكبت الحريات وانتشار ثقافة الفساد وغيرها، تؤسس لبنيات حاضنة للارهاب وداعمة له، **(ذياب. م، 2010، ص 28)**، مثل ماحصل ضد السنة في العراق وسوريا، والبدو في مصر، وارتكاب الحكومات لأعمال عدوانية على نطاق واسع ضد المدنيين.**(بهي الدين. ح، 2017، ص 11)**.

وللتدليل على ما قامت به السياسات العربية في صنع ظاهرة الإرهاب السياسي والثقافي، هو أنه يكفي ذكر ما أقدم عليه بشار الأسد في سوريا في الرد على احتجاجات مواطنيه السلمية بالقوة المغرضة، من خلال إطلاق سراح الجهاديين كخطة لعسكرة الثورة السورية لتشويهها، وتغيير مسارها نحو ما يخدم أهداف سياسية تغذي الاستبداد، وترسخ أركانه وتصون مصالح رموزه، الأمر الذي ساهم فيما بعد في ترويج تلك الصورة الزائفة عنها، وهذا الأسلوب ذاته هو الذي استخدم في مصر، فبعد سقوط نظام حسني مبارك، أطلق المجلس الأعلى للقوات المسلحة سراح السجناء من الجهاديين كأسلوب للقضاء على الحركة الليبرالية خلال الانتفاضة المصرية، وحتى الأن تستمر الحكومة المصرية التي يقودها عبد الفتاح السيسي في الافراج عن الجهاديين والسلفيين المتطرفين، بينما تواجه النشطاء السياسيين السلميين المدافعين عن الديمقراطية بالقمع والاعتقال. **(بهي الدين. ح، 2017، ص 09)**.

يستنتج مما تقدم أن السياسات الاستبدادية القائمة على تكبيل العقول، وعلى خلق ثقافة الإنصياع وثقافة الاستعباد والاستبعاد، وعلى عدم المساواة في المواطنة وخرق حقوق الانسان، لم تمكن العالم العربي من الانخراط في مسار التنمية والحداثة، وكان من افرازاتها التخلف الاجتماعي بكل صوره، من ضمنها التخلف الاقتصادي.

ثالثا: أبعاد الازمة على المستوى الاقتصادي.

ما هو واضح أن الحياة الاقتصادية للمواطن العربي لم تبق بمنأى عن تلك التداعيات السلبية التي تمخضت عن المعضلة السياسية التي لازمت الفكر السياسي العربي منذ تبلور معالمه الأولى، أي الاقتصاد العربي في العديد من الدول بقي اقتصادا ريعيا أحاديا، يعتمد على عائدات المحروقات في العديد من الدول العربية والإسلامية، ولم يبلغ مرحلة الانتاجية، فالأنماط الاقتصادية السائدة اليوم في هذه الدول، لاتزال لم تتحرر من الذهنية الريعية، والدليل على ذلك هو أنها ماتزال تعاني من بقايا الأوضاع والأساليب الاقتصادية الموروثة عن السياسات القديمة التي كانت متبعة في الماضي، أي أن الغنائم كمحدد اقتصادي، مازالت تلعب دورا مهما في الفعل السياسي داخل المجتمعات العربية المعاصرة، كما أن الطرق والأليات التي كانت تتم بها صرف المداخيل سواء كانت ناتجة عن الخراج أو الريع، مازالت قائمة اليوم، وما يؤكد ذلك هو أن الاقتصاد في العديد من الدول يعتمد على العائد النفطي، وتحديدا على الريع الخارج من الأرض، وهو لا يخضع لقانون الإنتاج بتاتا، ومثل هذا النمط الاقتصادي السائد اليوم يمثل امتدادا للعقلية الريعية التي تحدث عنها الجابري، التي تختزل العملية الاقتصادية في العائد أو المكسب، وتربطه بالظروف أو القدر، ولا تعده حلقة في العملية الانتاجية. **(الجابري 2000، ص 272)** .

وكان من نتائج هيمنة العقلية الريعية على النشاط الاقتصادي في المجتمع العربي، التعثر الاقتصادي، ومن مظاهرة، نجد الاستغلال غير الملائم للطاقة البشرية، والتسيير الفاشل للثروات والطاقات، وتفشي نسبة البطالة، وغياب سياسة التوزيع العادل للمداخيل والثروات، وارتفاع نسبة التضخم، وانعدام العدالة الاجتماعية، وارتفاع الأسعار، وتدني مستوى المعيشة للكثير من الشرائح الاجتماعية، والعجز الدائم في الموازنة الجبائية بسبب تقلبات أسعار المحروقات وتعطل المشاريع التنموية، وتفاقم المديونية الداخلية والخارجية، ونتج من خلال ذلك كله حالة من من الحرمان الاقتصادي، وأزمة عدالة في تقسيم منافع التنمية سواء بين المواطنين أو بين الأقاليم داخل الدولة.**(ونيفن. ع، 2010، ص 31).**

إن من تداعيات أزمة العقل السياسي العربي، الوضع الاقتصادي المتردي الذي بات يفرض نفسه على الواقع الاجتماعي للمجتمعات العربية، حيث صار يدفع بقطاعات هامة نحو التسبب في اضطرابات وهزات اجتماعية، لأن الجو السياسي والاجتماعي اللاديمقراطي هو البيئة الخصبة لكل المأسي التي تعانيها المجتمعات العربية، فالأمن الإجتماعي لايتحقق إلا من خلال توافر بيئة ديمقراطية ناضجة يلتزم بها الجميع بأحكام القانون.**(أبوعمود، م، الديمقراطية والأمن)**.

ففي ظل الفساد السياسي والتخلف الاقتصادي تولدت حالات اليأس والإحباط وكل أشكال الإنعزال والتعصب، وتم اللجوء إلى الهجرة كتعبير عن حالة التمرد عن واقع سياسي واقتصادي متأزم، فشعور المواطنين العرب في بلدانهم بالإضطهاد وعدم الإستقرار، والخوف من المصير المجهول، وعدم توفر الحريات، فرض على الكثير من الأفراد والجماعات الانخراط في قوارب الهجرة السرية هروبا من الأوضاع الاقتصادية القاسية، أو من النزاعات السياسية المسلحة، كرد فعل تجاه التخلف الاقتصادي الذي بات علامة مميزة للدول العربية، والدليل على ذلك أن منذ بداية الثورات العربية في عام 2011، وماخلفته من تداعيات اقتصادية وأمنية، شهدت المنطقة العربية موجات كبيرة من المهاجرين إلى أوربا بحثا عن حياة أفضل، هروبا من الحروب الأهلية والفقر والمجاعات، وكان من تداعيات هذه الظاهرة مقتل المئات من المهاجرين، بسبب غرق السفن والقوارب قبل وصولها إلى سواحل البحر الأبيض المتوسط.**(دياب أ، 2015، ص 13)**.

يبدو جليا من خلال هذا، أن الهجرة غير الشرعية تعد اليوم من التحديات الخطيرة التي صار يفرزها الإفلاس السياسي والاقتصادي والثقافي في المنطقة العربية، إذا صارت هذه الظاهرة تهدد استقرار المنطقة بسبب مخلفاتها الأمنية والاجتماعية، وباتت العمليات الإجرامية تهدد الأمن البشري، وتدمر القيم الاخلاقية والمبادىء العامة، في ظل تفشي تجارة المخدرات والمتاجرة بالبشرن وغيرها من الأعمال الإرهابية، **(غلايني، ع، الجريمة المنظمة)**، فلم يعد الشباب العربي اليوم يرتضي العيش في وسط مجتمعه، في أحضان الفقر والحرمان

والاضطهاد والصراعات والحروب، بل صار يحلم بالهجرة بكل الوسائل المشروعة أو غير المشروعة، ويتسلل إلى الدول الأوروبية خاصة عبر حدودها البرية أو البحرية أو الجوية عبر منافذها الشرعية بوثائق وتأشيرات مزورة، **(فتحي. ح، 2010، ص50)**، ويغامر للعبور إلى الضفة الشمالية من البحر الأبيض المتوسط رغم المخاطر، للبحث عن حياة سياسية واقتصادية واجتماعية أفضل، ومن أجل هذا، تدفق المهاجرون السوريون على الأراضي الأوروبية، للهروب من آثار المعضلة السياسية في بلدهم، باحثين عن الأمن والإطمئنان، طالبين اللجوء السياسي.**(معمر. م، 2009، ص 15)**.

وفضلا عن كل هذه الإفرازات والمخاطر التي أنتجتها العقلية الريعية، فإن أهم التحديات التي باتت اليوم ترهن سيادة الدول العربية، وتهدد استقلالها الوطني والقومي في ظل الإفلاس الشامل، نجد التبعية الاقتصادية التي تعاني منها غالبية الدول العربية على مختلف اختلاف مستوياتها وتباين أنظمتها، فما هو معلوم هو أن الاقتصاد العربي يقوم في المقام الأول على الريع، أي يعتمد خاصة على عائدات المحروقات، والتي على أساسها يتم تلبية حاجات المواطنين وتسيير الإنفاق العام، فبما أن سوق النفط يخضع لتقلبات الأسواق العالمية، ويرتبط بالعرض والطلب، فإن هذا المورد الاقتصادي يبقى غير مضمون العواقب، في ظل التحكم الذي يفرضه أصحاب الشركات العالمية التي لا يهمها سوى مصالح الدول الصناعية الكبرى، ولهذا الاعتبار تعيش اليوم العديد من الدول العربية خاصة منها النفطية حالة من التبعية الاقتصادية لغيرها، تتمظهر على وجه الخصوص في العجز عن توفير حاجياتها من الغذاء، والعجز عن تسليح جيوشها من جهة ثانية، تفرض عليها هذه الوضعية الانصياع الحتمي لما يقرر خارج حدودها، لذلك لا يعقل أن تكون لهذه البلدان سيادة كاملة على مواردها وقراراتها **(الجميل، ي، 1984، ص 370)** .

يتبين من ما تقدم أن الدول العربية اليوم في ظل استمرار أزمة العقل السياسي، لم تستطيع تحقيق الحد الأدنى من أسباب الاستقرار السياسي في ظل بقاء الاستبداد وتجذره على مستوى الفكر والثقافة، ولم تتمكن أيضا من تحقيف الإقلاع الاقتصادي والتطور الثقافي

والازدهار الاجتماعي في ظل العقلية الريعية السائدة، والفكر الطائفي والقبلي المهيمن. كما أن الاستبداد لم يعد بالشكل التقليدي، إذ أصبح اليوم يتخذ صورا جديدة، « لم يعد الحديث في الوقت الراهن عن الاستبداد التقليدي الذي كان يمثله الحاكم الفرد، ضمن عدة صور متعددة، فالسلطان وأمير المؤمنين والإمبراطور أضحت أشكالا تاريخية لا معنى لها اليوم، إذ اصبحت صور الاستبداد والطغيان تتمظهر في أشكال متنوعة، بعضها عريق وبعضها الآخر يتزامن والحداثة وما بعدها» **(بوعرفة، ع، 2016، ص205)**.

لكن إذا كانت هذه الوضعية الحالية القائمة في الوطن العربي ليست قدرا محتوما، فكيف يمكن تدارك الأمر وإحداث تطورات سياسية واجتماعية واقتصادي حقيقية في مجتمعاتنا العربية؟ أي كيف يمكن إحداث تغيرات جوهرية على صعيد الحكم وإشكالية السلطة والمشاركة السياسية؟ وكيف يمكن تجاوز هذا الوضع الحالي المفلس البائس للوصول إلى دول عربية قوية قائمة على الشرعية والعقلانية؟.

إنّ الاجابة عن هذه التساؤلات هو ما يشكّل مدار الفصل الموالي.

الفصل الثالث

مشروع التحديث السياسي في فلسفة الجابري.

الفصل الثالث

مشروع التحديث السياسي في الوطن العربي.

****

توطئة :

لاشكّ أنّ البحث في آليات النهوض في الوطن العربي، شكّل ولا يزال يشكل قضية بارزة شدت انتباه العديد من المفكرين العرب، منذ بداية عصر النهضة العربية الأولى، إذ طرحت الكثير من التساؤلات الخاصة بطرق ومنهجيات البحث في آليات التحول السياسي، وتحديد الموقف منها، وتجلى هذا بوضوح في الاستقطاب المكثف للأزواج المضادة في أغلب الأحيان التي شغلت مساحة واسعة من الخطاب الفكري المعاصر على غرار التراث والحداثة، والتراث والنهضة والتقليد والتجديد والأصالة والمعاصرة وغيرها من الأزواج التي صارت حاضرة على نطاق واسع منذ ما يزيد عن قرن ونصف.

وفي ظل هذا السياق كانت مسألة التجديد من المسائل البارزة التي سيطرت على عقول المفكرين العرب اللاحقين، في الخطاب العربي المعاصر، لاتصاله بقضايا تمس صميم المسائل الفكرية الكبرى الخاصة بالواقع الراهن الذي يعيشه المواطن العربي، إذ لازالت قيم العقلانية والديمقراطية والحرية والمساواة، وكل ما تفرضه فلسفة المواطنة وحقوق الإنسان، تبحث عن مكان لها في مجتمعاتنا وثقافتنا، رغم أننا جزأ لا يتجزأ من الإنسانية في الوقت الراهن (رباني. ح، 2018، ص 42)، ومن أجل ذلك سخرت الجهود واستأنفت البحوث ووضعت المشاريع الفكرية من أجل ايجاد الآليات الحداثية المناسبة لتحقيق النهضة العربية المنشودة، ومن ضمن هذه المشاريع، نجد برنامج الجابري الذي قدم فيه الكثير من الرؤى بشأن تحقيق التحول السياسي في الوطن العربي، فما هي معالم هذا البرنامج؟ وماهي الآليات التي يراها مناسبة لإنجاحه بصورة عملية؟ .

المبحث الأول

إعادة تكوين وبناء العقل العربي.

****

إن البحث في آليات تجاوز أزمة الحضارة العربية المعاصرة، هو السمة البارزة التي ميزت المشروع الفكري للجابري، فالبحث في العقل وفي آلية اشتغاله وفي الأدوات المنهجية التي اعتمدها ماهي في حقيقة الأمر سوى وسيلة من أجل نقد بنية العقل وفحص مجالات الفكر، للوقوف على عوائق التي تمنع التقدم، والانطلاق من ما هو قائم قصد معالجة وتصحيح أوضاعه، من منطلق أن العقل السلفي لم تعد أدواته ومنتوجه يساير مستجدات العصر، إذ قدم استقالته الحضارية بعد اللحظة الخلدونية، ومن تلك اللحظة لم يعرف أي اجتهاد أو حراك حضاري.(بوعرفة. ع، 2018، ص20).

ولهذا الاعتبار يكتسي البحث عن طبيعة الأزمة التي تمر بها الحضارة العربية الإسلامية في المشروع الفكري للجابري أهمية بالغة، من منطلق أن على أساسها يتحدد شكل المعالجة، ومن أجل ذلك انشغل بالبحث في العقل من زاوية ابيستمولوجية، ولغايات محددة، ولم يهتم به كموضوع للبحث والتنظير، ولهذا يعد الجابري «من أبرز وأعمق المفكرين العرب الذين يتبنون النقد الابيستمولوجي للفكر العربي» (العالم. م، أ، 1998، ص29).

أولا: نقد العقل العربي (فحص آلياته ومراجعة إنتاجه).

يعد محمد عابد الجابري واحد من بين المفكرين الذين عمدوا إلى تفكيك الموروث العربي الاسلامي وتحليل أزمة العقل العربي، من خلال انتاجه الفكري الذي انصب على دراسة التراث في مختلف جوانبه، حيث تناول اشكاليات العقل من زاوية فحص الخلفيات الفكرية التي ولدت المنتوج التراثي، فبعد قراءته المعاصرة للتراث التي نجدها متجلية بوضوح في كتابه " نحن والتراث "، حاول معالجة اشكالية العقل من مختلف جوانبها نقدا وتحليلا، في العديد من المؤلفات، كتكوين العقل العربي، وبنية العقل العربي، والعقل الأخلاقي العربي،

والعقل السياسي، بغرض فحص الأليات المنتجة للأفكار والايديولوجيا (الجابري، 2009، ص11).

انطلق الجابري في بناء مشروعه الفكري النهضوي من تشخيص أزمة العقل العربي وقراءة أبعادها التي شكلت غاية كتابه نقد العقل العربي، حيث انكب نقده تحديدا حيال هذا العقل، معتقدا أن فحص العقل يشكل مرحلة حاسمة من مراحل انجاح المشروع النهضوي للأمة العربية، ومن أجل ذلك عمد إلى توظيف مفاهيم خاصة للاستعانة بها لبيان وتوضيح مبتغاه .

ولهذا يمكن القول إن الكشف عن أبعاد أزمة العقل العربي في تصور الجابري يقتضي قراءة ابيستيمولوجية، يمكن من خلالها تفكيك مكونات العقل العربي بغرض ازالة الستار عن مكبوتاته والكشف عن الرواسب المعرفية التي علقت به منذ تكونه، وينطلق الجابري في هذا الصدد من عصر التدوين، للوقوف عن النظم المعرفية التي تؤسس العقل العربي، وهي "البيان" "والعرفان" "والبرهان"، وبيان مظاهر الصراع والتواطؤ التي طبعت هذه النظم من حين إلى آخر، وتحكمت في بنيته طيلة مسيرته في الثقافة العربية الاسلامية .

وتجدر الاشارة هنا أن الجابري يستخدم مفهوم العقل العربي بمعنى خاص، فهو يقصد به «الفكر بوصفه أداة للإنتاج النظري صنعتها ثقافة معينة لها خصوصيتها، 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» (الجابري، 2009، ص13-14) .

ويستفاد من هذا أن الجابري لا ينظر إلى العقل كملكة كلية شاملة، وإنما ينظر إليه بكونه ذاتا في ثقافة معينة وتاريخ لجماعة محددة، هي الثقافة العربية، فهو بهذا المعنى يربط العقل العربي بثقافته التي أطرته خلال مراحل تكونه، « فترجمة كلمة "عقل"بعبارة " الفكر بوصفه أداة للتفكير " وربط " عروبة " هذا العقل بالثقافة التي ينتمي إليها، الثقافة العربية الإسلامية،

خطوة أولى ما في ذلك شك نحو تحديد مفهوم العقل العربي كما نستعمله هنا. » (الجابري، 2009، ص15) .

ومعنى هذا أن الجابري يوجه سهام نقده صوب العقل الذي تكون وتشكل داخل الثقافة الاسلامية، وهو العقل نفسه الذي أنتجها وأعاد إنتاجها، أي أنّ العقل الذي يقصده في مشروعه، ليس تلك الملكة المجردة المغلقة والجاهزة، بل هو العقل الذي يؤثر ويتأثر بالثقافة التي ينتجها، « فإذا كان الانسان يحمل معه تاريخه، شاء أم كره، كما يقال، فكذلك الفكر يحمل آثار مكوّناته وبصمات الواقع الحضاري الذي تشكل فيه ومن خلاله » (الجابري، 2009، ص13) .

وفي دراسته الابيستيمولوجية للكشف عن مظاهر العجز والجمود في الثقافة العربية الإسلامية، يستعين الجابري بالتقسيم الذي وضعه لالاند (1963- 1876La lande) فهو يعلن بصريح العبارة أنه لتحديد العلاقة بين الفكر والعقل، من الضروري الاستعانة بادئ ذي بدئ بالتقسيم الذي أقامه لالاند في تمييزه بين العقل المكون (بالكسر) وبين العقل المكون (بالفتح)، ويقصد بالعقل المكون أو الفاعل « بالنشاط الذهني الذي يقوم به الفكر حين البحث والدراسة والذي يصوغ المفاهيم ويقرر المبادئ »، ويقصد بالعقل المكون أو السائد «مجموعة المبادئ والقواعد التي نستعملها في استدلالاتنا، وبعبارة أخرى إنه منظومة القواعد المقررة والمقبولة في فترة تاريخية ما، والتي تعطي لها خلال تلك الفترة قيمة مطلقة»(الجابري، 2009، ص15).

ويتضح في سياق هذا التقسيم أن الجابري يسلط الضوء على العقل السائد وهو العقل العربي الذي تشكل داخل المجتمع العربي والثقافة العربية ويتمثل في « جملة المبادئ والقواعد التي تقدمها الثقافة العربية للمنتمين إليها كأساس لاكتساب المعرفة أو لنقل: تفرضها عليهم كنظام معرفي» (الجابري، 2009، ص15).

وهذا يعني أن الناس وإن كانوا يشتركون في العقل المكون (الفاعل) فإنهم يتمايزون في العقل المكون بحكم تمايزهم الثقافي، أي أنّ « الانسان يشترك مع جميع الناس أيا كانوا،

وفي أي عصر كانوا في كونه يتوفر على عقل مكون، وينفرد هو ومن ينتمي معه إلى نفس الجماعة الثقافية بعقل مكون (الجابري: 2009، ص15-16).

وما يلاحظ هنا هو أنه على الرغم من الفصل الذي أقامه بين العقل الفاعل والعقل السائد، إلا أنه لا ينفي العلاقة الجدلية الحاصلة بينهما، فهو يحذر من سوء فهم هذا التمييز، فهو يقر أنه لا يجب أن لا « نغفل علاقة التأثير والتأثر القائمة أبدا بينهما، فمن جهة ليس العقل السائد شيئا آخر غير تلك المبادئ والقواعد التي أنشأها وينشئها العقل المكون الفاعل » (الجابري، 2009، ص16)، بحكم أن العقل السائد هو حصيلة العقل الفاعل، أي أنه منبثق عنه وليس غريبا عنه.

ويبدو من خلال هذا أن الجابري يركز كل التركيز في بحوثه على العقل السائد، وهذا ما جعله يختار المقاربة المفهومية والمنهجية، ويبتعد عن مضمون " الفكر" ويوظف في محله العقل، إذ يعتقد أنه كان بالإمكان تفادي الوقوع في هذا الخلط " لو أننا استعملنا كلمة " فكر" بدل كلمة "عقل ". .. بيد أنه لو فعلنا ذلك لساهمنا في إعطاء القارئ لعنوان الكتاب فكرة أبعد عن مضمونه الحقيقي، ذلك أن كلمة " فكر" خصوصا عندما تقترن بوصف يربطها بشعب معين كقولنا "الفكر العربي " أو " الفكر الفرنسي "... إلخ، تعني في الاستعمال الشائع اليوم، مضمون هذا الفكر ومحتواه، أي جملة الآراء والأفكار التي يعبر بها، ومن خلالها ذلك الشعب عن اهتماماته ومشاغله، أيضا عن مثله الأخلاقية ومعتقداته المذهبية وطموحاته السياسية والاجتماعية، وبعبارة أخرى إن « " الفكر " بهذا المعنى هو والايديولوجيا اسمان لمسمى واحد، وهذا بالضبط أحد أنواع الخلط الذي نريد تجنبه والتنبيه عليه منذ البداية» (الجابري، 2009، ص11).

وهذا يعني أن الجابري لا يدخل في مقاربته للعقل كلمة " فكر"، فعلى الرغم من أن هذا الأخير يشكل مضمونا للعقل، إلا أن توظيفه بدل العقل يقود إلى تصورات إيديولوجية، ولهذا السبب نجد الجابري يبتغي في فحصه أسلوب التفكير الذي يقصد به العقل العربي «الذي ليس شيئا غير الفكر بوصفه أداة للإنتاج النظري صنعتها ثقافة معينة لها خصوصياتها،

هي الثقافة العربية »(الجابري، 2009، ص29)، وبالتالي فالقصد من "نقد العقل العربي" لدى الجابري إنما هو فحص وتحليل هذا العقل لكونه آلية لإنتاج الفكر، فهو هنا يستخدم البحث الابيستمولوجي للوقوف على الأطر المرجعية التي تحرك العقل العربي وتقوده إلى إنتاج المعرفة بالاعتماد على مفاهيم وأدوات معينة، ولذا فالعقل الذي يعده موضوعا للتحليل والتفكيك هو « جملة المفاهيم والفعاليات الذهنية التي تحكم، بهذه الدرجة أو تلك من القوة والصرامة، رؤية الإنسان العربي إلى الأشياء وطريقة تعامله معها في مجال اكتساب المعرفة، وإعادة إنتاجها» (الجابري، 2009، ص70) .

ولم يكتف الجابري في مشروعه الفكري بالفصل بين " الفكر " و" العقل " ويركز على الثاني ويستبعد الأول، بل نجده فضلا عن ذلك يستبعد أيضا في مفهومه للعقل كلمة "العقلية العربية "، فهو يشير هنا أنه لم يستخدم كلمة العقلية العربية، بل يؤكد على استخدامه كلمة العقل العربي ورده إلى البيئة العربية والجغرافية التي ينتمي إليها، لكونه تشكل داخل الثقافة العربية ويعمل على تكوينها. (الجابري، 1991، ص309).

ويلاحظ هنا كذلك، أنّ الجابري يفضل استعمال مصطلح "العقل العربي" بدلا من العقل الإسلامي، وهذا لإبقاء البحث في إطار النقد الابيستيمولوجي المحض الذي تقتضيه الدراسة من دون الخوض في النقد الديني اللاهوتي، فهو يعلن هنا أن اختيار عبارة " العقل العربي " بدل عبارة " العقل الاسلامي " هو اختيار استراتيجي مبدئي ومنهجي لم تفرضه اعتبارات إيديولوجية، لأن العقل الاسلامي يشمل كل ما انتجه المسلمون وفكروا فيه باللغة العربية أو بغيرها كالفارسية مثلا، وهو يعترف هنا أنه لا يتقن إلا اللغة العربية، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى ليس له طموح في إحياء علم كلام جديد، إذ لا يمكن تجريد عبارة العقل الإسلامي من مضمونها اللاهوتي، (الجابري، 1991، ص320)، لأن موضوع البحث في الأساس هو العقل كأداة وليس كموضوع للمعرفة، ومن ثمة فإن استعمال عبارة "العقل الاسلامي" يوجه الانتباه نحو ما يتضمنه هذا العقل من فكر إسلامي لاهوتي، وهو السبب الذي يبرر به الجابري استخدام "العقل العربي " بدلا من "العقل الاسلامي ."

لقد عمد الجابري من هذا التحديد إلى رفع الغموض وتجنب الخلط بين المفاهيم، بغية الوقوف عند تحديده لمفهوم " نقد العقل العربي" الذي لم يبتغ من ورائه سوى تعرية البنية الداخلية للعقل العربي وفهمه من خلال « النظر إليه بوصفه عقلا سائدا قوامه جملة مبادئ وقواعد تؤسس المعرفة في الثقافة العربية، وفي هذه الحالة يكون من الممكن جدا القيام بتحليل موضوعي علمي لهذه المبادئ والقواعد التي تشكل في الوقت أساسيات المعرفة أو نظمها في الثقافة العربية » (الجابري، 2009، ص16) .

يؤمن الجابري أن الكشف عن أزمة العقل العربي ومعرفة أبعادها يقتضي قراءة ناقدة، يتسنى من خلالها تفكيك مكونات العقل العربي بغرض ازالة الستار عن مكبوتاته والكشف عن الرواسب المعرفية التي علقت به منذ تكونه، وينطلق الجابري في هذا الصدد من عصر التدوين، للوقوف عن النظم المعرفية التي تؤسس العقل العربي، وهي "البيان" "والعرفان" "والبرهان"، وبيان مظاهر الصراع والتواطؤ التي طبعت هذه النظم من حين إلى آخر، وتحكمت في بنيته طيلة مسيرته في الثقافة العربية الاسلامية .

يشكل عصر التدوين حسب الجابري، بداية لنشأة العقل العربي، إذ نجده هنا يستعين بنص للذهبي ليحدد عصر التدوين بتاريخ 143 هـ، كبداية لتكون العقل العربي، والتدوين هو تلك العملية الواسعة التي تمت بإشراف الدولة، من خلال إعادة بناء ذلك الموروث الثقافي بالشكل الذي يجعل منه تراثا، أي إطارا مرجعيا لنظرة العربي إلى الأشياء، إلى الكون والانسان والتاريخ (الجابري، 2009، ص64)، وهو لا يراد به إنتاج العلم، فتدوين العلم وتبويبه، يفيد أن العلم جاهز، بحيث تكون مهمة المدون هي التقاطه وجمعه (الجابري، 2009، ص63) .

وجدير بالذكر هنا أن التدوين لا يعني مجرد الجمع بدون تدخل من العقل والإرادة، كما أنه لا يعني أنه لم يكن للعرب من عقل قبل التدوين، بل إنه منذ أن كان العربي كان عقله معه، وبالتالي فإن الوعي بالعقل وتدوينه هما ما شكلا الفارق (الشيخ. م، 2001، ص29).

ومهما يكن من أمر فإن عصر التدوين هو الإطار المرجعي لتكوين العقل العربي، فهذا الأخير لا يرتبط بالعصر الجاهلي، ولا يقترن بالعصر الأول للدعوة الإسلامية أو قبلهما، حسب الجابري، من منطلق أن ما نعرفه قبل عصر التدوين إنما تم بناؤه في هذا العصر نفسه، كما أن ما تشكل بعده لا يمكن استيعابه إلا برده لهذا العصر (الجابري، 2009، ص71)، فهو الإطار الزمني الذي تم فيه جمع الاحاديث النبوية، ووضع تفاسير القرآن، وما تلا ذلك من بدء كتابة التاريخ الإسلامي، وأسس علم النحو وقواعد الفقه، وعلم الكلام، وتشكيل المذاهب والفرق الإسلامية، فهو نقطة البداية لتكوين النظام المعرفي للثقافة العربية، فيه أكتمل التكوين، ولم يتغير منذ ذلك الوقت، ومازال سائدا في ثقافتنا حتى اليوم، ولذلك فإن بنية الثقافة العربية ذات زمن واحد، زمن راكد يعيشه الانسان العربي اليوم مثلما عاشه أجداده في القرون الماضية، ومن ثمة فإن «المعطيات والصراعات والتناقضات التي عرفها عصر التدوين، والتي تشكل هويته التاريخية، هي المسؤولة عن تعدد الحقول الايديولوجية والنظم المعرفية في الثقافة العربية، وهي المسؤولة [أيضا] عن تعدد المقولات وصراعها في العقل العربي »(الجابري، 2009، ص71).

خلص الجابري في ضوء هذه القراءة الابيستمولوجية للعقل العربي أن العلوم التراثية المتعددة والمذاهب والنظريات الإسلامية المختلفة ترتد في النهاية إلى بنية محددة تخضع لنظم معرفية مختلفة تنضوي تحتها كل المعارف والعلوم العربية، صنفها الجابري إلى ثلاثة نظم هي: النظام البياني والنظام العرفاني والنظام البرهاني، تشكل في جملتها وحدة البنى الفكرية للتراث العربي الإسلامي، وهي «ليست شيئا أخر غير السلطات المعرفية التي تؤسس التفكير وتوجهه داخل الثقافة العربية ككل »(الجابري، 2009، ص559)، فهي الإحداثيات التي يمكن عبر مراجعتها ونقدها وإعادة تشكلها الوصول إلى تحديث العقل العربي .

1 –النظم المعرفية المشكلة للعقل العربي.

يقسم الجابري الثقافة العربية إلى ثلاثة أنظمة معرفية هي " البيان والعرفان والبرهان " يعتبرها الأطر التي تكون فيها العقل العربي، واستند الجابري في هذا التقسيم على ميشال فوكو، حيث استعار منه مفهوم النظام المعرفي، الذي استخدمه على نحو خصب وغني في تحليل الثقافة الغربية في العصر الكلاسيكي في القرنين السادس عشر والسابع عشر مما مكن من حصول القطيعة الايبيستمولوجية في القرن التاسع عشر التي أنتجت نظاما معرفيا جديدا هو الحداثة (بلقزيز. ع، 2014، ص342) .

أ/ النظام المعرفي البياني: المقصود بالبيان كفعل معرفي هو الظهور والإظهار والفهم، وكحقل معرفي هو عالم المعرفة التي تؤسسه العلوم العربية الاسلامية الخالصة، علوم اللغة وعلوم الدين، فهو «جملة من المبادئ والمفاهيم والإجراءات التي تعطي لعالم المعرفة بنيته اللاشعورية: أعني المحددات والسلطات التي تحكم وتوجه المتلقي للمعرفة والمنتج لها، داخل الحقل المعرفي البياني، دون أن يشعر بها ودون أن يختارها » (الجابري، 2009، ص556)، فالبيان بهذا المعنى هو تلك الممارسة التي تتأسس على علوم اللغة العربية وما ينبثق عنها من آليات، ومنها القياس المستخدم في علم الأصول وعلم النحو وعلم الكلام.

2 /النظام المعرفي العرفاني:

العرفان في اللغة مصدر فعل عرف، أي علم، فنقول عرفه يعرفه: عرفة وعرفانا ومعرفة، أما عند المتصوفة الإسلاميين فهو الكشف والإلهام (الجابري، 2009، ص551). والعرفان كفعل معرفي هو ما يسميه أصحابه «بالكشف " أو "العيان " وكحقل معرفي خليط من هواجس وعقائد وأساطير تتلون بلون الدين »(الجابري، 2009، ص557) .

العرفان من الناحية الاصطلاحية في اعتقاد الجابري هو «عبارة عن خليط من هواجس وعقائد وأساطير تتلون بلون الدين الذي يقوم على هامشه لتقدم له ما يعتقده العرفانيون أنه الحقيقة الكامنة وراء ظاهر نصوصه»(الجابري، 2009، ص557)، فالعرفان بهذا المعنى هو كل المظاهر الغنوصية والصوفية في الثقافة العربية الاسلامية، بوصفها موقفا فرديا،

يحاول من خلاله العارف الاتصال بالذات الالهية كرفض للواقع وهروبا منه. وهو بصفته ميثولوجية أسطورية تتضمن مفاهيم عن الله والكون والإنسان، يشكل آلية مخصوصة يتوسل بها العارف في البحث « كنوع أسمى من المعرفة يلقى في القلب على صورة كشف أو إلهام» (الجابري، 2009، ص551)، ويستمد النظام العرفاني من الموروث القديم السابق عن الإسلام، والهرمسي منه خاصة، يقوم على نظام معرفي يستثمر اللغة بتوظيف الزوج «"الظاهر والباطن " ويخدم رؤية معينة للسياسة بتوظيف الزوج " الولاية والنبوة "» (الجابري، 2009، ص572) .

وعلى هذا الأساس يعتبر الجابري العرفان "بأنه «نظام معرفي ومنهج في إكتساب المعرفة، ورؤية للعالم، وأيضا موقف منه، انتقل إلى الثقافة العربية الاسلامية من الثقافات التي كانت سائدة قبل الاسلام في الشرق الأدنى وبكيفية خاصة في مصر وسورية وفلسطين والعراق »(الجابري، 2009، ص553) .

3 /النظام المعرفي البرهاني:

تطلق كلمة برهان في اللغة العربية على « الحجة الفاصلة البينة، أما لفظ برهان في اللغات الأوروبية (اللاتينية) ((Démonstration فيفيد " الاشارة والبيان والإظهار. »(الجابري، 2009، ص583).

أما من الوجهة المنطقية فالبرهان هو تلك العمليات الذهنية التي تقرر صدق قضية ما بواسطة الاستنتاج، وهو في تصور الجابري نظام معرفي متميز بمنهج خاص في التفكير يبتغي تقرير رؤية معينة عن العالم تعتمد إلا على المنهج الاستنتاجي، من خلال «اعتماد قوى الانسان المعرفية الطبيعية من حس وتجربة ومحاكمة عقلية دون غيرها في اكتساب معرفة بالكون ككل وكأجزاء، لا بل لتشيد رؤية للعالم يكون فيها من التماسك والانسجام ما يلبي طموح العقل إلى اضفاء الوحدة والنظام على شتات الظواهر ويرضي نزوعه الملح والدائم إلى طلب اليقين »، (الجابري، 2009، ص383-384)، ويشكل البرهان بهذا

المعنى نظاما معرفيا هيمن على الثقافة العربية الاسلامية في القرون الوسطى التي احتلها المنطق الأرسطي.

فعلى الرغم من وضوح معنى البرهان في الجانب المنطقي كآلية استدلالية، إلا أنّ الجابري يستخدمه بمعنى خاص، فهو كفعل معرفي يمثل آلية استدلالية تقوم على مقدمات تلزم عنها نتائج بالضرورة، وهو كحقل معرفي يمثل « عالم المعرفة الفلسفية العلمية المنحدرة إلى الثقافة العربية عبر الترجمة، ترجمة كتب أرسطو خاصة»، (الجابري، 2009، ص55).

بعد أن حدد الجابري النظم المعرفية المحددة للثقافة العربية الاسلامية، عمد إلى تعرية البنية الداخلية للعقل، من خلال تحليل موضوعي علمي للمبادئ والقواعد التي تشكل أساسيات المعرفة لديه، أو نظمها في الثقافة العربية، وذلك بفحصها من حيث آلياتها وعلاقة بعضها ببعض، وسلك في ذلك منهجا يقوم على ثلاث مراحل؛ المرحلة الأولى خصصها للدراسة البنيوية، ومعالجة النصوص كما هي في مصادرها، والمرحلة الثالثة اهتم فيها بالتحليل التاريخي للأفكار حاول فيه الربط بين الأفكار ضمن سياقها السياسي والاجتماعي والثقافي، وانتهى في المرحلة الأخيرة إلى الكشف عن الوظيفة الايديولوجية والاجتماعية والسياسية التي تؤديها هذه الأفكار داخل النظم المعرفية التي تنتمي إليه (همام. م، 2013، ص21).

وما يلاحظ في مشروع الجابري النقدي، هو تناوله لكل نظام معرفي بوصفه كيانا مستقلا، عبر مرحلتين، مرحلة تأسسه ثم مرحلة تأزمه، أي(مرحلة التداخل التكويني، ومرحلة التداخل التلفيقي)، إذ كانت الأنظمة المعرفية الثلاثة في بداية تشكلها تسيطر عليها حالة من الصراع، بغرض السيطرة على العقل المعرفي والعملي، لكن بمجرد التداخل بينها مع نهاية عصر التدوين دخلت في أزمة، حيث « بدأ التداخل بين البيان والعرفان مع الحارث المحاسبي، وبين البيان والبرهان مع الكندي، وبين البرهان والعرفان مع إخوان الصفا والفلاسفة الإسماعليين». (الجابري، 2009، ص486).

ويرى الجابري في هذا السياق أنّ التداخل وإن كان جزئيا بين هذين النظامين المعرفيين، إلا أنه يشير من ناحية أخرى أن اللحظة التي التقت فيها كل الأنظمة المعرفية الثلاثة، هي لحظة الغزالي فهو برأيه «ظاهرة فكرية، عبارة عن ملتقى طرق، انتهت إليه النظم المعرفية الثلاثة فالتقت عنده التقاء بنيويا، أعني صداميا »(الجابري، 2009، ص486)، جعل من البرهان ضحية هذا التداخل بين الحقول المعرفية، ذلك أن « تداخل البيان والبرهان تحقق بشكل مكتمل مع نضوج طريقة المتأخرين مع فخر الدين الرازي، الذي دمج علم الكلام في الفلسفة، إنه التداخل التلفيقي بين البرهان والبيان، أي بين مفاهيم علم الكلام ومسائله وبين مفاهيم الفلسفة ومسائلها »(الجابري، 2009، ص498)، وانفتح العرفان لقسم من البيان، من خلال الأخذ بالظاهر على مستوى الشريعة كما هو الحال عند ابن عربي والمتصوفة السنيين، ولقسم من البرهان، من خلال التوظيف الهرمسي للمنظومة الأرسطية وعلومها (الجابري، 2009، ص487)، ولم يبق إلا البرهان الذي لم ينفتح على النظامين المعرفيين، لكونه منظومة نسقية يشكل آلة لامتحان المعارف الأخرى .

يعتبر الجابري في هذا السياق أنّ الغزالي يشكل لحظة مفصلية في مسيرة العقل العربي داخل الثقافة العربية، لأن العقل قبل الغزالي، أي في طريقة المتقدمين التي تمتد من عصر التدوين حتى فترة أبي حامد الغزالي، تختلف عن وضعيته بعد الغزالي، فإذا أردنا «أن نحدد وضع العقل العربي داخل لحظة طريقة المتأخرين بالمقارنة مع وضعه داخل لحظة طريقة المتقدمين، أمكننا القول بدون تردد أنه كان في هذه عقلا منتجا، بينما تحول في تلك إلى عقل يجتر ما يستهلك، فعلا لقد كان العقل العربي منذ بداية عصر التدوين إلى عصر التدوين إلى لحظة الأزمة، لحظة الغزالي، عقلا يبني منهجا ويشيد رؤية: في الحقل البياني وعلومه أولا، ثم في الحقل العرفاني وأسراره ثانيا، ثم في حقل "" البرهان " وعلوم الأوائل ثالثا» (الجابري، 2009، ص507).

وإذا كان العقل العربي خلال المرحلة التي تمتد من بدايات عصر التدوين إلى لحظة الغزالي عقلا فاعلا برأي الجابري، فإن وضعه في لحظة ما بعد المتأخرين صارت مختلفة

تماما، بحكم توقف عمليتي البناء والتبيئة، وأكثر من ذلك تفككت النظم المعرفية، « وانصب المنتوج الفكري على عرض المعاني التي أعطيت لهذا المفهوم أو ذاك، فلم يعد المفهوم أداة نظرية تكشف علاقات وتحيل إلى عالم من المعرفة، بل أصبح مجرد كلمة أو لفظ يتحدد بـ " قال فلان " و"قال المتكلمون " و"قال الحكماء " و" عند المتصوفة " " قال أصحابنا»(الجابري، 2009، ص509).

وهذا يعني أن العقل مع المتأخرين أَضحى مجرد آلية ذهنية شكلية، في ظل فقدانه لوظيفته التحليلية والبرهانية، إذ انتهى إلى أزمة في الأسس، تفككت معها النظم التي كانت مستقلة باختلاط مفاهيمها، أصبح العقل من خلال ذلك ملكة تحفظ وتتذكر، لا ملكة تفكر وتستدل، وأصبح أكثر من ذلك مفككا يحكمه اللانظام، تسوده المتناقضات، ولهذه الأسباب اعتبره الجابري «عقل ميت، أو هو ميت أشبه، لأنه يفتقد السلطة التي تجعل منه عقلا حيا، السلطة التي بها يفرض النظام على نفسه وعلى العالم». (الجابري، 2009، ص511).

يعتبر الجابري هذه المرحلة مرحلة أزمة، لأنها أدخلت العقل العربي في مرحلة التداخل التلفيقي حيث تفككت الأنظمة المعرفية، « وأزيلت فيها الحواجز ليصبح "العقل العربي " محكوما بسلطات تلك النظم. .. بوصفها نظما مفككة تداخلت سلطتها المعرفية وأصبحت تشكل ما يمكن أن يطلق عليه اسم "البنية المحصلة" وهي البنية التي تشكلت من تداخل الأزواج المعرفية التي كانت تقوم عليها تلك النظم »(الجابري، 2009، ص558).

يعتقد الجابري تبعا لذلك أن هذه البنية المحصلة أضحت تشكل اللاشعور المعرفي للعقل العربي، تتحكم فيه بصورة خفية، حيث صار الإنتاج الفكري لهذا العقل منوطا بما حددته هذه البنية، التي « كانت ثاوية وراء النظم المعرفية، يوم كانت نظما مستقلة متنافسة. .. وتلك البنية المحصلة، ليست شيئا أخر غير السلطات المعرفية التي تؤسس التفكير وتوجهه داخل الثقافة العربية الاسلامية ككل، إنها كانت وما تزال تشكل البنية اللاشعورية لهذه الثقافة»(الجابري، 2009، ص559) .

وخلص الجابري من خلال دراسته للعقل العربي تفكيكا وتحليلا إلى العديد من النتائج التي تدين هذا العقل، إذ انتهى في دراسته للنظام البياني إلى اعتبار اللغة العربية مرجعا جوهريا تحكم بنيته، غير أن ارتباط العقل العربي باللغة العربية في نظره، جعله عقلا لا يبدع لأن لغته صارت غير متجددة، يحكمها نمط سكوني محدود، جعلها جامدة راكدة تراوح مكانها جمعا وتقنينا وصناعة منذ عصر التدوين، حبيسة النظرة المعيارية التي تميز بها الانسان العربي منذ العصر الجاهلي (الجابري، 2009، ص86)، وهذا ما يفسر أن العقل العربي من صنع هذا الانسان، حيث صار الجمود التي تطبع مختلف الميادين البيانية من بلاغة وكلام وأصول الفقه، وبموجب ذلك لم يعد اللاحق في الثقافة العربية إلا مجرد تابعا لما تم انتاجه في العصور الماضية، ويؤكد الجابري هذه الفكرة بقوله « العقل العربي هو" هو فيزياء" النص العربي، أعني أن قوانين العقل ستكون بالضرورة، ولا انعكاسا، بل أقول علاقة متينة بقوانين النص العربي الجاهلي، والقرآني، وليس المقصود بالنص هنا الخطاب وقوانينه التركيبية وحسب، بل أيضا مضمون الخطاب، أعني الرؤية التي يحملها عن العالم ويكرسها ويغذيها»(الجابري، 1991، ص311) .

وفي تحليل الجابري لدائرة العرفان، يعتبرها أدنى مراتب العقلانية، ونظاما خارجيا عن الإسلام سواء من حيث مضمونها أو المصطلحات التي عرفت بها، بوصفها بنية معرفية تنهل عناصره من الأساطير الهرمسية، انتهت إلى تعطيل العقل العلمي واستقالته، كما أنها كرست أخلاق الفناء التي أدت إلى تحطيم الأخلاق وإفراغها من كل مضمونها الدنيوي (الجابري، م، 2001، ص427).

أما في ميدان البرهان، فعلى الرغم من أن الجابري يعتبر هذا الحقل نموذجا للعقلانية في صورتها الاستدلالية الاستنتاجية المستمدة من المنظومة الفلسفية الأرسطية، اعتمد عليها في بداية الثقافة العربية، لدواعي عقلانية وعلمية، إلا أنّها صارت مع الغزالي مجرد آلية ذهنية فقدت وظيفتها البرهانية التحليلية، لتنتهي في نهاية المطاف مع ابن سينا (370 هـ –

427 هـ) إلى توظيفها لأغراض ايديولوجية في إشكاليات المتكلمين(الجابري، 2009، ص477) .

وانطلاقا من هذه الأزمة، يعتبر الجابري العقل العربي عقل لاعقلاني، لأنه يبتغي تحقيق التناغم بين قضايا متناقضة، بدليل أنه يقفز من قضية إلى أخرى مناقضة لها من دون أن يدرك هذا التناقض، ذلك أن ما يتوخاه من كل هذا هو التأليف بين المتناقضات من أجل تحصيل قيمة ثالثة، ويوضح الجابري هذه الفكرة بقوله « لابد من أن نلاحظ أن التلازم الذي يقيمه العقل العربي بين القضايا المتباينة وأحيانا المتناقضة، كان لا بد من أن يؤدي إلى مثل هذه "القفزات " اللامعقولة، اللاتاريخية. .. هذا النوع من الانتقال من القضية إلى عكسها دون الشعور بأدنى تناقض، نقول "دون الشعور بأدنى تناقض "، لأن الشاغل الذي يهيمن على العقل العربي في مثل هذه الأحوال هو البحث عن " قيمة ثالثة " يتحقق بها، لا تجاوز النقيضين، بل الجمع بينهما في " سلام " و" وئام " لغوي لافكري».(الجابري، 1994، ص134-135).

ولعل مايبرّر الجانب اللاعقلاني في العقل العربي، هو كونه عقلا معياريا برأي الجابري، فهو ينظر إلى الأشياء من زاوية قيمية، بالاستناد إلى المنظومة الدينية التى تؤطر الدين الإسلامي، وتحكم الثقافة العربية الإسلامية، بمعنى يحكم على الأشياء من ناحية الحلال والحرام، فهو بهذا لا يحلل عناصرها ولا يفحص علاقاتها، ولا يبتغي البحث عن قيمتها الموضوعية أو الحكم عليها بالخطأ أو الصواب، لا لشيء إلا لكونه « تحكمه النظرة المعيارية إلى الأشياء، ونحن نقصد بالنظرة المعيارية ذلك الاتجاه في التفكير الذي يبحث للأشياء عن مكانها وموقعها في منظومة القيم التي يتخذها ذلك التفكير مرجعا ومرتكزا، وهذا في مقابل النظرة الموضوعية التي تبحث في الأشياء عن مكوناتها الذاتية، وتحاول الكشف عن ما هو جوهري فيها »(الجابري، 2001، ص، 31-32) .

يستند الجابري في تبرير حكمه هذا القاضي بلاعقلانية العقل العربي بالمقارنة بينه وبين العقل اليوناني أو (العقل الأوربي)، حيث يضعه في الجانب المناقض لهذا الأخير، من

منطلق أن لكل عقل بنية فكرية خاصة تؤطره، فهو هنا ينظر إلى العقل العربي من جهة الوظيفة الإيديولوجية التي توجهه، لكونه تشكل ضمن الصراع الثقافي والسياسي الذي ميز مراحل تكونه، وهذا في مقابل العقل اليوناني القائم على العقلانية الفلسفية المنطقية، وهذا ما جعل العقل العربي، يعاني من إشكالية « الصراع العلني بين ثقافتين العربية واليونانية، أو إذا شئت قلنا بين مرجعيتين، وبالتالي بين بنيتين تختلفان، بل تتناقضان في أكثر من جانب» (الجابري، 1991، ص314)، جعلت العقل العربي ضحية المقاربة المعيارية الذاتية عكس المقاربة الموضوعية والنظرة النسبية التي تطبعان العقل اليوناني الغربي .

لاشك أن توظيف الجابري للتحليل الابيستمولوجي مكنه من تفكيك مكوناته، والوقوف عند مرحلة الأزمة في الثقافة العربية الإسلامية، مرحلة الفوضى والنكوص، وهي المرحلة التي تعطل فيها الإبداع، وبدأ الفكر يجتر ما أنتج في مرحلة التداخل التكويني، ومن خلال ذلك اعتبر الجابري العقل العربي عقلا لا تاريخيا، لكونه يفكر من خلال تداخل الأزمنة المعرفية، فهو يعيد تكرار ما أنتج قديما في الزمن المعاصر، أي أنه عقل لم يتطور، فالزمن العربي في اعتقاده زمنا يتصف بالثبات لأن « التاريخ الثقافي السائد الآن هو مجرد اجترار وتكرار وإعادة انتاج بشكل رديء، لنفس التاريخ الثقافي الذي كتبه أجدادنا تحت ضغط صراعات العصور التي عاشوا فيها وفي حدود الامكانيات العلمية والمنهجية التي كانت متوافرة في تلك العصور»(الجابري 2009، ص46).

ويتأسس على هذا أن الفرد العربي المعاصر، صار يعيش خارج زمانه، لأنه سجين الماضي الممجد، وهذا ما جعل حاضره مفتقدا ومستقبله مستبعدا، وما يؤكد ذلك هو أن العقل العربي المعاصر يكرر ما تم إنتاجه في القرون الوسطى أو ما جاد به عقل عصر التدوين، وبالتالي فتكرار واجترار ما أنتجه السلف لا يعبّر في الحقيقة إلا عن التفكير في الماضي، من خلال الانشغال بصراعاته ومشاكله لبعثها من جديد، من دون الاهتمام بمواجهة مشاكل الحاضر، أو تحديات المستقبل، وهو السبب الذي جعل الانسان العربي المعاصر ما يزال سجين «الرؤية والمفاهيم والمناهج القديمة التي وجهتهم (الاجداد) مما

يجرنا دون أن نشعر، إلى الانخراط في صراعات الماضي ومشاكله، إلى جعل حاضرنا مشغولا بمشاكل ماضينا، وبالتالي النظر إلى المستقبل بتوجيه من مشاكل الماضي وصراعاته»(الجابري 2009، ص46) .

تشير العديد من الدراسات التي تناولت فكر الجابري أن هذه الظروف هي التي حرضته على الخوض في المغامرة النقدية ووضعته أمام تحدي النقد، بمعنى أن وضعه لمشروعه " نقد العقل العربي الذي تناول فيه بالتحليل والنقد للنظم المعرفية المكونة للثقافة العربية تبرره المادة التي تعامل معها (الجابري، 1999، ص6)، حيث تساءل عن أسباب الركود في الثقافة العربية وامتناعها عن التطور والتجديد كما هو الشأن في الحضارة الغربية، فهو لم يقتنع بأنماط الخطاب العربي المعاصر، التي يرى أنها لم تحتكم إلى معايير النقد الابيستمولوجي البناء، لذا يؤكد أن تحقيق المشروع النهضوي العربي على شاكلة ماهو حاصل في أوروبا رهن بتحديد الأسباب الحقيقية التي أدت إلى إخفاء الثقافة العربية في تحديد ميكانيزماتها من جهة، وضعف قراءتها النقدية المعاصرةمن جهة أخرى، من منطق أن توجه هذه القراءات كان إيديولوجي لا إبيستومولوجي.

ينتج عن هذا، أن الإطار الصحيح للبحث في مسألة التأخر والتخلف في الوطن العربي يتمثل في النظر إلى المسألة من الزاوية الأبستمولوجيا، فتتبع منتوجه الفكري، يؤكد على عدم اقتناع الرجل بآليات الخطاب العربي المعاصر، فنقده للعقل العربي في كل تجلياته، يكشف عن « الأهمية التاريخية للبحث والنقد الابيستيمولوجي في الفكر العربي المعاصر»(العالم محمدأمين، 1998، ص29). ويستدل على ذلك أن فشل مشروع النهضة يعود برأيه إلى عدم اهتمامه بنقد العقل، فمن غير الممكن في اعتقاده بناء نهضة بغير عقل ناهض، ناقد، وبالتالي، فمراجعة العقل لآلياته ومفاهيمه وتحولاته يشكل جزء أساسي وأولي في كل مشروع نهضوي (الجابري، 2009، ص05)، وعليه فإن عدم تطور أدوات المعرفة في الثقافة العربية خلال نهضتها في القرون الوسيط، يفسره الجابري بكون أن « العقل

النهضوي كان رومانسيا حالما، فطرح كل القضايا السياسية والاقتصادية والاجتماعية دون أن يلتفت إلى نفسه فينتقد طريقة اشتغاله وانتاجه» (الجابري 1991، ص243).

إن عدم مراجعة العقل لأليات اشتغاله يشكل في اعتقاد الجابري عامل من أهم عوامل استفحال أزمة الفكر العربي ومصدر تعثره حتى الآن، فتزايد حدة هذه الأزمة بتجلياتها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في نظره ليس انعكاسا إيديولوجيا لصراع طبيعي يحدث في مستوى الواقع الاجتماعي، بل هو صدى لأزمة ذات طبيعة ثقافية تكونت ضمن مراحل في أحضان التراث، شكلت لحظة أبي حامد الغزالي فترة هزيمة العقلين البرهاني والبياني وسيادة العقل العرفاني، على النحو الذي بيناه في السابق، وما زاد من تفاقم هذه الأزمة هو التحدي الذي فرضته الثقافة الغازية، أي أن «المشكل الذي تعاني منه، مشكل الازدواجية التي تطبع كل مراحل حياتنا المادية والفكرية» (الجابري، 1987، ص34).

ينطلق الجابري في قراءته النقدية للتراث من التساؤل لماذا التراث؟ إذ يعتبر ذلك شرطا ضروريا لاستيعاب واقع حياتنا المعاصرة، ويبرر ذلك أن التراث حاضر فينا أو معنا، والانشغال به ماهو إلا انشغال الإنسان بذاته، وعندئذ فتسليط الجابري الضوء على التراث لم يكن غاية في ذاته، تستهدف قراءة التراث من أجل التراث، بل أنّه اتخذ من قراءة التراث وسيلة لتحقيق النهضة، وسبيل لبوع الحداثة التي يتطلع اليها، أي أن تحليل التراث، إنما الهدف منه هو تحديث الثقافة العربية، لذلك أعتبر الجابري أن نقد العقل العربي، هو« مرحلة مهمة من عملية التحضير لولوج الحداثة» (أبي نادر. ن، 2008، ص55).

ومن دون الخوض في المفاهيم المختلفة والمتعددة لكلمة تراث، يعتبر الجابري أنّ التراث في التعريف العام الشامل هو ذلك المنتوج الثقافي الذي يتضمن التراث المعنوي كفكر وسلوك والتراث المادي الذي يشمل الاثار والتراث القومي، أي هو ذلك الماضي الذي يحضر في حاضر الانسان، فهو « كل ما حضر فينا أو معنا من الماضي، سواء ماضينا أو غيرنا، سواء منه القريب أو البعيد» (الجابري: 1991، ص45).

وبما أن التراث هو ذلك الإرث الثقافي الملازم لحاضر الأمة، فإن الاهتمام به دراسة وتحليلا وتأويلا، يمكننا في تصور الجابري من فهم جيد لماضينا، ويتيح لنا تكوين رؤية أكثر وضوحا عن حاضرنا، فمن خلال مدخل كتابه" العقل السياسي العربي« يشير الجابري أن " رؤية الحاضر بوضوح تتوقف على توافر رؤية أوضح للماضي، إن حاضرنا، رغم كل مظاهر التجديد والحداثة امتداد مباشر لما طبقنا، إن ماضينا ماثل في حاضرنا أكثر من أي شيء آخر» (الجابري: 1991، ص41).

وإذا كان حاضرنا مقترن ومتعلق بماضينا، فإن هذا الاقتران في اعتقاده يتمظهر من ناحيتين، ناحية الشكل، وناحية المضمون، فمن الناحية الشكلية يتجلى ارتباطنا بالماضي من خلال تأثيره وديمومة مفعوله في حياتنا الوجدانية وفي أفكارنا وتصوراتنا بواسطة اللغة التي نعاين بها تراثنا والدليل على ذلك هو « أننا نشعر جميعا بأن أمرىء القيس وعمرو بن كلثوم وعنترة. .. ولبيد والنابغة وزهير بن سلمى... وابن عباس وعلي ابن أبي طالب ومالك، وسبويه والشافعي وابن حنبل... والجاحظ والمبرد والأصمعي والأشعري والغزالي، وابن تيمية والفارابي وابن سينا وابن رشد وابن خلدون... ومن بعد هؤلاء جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده. .. والقائمة طويلة، نشعر بهؤلاء جميعا يعيشون معنا هنا، أو يقفون هناك أمامنا على خشبة مسرح واحد مسرح الثقافة العربية، الذي لم يسدل الستار فيه بعد، ولو مرة واحدة». (الجابري، 2004، ص38-39).

أمّا من ناحية المضمون، فإن الواقع الاجتماعي والسياسي للكثير من الدول في الوطن العربي سواء في التاريخ الحديث أو المعاصر، لم يختلف فيما يتعلق بأحوال العمران والسياسة والعصبيات عن الأحوال التي وصفها ابن خلدون في تحليله للمجتمعات العربية القديمة، وبالتالي يمكن القول حسب الجابري أن التحليل الخلدوني لتلك المجتمعات، ما يزال صالحا اليوم، وعليه فإن العودة الى ابن خلدون «يبررها أولا وقبل كل شيء الواقع الاجتماعي السياسي الراهن، القائم في العالم العربي وفي بلدان أخرى، والذي يجعل من

الحديث اليوم على العشائرية والطائفية والأصولية الدينية المتشددة حديثا مباحيا بل مطلوبا». (الجابري، 2009، ص44).

يؤمن الجابري أن التحليل الخلدوني للعمران البشري للمجتمعات العربية القديمة يشكل مفتاحا لفهم الظروف الاقتصادية لواقعنا الاجتماعي الحديث والمعاصر، ففي تحليله لما يعرف اليوم باقتصاد الريع يستأنس الجابري بالمقاربة الخلدونية إذ يشير في ضوئها أن «الدولة تجمع أموال الرعية وتنفقها في بطانتها ورجالها، فيكون دخل تلك الأموال من الرعايا وخرجها في أهل الدولة، ثم في من تعلق بهم من أهل المصر، وهم الأكثرية، فتعظم لذلك ثروتهم ويكثر غناهم، وتتزايد عوائد الترف ومذاهبه».(الجابري، 2004، ص45).

يذهب الجابري في هذا السياق إلى أنه من الضروري وضع قراءة تشخيصية للثقافة العربية الإسلامية لمعرفة أسباب حالة الركود التي يعيشها العالم الاسلامي في كافة مناحي الحياة، ومن أجل وضع اليد على المعيقات التي عطلت العقل العربي عن السير في طريق التحديث، غير أن هذا التشخيص لا يكتب له النجاح إلا بتحليل التراث ودراسته في كافة أبعاده، لأن البحث في التراث برأيه مسألة تفرضها مقتضيات راهنة، تستوجب النظر فيه بآليات منهجية ملائمة من شأنها أن تخدم الحداثة وتؤهل قيمها داخل بنية العقل العربي، استجابة لاهتماماتنا الفكرية المعاصرة.(الجابري،1991، ص9).

غير أنه على الرغم من أصرار الجابري على ضرورة قراءة التراث بآليات منهجية علمية، إلا أن قراءة الجابري للتراث، لا يمكن أن تعني بأي حال من الأحوال وضع الحداثة نقيضا للتراث أو نفيا له، بل إن فحص محتويات التراث والحفر في باطنه، إنما الهدف منه هو الكشف عن عناصر ومعطيات تتناغم في أصولها وجوهرها مع أصول الحداثة نفسها، وبالتالي فمساءلة الماضي في نطاق أسئلة التراث نفسها لا تعني مقابلته ومضاهاته مع أسئلة الحداثة، كما لا تعني مجرد الاستعادة الشاملة له، واستدعائه أمام مشكلاتنا الراهنة، بل تعني الارتكاز عليه من أجل طلب السند لتحقيق التقدم والازدهار العلمي والعقلاني،

ولذلك يعلن الجابري بصريح العبارة أنه «يقرأ كل مشاغله في النصوص، قبل أن يقرأ النصوص»(الجابري،1991، ص23) .

يتضح في ضوء هذا أن قراءة الجابري للتراث تتوخى غاية واحدة هي تحرير العقل العربي من سلطته المرجعية وبنيته التقليدية التي عرقلت فهمه للقضايا المطروحة عليه، ويشترط لتحقيق ذلك التسلح بمنهج معين يضمن الممارسة العقلانية الموضوعية عند الخوض في قضايا الفكر والحياة، وفي مقدمة ذلك ممارسته العقلانية النقدية على التراث الذي يحتفظ بسلطته على تلك القضايا التي تمارس تأثيرا على وجداننا ولو بشكل لا شعوري (الجابري،1991، ص9). لذلك فإن تناول التراث من هذه الزاوية يستوجب حسب رأيه قيام جهد نظري نقدي كبير يخص القراءات التي اشتغلت بدراسة التراث، لا لشيء إلا لكونها قصرت معرفيا ومنهجيا في تناولها للمسألة وعجزت عن اتباع منهج ابيستمولوجي يرتكز على أسس منهجية مناسبة، لكونها ذات توجهات إيديولوجية، جعلتها تخفق في الوصول إلى الفهم الصحيح للتراث.(الجابري،1991، ص12).

يبدو جليا أن رهان الجابري في قراءته للتراث وفقا للمنهج الذي يقترحه، يتلخص في تأسيس رؤية جديدة عن التراث تخلصه من الانحرافات المعرفية التي كانت ضحيتها القراءة الحديثة والمعاصرة، فهو هنا على الرغم من اقتناعه بأهمية المنهج لإنجاح مشروعه، إلا أنه لم يقيد تفكيره بمنهج قبلي جاهز يسقطه على التراث، بل حرص على اتباع الخطوات التي تمثل مراحل اجرائية ارشادية تخص المنهج، وهي عبارة عن خطوات إجرائية عملية تتصل بالمعالجة البنيوية، والتحليل التاريخي والفحص الايديولوجي (الجابري،1991، ص32-47) .

يقترح الجابري من أجل فحص التراث والوصول بقراءته إلى مستوى التحليل العلمي الموضوعي، النظر إليه من زاويتين هما: زاوية الفهم، ثم زاوية التوظيف، فإذا كان التعامل معه في المستوى الأول يقتضي استعابه بمختلف منازعه وتياراته ومراحله التاريخية، فإن النظر إليه من زاوية التوظيف يتطلب منا أن ننتج التراث أكثر فأكثر والارتقاء به إلى أعلى

مرحلة وفق ما يقتضي التقدم، (الجابري،1991، ص9). وفي هذا الإطار يشير الجابري إلى أنه على الرغم من اعتباره أن كل قراءة للتراث تعد عملية إنتاج له من جديد وبصورة جديدة، إلا أنه يشترط مراعاة الخطوات الصحيحة للقراءة بوصفها شروط لازمة للمعرفة العلمية هما: التمثل والاستعاب من جهة والتوظيف الخاص بالتراث من جهة أخرى، لأنه من دون هذه الشروط، لا يمكن لأي قراءة أن تقترب من المضامين الحقيقية للتراث.

وفي سياق حديثة عن محتوى التراث، يرى الجابري أن هذا الأخير يتوفر على مضمونين، مضمون معرفي، يشكل مادة متيه غير قابلة للحياة من جديد، كونها «مرتبطة بإطارها التاريخي الذي تنتمي إليه، ولكونها منسجمة مع عصرها (...) ومضمون ايديولوجي، يمكن استثماره بشكل من الأشكال لاحتوائه على عناصر حية على مر الزمان».(الجابري،1991، ص53). ومن ثمة فالتراث لا يدل على «حاصل الممكنات التي تحققت وحسب، بل يعني كذلك حاصل الممكنات التي لم تتحقق، وكان بالإمكان أن تتحقق، فهو ليس ما كان، وإنما بصورة دقيقة ما ينبغي أن يكون».(الجابري:1991، ص24).

يتجلى بصورة واضحة هنا أن الجابري يراهن كثيرا على المحتوى الايديولوجي في التراث، كمضمون يمكن الاستفادة منه حاضرا، لأنه يشكل الجانب الذي يمكن استثماره بشكل واع في تفعيل الآليات الخاصة بحياتنا المعاصرة، إذ يمكن الاعتماد عليه في تنشيط الارث التاريخي أثناء عملية الانتقال والتغيير، ويمكن توظيفه في تأسيس خطاب عربي معاصر.(الجابري،1991، ص24).

لم يكتف الجابري بتحليل التراث فحسب، بل عمد إلى تسليط الضوء على الدراسات التي تخصصت في قراءة التراث، فهو على الرغم من إشادته بمجهوداته الرامية إلى تأسيس حداثة عربية إسلامية، وبناء عقل بديل يخرج الأمة من دوامة التخلف والانحطاط إلى عهد جديد، إلا أنه يحكم على قراءتها للتراث بالضعف الابيستمولوجي، ويصفها بالمحدودية على صعيد المنهج والرؤية، ويخص بالذكر هنا، القراءة السلفية التي تسعى برأيه إلى بناء حداثة انطلاقا من الماضي الذي يكتسي صفة القداسة في مذهبها الذي «يمجد الماضي قدر ما

يبكي الحاضر، ومن هنا تضل الذات التي يريد تأكيدها، هي ذات الماضي الذي يعاد بناءه بانفعال تحت ضغط ويلات الحاضر وانفعلاته»(الجابري،1991، ص42) .

يتضح من خلال رؤية الجابري هاته، أن المنهج السلفي يقارب التراث من زاوية الحماس الايديولوجي والانفعال الوجداني العاطفي، وهذه القراءة في نظره تجانب المعايير العلمية، لأنها تغيب العقل، وتعدم الموضوعية وتقلص مجال القراءة النقدية البناءة، وتركز على الحداثة العربية من زاوية واحدة، هي زاوية الماضي، أي من خلال قياس " الغائب على الشاهد"، وذلك بالارتكاز على قضايا الماضي وقياسها على انشغالات الحاضر، دون فحص أو اجتهاد، إن هذا المنحى الذي أخذته هذه القراءة يجعلها ايديولوجية في اعتقاده، لأنها لم تقرأ الماضي كما كان بالفعل، بل الماضي كما كان ينبغي أن يكون، وبما أن هذا الأخير لم يتحقق إلا على الصعيد الوجداني، فإن صورة المستقبل الآتي ظلت هي نفسها الماضي، ولذلك بقي التيار السلفي يستعيد الصراع الايديولوجي الذي كان في الماضي وينخرط فيه مدافعا ومناضلا، لا يكتفي بخصوم الماضي فقط، بل يبحث عن خصوم في الحاضر والمستقبل.(الجابري،1991، ص13).

ينتقد الجاري التيار السلفي لهذه الاعتبارات من منطلق أن مذهبه ايديولوجي يؤسس للانغلاق والتعصب المذهبي الذي يسد أبواب الاجتهاد ويعطل الابداع، ويقتل الفكر ويجعله قابعا تحت رحمة النصوص التاريخية، التي تحجب عن الفكر النظرة الموضوعية للمسائل الاجتماعية والسياسية الراهنة للانسان العربي، ومن ثمة لا يمكن التعويل على مثل هذا المنهج في تصور الجابري لتشييد حداثة عربية بعقل سجين الماضي الغابر ومنغمس في حالة من الركود والانطلاق، وعليه يمكن القول مع " نصر حامد أبو زيد" أن المنهج السلفي عنوان للدوغماتية، لأنه يزعم امتلاك وحدة الحقيقة، ولأنه منهج متعصبا متطرفا متشددا في الأحكام والرؤى الدينية والدنيوية لا يجني في ضوئه الفكر إلا الإنغلاق والتمركز حول الذات. (الحامد. أ، 2001، ص20).

لم يكتف الجابري بفحص موقف التيار السلفي من التراث، بل سلط الضوء أيضا في تحليله على القراءات الأخرى التي أهمت بالتراث، ومن بينها الاتجاه الماركسي الذي يزاحم التيار السلفي في ادعائه بقدرته على تحويل الإنسان العربي إلى غد أفضل، فهو على الرغم من تطلعه إلى تحقيق نهضة عربية، وإحداث انقلاب جذري يقود إلى الحداثة والتحديث، مثله في ذلك المنهج السلفي، إلا أن ما يعاب عنه برآي الجابري هو بناء قراءته للتراث معتمدا على الأدوات التي انتجتها الفلسفة الماركسية، التي تعد في نظر أنصارها أدوات صلبة كفيلة وحدها بقراءة التراث على النحو المطلوب، أي النحو الذي يجعله معاصرا لنا، ومثل هذا التصور في نظر الجابري يتبدى منذ البداية قصوره ومحدوديته، لأنه يتسلح بالآليات الماركسية كمنهج مطبق يرتبط بالثقافة الغربية التي تعلن ولاءها إلى كل ما هو جديد وتدير ظهورها إلى التقليد.(الجابري،1991، 16-19).

يعتقد الجابري لهذا السبب أن الماركسيين في الثقافة العربية كانوا أوفياء لمبادئ الماركسية، أكثر من الماركسيين الأوروبيين أنفسهم، لأنهم حسب منظوره أسقطوا تلك المبادئ على التراث إسقاطا تعسفيا أفقده بنيته ونسقه الكلي، فهم بدل أن يفكروا في الحداثة جعلوا العقل العربي يعيش حالة من التشتت والتخبط، تارة في كيفية قراءة التراث، وتارة في البحث عن الأدوات التي تمكن من فهمه فهما موضوعيا، وحصيلة ذلك كله هو قصور الفهم وعجز الاستيعاب، لأن القراءة الماركسية للتراث تتعامل معه انطلاقا من رؤية مركزية تنتج عن المنهج الاستشراقي.(الجابري،1991، ص29).

يتأسس على هذا، أن المنهج الماركسي عجز في قراءة التراث العربي بصورة موضوعية، فهو في اعتقاد الجابري يعمد إلى خلق صراع مفتعل داخل هذا التراث، وعندما يعجز عن القيام بهذه المهمة بالشكل المطلوب في الواقع، يلقي اللوم على التاريخ العربي غير الموروث، ويتحجج بصعوبة التعليل أمام التعقيد الذي يتصف به هذا التاريخ، وحيثما لا يسعفه الصراع الطبقي يقول بالتواطؤ التاريخي، وإذا لم يجد تفسيرا ماديا قال بالهرطقية. (الجابري،1991، ص15).

وبناء على هذا المنهج الماركسي يسقط جملة من المفاهيم الجاهزة على نصوص التراث، مما أخل بمضمونه وأضاع قيمته وأفقد قراءته المصداقية والموضوعية، ذلك أن الهدف الذي حرك دعاة هذا المنهج هو« البرهنة على صحة المنهج المطبق، لا تطبيق المنهج، ذلك هو السر في قلة إنتاج هذا القراءة وضعف مردوديتها». (الجابري،1991، ص16).

يتضح من خلال هذا أنه لا يمكن التعويل على هذا المنهج لتأسيس حداثة عربية إسلامية لأنه يقوم على تزييف الحقائق، فهو حسب الجابري يشخص التراث باعتباره منتوجا يعكس الصراع الطبقي من جهة، وميدانا للصراع بين الأسس المادية والأسس المثالية من جهة أخرى، فهو يتوخى تعيين الأطراف المتصارعة وتحديد موقعهم من هذا الصراع، بمعنى أنه يحاول الكشف عن النزاعات المادية التي أهملتها الدراسات السابقة داخل تراثنا انطلاقا من كونها عملية تاريخية جدلية. (كمال. ع، 1993، ص83).

يخلص الجابري في ضوء تحليله للقراءات التراثية، إلى أن المناهج والاتجاهات التي تناولت التراث على اختلاف مشاريعها، وتناقض انتماءاتها الإيديولوجية، لم تحقق قراءة موضوعية للتراث العربي الاسلامي، فهي بدل من الاهتمام بقضاياه والإنخراط فيه نقدا وتحليلا، نجد التيار السلفي يتماهى في جزء من التراث، أي يهتم بجانب منه الذي يريده ويخدم مصالحه وتوجيهاته، أما التيار الماركسي فقد حرف التراث وجعله غريبا عن أصوله، إذ أصطنع صراعا من داخله بغية البرهنة على صدق المبادئ الماركسية في تفسير حركية التاريخ، ومن ثمة فإن هذه القراءات في نظر الجابري عاجزة عن التفسير الصحيح للتاريخ العربي الإسلامي، وتفتقر للموضوعية اللازمة التي يقتضيها كل بحث علمي، وبالتالي فاللاتاريخية والإفتقار إلى الموضوعية ظاهرتان متلازمتان في هذه القراءات، وعند النظر إليها من زاوية المعرفة بالتراث نجدها لا تختلف في جوهرها عن بعضها. البعض داخل الحقل الابستيمولوجي، لأنها ترتكز على منهج واحد هو قياس الغائب عن الشاهد مردوديتها. (الجابري،1991، ص ص20-21).

يترتب عن هذا أن الأزمة في فلسفة الجابري أعمق مما تبدو للبعض، فهي تتعدى أن تكون مجرد ضعف في جانب في التراث وتدحرج في قيمته، أو تتعلق بجزء في القراءات السطحية له، بل أنها أزمة تفكير تتعلق بأزمة ذهنيات، لذلك راهن على تحديث العقل وتجديد التراث كآلية لتجاوز الأزمة الفكرية في الثقافة العربية، وهذا ما يشكل مدار المطلب الموالي.

ثانيا: الانتظام في التراث وإعادة بناء الفكر العربي .

ينطلق الجابري في مشروعه التحديثي، من فكرة مفادها أنه لا يمكن تصور حصول حداثة في الوطن العربي من دون إعادة بناء الفكر العربي ومن دون تسليط الضوء على مسألة التراث الكلي ومن دون الانتباه إلى أهميته، وعناصره وما يمثله في وجدان وثقافة الانسان العربي، وهنا يرى الجابري أن الدعوى إلى تحديث العقل تقتضي قراءة جديدة للتراث، إذ شكلت جهوده التي بذلها في دراساته الخاصة بالتراث منذ بحوثه حول ابن خلدون تشكل بمثابة إعادة مجددة لقراءة خاصة، فحواها هو السعي لتحرير العقل العربي من سلطاته المرجعية، وتغيير بنية هذا العقل التي حجبت عنه الحقيقة، ومنعته من فهم وتحليل القضايا المعروضة عليه تحليلا موضوعيا يستجيب لخصائص الروح العلمية. (الجابري، 2009، ص567) .

يعتقد الجابري ضمن هذا السياق أن تكوين وبناء الإنسان العربي، وتجاوز أزمته الحضارية مرهونان بالبحث في شروط النهضة، وهي مهمة تقتضي قراءة التراث ونقد الحداثة، وبيئته تلك الحداثة واستنباتها في الثقافة العربية المعاصرة عبر الانتظام في اللحظات الميزة من هذا التراث، بغية بعث الحياة فيه من جديد، بمعنى أن تحقيق النهضة أو بعثها من جديد لا يكون بالقطيعة المطلقة مع التراث، وإنما بالعودة إليه والانتظام فيه بطريقة واعية من أجل مراجعة أسسه ومبادئه في إطار وعي جديد وتوظيف عناصره الايجابية في نهضتنا الجديدة. (الجابري، 1991، ص ص، 318، 319).

يفهم من هذا أن الجابري يربط بين مسألة تحديث العقل العربي وبين القراءة المجددة للتراث، وهو هدف لا يتحقق برأيه إلا بتفعيل العقل النقدي الذي يستطيع أن يؤسس علاقة

جدلية بين التحديث وبين نقد التراث وفقا لرؤية عقلانية تسمح بتحقيق الفهم الصحيح للقضايا المعاصرة، فإذا كانت قضية التحديث وتحقيق النهضة العربية تعد هدفا قوميا ملحا، فإن هذا المبتغى لا يتحقق إلا بالانتظام الواعي بالتراث من خلال الاتصال به من أجل الانفصال عنه، أي أن الانفصال عنه من أجل تجديد الاتصال به، والاتصال به من أجل الانفصال عنه، (الجابري، 1994، ص35)، من منطلق أن الشعوب لا يكتب لنهضتها أن تتحقق وتصبح أمرا واقعيا بالانتظام في تراث الغير، وعلى هذا الأساس فتحقيق النهضة العربية رهن بالارتباط بالتراث والتسلح بالمناهج المعاصرة التي تقوم عليه العلوم الانسانية والاجتماعية والتحلي بالروح النقدية الجديدة ونشر فكر عقلاني يطابق موضوعه. (الجابري، 1993، ص33)، وهذ الأمر بدوره لا يتحقق إلا بإحداث قطيعة ابستمولوجية تامة مع بنية العقل العربي في عصر الضعف والانحطاط وامتدادتها إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر (الجابري، 1993، ص24) .

يتضح في ضوء هذه الرؤية أن الجابري مقتنع كل الإقتناع أنه لا سبيل إلى التحديث والتجديد إلا من داخل التراث نفسه وبوسائله الخاصة، وبإمكانياته الذاتية، وسنده في ذلك أنه«لا تجديد ولا تحديث يبدأ من الصفر، بل لا بد فيهما من الانتظام في عمل سابق، أعني في تراث »ففي اعتقاده «أن ما تبقى من تراثنا الفكري الإجتهادي قابل لأن تنتظم فيه عملية التجديد والتحديث المطلوبة»، (الجابري، 2009، ص586)، أي أنّ في التراث جوانب حية تشكل تربة صالحة يمكن الارتكاز عليها لبناء خطة جديدة وفقا لرؤية متجددة تسمح باستلهام الأسس والمناهج التي مكنت الغرب من تشييد حداثته من منطلق أن «الحداثة هي أولا وقبل كل شيء هي حداثة المنهج وحداثة الرؤية». (الجابري، 1991، ص16) .

لم يتوخ الجابري في مشروعه النهضوي قطع الصلة مع ما أنتجه العقل الربي عبر تاريخه، بل ينشد الانتظام في هذا العقل، ففي سياق حديثه عن النهضة العربية يعلن بصريح العبارة أنه جعلمن جملة مهام هذه الأخيرة بعث الحياة بل تنشيط الحياة في هذا العقل وكان هذا ضروريا للنهضة، لأن النهضة لابد أن تنتظم في تراث (الجابري، 1991، ص ص312-

319)، «ليس بالانخراط في كل مضامينه والتقوقع في أحضانه، بل من خلال تدشين نهضة حقيقية تمكننا من تجاوز هذا التراث باستيعابه واحتوائه إلى تراث جديد ننشئة من خلال علاقة الفصل والوصل، العلاقة الجدلية التي يحتفظ الجديد فيها في جوفه بعناصر من القديم والنقد الذي يمارس هو الطريقة الصحيحة لتحقيق عملية الفصل والوصل المطلوبة، عملية التجاوز الضرورية». (الجابري، 1991، ص 319).

هذا وإن كان الجابري يعلن أن الانتظام في التراث يشكل شرطا من شروط تحقيق النهضة العربية، إلا أنه بالموازاة، مع ذلك يرفض ذلك الانتظام الظرفي البراغماتي السطحي الذي تحركه الشعارات والخطب الوجدانية، فمن شروط النهضة في اعتقاده هو «الانتظام الاجتهادي الذي يرتفع بوسائله ومقاصده إلى مستوى العصر وتحدياته، فالإصلاح الديني يجب أن لا يخضع للظرفية السياسية وحاجاتها المباشرة، فيتحول إلى مجرد توظيف سياسي للدين يكتفي بالخصوصيات في بيان مقاصده ومكارمه». (الجابري، 2005، 425-428).

فعلى الرغم في أن مفهوم القطيعة الابستمولوجية يثير في الأذهان الكثير من الغموض ويطرح العديد من التساؤلات حينما تتعلق المسألة بالبحث في التراث العربي، إلا أن الجابري يستعير هذ المفهوم من الابتستمولوجيا العلمية التي وضع مبادئها وأهدافها غاستون باشلار، ويستخدمه ويوظفه بمعنى خاص، فهو لا يتوخى من خلال ذلك قطع الصلة التامة مع التراث، بل يدعو إلى إحداث القطيعة مع الفهم التراثي للتراث والتحرر من الرواسب التي خلفها في فهم مسائله وقضاياه، وفي مقدمتها منهج القياس النحوي والفقهي والكلامي في صورته الآلية االلاعلمية. (الجابري، 1993، ص15). أي أن ما يتوخاه في مشروعه هو التعامل مع التراث من خلال رؤية جديدة تفصل الذات عن هذا التراث باتخاذه موضوعا لها، وهو موقف يطمح إلى تحرير الذات منه قصد السيطرة عليه. (الجابري، 2003، ص50).

إن تحديث العقل وفقا لمفهوم القطيعة الابيستمولوجية حسب باشلار لا يعني رفض التراث بصورة كاملة، كما لا تعني تبني قضاياه بكل تفاصيلها، بل يعني قراءته حسب منهج جديد

يمكن من ممارسة نقدية، تحترم خصوصيته التاريخية وعالميته في آن واحد بالطريقة التي تسمح باختيار العناصر الملائمة التي يمكن الاستفادة بها في معالجة القضايا الحاضرة أي أن المقارنة الابستمولوجية للتراث بمنظار الجابري ذات بعدين هما: بعد المراجعة والاستئناف، وبعد التأسيس، فهو من جهة يراهن على الماضي على الجوانب القابلة للاستئناف في هذا التراث في الحاضر، وجعلها منطلقا للاستمرار، ومن جهة أخرى نجده يؤكد على أنه لا سبيل إلى التجديد والتحديث إلا داخل التراث نفسه وبوسائله الخاصة، وإمكانياته الذاتية ولا أمل لإنجاح هذا المشروع إلا بالتسلح بالمناهج والمفاهيم العلمية وإمكانياته الخاصة، ومفهوم القطيعة المعرفية ومفهوم النسبية رغم أصولها الغربية. (الجابري، 2009، ص566-568) .

يتأسس على هذا أن الهدف الذي يبتغيه الجابري في مقاربته الابستمولوجية هو إعادة بناء العقل العربي من جديد، وجعله عقلا متفتحا ناقدا للتراث بعيد عن التطرف والغلو في الأحكام، وقريبا إلى الموضوعية والأحكام الابيستمولوجية، فعلى الرغم من إسهامه في تحقيق وإعادة نشر نصوص التراث، إلا أن المشكلة التي أثارت انتباهه ليست مشكلة معرفية في الأساس، بل هي مشكلة منهجية، يتضح لنا ذلك من خلال أرائه الكثيرة عن التجديد والنهضة المثبوتة في كتبه، فهو يعلن أن التجديد ينطلق من داخل التراث نفسه، وذلك بتناوله تناولا نقديا منهجيا « من أجل التحرر مما هو ميت أو متخشب في كياننا العقلي وإرثنا الثقافي، والهدف فسح المجال للحياة كي تستأنف دورتها وتعيد فينا زرعها» (الجابري، 2009، ص07-08) .

يشير الجابري إلى أنه ولتحقيق هذا الغرض من الضروري تجاوز القراءة النقدية للتراث إلى القراءة النقدية للأدوات المنتجة له، لكونه منتوجا ثقافيا لا يحقق تاريخه إلا من خلال مصدره، لأن الفكر العربي الراهن حسبه لا يفكر في التراث، بل إن التراث هو الذي يفكر فيه، وعليه فإن بناء قراءة معاصرة لتراثنا وجعله قابلا للاستثمار في مواجهة التحديات والقضايا المعاصرة لا يتأتى في نظره إلا عبر استعادة تقاليد العقلانية النقدية العربية

الإسلامية التي كان لها الفضل في إنتاج خطاب فكري جديد في الأندلس والمغرب مع فلاسفة أمثال ابن حزم وابن رشد والشاطبي وابن خلدون، فبواسطة الإنتاج الفلسفي لمثل هذه العقلانية يمكن إعادة بناء العقل العربي من داخل المنظومة الثقافية التي ينتمي إليها، لأنها تتوفر على الشروط الضرورية لتأسيس عصر تدوين جديد (الجابري، 2009، ص 552).

يخلص الجابري ضوء هذه الرؤية إلى أن عملية التحديث داخل الأمة العربية تستوجب عقلا نافذ ناهضا، له طريقة جديدة في التفكير ومسارا منهجيا جديد قادرا على إعادة بناء الماضي وترتيبه، وكشف الجانب المنير فيه لاستثماره مجددا في معالجة مشكلات وقتنا الراهن، عبر طرح مشكلة التراث العربي الإسلامي ومسألة معاصرته لنا في حاضرنا ضمن سياق إشكالية بنية العقل العربي القديم والحديث، وبالموازاة مع ما تفرضه آليات الممارسة الابستمولوجية في العلوم الاجتماعية والانسانية، ولا يتحقق هذا إلا عبر عقل ناقد فلا يمكن تحقيق نهوض وحداثة من دون عقل ناهض. (الشيخ م،2001، ص23).

يهدف الجابري من خلال هذه الرؤية إلى رسم معالم مشروع نهضوي جديد يستجيب لمقتضيات المرحلة الراهنة التي تعيشها الأمة العربية، ففي ختام كتابه الخطاب العربي المعاصر يعلن « أن التحرر من التراث معناه امتلاكه ومن ثمة تحقيقه وتجاوزه، وهذا لا يتأتى لنا إلا إذا قمنا بإعادة بنائه، بإعادة بناء ترتيب العلاقة بين أجزائه من جهة وبينه وبيننا من جهة أخرى، بالشكل الذي يرد إليه في وعيينا تاريخه ويبرز نسبية مفاهيمه ومقولاته». (الجابري، 1994، ص189).

يفهم من هذا أن الجابري يعول كثيرا على إعادة بناء التراث واستثماره بالشكل الذي يخدم مقتضيات الحالة العربية الراهنة، فإذا كان التراث في منظوره يشكل مجمل« ما شهدته الثقافة العربية ابتداء من منتصف القرن الثاني للهجرة، فإنّ الحاجة اليوم تدعو إلى تحليل وفهم هذا المنتوج، وإلى تدشين عصر تدوين جديد، تكون نقطة البداية فيه هي نقد السلاح أي نقد العقل» (الجابري، 1994، ص191). ويستند الجابري في تبرير هذا المسعى على أساس مفاده أن تأخر المسلمون اقترن عندهم حينما «بدأ العقل يقدم استقالته، وحيثما أخذوا

يلتمسون المشروعية الدينية لهذه الاستقالة في حين بدأ الاوربيون يتقدمون حينما بدأ العقل عندهم يستيقظ ويسائل نفسه». (الجابري، 2009، 347).

يتبدى لنا في ضوء هذه المقابلة أن الجابري لا يستسيغ الفكرة التي تربط مسالة التحديث والنهضة بتبني عقل خارج تربته الاصلية ولو كان هذا العقل هو عقل الحداثة، لأن وقوعها خارج الثقافة العربية يجعلها« لا تستطيع أن تحاورها حوارا يحرك فيها الحركة من داخلها، إنها تهاجمها من خارجها مما يجعل الفعل الحتمي هو الانغلاق والنهوض».(الجابري، 1991، ص16)، فالحداثة الاوربية اليوم على الرغم من عالميتها إلا أن انتظامها في التراثي الثقافي الأوروبي يجعلها مشروطة بشروطه.

يتأسس على هذا أن الجابري مقتنع كل الاقتناع بفكرة خصوصية العقول في رسم معالم التحديث، فهو يرفض فكرة وجود عقل كوني واحد، ويبرر ذلك بالتباين الزمني بين الثقافة العربية والثقافة الأوروبية، فإذا كانت هذه الاخيرة مرت من عصر النهضة إلى الأنوار إلى الحداثة، ثم ما بعد الحداثة بصورة متعاقبة، بعد أن استوعبت كل مراحلها السابقة وانتظمت فيها، فإن الأمر في الثقافة العربية مختلف، لأن النهضة أو الأنوار أو الحداثة لا تشكل عندنا مراحل متعاقبة يتجاوز فيها اللاحق السابق، بل هي عندنا متداخلة متشابكة متزامنة ضمن المرحلة المعاصرة التي تمتد بدايتها إلى ما يزيد على مائة عام، وعندئذ فالحديث عن الحداثة لا يعني الفهم الذي يسوقه أدباء ومفكرو أوروبا، بل أن الحداثة تفسر بالتعدد في ضوء التمايز الثقافي وتعدده، كالحداثة الصينية والحداثة اليابانية (الجابري،1991، ص 11-16).

يتحقق تحديث الثقافة العربية داخل العقل العربي نفسه، انطلاقا من معطياته الخاصة في مرحلة زمنية ما، وذلك بتطوير مبادئ وقواعد العقل الفاعل لتحديث العقل السائد، من خلال «النظر إلى العقل العربي«بوصفه عقلا فاعلا ينشئ ويصوغ العقل السائد في فترة تاريخية ما، الشيء الذي يعني أنه بالإمكان إنشاء وصياغة مبادئ وقواعد جديدة تحل محل القديمة،

وبالتالي في قيام عقل سائد جديد، أو على الأقل تعديل أو تطوير، أو تحديث او تجديد العقل السائد القديم».(الجابري،1991، ص 16).

هذا وعلى الرغم من إلحاح الجابري على أن للتحديث تصور خاص، يتلون بخصائص منبثقة من الثقافة المحلية، لكونها تشكل «رسالة نروع من أجل التحديث، تحديث الذهنية، تحديث المعايير العقلية والوحدانية»، إلا أنه بالموازاة مع ذلك لم يخرج الحداثة نفسها من دائرة النقد والمساءلة، فهو يؤمن أن نقد التراث والحداثة معا والتعامل النقدي مع كل منها هو الشرط اللازم الذي يحقق فرص الإنخراط بين ماهو عقلاني وقابل للحياة في التراث، وبين ماهو عالمي كوني في الحداثة، أي أن هذا الإندماج ضمن ماهو كوني وماهو خاص يتجسد في ضوء المقاربة النقدية المزدوجة لكل من التراث والحداثة، بمعنى «أن السؤال كيف نتعامل مع الفكر العالمي المعاصر[هو]الوجه الأخر لسؤال كيف نتعامل مع التراث». (الجابري،1991، ص 11).

ينتج عن هذا أن الجابري يعارض في رؤيته الحداثية الطرح الذي يتبنى الحداثة كما هي محققة في الغرب، ويرفض الإرث الثقافي الذي يعده عائقا أما التحديث، كما أنه يعارض الطرح السلفي الذي يمجد التراث بكل مضامينه، ويعتبر الحداثة الغربية غزو ثقافي، وبناء على هذا فالحداثة في نظره ذات توجهات مختلفة ومتعددة، مما يتوجب تكييفها حسب خصوصيات كل مجتمع، فإذا كانت «الثقافة السائدة ثقافة تراثية، فإن خطاب الحداثة فيها يجب أن يتجه أولا وقبل كل شيء إلى التراث، بهدف إعادة قراءته وتقديم رؤية عصرية عنه». (الجابري،1991، ص ص 56-57).

يبدو من خلال هذا أن الجابري يؤسس مشروعه النهضوي على أساس تجديد التراث وتحديث من خلال التعامل معه بموضوعية تتطلب النظر إليه في سياقه المعرفي، والنظر إليه بصورة عقلانية بإخضاعه لأليات العصر وشروطه (بلواهم، 2006، ص 07)، فهو مقتنع أن جميع الثورات الفكرية والإجتماعية والسياسية التي مهدت للنهضة عند الأمم الأخرى كانت مقترنة دائما بالتراث، حيث قرأته وعادت إليه من خلال قراءة جديدة مستوحاة

من عصرها، فرأت الماضي بعيني الحاضر وشؤونه، (الجابري،1991، ص 15). وهذا يعني أنه من الضروري اختيار العناصر والمضامين من التراث المفيدة في شؤون الحاضر، ليس بالطريقة التي عاشها الأسلاف، بل بالأسلوب الواعي الذي يمكن من الانتقاء منه ما يستجيب للمقتضيات الحاضرة، وفقا لأليات معاصرة.

وإذا كان الجابري يشترط في هذا المقام تحديث العقل العربي كشرط من شروط النهضة، فإن هذا المشروع في تصوره يقتضي إصلاح العقل العربي وبث نوع في النظام بين عناصره، وتبيئة مقولات الحداثة من أجل استثمارها بصورة عملية على مستوى الفكر والعمل، وذلك من خلال تفعيل آلية النقد لتحريره والنهوض به إلى مستوى تحقيق الوعي بذاته، ومن أجل الارتقاء بمستوى التعامل مع التراث إلى لحظة المعاصرة ومواكبة العصر. (الجابري،1993، 15) .

يتأسس على هذا أن الجابري يشيد مشروعه النهضوي على المزاوجة بين ماهو عالمي وكوني في كل من التراث العربي والفكر الغربي المعاصر، من خلال التأليف المبدع الذي يهذب التنافر بين الأصالة والمعاصرة، حيث تصبح المقابلة بينهما مقابلة فاقدة لآية مضمونة، لأنها حينئذ «بمقابلة وضع الفكر الانساني مقابل نفسه تحت تأثيرات وأهمية قومية أو دينية أو حضارية مزعومة». (الجابري،1991، ص40).

يشير الجابري إلى أن الأصالة والمعاصرة لا ينفصلان، فالأخذ بالأصالة وحدها يعد تقليد يفضي إلى تكرار التجارب الأولية، يؤسس للجمود والانغلاق، كما أن تبني قيم المعاصرة وحدها يعد اتباعا يقود إلى الانسلاخ عن الهوية وفقدان للذاتية، يؤسس للغزو والذوبان في الآخر، لذلك فالشرط الوحيد عنده لتجاوز هذا التنافر هو «كسر قيود التقليد وقطع خيوط التبعية»(الجابري،1991، ص50)، وهذا لا يتحقق في اعتقاده إلا بالاحتكام للمنهج العلمي من خلال الالتزام "بأكبر قدر من الموضوعية وأكبر قدر من العقلانية»(الجابري،1991، ص46). فالموضوعية تعني أن نجعل التراث معاصرا لنفسه، وذلك بفصله عنا، أما المعقولية فتعني جعل التراث معاصرا لنا وإعادة وصله بنا. (الجابري،1991، ص47) .

يفهم من هذا أن ما يبتغيه الجابري من هذه الرؤية هو خلق الانسجام والتناغم بين التراث والحداثة، من خلال التعامل مع النصوص التراثية بآليات حداثية عبر الدفاع عن قيمها ونقد التراث من أجل تشييد المشروع النهضوي العربي، بتمثل أسس المعاصرة من دون إتباع أو تقليد، لأنه يؤمن أن سؤال المعاصرة لا يستقيم من دون فهم مشكلات التراث وعلى هذا الأساس فهو يعتقد أن مفتاح عصر الحداثة يكمن في عملية استعادة المشروع الثقافي الأندلسي على وجه الخصوص، ممثلا تحديدا في الروح الرشدية التي يؤمن بقدرتها على حل معضلاتنا الحاضرة، لأنها حسبه تنسجم مع عصرنا، ولأنها تدعو إلى النظر في الشأن السياسي من موقع التفكير والروية (بن علي، 2012، ص 153)، إذ يعلن بصريح العبارة أنه «حينما ندعو إلى استعادة الروح الرشدية لا نعني أكثر من جعلها حاضرة في فكرنا ونظرتنا وتطلعاتنا بمثل ماهي حاضرة في فكر الفرنسيين الروح الديكتاتورية وبمثل ماهو حاضر في فكر الإنجليز الروح التجريبية التي أسسها لوك وهيوم"، إن الروح الرشدية يقبلها عصرنا لأنها تلتقي مع روحه في أكثر من جانب في العقلانية والنظرة الأكسومية والتعامل النقدي». (الجابري، 1993، ص ص64-65).

يعتمد الجابري في تبرير هذه الرؤية على أساس مفاده أن الروح الرشدية هي الأقرب إلى عقلنا وإلى وجداننا، شأننا في ذلك شأن جميع الشعوب الأخرى التي تستعيد وعيها، ولا يمكن أن تستعيد إلا تراثها أو ما يتصل به، لذلك فإن الطرح السليم لهذه الإشكالية يجب أن يكون على الشكل التالي: «كيف يمكن للفكر العربي المعاصر أن يستعيد ويستوعب الجوانب العقلانية والليبرالية في تراثه، ويوظفها توظيفا جديدا في نفس الاتجاه الذي وظفت فيه أول مرة اتجاه محاربة الاقطاعية والتواكلية، وتشييد مدينة العقل والعدل، مدنية العرب المحررة، الديمقراطية والاشتراكية». (الجابري، 1993، ص 66) .

هذا وإذا كان الجابري في رؤيته الحداثية يؤكد على البعد الحي في التراث المتمثل في الرشدية، فإنه في مقابل ذلك يعني أن ما يستعاد منها ليس مضمونها المعرفي بل محتواها الإيديولوجي، لأن المضمون المعرفي محكوم عليه بالموت والتجاوز أما المضمون

الإيديولوجي فهو متحول ومتبدل، إذ يمكن للفكرة الواحدة أن تحمل مضامين إيديولوجية جديدة، (الجابري، 1993، ص ص33-34). وفي ضوء هذا فإذا كان ابن رشد في منظور الجابري قد حارب الفكر الغنوصي الهرمسي الذي مثله التراث الفكري الذي خلفه ابن سينا، وحاول «إعادة تأسيس كاملة للعلاقة بين البيان والبرهان على أساس نظرة واقعية عقلانية إلى الأمور»، (الجابري، 2009، ص322)، فإنه من واجبنا حسب الجابري مواصلة هذه القطيعة بمحاربة كل مظاهر اللامعقول في حياتنا، وبتبني كل ماهو عقلاني ونقدي وعلمي وواقعي وتوظيف هذه القطيعة في بناء المشروع التحديثي والتفاعل مع الحداثة الغربية على النحو الذي تفاعل به ابن رشد مع الفكر اليوناني، إذ ميز بين الآلة والمادة أي بين المنهج والنظرية، وتبني المنهج وأهمل المضمون المعرفي. (الجابري، 1993، ص 57).

يذهب الجابري تأسيسا على ذلك، إلى أن تجديد الفكر الإسلامي وتحديث العقل العربي لا يتوقف على مجرد استفهام المنجزات العلمية والمنهجية للحضارة الغربية في القرن العشرين وما قبله وما بعده، بل يرتكز أساسا وفي المقام الأول على استعادة نقدية ابن حزم وعقلانية ابن رشد وأصولية الشاطبي وتاريخية ابن خلدون فهذه النزاعات العقلانية المبثوثة في ثنايا التراث العربي الإسلامي تشكل في اعتقاده مكتسبات ثمينة لابد منها إذا أردنا إعادة ترتيب علاقتنا بتراثنا بصورة تسمح لنا من الانتظام فيه وفقا لكيفية خاصة تفتح للعقل العربي فضاء للإبداع ضمن الثقافة التي يتكون فيها. (الجابري، 2009، ص، 552).

وإذا كان الفكر العربي اليوم قد وقع حسب الجابري تحت وطأة سلطتين متنافرتين هما: الحداثة والتراث، من منطلق أنه مجبر على التقيد بالتراث الموروث أو التوجه إلى تقليد الغرب الذي أنتج الثورة العلمية والصناعية والتكنولوجية، فإن خلاص الذات العربية من هذا الإنشطار في اعتقاده مرهون باستعادة النزاعات العقلية الأندلسية التي تشكل في اعتقاده تربة صالحة تمكن من الانتظام في التراث، وتفضي إلى تدشين عصر الإبداع « فبها وحدها يكمن إعادة بنية العقل العربي من داخل الثقافة التي ينتمي إليها، ما يسمح بتوفير الشروط الفردية لتدشين عصر جديد في هذه الثقافة». (الجابري،1993، ص552).

ويعلل الجابري رؤيته هاته، بكون أن المشروع الثقافي الأندلسي يقيم البيان على البرهان، ويوظف« سلطات معرفية بديلة، ترجع إلى سلطة العقل وحده، أو تشكل بمجموعها كيانه وفاعليته :الاستقراء، الاستنتاج، المقاصد، الكليات، النظرة التاريخية»(الجابري، 2009، ص567). ولهذا السبب يعتقد الجابري أن المشروع الأندلسي يعدّ أرضية صالحة لتشييد مشروع التجديد والتحديث.

بيد أنه على الرغم من حرص الجابري على استعادة أسس المشروع الثقافي الاندلسي لتحقيق الانتظام في التراث ولتأسيس عملية التجديد والتحديث إلا أنه ما يلاحظ أن الرجل لا يقصد كل التراث، بل إن الذي يبتغيه من كل ذلك هو التراث الأندلسي الذي وضع أسس التأسيس البرهاني للبيان، ويوضح الجابري هذه الفكرة بقوله « نعود ونؤكد على أن ما تبقى من تراثنا الفكري الاجتهادي قابلا لأن تنتظم فيه في عملية التجديد والتحديث المطلوبة هي تلك الجوانب التي أبرزناها في المشروع الثقافي الأندلسي». (الجابري، 2009، ص569).

يلاحظ في رؤية الجابري، هو أنه على الرغم من مرور مدة طويلة عن هذه القناعة التي تبرزها أفكاره المبثوثة في كتابه نحن والتراث، إلا أن الرجل لم يعدل في وجهة نظره هاته بل ازداد تمسكه بقدرة المشروع الثقافي الرشدي في تشييد منطق نهضوي يستجيب للمقتضيات الراهنة للأمة الإسلامية، وهذا رغم التغيرات التي شهدتها الساحة العالمية سواء على مستوى القناعات أو الإيديولوجيات ففي ثنايا كتابة (ابن رشد سيرة وفكر) نجده وفيا لقناعته السابقة متشبثا بها أكثر من أي وقت معنى إذ يصر« أن استعادة ابن رشد الفقيه، وابن رشد الفيلسوف وابن رشد العالم، ضرورة تمليها علينا ليس فقط تلك المكانة المرموقة التي يحتلها هذا الرجل في تاريخ الفكر الإنساني، والتي غابت عن تاريخ فكرنا العربي، بل تمليها علينا كذلك حاجياتنا اليوم إلى ابن رشد ذاته إلى روحه العلمية النقدية الاجتهادية واتساع أفقه المعرفي وانفتاحه على الحقيقة أينما تبدت له وربطه بين العلم والفضيلة على مستوى الفكر ومستوى السلوك سواء بسواء». (الجابري، 1998، ص10).

يتجلى لنا من خلال هذه الرؤية أن الجابري مقتنع كل الاقتناع في ظل الأحداث التي ظهرت مع نهاية القرن الماضي وسوف تستعجل مع بداية هذا القرن أن عملية التحديث والتجديد لا يمكن أن يكتب لها النجاح خارج هذا المشروع، يقول الجابري « كتبنا منذ عشرين سنة في مقدمة كتابنا " نحن والتراث" ما يلي ما تبقى من تراثنا الفلسفي أي ما يمكن أن يكون فيه قادرا على أن يعيش معنا عصرنا لا يمكن إلا أن يكون رشديا، ولم يكن ما يسمى اليوم بـ " الإسلام السياسي" والتطرف الديني حاضرا أنذاك في الساحة العربية الإسلامية بمثل حضوره اليوم من أجل هذا صار من الضروري أن نضيف الآن إلى العبارة السابقة ما يلي: إن ترشيد الإسلام السياسي والتخفيف من التطرف الديني إلى الحد الاقصى لا يمكن أن يتم بدون تعميم الروح الرشدية في جميع أوساطنا الثقافية ومؤسساتنا التعليمية»، (الجابري، 1998، ص11)، ويؤكد الجابري هذه الفكرة ويدافع عن تلك القناعة في خاتمة كتابه « ابن رشد سيرة وفكر" حيث يعلن بصراحة " أن الجيل الجديد إما أن يكون رشديا فيتقدم على مدارج الأصالة والمعاصرة معا، وإما أن لا يكون له كون ولا مكان في هذا العالم». (الجابري، 1998، ص265).

بيد أن خوض الجابري في تحديد معالم مشروع تحديث العقل العربي الإسلامي، وإن كان يبتغي في الأساس إستعادة النزاعات العقلية الأندلسية لتحقيق الانتظام في التراث وتدشين عصر الإبداع من أجل إعادة تكوين وبناء الفكر العربي والإسلامي، إلا أن هذا المشروع يحمل في طياته هما اجتماعيا وسياسيا في جوهره وهنا نتساءل: إذا كان مفتاح ولوج عصر الحداثة يكمن استعادة روح المشروع الثقافي الأندلسي، فكيف يمكن تحقيق حداثة سياسية في الوطن العربي داخل هذا المشروع تستجيب لمتطلبات ومقتضيات الحياة السياسية المعاصرة؟ وهل ثمة نماذج تراثية يمكن لحداثتنا السياسية أن تنتظم فيها؟

إن الإجابة عن هذه التساؤلات هو ما يشكل مدار اهتمامنا في المطلب الموالي.

المبحث الثاني

الديمقراطية في الوطن العربي بين العوائق واليات ممارستها.

****

يعيش العالم العربي أزمة سياسية عميقة متفاقمة باستمرار، أتسعت لتشمل كل جوانب الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، فلم يبق أي جانب من جوانب الحياة في المنطقة العربية يعيش بمنأى عن تداعياتها وإفرازاتها السلبية، ففي الوقت الذي يشهد فيه العالم الأخر نهضة وتطورا في كافة مجالات الحياة، لايزال عالمنا العربي الراهن يعاني بحق وفي الواقع أزمة معقدة تتفاقم يوم بعد يوم، أفرزت مخلفات خطيرة على حياتنا عامة، تحولت فيها الأوطان العربية إلى مواطن للفساد والاستبداد.(بوبكر جيلالي، 2019، ص69)، فما طبيعة العوائق التي تكرس الأزمة السياسية وتعيق عملية الانتقال الديمقراطي؟ وماهي الآليات الفعالة لتخطي هذه الوضعية؟.

أولا: عوائق الانتقال الديمقراطي في الوطن العربي وموقف الجابري منها.

ينطلق الجابري من فكرة فحواها أنّ المرء لا يخطئ عندما يقرر أن المشكل الرئيس الذي تتخبط فيه دول العالم الثالث بصفة عامة، ودول الوطن العربي تحديدا في حياتها السياسية هو مشكل الانتقال الديمقراطي، إذ يعتبر في نظره مشكل العصر بالنظر لإفرازاته الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وبالنظر الى أبعاده النظرية والعلمية المتداخلة، تداخل العوامل الذاتية والعوامل الموضوعية في الظاهرة الواحدة، وبذلك يمكن القول أن مشكل الانتقال الى الديمقراطية ليس امرا « مصطنعا ولا مجرد افتراض تشاؤمي بل يعبر في الحقيقة عن واقع وأحداث وتجارب شهدتها محاولات الانتقال إلى الديمقراطية في كثير من أقطار إفريقيا وأسيا وأمريكا اللاتينية وأروبا الشرقية »(الجابري:2001، ص10).

يذهب الجابري وانطلاقا من هذه القناعة، أن ثمة عوائق فكرية وواقعية تعترض طريق الانتقال إلى الديمقراطية في الساحة السياسية العربية، ففي اعتقادي أن الانتقال من وضع لا ديمقراطي إلى وضع ديمقراطي يطرح مشكل نظري وأخر علمي يكونان معا أسباب غياب

الديمقراطية وفشل تحقيقها في الوطن العربي، فعلى الصعيد العلمي تطرح مشكلة كيفية الانتقال من الحكم لاديمقراطي الى الحكم الديمقراطي، وهي مشكلة تفرض حلّين، فإما أن يتولى الحكام أنفسهم القيام بعملية الانتقال هذه، أي يتنازلوا عن سلطاتهم ونفوذهم السياسي بإرادتهم بحسن نية، وهذا قليل الحدوث يمثل حالة نادرة لا يمكن التعويل عليه، وإما أن يتحقق هذا الانتقال بإرغام الحكام على التنازل عن سلطاتهم، وهو وضع يتطلب وجود قوى ديمقراطية حية في المجتمع، بمقدورها فرض الديمقراطية في الحياة السياسية للمجتمع، تمتلك من الوسائل ما يجعلها قادرة على صيانتها، من خلال وضع الأليات التي تحول دون قيام نوع أخر من الحكم اللاديمقراطي. (الجابري:2001، ص82) .

يترتب عن هذا أن الانتقال الديمقراطي في نظر الجابري من الوجهة العملية يفترض خيارين، فإمّا أن يتم الانتقال بطريقة متدرجة وذلك بالعمل على ترسيخ القيم الديمقراطية في المجتمع بواسطة التثقيف وزيادة الوعي بقيمها، أي بفسح المجال للنشاطات الديمقراطية حتى تنمو وتترسخ وتهيمن، وتنتقل إلى مؤسسات الدولة من خلال ترسيخ مبدأ فصل بين السلطات، وإعطاء الحقوق والحريات، وهذا يستغرق وقتا طويلا، وإما عن طريق عمل الحكام على التنازل عن الحكم تحت ضغط القوى الديمقراطية الحية المناضلة من أجل القيم الديمقراطية، وهذا شكل من الانتقال لا يكتب له النجاح، إلا إذا اتبعت في تحقيقه الطرق اللاديمقراطية، وهو ما يتنافى مع مبادئها وقيمها، لأن التحرك وفق قوى ومنظمات سرية ثورية ذات طابع عسكري، أو في صورة غير منظمة هائجة من الجماهير هو أيضا ممارسة لا ديمقراطية، ولهذا يعتقد الجابري أن أفضل السبل للانتقال الديمقراطي هي طريقة التدرج، فهو يعتبرها أنجح وأضمن الأساليب بالمقارنة مع الطرق الأخرى، وهذا رغم الصعوبات التي تعترض نجاحه، ذلك أن التدرج يستغرق وقتا طويلا ومراحل، وهو الأمر الذي قد يفضي إلى تمييع العملية الديمقراطية في ذاتها، وينحرف بها إلى غير أهدافها، إذ ليس هناك ما يضمن السير بالتدرج سيرا منتظما إلى غاياته، ويمنع تحوله إلى مؤقت دائم، ثم إنه ليس هناك ما

يضمن أيضا عدم التراجع خلال مرحلة الانتقال المتدرج نحو الديمقراطية إلى الوضعية اللاديمقراطية السابقة. (الجابري:2001، ص ص، 82-83).

ولهذا فالتدرج نحو الديمقراطية لا يخلو من مخاطر، فإذا كانت الديمقراطية تؤسس لمملكة الحرية والحق والعدالة، فإن التدرج نحوها يعني تجريد الامتيازات والثورة والسلطة من فئة معينة في المجتمع قد تكون طائفة أو عائلة أو جماعة حزبية، ومن شأن هذا كله أن يحرك هذه الطبقات وتجعلها تتفطن للمؤامرة التي تحاك ضد مصالحها، «فتعمل جاهدة على كبح حركة هذا التدرج، فتجهض أهدافه مرة واحدة، وهذا ما حدث فعلا في كثير من الاقطار العربية وغير العربية، ففي الجزائر مثلا حدث ما هو معروف عند الجميع وهو تدخل السلطة الحاكمة وإيقاف الانتقال إلى الديمقراطية في منتصف الطريق»(الجابري:2001، ص84) .

وفضلا عن هذه العوائق ذات الطابع العملي، يطرح الانتقال الديمقراطي في الوطن العربي مشكلة نظرية تتمثل في اختلاف الرؤى والقراءات بشأن مفهوم الديمقراطية، وهذا ما أفرز مواقف متوجسة منها أحيانا، فإذا كانت الديمقراطية مطلبا شعبيا في الوطن العربي فإنه ليس صحيحا أن الجميع يطالب بها، فالذين ينادون بها ويتخذون منها قضية ضرورية وملحة يشكلون فئة قليلة، يطلق عليها النخبة العصرية في الوطن العربي، وهي تلك الفئة التي تأثرت بالغرب الليبرالي وأنبهرت باقتصاده وثقافته وتشبعت بهما وأختارته مكانا للجوئها السياسي، بحكم أن الغرب يمثل المؤسس الحقيقي لوعيها السياسي والحضاري. (الجابري:2001، ص34) .

لكن ما يلاحظ في هذه النخبة العصرية هاته في تصور الجابري، هو أنه إذا كان من حقها أن تشرع للمستقبل وتتكلم دفاعا عن الديمقراطية، فإن ما يعاب عنها هو افتقادها لعلاقة عضوية تربطها بالمجتمع الذي تدعي دفاعها عنه وتخدم مصالحه، وتفكر في مشاكله، وهي ثغرة خطيرة تعاني منها هذه النخبة، فهي تعاني من غياب علاقة عضوية وروحية تربط بينها وبين السواد الأعظم من الشعب سواء في ميدان السياسة والاجتماع والثقافة،

وربما حتى في الميادين الروحية والدينية، وعندئذ، كيف يكتب لها النجاح في ظل انعدام القنوات التي تربط هذه النخبة بالأغلبية الساحقة من الجماهير العربية.(الجابري:2001، ص35).

وإلى جانب النخبة العصرية، يوجد طرف ثان في المعادلة الديمقراطية وهو النخبة التقليدية، وهو الطرف الذي تتجاهله النخبة العصرية على الرغم من ارتباطه العضوي بالجماهير الشعبية، إذ تمثل هذه النخبة ما يعرف " رجال الدين" أو " السلفين" أو" الأصوليين" وهم يشكلون نخبة حقيقية قائمة بالفعل، تحمل مشروعا تشرع من خلاله للمستقبل ولو بالدعوة إلى الماضي، وهو الأساس الذي جعلها ذات علاقة وطيدة بالجماهير الشعبية، لأن الصلة بينها وبين تلك الجماهير حتى وإن وكانت غير موجودة، إلا أنها تستطيع أن توجدها في وقت وجيز جدا.

إن ما يلاحظ في موقف هذه النخبة من الديمقراطية، هو أنها لا ترفض معناها ولا تعادي أهدافها، لكنها تفضل وتصر على التعبير عنها بـ " الشورى" وهذا التوصيف في نظر الجابري يطرح تساؤل حول ما إذا كانت الديمقراطية هي الشورى، وهو تساؤل يثير صور ذهنية مختلفة تختلف باختلاف النخب العصرية منها والتقليدية عما تسميه هذه بـ«الشورى"، وعما تسميه تلك "بالديمقراطية».(الجابري:2001، ص84).

يرى الجابري أنه بالإضافة إلى هذا العائق الذي يطرحه تباين الرؤى حول الديمقراطية من طرف الطرفين السابقين، ثمة طرف آخر يتدخل في تحديد مسار الانتقال الديمقراطي في الوطن العربي وهو الواقع العربي نفسه، إذ يطرح مشكلة مدى قابلية الواقع الراهن لاحتضان الديمقراطية ومدى نضج الشعب وفهمه لها، وإمكانية تجسدها في الميدان من خلال المعاملات وأثناء الانتخابات، وعندئذ فالمسألة التي يجب أن تعالج هي هل الديمقراطية فعلا تشكل العلاج المناسب للمشاكل التي يطرحها الواقع؟ وما هي وظيفتها التاريخية في الواقع العربي؟. (الجابري:2001، ص37)، وهنا يرى الجابري أنه لا ينبغي أن ننظر إلى الديمقراطية حسب تطبيقها في اليونان أو الغرب، ومدى النجاحات التي حققتها هنا وهناك

ولا في مدى مطابقتها لمبدأ الشورى، ولا كما ينبغي أن تطبق في الاسلام، بل أن مضمونها الذي يجب أن تحدد من خلاله هو كيفية تطبيقها في المجتمع العربي الراهن، بما يتميز به من أوضاع وتشكيلات سياسية ونخب فكرية. (الجابري:2001، ص37).

يشير الجابري هنا أن الخطاب السياسي العربي الحديث والمعاصر كان في جملته ضد الديمقراطية فهو يوضح أن الديمقراطية وظفت بكيفيات معينة كانت سببا في تأجيلها أو صرف النظر عنها، كانت مبررا للتيارات الايديولوجية من جعلها قضية مطعون فيها أو مشكوك في فائدتها، وبالتالي فأزمة الديمقراطية في الوطن العربي هي أزمة وعي ومعرفة بالدرجة الأولى، أي أزمة النخبة العربية التي تخلت عن مهمتها الأساسية في المعرفة، (بهان. ح، 2015، ص 68)، ومن الاتجاهات المتوجسة منها، نجد الاتجاه السلفي الذي وإن لم يعارضها مباشرة إلا أنه فضل أن يستبدلها بالشورى كإجراء غير ملزم ومنوط بأهل الحل والعقد.

يرى الجابري في سياق بيان موقف الاتجاه السلفي النهضوي من الديمقراطية، أن هذا الأخير على الرغم من أنه لم يتقيد بالمفهوم الفقهي للشورى، إلا أنه لم يتمكن من التعبير عنها بمضمون إيجابي معاصر، فالشيخ محمد عبده على سبيل المثال، يختزل مفهوم الشورى في غياب ما يسمى بالاستبداد المطلق، وبالتالي فما يسمى بالاستبداد المقيد الذي يعني استقلال الحاكم في تنفيذ نصوص القانون والشرع برأيه يتناغم مع الشورى لا لشيء إلا لأن الشورى في مطلق الأحوال لا تعني إلا معنى واحد هو " مناصحة الأمراء"، ولهذا فالاتجاه السلفي بكل أطيافه في نظر الجابري لا يطمئن للديمقراطية، بل ينظر اليها بعين الريبة، بحجة أنها لا يمكنها إلا أن تفرز ووضعا مماثلا للوقع الحالي، وهو الوضع الذي مكّن الأقلية الموالية للغرب من الهيمنة على سدة الحكم على حساب السواد الأعظم من الجماهير المستعبدة. (الجابري:2001، ص98).

يذكر الجابري ضمن التيارات الفكرية التي تشكك في جدوى الديمقراطية في الوطن العربي، التيار الماركسي الذي يتوجس منها ويكن لها العداء، والدليل على ذلك في نظره هو أنه بنى

خطابه السياسي على تسفيهها، بحجة أنها وسيلة تستخدمها الطبقة البرجوازية للمحافظة على مصالحها والإبقاء على الوضع الاقتصادي القائم الذي يصون حقوقها، على حساب استغلال الطبقة الكادحة واستعبادها. (الجابري:2001، ص98).

وفي مقابل هذا التيار لم يتردد التيار الليبرالي من رفعه لشعار الديمقراطية، رغم شكوكه التي لم يخفيها حول تطبيقها تطبيقا غير مشوه، بسبب غياب طبقة برجوازية في المجتمع العربي، وهو الأمر الذي قاده إلى المطالبة بفسح المجال للطبقة المتوسطة العربية كي تنمو وتزدهر حتى يصبح في الامكان تطبيق الديمقراطية. (الجابري:2001، ص99).

يسلط الجابري –فضلا عن شكوك النخب العربية المثقفة السالفة الذكر–، الضوء على التيار القومي، إذ يعتبره من الاتجاهات الايديولوجية التي تطعن في جدوى الديمقراطي أيضا، من خلال تفضيله للديمقراطية الاجتماعية على الديمقراطية السياسية من منطلق أن هذه الأخيرة حسب عقيدته هي ديمقراطية مزيفة صورية جوفاء، عكس الديمقراطية الاجتماعية التي تمثل جوهر الديمقراطية، بحكم حرصها على صيانة حقوق الأفراد وبصفتها نظام اجتماعي قبل أن تكون نظاما سياسيا، لذلك فهي الديمقراطية الفعلية التي يجب أن تسخر الجهود لتحقيقها، هذا بالإضافة إلى أن الفكر القومي يعطي الأولوية للوحدة على حساب الديمقراطية، ويؤكد أن حدود الديمقراطية يجب أن لا تتعدى الأهداف القومية والوحدة العربية. (الجابري:2001، ص ص99، 100) .

وهناك إلى جانب العوائق الايديولوجية التي حالت دون تأسيس الوعي بالديمقراطية في الفكر العربي، والارتقاء بها إلى مستوى الذي يجعلها عقيدة فكرية، يشير الجابري إلى واقع الدولة العربية الحديثة نفسها سواء في بنياتها الاقتصادية أو ممارساتها السياسية، فعلى الصعيد الاقتصادي يرى الجابري أن الدولة العربية تبني دخلها القومي على اقتصاد الريع الذي يقوم على عائدات النفط أو على عائدات العمال المهاجرين والهبات والاعانات والقروض، ولعل هذا الوضع هو الذي جعل الدولة تنفق وتمنح من الريع، بدل أن تأخذ من

القوى المنتجة في المجتمع بواسطة الضرائب ما تقضي به حاجاتها، ومن المعروف أن عملية متابعة صرف أموال الضرائب هي البداية الفعلية للديمقراطية الحديثة.
(الجابري:2001، ص127).

أما على مستوى السياسي، فالواقع العربي يتضمن العديد من الممارسات التي ساهمت في تشويه سمعة الديمقراطية وأعاقت تجذرها في الوعي العربي، ولعل من بينها قصور التصور عند العرب في استيعاب قيمها، مما ترتب عنه عجز في تمثلها (العسكري، 2018، ص 123)، وساهم بشكل كبير في التشويه والتزوير الذي عرفته التجارب السياسية في بعض الأقطار العربية، فبدل أن تكون هذه التجارب مناسبة لترسيخ الديمقراطية وتأسيسها كقيم ثقافية، ساد نوع من الاحباط في أوساط الفئات الاجتماعية المختلفة، وبسبب ألة التزوير التي أكتسحت مجريات العمل الانتخابي، ثم إن النظام البرلماني في الوطن العربي حتى إن لم يطاله التزوير في إنتخاب أعضائه، يبقى معرضا لعيوب كثيرة بسبب غياب النضج اللازم في المجتمع كشرط لتحقيق النظام الديمقراطي ولو بشكل نسبي. (الجابري:2001، ص 103-104).

يرى الجابري بناء على هذا، أن البناء المؤسساتي في الدول العربية يشكل عائق يحول دون ترسيخ القيم الديمقراطية في الثقافة العربية، وحجته في ذلك أن الدول الحديثة في جل الأقطار العربية قامت على المؤسسات التي خلفها الاستعمار، بمعنى أنها ورثت مؤسسات اقتصادية وإدارية وثقافية وسياسية من ضمن المؤسسات التي كانت تشكل كيان الدولة المستعمرة، فإن كانت الديمقراطية تقتضي قيام مجتمع مدني مستقل عن المجتمع السياسي(الدولة) يقوم على مؤسسات سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية مستقلة، فإن المؤسسات الحديثة في الأقطار العربية، والبلدان المستعمرة سابقا، قد غرست فيها غرسا باستعمال القوة من طرف الدولة المستعمرة، جعلت السلطة الحاكمة فيها تنشئ المؤسسات التي تحتاجها وتغذيها وتمنحها القوة والنفوذ، على خلاف المؤسسات الديمقراطية في الدول الاوربية الحديثة التي تولدت بفعل تطور داخلي يوازي نشوء وتطور هذه الدولة ذاتها، ولهذا

الاعتبار فقدت المؤسسات في الوطن العربي مضمونها في ظل هيمنة الدولة، حيث صارت الديمقراطية لا تمارس إلا على مستوى رجالاتها. (الجابري:2001، ص ص111-112).

يقر الجابري بالموازاة مع هذه الظروف التي أعاقت تحقيق المشروع الديمقراطي في الوطن العربي، إنه لا يفشي سرا عند التأكيد على دور الامبريالية العالمية في منع تطور الأوضاع في اتجاه إرساء الحكم الديمقراطي، ذلك أن دور القوى الكبرى (أمريكا وأوربا الغربية) في نظره كان دورا تخريبيا ازاء تطور الديمقراطية في المنطقة العربية، أي كانت المصالح لا قيم الديمقراطية هي التي تحكم سياسات الدول العظمى، وقد انعكس ذلك سلبيا بقوة على عمليات تكون النخب الديمقراطية، بسبب الفشل والاحباط من التدخل الغربي، وانسداد الآفاق في صفوف أجيال هذه النخب(الجابري:2001، ص ص114-115). والتدخل «بصورة متواصلة ضد الإرادة الشعبية، وبالتالي ضد الديمقراطية في الأقطار التي كان سيتتبعها أو يطمح الى استتباعها في ظل النظام العالمي منذ الحرب العالمية الثانية». (الجابري:2001، ص91).

بيد أن وجود تلك العوائق السالفة الذكر، لا يبرر في نظر الجابري استحالة قيام الديمقراطية في ظل الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والثقافية السائدة في الوطن العربي، فالكشف عنها يدخل في خانة الوعي بها من أجل تشخيص الداء الذي يكشف معطيات المرض، الذي يعد السبيل الوحيد لاختيار الدواء المناسب وتقديم العلاج الفعال. (الجابري:2001، ص129). كما أن هناك ظروف موضوعية طرأت على الحالة العربية صارت تخدم الديمقراطية وتساعد على تحقيقها، أي ثمة تطورات حدثت في الساحة الداخلية والخارجية سمحت بخروج المسألة الديمقراطية من الحصار الذي ضرب عليها لمدة عقود من الزمن.

يعتقد الجابري أن من بين الوقائع الجديدة المساعدة على خروج الديمقراطية من وضعية الحصار، على المستوى الداخلي واقع الدولة القطرية، فإذا كانت هذه الأخيرة إلى وقت قريب ينظر إليها على أنها عائق في تحقيق الوحدة العربية، بحجة أنها من مخلفات الاستعمار، وأن الكيان الطبيعي للعرب هو الوحدة العربية الموحدة، مما عزز تأجيل فكرة الديمقراطية،

فإن هذا الطرح لم يعد مستساغا اليوم، لأن الدولة القطرية التي رفضت من قبل، صارت اليوم وضعا محققا لا يمكن القفز عليه بأي شكل من الأشكال، هذا من جهة، ومن جهة ثانية إن الدولة القطرية قطعت أشواطا لا بأس بها على الصعيد الاقتصادي والاجتماعي، إذ صارت « كيانا وطنيا، اجتماعيا واقتصاديا، تربطه بأهله مشاعر وطنية تطغى على المشاعر القومية الوحدوية، حتى بين حقوق القوميين أنفسهم». (الجابري:2001، ص94).

أما في رده على التيار الايديولوجي الذي يطعن في الديمقراطية، ويدعو إلى تبني نموذج المستبد العادل، على النحو الذي يتبناه محمد عبدى، كبديل عن الاستبداد المطلق، يرى الجابري أن دعوة هذا التيار يائسة، لأن المستبد العادل صاحب الشخصية الكاريزماتية الملهمة، حتى وإن وجد، إلا أن وجوده نادرا، فليس هناك ما يؤكد في نظره أن ما سيخلفه لاحقا ويأتي من بعده، يكون مماثلا له في مساره الشخصي، يبقى دائما محافظا على منهجه، وبالتالي من الضروري المراهنة على الديمقراطية، فهي النهج الوحيد المضمون، أما المراهنة على الفرد المستبد العادل، فهي مراهنة خاسرة غير مضمونة العواقب. (الجابري:2001، ص104) .

وفي ما يتصل بإخفاق التجارب البرلمانية في الوطن العربي، يرى الجابري أن هذا الفشل لا ينبغي أن يستخدم كذريعة للكفر بالديمقراطية، لأن بديلها هو الاستبداد والديكتاتورية، أي ليس هناك بديلا ثابتا، فإما عيوب الديمقراطية وإما عيوب الاستبداد والطغيان، فإذا كان بالإمكان التخفيف من عيوب الديمقراطية بواسطة ترسيخ الوعي بمعانيها وابراز قيمها الأخلاقية والأجتماعية، كالتسامح والنزاهة والعدل، فإن عيوب الاستبداد لا يمكن تجاوزها إلا بالتخلي عنها والانصياع للمعاني التي تكرسها الديمقراطية، ثم إن الديمقراطية في مفهومها لا تختزل في النظام النيابي فحسب، حتى يتم الطعن فيها جملة وتفصيلا، فهي تتسع لتشمل كل ما يتعلق بثقافة حقوق الانسان كحرية التعبير وحرية إنشاء الجمعيات والأحزاب وحرية التنقل، والحق في الشغل والمساواة والعدل....الخ، فهذه القيم الديمقراطية لا تقبل التأجيل أو

الإلغاء، فهي متقدمة عن النظام النيابي ومستقلة عن النظام الانتخابي مهما كانت طبيعته. (الجابري:2001، ص ص104-105).

يعتقد الجابري وبالموازاة مع هذه العوامل الداخلية المساعدة، أن الظروف الدولية بما عرفته من تحولات صارت أيضا تخدم الديمقراطية وتساعد على تمثلها في الساحة العربية، فسقوط الاتحاد السوفياتي بسبب البيروقراطية الادارية الحزبية، وغياب الديمقراطية فيه كان له أكثر الأثر في انهيار هذا النموذج في وعي النخب العربية التي كانت تطلق أمالا كبير على التجربة الاشتراكية التي تولي عناية بالغة بالجانب الاجتماعي في الديمقراطية على حساب الاعتبارات السياسية، ومن ثمة أتضح أن الديمقراطية الاجتماعية التي كان يذود عنها الماركسيون العرب لم يكن نهجا صائبا، واستتبع ذلك سقوط الاطروحات التي كانت تستبعد أو تِؤجل الديمقراطية السياسية باسم تحقيق الديمقراطية الاجتماعية والتنمية الشاملة. (الجابري:2001، ص191).

يؤمن الجابري وفي سياق هذه التحولات، أن تفكك الاتحاد السوفياتي خفف الصراع على النفوذ الذي كاد محتدما في الساحة العربية في إطار التجاذب بين القوى العظمى، في فترة الحرب الباردة، فغياب الاتحاد السوفياتي « كقطب منافس ومصارع للغرب" ولو أنه غياب تضررت منه قضايانا القومية، سيجعل الغرب بصورة أو بأخرى أقل حماسا وأقل حاجة لدعم الأوضاع غير الديمقراطية في العالم لعدم توقف مصالحه عليها».(الجابري:2001، ص92)، الأمر الذي يجعل فرص تغيير النظام السياسي للدولة القومية العربية الطامحة إلى الولوج الى عصر الحداثة أكثر سهولة ومرونة، مقارنة بالأوضاع التي كانت سائدة من قبل، فمكتسبات النظام المعولم صارت تساعد على التغيير الحضاري المنشود. (الجابري:2001، ص94).

يؤمن الجابري في ظل هذه التطورات والتحولات الداخلية والخارجية أن الأبواب ستفتح على مصراعيها بصورة أوسع من ذي قبل أمام النضال الديمقراطي في الوطن العربي من أجل

الانتقال من سياسات وممارسات الاستبداد والحزب الواحد والانتخابات الصورية المزيفة إلى دولة المؤسسات الديمقراطية الحقيقية.(الجابري:2001، ص92).

لكن إذا كانت الظروف الداخلية للدول العربية وكذا الظروف الدولية مواتية للاستفادة من التجربة الديمقراطية، فما هي الأليات التي تضمن توطينها في الوطن العربي؟ وكيف يمكن ترسيخ مبادئها وقيمها داخل المنظومة الثقافية للمجتمع العربي؟

ثانيا: أليات الانتقال الديمقراطي في الوطن العربي.

يشير الجابري في كتابه الموسوم بـ "الديمقراطية في حقوق الانسان" أن التركيز على عوائق الانتقال الديمقراطي في الساحة العربية، لا يعني أن الديمقراطية مهمة مستحيلة التحقيق، ففي اعتقاده أنه ثمة من الحلول المناسبة ما يمكن من التغلب عن هذه العوائق، ومن تلك الحلول، حل إشكالية الاصالة والمعاصرة، التي تطرح مشكلات الاختيار بين النموذج الغربي في السياسة والاقتصاد والثقافة، وبين التراث كبديل أصيل يلبي ويغطي جميع ميادين الحياة المعاصرة، أي أن تأسيس حداثة سياسته في نظر الجابري رهن بالفصل في خلفيات الصراع الايديولوجي في الفكر العربي المعاصر الذي توجهه سلطتين تشكل مرجعين متنافرتين، فهو يطرح باسم الواقع العربي قضايا تجد أصلها في النموذج الغربي أو السلف، مما يجعل المفاهيم الايديولوجية مستوردة، إما من الماضي أو من الغرب، تقوم بوظيفة التمويه والتضليل، إذ تغطي النقص المعرفي لدى الخطاب الذي يوظفها. (الجابري:2001، ص ص56-56) .

فإذا كان الفكر العربي لا يستطيع أن يفكر في موضوعه بشكل مستقل، لكونه مقيدا بالآخر سواء كان هذا الآخر من الماضي (السلف)أومن الحاضر (الغرب) (الجابري:1994: ص57)، فإن المشكلة في تصور الجابري تتخلص في الاختيار، بمعنى أن الذات العربية لا تملك حرية الاختيار من منطق أن الواقع يفرض علينا النموذج الغربي مع بداية الاستعمار الأوربي، بوصفه منظومة عقلية عالمية في مختلف ميادين الحياة سواء في الإقتصاد أو في السياسة، ولكونه قائم على العلم والتقنية، ويدعو إلى الحرية والديمقراطية والعدالة

الإجتماعية، ومن ثمة فإن هيمنة الحضارة الغربية بقيمها المادية والروحية في نظر الجابري أفقدت الفكر العربي حرية الاختيار، لما تبقى له من تراث، لأن الماضي لم نختره بل ورثناه، والارث لا يختار، ومن هنا يعلن الجابري أن المسألة لا تتعلق بانتقاء أو تفضيل إحدى المرجعيتين، ولا بشكل التوفيق بينهما بل هي مسألة الازدواجية، فنحن نبذل الكثير من الجهود في القطاعات العصرية باسم التحديث، وننفق الكثير من الجهد على القطاعات التقليدية باسم الأصالة والحفاظ على التقاليد، لكننا في الوقت ذاته نرفض هذه الازدواجية في المجال الفكري (الجابري:1984، ص59).

وهنا يمكن القول أنه إذا كانت إشكالية الأصالة والمعاصرة فرضت عدة أطروحات فكرية تختلف باختلاف أيديولوجيتها، بعضها يدعو إلى تبني النموذج العربي المعاصر، كنموذج فرض نفسه على الإنسانية، وبعضها الأخر يدعو إلى استعادة النموذج العربي الإسلامي، كالذي كان قبل الانحراف والانحطاط –(مرحلة السلف الصالح)، فإن الجابري يقارب المسألة من زاوية مغايرة، إذ يرى أن خروج الفكر العربي من أزمته وتحقيق استقلاله السياسي، وتحوله إلى أداة إبداع وتجديد، يشترط التخلص من سلطة السلف وألياته المتمثلة في المقايسة والمماثلة، أساسها قياس الغائب على الشاهد، والحاضر على الماضي، ولا يمكن تحقيق ذلك إلا بتدشين عصر تدوين جديد يقطع الصلة مع الطريقة التي عولجت بها القضايا في القرون الماضية التي استخدمت فيها الأساليب نفسها التي استعملت في عصر التدوين الأول، وبالتالي يتعذر في نظر الجابري الحديث عن نهضة من خلال التعويل على الماضي وحده، واختيار من يصلح منه، ومن غير المجدي الاعتقاد أن الذات العربية يمكن أن تنهض بالتخلي الكلي عن ماضيها والانسلاخ عنه، والهروب إلى تراث أخر غير تراثها، أو الارتماء في حاضر يتقدمها بمسافات شاسعة. (الجابري:1994: ص62) .

يعتقد الجابري في ضوء هذه المقاربة أن الفكر العربي المعاصر لا يمكن له أن يبدع إلا داخل ثقافته وتراثه، بمعنى أن بلوغ عتبة الحداثة السياسية في تصوره لا يقوم إلا على إنقاض قديم تم احتواءه، وتمثله وتجاوزه بأدوات فكرية معاصرة تتجدد بتجدد العلم وتتقدم

بتقدمه(الجابري:1994:ص62)، وهذا يعني أن حل إشكالية النهضة والأزمة السياسية لا يتأتى بمجرد التقوقع في الماضي والانغماس في أحضانه كما يؤمن دعاة الأصالة، ولا بمجرد تمثل قيم الحضارة الغربية كما يزعم دعاة المعاصرة، بل يتحقق بالتوفيق بين الأصالة والمعاصرة، من خلال إقامة روابط بين ماضي الأمة وتراثها من جهة، وبين ما توصل إليه الغرب من إبداع حضاري خاصة في الجانب الفكري والعلمي من جهة أخرى، وهذا يعني أن الجابري يعالج المسألة معتمدا على مرجعية مزدوجة، فهو من جهة يدعو إلى توظيف مفاهيم تتعلق بالتاريخ الغربي، ومن جهة أخرى يؤكد على ضرورة توظيف مفاهيم أخرى ذات صلة بالتاريخ المحلي، أي أنه يدعو إلى تبيئة المفاهيم المستعملة من أجل جعلها مطابقة للواقع العربي، ولأحداث التجديد الأصيل فيه. (كمال عبد اللطيف :1994، ص ص 109، 110).

يترتب عن هذا أن الجابري كغيره من المفكرين العرب، يعتقد أن التجارب السياسة معها تنوعت تضم في طياتها قواسم مشتركة، بحيث أن انفتاحها على ذاتها يقتضي الانفتاح عن الأخر، ففي كتابه "التراث والحداثة " يعلن الجابري بصريح العبارة أن كتاب العقل السياسي العربي يقع داخل الإسلام ومن أجله لا خارجة ولا ضده، والغرض منه حسب تعبيره هو تجديد فهمنا للإسلام بوسائله الخاصة، أي وسائل الحضارة العربية معززة ومؤيدة بمكاسب ومنجزات الفكر الحديث والمعاصر، والغرض من ذلك كله عقلنة فهمنا للإسلام دينا ودنيا، ومحاولة تجاوز مشكلة الاصالة والمعاصرة التي لا يمكن الفصل فيها إلا بعقلنة فهمنا للدين الإسلامي.

يعتقد الجابري في ظل ايمانه بهذا المسعى، أن في الدين الإسلامي من المبادئ ما يستجيب لحاجياتنا السياسية الراهنة، ويتناغم مع القيم الحداثة ومن ضمنها المبادئ الديمقراطية، فبرأيه ثمة نماذج من التراث يمكن حداثتنا السياسية أن تنظم فيها، ودليله في ذلك أن القرآن الكريم رسم الأسس التي تبني العلاقة بين الراعي والرعية، ومنها مبدأ، الشورى فمبادئ أمرهم «شورى بينهم» و«شاورهم في الأمر» و«أنتم أدرى شؤون دينكم »،

يعتبرها الجابري معالم ثلاثة في نموذج الحكم يختلف عن نموذج «الراعي والرعية » الذي عرفته حضارات الشرق القديمة، ويختلف عن نموذج السلطاني الإسلامي، فهو إطار يتضمن مضمونا جديدا للرعاية وهو حفظ الأمانة والمسؤولية موزعة على جميع أفراد المجتمع، ثم أنه «نموذج مفتوح، بدون شك بمعنى أنه يقبل اضافات كثيرة مختلفة ومتباينة، أي أنّ «.اعتبار هذه المعالم الأربعة "وأمرهم شورى بينهم " و(شاورهم في الأسر)، (وأنهم أدرى بشؤون دنياكم " و(كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته " كضوابط موجهة أو كأصول تأسيسية تسد الباب أمام أنواع التسلط والاستبداد وبالتالي تمثل الحكم الديمقراطي بمعناه المعاصر». (الجابري: 2001، ص ص366-367).

يرى الجابري بناء على هذا، أن تأسيس معالم الحداثة السياسية في الواقع العربي الإسلامي يقتضي تطبيق منهجية التوفيق بين الأصالة والمعاصرة، وذلك من خلال الانتظام في التراث والدخول في حوار نقدي مع الحداثة الغربية يقول الجابري موضحا هذه الفكرة «يجب أن ننطلق من إعادة تأصيل الأصول التي تؤسس النموذج الذي يمكن استخلاصه من مرحلة الدعوة المحمدية (وأمركم شورى بينهم)، (و شاورهم في الأمر)، (وأنتم أدرى بشؤون دينياكم)، (كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته)، وإعادة تأصيل هذه الأصول يتطلب كخطوة أولى إقرار المبادئ الدستورية التي تضع حدا لمثل الفراغ السياسي الذي برز واضحا في أواخر عهد عثمان، والذي جسمته الثغرات الثلاث (عدم تحديد طريقة مضبوطة لاختيار الخليفة، عدم تجديد مدة ولايته، عدم تحديد اختصاصاته»(الجابري: 2001، ص 372) .

ومن هنا يصبح الولوج إلى ميدان الحداثة السياسية في نظر الجابري، وإن كان يرتكز على أصول من التراث، إلا أنه يكتمل من دون الاستفادة من مبادئ وقيم التجربة السياسية المعاصرة، ففي اعتقاده لا يوجد في الوقت الحاضر، إلا أساليب الديمقراطية الحديثة التي تعد إرثا للبشرية جمعاء، حيث تتضمن من المبادئ ما ينتظم وينسجم مع قيمنا التراثية، ومن ثمة فإن « تحديد طريقة ممارسة الشورى بالانتخاب الديمقراطي الحر، وأن تحديد مدة ولاية (رئيس الدولة) في حال النظام الجمهوري، مع إسناد مهام السلطة التنفيذية لحكومة مسؤولة

أمام البرلمان، وأن تحديد اختصاصات كل من رئيس الدولة والحكومة ومجلس الأمة بصورة تجعل هذا الأخير هو مصدر السلطات، تلك ثلاث مبادئ لا يمكن ممارسة الشورى في العصر الحاضر بدون إقرارها والعمل على ضوئها»(الجابري: 2001، ص 372).

بيد أن إحداث انقلاب في المنظومة السياسية في الواقع العربي بمظاهره الحالية على هذا النحو لا يكتب له النجاح في تصور الجابري من دون تجديد محددات العقل السياسي التي تشكل برأيه اللاشعور السياسي العربي، بمعنى أن تجديد المحددات الثلاثة (القبيلة، والغنيمة العقيدة) حسبه يشكل شرطا ضروريا للارتقاء بالعقل السياسي العربي إلى المستوى الذي يستجيب لمهمة النهضة والتقدم في العصر الحاضر»(الجابري: 2001، ص 373)، وآلية من آليات التي تسمع بالانتقال إلى الممارسة الديمقراطية، فها هنا يؤكد على ضرورة إحلال بدائل تاريخية جديدة، هي بناء مجتمع مدني، وإقامة اقتصاد عصري، وإعطاء حرية الرأي والعقيدة، وهي مبادئ ذات طابع ديمقراطي ليبيرالي.(كمال. ع،1994، ص109).

فإذا كانت الديمقراطية مظهر من مظاهر الحداثة السياسية، وشرط للوجود السياسي والإجتماعي للمجتمعات المعاصرة، فإن إقامة نظام ديمقراطي في الوطن العربي يكرس الحرية السياسية، وحرية التنقل، والحق في الشغل، والمساواة والعدل، يستوجب تحويل المجتمع القبلي إلى مجتمع مدني وفقا لما تفتضيه الحياة السياسية المعاصرة، ولما تطرحه العولمة من تحديات مصيرية، وهذا الواقع المأمول لا يصبح ملموسا إلا «بإحداث انقلاب تاريخي لم يشهده عالمنا لا الفكري ولا السياسي ولا الاجتماعي ولا الاقتصادي له مثيلا، وإذن فلا بد من نفس طويل، ولا بد من عمل متواصل، وأيضا لا بد من صبر أيوب». (الجابري :1992، ص131).

يستند الجابري في تبرير هذا التوجه على معطيات التاريخ، حيث يؤكد من خلالها أن الاستبداد والظلم العريقان في تاريخنا السياسي والمستشريان في واقعنا الحالي، لا يمكن الخلاص منهما إلا بالتداول على السلطة والاشراك في الحكم، وفصل السلطات واستقلال القضاء وحرية التعبير إلخ، تلك هي مبادئ الديمقراطية التي تتطلب إحداث انقلاب تاريخي

(جبري. إ، 2012، ص147). وبالتالي يصبح المطلوب في اعتقاده هو تحويل القبيلة إلى لا قبيلة، أي إلى تنظيم سياسي مدني اجتماعي بما يتضمنه من أحزاب ونقابات وجمعيات حرة، ومؤسسات دستورية، بما يسمح من تشييد مجتمع ديمقراطي يتميز فيه بصورة واضحة المجتمع السياسي الذي تمثله الدولة بهياكلها وأجهزتها، عن المجتمع المدني بما يحويه من تنظيمات اجتماعية مستقلة عن أجهزة الدولة.

يؤمن الجابري أن بلوغ هذا المستوى من الحياة السياسية في الوطن العربي لا يتطلب الاعتماد على مجرد ونقل واستنساخ التجارب العريقة في الديمقراطية، وليس محكوما علينا في نظره اللحاق بالركب العالمي المتقدم، فالتقليد في نظره مهما كان شكله لا يفيد البتة، بل بالعكس قد يلحق ضررا كبيرا نتيجة لمختلف ردود الأفعال التي يثيرها الشيء المنقول والمستنسخ لدى بعض الفئات من المجتمعات المستقبلة، وعليه إذا كانت الديمقراطية تجربة تاريخية مشروطه بإكراهات سياسية وتاريخية وثقافية وحضارية، فإنه من الناحية المدئية لا يمكن استنساخها، كما لايمكن نبذها، بل إن المطلوب منا هو العمل على تبيئتها في وسطنا واستنباتها في تربتنا، حتى تكون على صلة وطيدة بظروفنا الاجتماعية والسياسية والثقافية التي تعبر عن واقعنا.(الجابري:2001، ص48).

يرى الجابري أنه مهما كانت الشكوك حول الديمقراطية، ومهما كانت التجارب الفاشلة التي علقت بها في بعض المجتمعات العربية، إلا أنه ليس من الحكمة رفضها أو الطعن في مشروعيتها في ظل ظروفنا السياسية الراهنة، إذ تظل في تصوره الحل الوحيد لأزماتنا السياسية، والخيار الأوحد لوحدتنا العربية، فإذا «حدث أن أسفرت تجربة ديمقراطية ما في هذا البلد العربي أو ذاك، على غير ما كان يجب أن تسفر عليه، فينبغي أن لا نكفر بالديمقراطية ذاتها، فالأم التي ترغب في مولود يخرج من رحمها محكوم عليها أن تتحمل غثيان الوحم وضربات الجنين وتقلباته، وأيضا كل ما يلزم من الحيطة والحمية، ثم يتلو ذلك كله عسر الوضع، وأحيانا ولربما حالة انتقال من مرحلة إلى مرحلة، بل هي ميلاد جديد، وبالتأكيد عسير ».(جبري. إ، 2012، ص147).

يتبين لنا هنا أن الجابري يبرر ضرورة الديمقراطية للوطن في ظروفه الراهنة، رغم صعوبة ميلادها، لا لشيء إلا لكونها في نظره البديل الوحيد للطائفية والقبلية والعشائرية، فمن خلالها يمكن للنشاط السياسي اختراق الأطر الاجتماعية الموروثة، وتصريف التناقضات الطبقية في المجتمع نحو ما يخدم الصالح العام للامة وفي ظلها يتحقق الانتقال السلمي للسلطة السياسية والاقتصادية وتحويلها إلى النخب الاجتماعية المتنامية. (الجابري:2001، ص 59-60).

ولما كانت القاعدة الاقتصادية هي الأرضية التي تقوم عليها السياسة الديمقراطية، فإنه من ضمن الخطط التي يتضمنها برنامج الجابري للنهضة والتحديث السياسي، تحويل الاقتصاد الريعي إلى اقتصاد منتج، وذلك بتحويل الغنيمة إلى اقتصاد ضريبة، من منطلق أن السياسية الاقتصادية الناجعة في نظره هي التي تشجع على الإنتاج، وتصون الاقتصاد وتضمن سلامة الأموال، وتحسن صرفها، وهي التي تفضي إلى خلق هيئة رقابية على الحاكمين أثناء صرف الضرائب، ويعلل الجابري رؤيته هاته معتمدا على أساس تاريخي مفاده أن أوروبا أنتقلت إلى الديمقراطية بعد ظهور الرأسمالية، أو على الأقل تزامنت مع ظهورها، لأن القوة الاقتصادية في نظره تثري المجال السياسي، فتشتد المعارضة في تقييمها ونقدها للسياسية الحاكمة، (الجابري:2000، ص 330)، وما يغزر هذه الرؤية هو أسباب التغيير التي عرفها المجتمع الأوروبي في القرن التاسع عشر تختزل في ثلاثة أمور هي التطبيق الاقتصادي، والنظريات السياسية، ووجود أفراد مخترعين معروفين.(برتراند. ر، 1960، ص، 60).

وفضلا عن هذه الأليات التي يقترحها الجابري كحلول مستعجلة لتحقيق انتقال ديمقراطي في الوطن العربي، فإنه بالموازاة مع ذلك، يعتقد أن المعركة التي يجب أن نخوضها لتحقيق الحادثة السياسية، تتم عبر تحويل العقيدة الى مجرد رأي يقبل مبدأ الاختلاف ويسمح بتعدد التصورات والرؤى داخل الحقل الفكري العربي، من خلال رفض التعصب مهما كان شكله سواء في الدين أو الحزب أو الايديولوجيا، بمعنى أنه بدلا من التفكير المذهب يجب فسح

الباب على مصرعيه لحرية التفكير ولحرية المغايرة والاختلاف.(الجابري:2001، ص374).

هذا وإذا كان الجابري يلح على حرية الرأي كبديل للتعصب الفكري والديني، فإن ذلك لا يعني أنه يطعن في الدين أو يقف ضد تعاليمه، بل أنه في حقيقة الأمر يدعو إلى الثورة ضد كل شكل من أشكال الممارسة التعسفية له، لأن استخدامه بالصورة التي تم توظيفها من قبل العرف والمذاهب والتيارات الفكرية، انتهى إلى الاستغلال والاستبداد والظلم، أي أنه مورس بكيفية تتعارض مع أسس الديمقراطية التي تقتضي التعامل مع الأفراد كمواطنين خارج دائرة انتمائهم المذهب والطائفي، وبالتالي فما يقصده الجابري بتحويل العقيدة إلى رأي هو التحرر من سلطة عقل الطائفة والعقل الدوغماتي دينيا كان أو علمانيا، وبالتالي التعامل بعقل اجتهادي نقدي. (الجابري:2000، ص374).

وينتج عن هذا أن المحددات السالفة الذكر تتنافى مع أساليب الممارسة الديمقراطية، التي تستدعي من العقل تجديد محدداته، بالصورة التي تجعله يواكب عصره وذلك بالنفي التاريخي، أي إستبدالها بمحددات جديدة معاصرة تضمن الانتقال إلى الديمقراطية، وتفتح المجال لاقتحام عالم الحداثة من الأبواب الواسعة (بن شيخة، 2005، ص87) .

غير أن تجديد محددات العقل السياسي العربي على النحو الذي اشرنا إليه سلفا، وإن كان شرطا لازما لبلوغ النهضة السياسية المنشودة، إلا أن تثبيت الديمقراطية داخل الذهنية العربية لا يصير واقعة فعلية ملموسة من دون ممارسة الديمقراطية، فإذا كانت هذه الأخيرة ثقافة تتجسد في نظام من القيم والسلوك، فإن النضح الديمقراطي في نظر الجابري لا يتحقق إلا من خلال ممارسة الديمقراطية من طرف الشعب، مثلما أن الطفل لا يتعلم المشي، إلا من خلال المشي نفسه (الجابري :2001، ص106)، بمعنى أن الممارسة الديمقراطية لا توجد جاهزة مكتملة، فهي ليست مجرد وصفة تمنح للشعوب التي تعاني الاستبداد، بل هي تجربة واقعية تنضج بالتدريج وبالممارسة والفعل من خلال المناسبات الديمقراطية، فلا يمكن للشعب أن يتعلم وينضح ديمقراطيا في غياب المظاهر الديمقراطية كالمحافل الانتخابية،

حتى وإن كانت نتائجها محسوسة مسبقا، ومثل تعدد الأحزاب حتى وإن كانت موالية للسلطة الحاكمة، ومواعيد الحملات الانتخابية.(الجابري :2001، ص106).

يرافع الجابري هنا لصالح الممارسة الديمقراطية في الوطن العربي، لأنها تشكل في منظوره شرطا لترسيخ السلوك الديمقراطي، وبالتالي لا يمكن حل مسائل الديمقراطية بصورة جدية بناءة، إلا في ضوء التجارب السياسية المرتبطة بالواقع المعاش، ذلك أن الانفلات من هذا الأخير أو القفز عليه والهروب من المشكلات التي يطرحها يعد توجه عديم الجدوى، ومن هنا يؤمن الجابري أن الانتقال إلى الممارسة الديمقراطية في الوطن العربي يقتضي معرفة وضعية الانتقال، أي من أين نبدأ؟ وتحديد أليات، أي كيف ننتقل؟ وبيان وجهته أي إلى أين نتجه؟.(الجابري:2009، ص30).

يترتب عن هذا أنه إذا كانت الممارسة الديمقراطية في المشروع السياسي للجابري تستدعي معرفة وضعية الانتقال، وهي وضعية سياسية ينخرها الاستبداد، فإن «مأساتنا في هذا الوطن العربي الراهن هو أننا لسنا فقط محرومين من الكلمة، بل من حق طلب الكلمة، الحق الذي من دونه يفقد الإنسان هويته كإنسان»، ولهذا يؤمن الجابري أن البناء الديمقراطي السليم لا يمكن فصله عن حقوق الإنسان في الحرية والمساواة، وما يترتب عنهما كالحق في الحريات الديمقراطية والحق في الشغل وتكافؤ الفرص لأن حق الإنسان في الحرية والمساواة هو حق طبيعي له من عمل الطبيعة، وهو حق مطلق سابق عن كل ثقافة وحضارة.(الجابري، 1996، ص151).

ثم إن الممارسة الديمقراطية تقتضي أن تكون الدولة دولة المؤسسات، يقوم كيانها على وجود هيئات سياسية ومدنية تسمو على الأفراد مهما كانت مراتبهم وانتماءاتهم العرقية والدينية والحزبية مع التداول السلمي على السلطة داخل هذه المؤسسات بين القوى السياسية، على أساس الاحتكام لرأي الأغلبية وصيانة حقوق الأقلية، مع إبعاد الدين عن التوظيف السياسي، وهنا يشدد الجابري على أن الفكر العربي، مطالب بمراجعة مفاهيمه، وجعل مضامينها مطابقة للحاجات الموضوعية المطروحة، من خلال استبعاد شعار العلمانية، فإذا

كانت هذه الأخيرة تختزل في تصور البعض في فكرة فصل الدين عن الدولة، فإن هذه الفكرة في تصور الجابري غير مستساغة في المجتمع الاسلامي، لأنها فكرة مزيفة تعبر عن مضامين غير متطابقة مع حاجات هذا المجتمع، ولأنها مرتبطة ارتباطا عضويا بمسألة حقوق الأقليات الدينية التي تطمح أن لا تكون محكومة بدين الأقلية (الجابري:1996، ص112، 113) ، ومن ثمة من الضروري إسقاطها، واستخدام الديمقراطية والعقلانية فهما اللذين يعبران تعبيرا مطابقا عن حاجات المجتمع العربي، فالديمقراطية تعني حفظ الحقوق، حقوق الأفراد والجماعات، والعقلانية تعني التصرف أثناء الممارسات السياسية وفقا لمنطق العقل ومعاييره الأخلاقية والمنطقية، وليس عن الهو والتعصب وتقلبات المزاج.

هذا وإذا كان الجابري يحرص على ضرورة قيام المؤسسات الديمقراطية، كشرط للانتقال الديمقراطي، وكأللية لبلوغ درجة الحداثة السياسية المنشودة في الوطن العربي، فإن نجاح هذا المشروع السياسي في اعتقاده يفرض تأصيل فكرة حقوق الإنسان في الفكر العربي المعاصر، من خلال الانصراف إلى بيان عالميتها في الثقافة العربية والثقافة الاسلامية، من منطلق أنها تقوم على مبادئ فلسفية واحدة، ذلك أن التباين بين هاتين الثقافتين، وإن كان موجودا إلا أنه لا يعبر عن ثوابت ثقافية بل إن مرد ذلك هو اختلاف أسباب النزول، لا اختلاف في المقاصد والأهداف، أي أن اختلاف الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية هو الذي جعل موقف هذا المشرع يختلف عن ذاك من هذه القضية أو تلك، وهذا أمر ضروري لإضفاء المعقولية والحكمة على مواقف الحياة، ولتفادي تلك الأخطاء المنهجية التي تجعل الكثير من الناس يحكمون على قضايا الماضي اعتمادا على ميزان الواقع المعاصر.(الجابري:1996، ص113).

إن ما يتوخاه الجابري من فكرة التأهيل الثقافي لحقوق الإنسان في الفكر العربي المعاصر ليس التوفيق بين المرجعيين الثقافيتين العربية والغربية، وليس إدراج ثقافة ضمن الأخرى أو العكس، فليس هذا هو المبتغى في نظره، لأن لكل ثقافة معقوليتها الخاصة، لذلك فما يقصده من ذلك هو إيقاظ الوعي بعالمية حقوق الإنسان داخل الفكر العربي، من حيث هي

حقوق مطلقة كلية شاملة، وذلك بإبراز الأسس النظرية التي تقوم عليها في الثقافة العربية، والتي لا فرق بينها وبين تلك الأسس التي قامت عليها في الفكر الغربي، لا لشيء إلا لأن حقوق الإنسان بين الخصوصية والعالمية واحدة، لأن الخصوصية والعالمية ليست على طرف نقيض، بل بالعكس هما متداخلتان ومتضايفان، ففي كل ما هو خاص ثمة شيء ما من العام، وفي ما هو عام يوجد ما هو خاص، أي يتضمن نوع من أنواع الخاص.(الجابري :2001، ص 143-144).

يعتمد الجابري في مناقشته لمسألة العالمية والخصوصية في مجال حقوق والإنسان على المقارنة بين معطيات المرجعية الأوروبية ومعطيات المرجعية الإسلامية، إذا يشير أنه من أجل إكساب عملية التأصيل بعدا تأسيسيا، يجب الذهاب بالمقارنة إلى الأسس النظرية والفلسفية التي تؤسس حقوق الإنسان، فإذا كان تأسيس حقوق الإنسان في أوربا يعود بها إلى البداية، أي ما قبل كل ثقافة، وبالتحديد إلى الوضع الطبيعي على النحو الذي تحدث عنه فلاسفة العقد الاجتماعي، (الجابري :2001، ص153).فإن التأسيس لحقوق الإنسان في المرجعية العربية، وللتطابق بين نظام العقل ونظام الطبيعة، يستشف بسهولة في خطاب الدعوة الاسلامية من خلال الآية القرآنية " إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر، بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون "سورة البقرة الآية 164.

يستند الجابري هنا على فرضية التطابق بين نظام الطبيعة ونظام العقل، لتبرير فكرة التأسيس المتعالي لقضايا حقوق الإنسان في الثقافة العربية الإسلامية، حيث يشير إلى أن القرآن الكريم يدعو مخاطبيه تكرارا ومرارا إلى إعمال العقل والتأمل في نظام الطبيعة واستنباط النتائج منه، وغالبا ما يختم دعوته بعبارات توحي بأن نظام الطبيعة هو نفسه نظام العقل، فما كان للعقل أن يدرك نظام الطبيعة لو لم يكن نظامه هو نفسه مطابقا لنظام الطبيعة، ولو لم تكن أحكام العقل وقوانين الطبيعة متطابقة (الجابري، 2001، ص 156).

وفضلا عن تبريره لفكرة المطابقة بين نظام الطبيعة ونظام العقل كأصل من الأصول النظرية التي تتأسس عليه حقوق الإنسان في الفكر العربي الإسلامي، نجد الجابري أيضا يستدل على مقاربة حالة الفطرة بالمفهوم القرآني مع حالة الطبيعة التي أسس عليها فلاسفة أوروبا خلال القرن الثامن عشر مفهوم حقوق الإنسان، فهو يعتقد أن حالة الفطرة في الثقافة الإسلامية يمكن الكشف عنها ضمن ما يفهم من معاني في قوله تعالى "وما كان الناس إلا أمة واحدة، فاختلفوا " سورة يونس الآية 19، أو في معنى الحديث النبوي الشريف الذي يقول: "كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهوّدانه أو ينصّرانه أو يمجّسانه" (الجابري :2001، ص158). فهو يقرر هنا أنه ليس هناك ما يجانب الصواب أثناء الاعتقاد أن مرجعيه الاسلام الأساسية، إن لم تكن الوحيدة لتقرير عالميته هي حالة الفطرة، وبالتالي فما يقرر هو بمثابة «قانون الفطرة أو القانون الطبيعي الذي فطر الله الناس عليه».(الجابري،2001، ص ص158-159).

ينصرف الجابري في سياق التأصيل الثقافي لمفهوم حقوق الإنسان في الفكر العربي الاسلامي دائما إلى بيان مفهوم العقد الاجتماعي كما هو معروف في الفلسفة السياسية الأوربية، وما يقابله في القرآن من آيات ميثاق تقرر أن الله أخذ من بني آدم التزامهم أن لا يعبدوا أحدا سواه مقابل بعثه الرسل لهدايتهم إلى طريق الفلاح، ومن هذه الآيات آية الميثاق الشهيرة " وإذا أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا..." سورة الاعراف الآية 172. فهذا الميثاق حسب الجابري يؤسّس للدين، حتى وإن وقع عند بدء الخلق، خلق أدم وذريته، وحتى وإن كان ينظم العلاقة بين الله والناس، غير أنه يتحول إلى عقد اجتماعي واقعي مع بداية قيام المجتمع الاسلامي في إطار ما يعرف في القرآن بالشورى {وشاورهم في الأمر} سورة آل عمران الآية159. (الجابري،2001، ص 163).

يشدد الجابري اعتمادا على هذا الأساس أنه لا مبرر للاتهامات التي تعتبر الدين الإسلامي يتضمن تعاليم منافية للقيم الديمقراطية، ففي اعتقاده أن القرآن يقرر حرية الاعتقاد ويعتبرها

حق من حقوق الانسان، لأن الله خلق الانسان ووهبه القدرة على التميز وترك له الاختيار بين السبل المختلفة، من منطلق أن الحرية صفة جوهرية منذ الازل، تتسع لتتضمن حرية المعتقد، ويرتكز الجابري في الاستدلال على هذه الفكرة على قوله تعالى " إنا خلقنا الانسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا" – "إنا هديناه السبيل إما شاكرا وإما كفورا"(سورة الانسان، الآية 03) ويستدل بقوله تعالى أيضا " لا إكراه في الدين قد تبيّن الرشد من الغيّ"(سورة البقرة، 256)، ويعزز الجابري تصوره لحرية الاعتقاد في الاسلام بالاستناد لقوله تعالى " لو شاء ربك لآمن من في الأرض جميعا أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين" (سورة الانفال، الآية 99)، فهو يعتقد هنا تماشيا مع تفسير الزمخشري أنه لا إكراه في الدين، أي لم يؤسس الله أمر الايمان على القسر والجبر، بل أسّسه على التمكين والاختيار، فلو شاء الله لأجبر جميع الناس على الايمان، لكنه لم يفعل ذلك، بل أنه بنى الأمر على الاختيار. (الجابري :2001، ص 214).

يترتب عن هذا أن التأصيل الثقافي لحقوق الانسان في الوعي العربي المعاصر، يتحدد حسب الجابري بإبراز الكيفية التي تعالى بها الاسلام في دعوته لحقوق الانسان، ليس من أجل تأكيد أسبقية الاسلام في هذا المجال، بل من أجل لفت الانتباه الى أن ادعاء فلاسفة اوروبا " العالمية" لحقوق الانسان، كالحق في الحرية والمساواة ما يتفرع منها، ليس أمرا خاصا بالحضارة الاوروبية، بل هي قيم انسانية تشترك فيه جميع الثقافات، والحضارات تتخذ من هذه الحقوق كمرجعية تقدم نفسها على أنها البداية والأصل، مثل حالة الطبيعة، ودين الفطرة. (الجابري :2001، ص 165).

يتضح من خلال هذا، أن الجابري يعتقد أن الثقافة العربية الاسلامية كغيرها من الثقافات والحضارات الاخرى تعترف لكل وليد بشري بجملة من الحقوق الطبيعية الأساسية، ولعل أبرزها الحق في المعرفة والحق في الاختلاف، فالحق في المعرفة معناه أن الله لا يعاقب من لم تبلغه الرسالة ومعرفة دين الحق، وما يؤكد هذه الفكرة حسب الجابري قوله تعالى «... وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا» (سورة الاسراء، الآية 15). أما الحق الثاني، فقد

أمر القرآن الكريم باختلاف بين البشر من حيث ألوانهم ولغاتهم وأجناسهم، وهذا ما يتأكد في قوله تعالى ".. ومن آياته خلق السماوات والارض واختلاف ألسنتكم وألوانكم، إن في ذلك لآيات للعالمين" (سورة الروم، الاية22). ويقرر القرآن الكريم أيضا مسألة الاختلاف الديني، حيث يبين أن الله لم يجعل عباده أمة واحدة، يقول تعالى " لو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة، ولا يزالون مختلفين" (سورة هود، الاية119)، فهذا إن دل على شيء إنما يدلّ أن القرآن الكريم يقرّ تعدد الأديان واختلافها في آيات عديدة منها { لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا، ولو شاء الله لجعلكم امة واحدة} (سورة المائدة، الآية 48). (الجابري :2001، ص 217).

يبطل الجابري استنادا لهذه المبررات تلك المزاعم الشائعة التي تروج أن الإسلام يعادي القيم الديمقراطية، ويحارب حرية العقيدة من منطلق أنه يحكم بوجوب قتل المرتد، حيث يدعو الجابري هنا إلى ضرورة التمييز بين مفهومين للردة، فالردة في معناها الواسع، لا تدخل لا في حق الاختلاف ولا في حق الحرية، وهي التي وقعت في زمن الرسول(ص) وصحابته، إذ كانت تعني خيانة الاسلام مجتمعا ودولة، لأن المرتد هو كل من يخرج عن المجتمع الاسلامي، ويعرض أمن المجتمع للخطر، ويعتدي على حقوق الناس، لذا أباح الخلفاء حكم محاربته وقتله، أما الموضوع الثاني للردة، وهو المفهوم الضيق للكلمة، والذي يعني من أعتنق الاسلام ثم عدل دون أن يعادي الاسلام ولا يلحق ضررا بالمسلمين، فحكمه ليس القتل، وإنما أمره إلى الله بأن يعذبه في يوم القيامة، وهذا ما يتبين في قوله تعالى {ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والأخرة} (سورة البقرة، الأية 217). (الجابري :2001، ص 216).

يلاحظ مما تقدم أن الجابري ينظر الى الديمقراطية بوصفها قضية مصيرية تحتاج إلى تأسيس في الوعي العربي المعاصر وإلى إزالة الشكوك حولها، وجعلها مطلوبة في ذاتها، وبقناعة راسخة لا تتزعزع، انطلاقا من الفهم الصحيح لأحكام الشرعية الاسلامية، في قضايا الحرية والمساواة ومسائل العدل والشورى، لذلك يعتبر الديمقراطية اليوم " مفهوم ضروري

لإنسان هذا العصر، الذي لم يعد مجرد فرد في جماعة، بل هو مواطن يتحدد وجوده بجملة من الحقوق الديمقراطية التي من ضمنها حرية التعبير والاجتماع، وإنشاء الاحزاب والنقابات والجمعيات، والحق في المساواة مع تكافؤ الفرص، عندئذ لا مبرر للشكوك التي تحوم حولها، لأن ما يهمّ في الديمقراطية في نظر الجابري ليس النظر إليها من زاوية إمكانية ممارستها في هذا المجتمع أو ذاك، بل من خلال ضرورة وضع الأسس والأليات التي تمكن أفراد المجتمع من ممارسة حقوق المواطنة ومن خلال إعطاء الحكام شرعية حكمهم السياسي. (الجابري :2001، ص 131).

هذا وإن كان الفكر العربي المعاصر مطالب اليوم في نظر الجابري أن يخوض معركة الديمقراطية للخروج من أزمته السياسية، وسد الأبواب أمام جميع أنواع التسلط والاستبداد، فإن هذه المعركة في رأيه لا تتكلل بالنجاح إلا من خلال قيام كتلة تاريخية «تتأسس على المصلحة الموضوعية الواحدة التي تحرك في العمق، جميع التيارات التي تنجح في جعل أصدائها تتردد بين حقوق الشعب، المصلحة التي تعبر عن شعارات الحرية والأصالة والديمقراطية والشورى والاشتراكية والعدل وحقوق أهل الحل والعقد، وحقوق المستضعفين، وحقوق الأقليات وحقوق الأغلبيات». (الجابري :2001، ص 75).

يستند الجابري في تعزيز ذلك أنه دون قيام كتلة تاريخية يتعذر تأسيس مرحلة تاريخية جديدة تحقق النمو والازدهار والتقدم والاستقرار والاستمرار، فالتاريخ في نظره يشهد قيام عدة حركات نهضوية باءت كلها بالفشل الذريع، كمحاولات التيار القومي، والمد الثوري وهما تياران إيديولوجيان يمثلان نظريات ومذاهب مستمدة من الفكر العالمي المعاصر، فلقد أفضت محاولاتها إلى الاخفاق، لأنها أغلقت ما يتعلق بالفكر التقليدي الذي يجعل التراث الاسلامي مرجعا له، ولأنها أقصت الطرف الاخر في المعادلة وهم الأصوليون. (الجابري :2001، ص 70).

يذهب الجابري في هذا السياق إلى أن غياب كتلة تاريخية جامعة لكل أطياف الفكر العربي المعاصر حول مصلحة موضوعية واحدة، كان سببا في الاقصاء والتهميش والتعصب، أدى

الى فشل كل الايديولوجيات القومية والاشتراكية والليبرالية والعلمانية في الوطن العربي، فجميع التجارب في اعتقاده لم تنجح في تحقيق مشروع النهضة، لكونها لم تستوف جميع شروط النجاح المطلوبة، فكان المنتصر وراء هذا الفشل هو الاستبداد والطغيان، والاستغلال الذي بقي يمارس على الشعوب المستضعفة محليا ودوليا. (الجابري :2001، ص 72).

يستدل الجابري في تأكيده لهذه الفكرة، أن كل الايديولوجيات والتجارب حملت في ذاتها أسباب فشلها، تمثلت تحديدا في كونها عبرت عن جزء ضئيل من الواقع، وأهملت باقي الجوانب المكونة له، حيث كان كل طرف يحاول طمس الأخر، وما يثبت ذلك هو أن الحركة القومية والثورية عبرت ودافعت عن مصالح قطاع واحد، وهو النخبة العصرية التي تشمل العمال والطلاب والجماهير التي استطاعت استقطابها، وهمشت النخبة التقليدية وما يندرج تحتها من قطاعات عريضة من حقوق الفلاحين وسكان الأرياف وفقراء المدن وشرائح عريضة من العاطلين وشبه بالعاطلين التي استقطبتهم سواء بالفعل أو بالقوة، وفي الجانب الآخر عمدت حركات الصحوة الاسلامية إلى تهميش النخبة العصرية، إذ فشلت في إقناعها، واقناع القوى الحية المرتبطة بوسائل الانتاج وأدوات الحضارة العصرية ومرافقها، بحكم عدم موافقة أصحاب الدعوة الاسلامية على نوع التطبيق الذي ينادون به للإسلام" والذي يختزل عن حق أو عن باطل، في لبس نوع من اللباس الخاص و"قطع يد السارق" دون مراعاة ظروف الفقر وحالة المجتمع والاستفادة من تطور وسائل الردع.(الجابري :2001، ص ص73-74).

هذا وإذا كان الجابري يعزي فشل المشروع الديمقراطي في الوطن العربي إلى غياب كتلة تاريخية في ظل التشتت والانقسام والصراع الايديولوجي السائد، فإنه في مقابل هذا لا يستثني دور العامل الخارجي في ذلك، إذ يؤكد أن للقوى الاستعمارية والامبريالية دور كبير في ذلك، لأنها في نظره لم تبق مكتوفة اليدين، بل بالعكس، سعت جاهدة للقضاء على المد الثوري والمد القومي، وكانت سببا في تقلص الصحوة الاسلامية، لأنها ترى نفسها مستهدفة

في المقام الأول، مهما كان المنتصر سواء من المد القومي الثوري أو المد الاسلامي الاصولي في الوطن العربي.(الجابري :2001، ص 72-73).

يؤمن الجابري في ضوء هذه الرؤية أن تجسيد حلم الانتقال إلى الديمقراطية في الوطن العربي بصورة فعلية واقعية يشترط مراعاة الواقع العربي بكل مكوناته وأطيافه الايديولوجية المختلفة، بمعنى أن أي حركة تغير نحو الديمقراطية تستوجب الأخذ بعين الاعتبار كل التشكيلات السياسية والثقافية والايديولوجية التي تشكل بنية المجتمع العربي، من دون اقصاء أو تعصب، وعندئذ لا مخرج للوطن العربي من أزمته السياسية، إلا بتحول الأجزاء الى كتلة موحدة، وبانتقال الأقلية المشتتة إلى أغلبية مستقطبة شاملة لكل أصداء الطبقات الشعبية، وهذا يعني أن أي مشروع ديمقراطي لا يمكن أن يضمن لنفسه أسباب النجاح «إلا إذا انطلق من الواقع العربي كما هو وأخذ في الحسبان جميع مكوناته العصرية منها والتقليدية، بما فيها من نخب وعموم الناس، وأقليات وأغلبيات، من صفوف العمال وصفوف الطلاب، وقبل ذلك وبعده صفوف المساجد... حقوق المصلين، فمن دون قيام كتلة تاريخية من هذا النوع لا يمكن تدشين مرحلة تاريخية جديدة».(الجابري :2001، ص ص65-66).

يبدو من خلال رؤية الجابري هاته أن تحقيق حداثة سياسية وتجسيد القيم الديمقراطية في المجتمع العربي المعاصر، رهن في اعتقاده بمراعاة جميع معطيات الواقع، بما يحويه من تعدد وتنوع واختلاف وائتلاف، من خلال النظر الى الديمقراطية كمبدأ أي كإطار لممارسة الانسان لحقوق المواطنة، بجعلها سابقة عن الفضاءات والهيئات مثلما أن حق المريض في الشفاء سابق عن توافر ما يتم به من شفاء من أدوية وأجهزة ومستشفيات.(الجابري :2001، ص ص132).

يتأسس على هذا أن الاستبداد السياسي المتجذر في الواقع العربي، يفرض على الشعوب في نظر الجابري السير في طريق الديمقراطية، وذلك بتقليص ظاهرة البداوة الى أقصى حد ممكن والتصدي لها في كافة مظاهر الحياة العصرية، بإشاعة ثقافة المجتمع المدني وترسيخها في مختلف هياكل ومؤسسات الحياة الاجتماعية، لكون أن مؤسسات المجتمع

المدني تشكل جزء لا يتجزأ من الممارسة الديمقراطية، لأن هذه الاخيرة بكل تجلياتها من حرية التعبير وإنشاء الجمعيات والأحزاب والنقابات والشركات والتعاونيات، والحق في الملكية وفي العمل وفي المساواة وتكافؤ الفرص الخ.. يعد الإطار السياسي الخصب الذي تمارس فيه هذه الحقوق، وتتولد فيه مؤسسات المجتمع المدني، وبتغلغلها في كيان المجتمع تترسخ الممارسة الديمقراطية، وتتعمق في كافة نواحي الحياة الاجتماعية. (الجابري :2001، ص 133).

يخلص الجابري في معالجته لإشكالية الديمقراطية في الوطن العربي إلى التأكيد على ضرورتها، فهو يعتقد أن ممارستها ترتبط أشد الارتباط بوجود مؤسسات المجتمع المدني التي لا يمكن بدورها أن تقوم من دون وجود فضاء ديمقراطي يسمح بممارسة الحقوق الطبيعية للأفراد التي يعدها ضرورة ملحة تفرضها تحديات العصر، فممارسة الحقوق السياسية والاجتماعية المشروعة تقتضي برأيه وضع الأسس وإقرار الأليات التي تزيل القيود أمام الممارسة الديمقراطية، لا لشيء إلا لأن الديمقراطية نمط حياة فردي واجتماعي تضمن أفضل الآليات والأساليب الكفيلة بتنظيم العلاقات داخل المجتمع تنظيما عقلانيا، فهي " وحدها القادرة على مؤسسة وقولبة عملية التحول الكبرى هذه (....) ونحن عندما نؤكد على الديمقراطية كضرورة تاريخية، فلأننا لا نرى بديلا منها، في ظل عملية التحول الكبرى التي تحدثنا عنها، سوى الاحباط والفوضى المؤيدين إلى الحرب الأهلية، والحروب الأهلية لا تفرز بديلا، لا ينتصر فيها طرف على طرف انتصارا تاريخيا يقفز بالمجتمع خطوات إلى الأمام، وليس غير الديمقراطية بديلا تاريخيا لمثل هذه الهزيمة.(الجابري،2001، ص 136)

يتضح في ضوء كل ما تقدم أن الجابري في فلسفته السياسية يعلن بصريح العبارة تحيزه للديمقراطية واعجابه بقيمها ومبادئها مادامت لا تستبعد أهداف ومقاصد الاسلام، وهذا على الرغم من اقراره بأن مفهومها منقولا من الموروث الغربي، ولأنه ينظر إليها من زاوية الوظيفة التاريخية المنوطة بما يمكن أن تقدمها للوطن العربي في أزمته السياسية الراهنة، فهو على الرغم من انتقاده للديمقراطية الغربية، إلا أنه يعتبرها وسيلة فقط يجب أن ترتبط بغاية هي

الديمقراطية الاجتماعية التي لا يستقيم أمرها إلا في ظل الديمقراطية السياسية، لأن « إلغاء الديمقراطية السياسية باسم الرغبة في تحقيق الديمقراطية الاجتماعية أولا لم يسفر إلا عن استفحال البيروقراطية واستشراء الاستبداد وتفشي الجمود الفكري والعقائدي والعجز عن الوفاء حتى بأكثر حاجات العيش إلحاحا كالمواد الغذائية». (الجابري :2001، ص 105).

يذهب الجابري تبعا لذلك أن الديمقراطية في المجال السياسي تشكل الاطار التنظيمي لممارسة الحقوق السياسية والاجتماعية، فهي التي تؤطر المجتمع سياسيا في الاتجاه الذي يحترم جميع الحقوق ويخدمها بالأسلوب الذي ينفع ويفيد كل فئات المجتمع، ومن ثمة تبقى الديمقراطية الاجتماعية مشروطة بالديمقراطية السياسية، لأنها مجرد اختيار اقتصادي أكدت التجربة تعذر تحقيقه من دون الديمقراطية السياسية. (الجابري :2001، ص ص105-106).

يؤكد الجابري أن الديمقراطية بهذا المعيار الأخير، وإن كانت لها أسباب غيبتها وأعدمت وجودها على مستوى الوعي والممارسة في الوطن العربي، إلا أن هذه الأسباب في نظره اليوم قد أندثرت، ولم يعد هناك داع لتأجيلها، لأن تعطيل ممارسة الديمقراطية في الوطن العربي اليوم بحجة غياب النضج الشعبي لا يفضي إلا إلى الاستثمار بالسلطة الذي يؤدي دوما الى خنق إمكانيات النضج على المستوى الفردي والاجتماعي، ولا ينتج عنه إلا المشاكل الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي صارت اليوم واقعا مريرا تتخبط فيه الأقطار العربية في ظل معاناتها الدائمة من الاستبداد. (الجابري :2001، ص 106)

يمكن القول بناء على ما سبق أن الممارسة الديمقراطية هي الاطار السليم الذي يسمح للجميع بالمشاركة في صنع القرار السياسي الحيوي، وتساهم بما توفره من أليات في إرساء دعائم الأمن الاجتماعي، وفي التحرر من الخوف والحاجة (اقضي: 2016، ص 82)، ففي تصور الجابري إن الديمقراطية هي الوحيدة التي تضمن القيام بالتنمية المطلوبة، وتلبي الضروريات من أمن إقليمي، وهي التي تقود إلى التغلب على المشاكل والصعوبات في جو من المسؤولية وتعمل ما يلزم من أعباء، وعلى هذا الأساس، أثبتت التجربة اليوم أن

الديمقراطية قد باتت ضرورة قومية، بقدرماهي ضرورة وطنية وفطرية.(الجابري :2001، ص 107).

مما تقدم يتضح أن الجابري سعى إلى تدشين مشروع نهضوي جديد يقوم أساسا على نقد التراث وتبني ماهو عقلاني فيه بغية استلهام واستئناف العناصر الحية منه، من أجل الإنخراط في حداثة سياسية، تمكن الشعوب العربية من تمثل الديمقراطية، والإستفادة من قيمها في تحقيق استقلالها التاريخي التام. فهل يشكل هذا المشروع مخرجا ناجعا من أزمة التخلف التي تشهدها الساحة العربية؟، وإلى أي يمكن قبول منطلقات ونتائج هذا المشروع؟ .

ثالثا: خلاصة نقدية لمشروع التحديث السياسي للجابري.

ماهو معلوم أن الجابري راهن على التراث من خلال نقده واستنطاقه، لإيجاد المسالك المناسبة المفضية إلى تحرير العقل العربي من عقاله، والدفع به نحو عصر الحداثة، وأعتمد في هذا المشروع على جملة من المفاهيم لقراءة التراث العربي الإسلامي أستعارها من الفكر الغربي، على غرار القطيعة الإبيستمولوجية، والنظام المعرفي، واللاشعور السياسي، غير أن ما يلاحظ هنا إستخدامه لهذه المفاهيم الغربية بصورة تعسفية، وإسقاطها على النص التراثي بشكل قسري من دون أن يراعي سياقها المعرفي الذي ترتبط به، وهذا حول موضوع بحثه إلى ميدان اختبار لإثبات نجاعة هذه المفاهيم، بدل أن يبقى مدار إنشغاله، وترتب عن ذلك إعطاء لهذه المفاهيم معاني جديدة على غير دلالتها الأصلية (بلقزيز، ع، 2014، ص354).

يوظف الجابري اللاشعور السياسي وهو مفهوم أستمده من كتاب ريجيس دوبري لإبراز دور التمذهب الديني والتعصب القبلي في توجيه السلوك السياسي في المجتمعات العربية، إلا أنه لا أثر لهذا اللاشعور بكل صوره في الفعل السياسي، بدليل أن الأدوار التي ظهرت من خلالها القبيلة والعقيدة والغنيمة كانت واضحة كل الوضوح في تأطير المرحلة التاريخية التي درسها الجابري، ولا أثر لفكرة اللاشعور الذي تحدث عنه دوبري، ثم إن الجابري يستخدم مفاهيم لاتنطبق على بنية العقل السياسي العربي، ففكرة المماثلة بين الإله والأمير التي

أعتبرها الجابري فكرة تسكن هذا العقل، فكرة غير مستساغة في الثقافة العربية الإسلامية، لأن التاريخ الإسلامي يزخر بالكثير من الوقائع التي تؤكد الثورة ضد الأمير والطعن فيه لا تأليهه وتقديسه على غرار ما كان موجودا في الأنظمة التيوقراطية التي أستمدت شرعيتها السياسية من الكنيسة، وهذا يخالف نظام المبايعة الذي قامت عليه مسألة الإمامة في الإسلام، وبالتالي فالجابري هنا لايتقيد بتوظيف المفاهيم في الحدود والقيود التي تؤطرها في مرجعيتها الأصلية، بل يوظفها بكثير من الإستقلالية والفهم الرامي إلى مطابقة التاريخ الإسلامي.(كمال، ع، 1994، ص109) .

يأخذ الجابري أيضا في إعتقاده أن الغنيمة والقبيلة والعقيدة هي محددات توجه كل ماله علاقة بالسياسة في الوطن العربي، ويعدها المفاتيح التي تساعد على قراءة تاريخه السياسي، حتى أنه مقتنع كل الإقتناع أن تحديث العقل العربي يمر عبر تجديد هذه المحددات، وهنا تبدو قراءة الجابري للترات العربي في نظرنا جد متعسفة، فعلى الرغم من التأثير الشديد لهذه المحددات في توجيه الأفكار السياسية، إلا أنها مؤثرات توجد في كل زمان ومكان، ولاتشكل البتة محددات خاصة بالعقل العربي تميزه عن غيره من العقول، فهذه المحددات رغم حضورها بشكل أو بأخر في الساحة العربية، إلا أنها تبقى عناصر غير كافية لتفسير الحركة السياسية في الوطن العربي، ثم إنها من الظواهر التي لا يكاد أن يخلو منها أي مجتمع بشري، فالمجتمع الأوروبي في العصر الوسيط تميز أيضا بوجود هذه الظواهر، فعرف رجال الدين الذين مارسوا نشاطهم السياسي باسم العقيدة، وتميز بفئة النبلاء المحاربين يجمعهم الشعور بالولاء لبعضهم (القبيلة)، والفلاحون والمزارعون وهم الفئة التي تنتج للأخرين ريعهم وتؤمن معاشهم، وبالتالي من التعسف جعل القبيلة والغنيمة والعقيدة ظواهر مميزة للعقل العربي .

إن ما يعاب على الجابري هو أنه يختزل العقل السياسي العربي في تمظهراته ومحدداته، خلال القرنين الأولين للحضارة العربية الإسلامية، وهنا يقر بفصله عن مسار الحضارة العالمية، فهو بهذا التفسير يعتقد من حيث يدري أو لا يدري أن الفكر السياسي العربي على

خلاف كل العقول الأخرى لباقي الحضارات، هو الوحيد الذي بقي يعيش حالة من العطالة والنكوص، معزولا عن التطورات التي تشهدها الساحة العالمية، في الوقت الذي لم تكن العقول السياسية للحضارات الأخرى المتزامنة مع العقل العربي في القرنين والأول والثاني تختلف عنه بشكل جوهري، ومع ذلك لم تبق سجينة هذه الثقافة السائدة.

نعترض على الجابري كذلك، إقراره بأن الدول العربية الحديثة والمعاصرة، ماهي سوى منتوجا لتلك الثقافة السابقة التي أنتجت الدول الحالية، وهذا حكم باطل في نظرنا لا يساعد على تشخيص الواقع السياسي الراهن، فليس من الحكمة المعرفية، رد الدولة المعاصرة بكل تشكيلاتها إلى المحددات السابقة، وليس من الصواب القول أننا لانزال نطرح الأسئلة نفسها التي طرحت من قبل، ونزاول نفس الكيفيات السياسية التي ميزت الممارسات التاريخية، ونجتر نفس الثقافة السياسية التي سادت في القديم، ففي الكثير من الدول العربية اليوم، لا نجد أثرا للقرابة البدائية التي تمثل القبيلة، وليست كل الاقتصاديات العربية اليوم ريعية على نفس النمط التقليدي، كما أن الإيديولوجيا لم تعد تختزل في عقيدة دينية، وهنا يبدو أن الجابري يجهل الممارسة التاريخية، فلا يمكن القول أننا نطرح اليوم الأسئلة نفسها التي طرحها رفاعة الطهطاوي، بعد أن مر المجتمع العربي بحقبة ليبرالية كاملة، وحقبة الإشتراكية العربية التي أحدثت تغييرات كبرى على مستوى الفكروالممارسة.(السيد. ي، 1987، ص61).

وعلى هذا الأساس كانت قراءة الجابري للتراث، محل رفض من قبل أصحاب المشاريع الفكرية، إذ أنتقدت أفكاره بحجة وقوعه في انحراف منهجي، كون أن قراءته للتراث جاءت تجزيئية لم تراع الطابع الكلي للتراث ولم يتقيد فيها بالكلية في منهجه، ففي تقسيمه الثلاثي للعقل العربي كما هو معروف (البيان، العرفان، البرهان)، نجده يقع في هفوة منهجية جعلته ينحرف عن المنهج الذي أدعى الإلتزام به في مشروعه، خاصة عند تفسيره لبنية العقل السياسي العربي، ورده إلى محدداته المعروفة، (القبيلة، العقيدة، والغنيمة)، فها هنا يشعر القارىء بأننا نتعامل حسب جورج طرابيشي، مع عقلين عربيين لاعقل عربي واحد، فالجابري

هنا في منظور طرابيشي وقع في خطأ إبيستيمولوجي، يتمثل في كونه لم يحترم الثوابت والمنطلقات التي كان من الواجب أن تبقى ثابتة، فلو كان البيان أو العرفان أو البرهان نظاما معرفيا ثابتا للعقل العربي، لكان العقل السياسي، يخضع بالضرورة لهذا التحديد، وكنا أمام بنية ثابتة لعقل عربي كلي، تتكرر في جميع العقول الجزئية التي يتمظهر بها.(طرابيشي، ج، 2002، ص82-83).

يأخذ الجابري أيضا، أنه لم يقدم قراءة ابيستمولوجية تغاير كل القراءات السلفية، التي انتقدها، على النحو الذي وعد الإلتزام به، ففي الوقت الذي ينتقد فيه القراءات السابقة بكونها قرأت التراث بتراث، نجده يقع في الخطأ المنهجي نفسه، وهو أنه قرأ التراث العربي الإسلامي بمفاهيم وأدوات من تراث أخر من جهة، ومن جهة ثانية جاءت قراءته للتراث على نحو ابيستمولوجي جغرافي حسب جورج طرابيشي، حيث ميز فيها بين محطتين، محطة مشرقية عرفانية غنوصية لاعقلانية، ومحطة مغربية برهانية عقلانية، فما ينتمي إلى المغرب يمثل المعقولية في أعلى أشكالها: البرهان، أما ما ينتمي إلى المشرق فنصيبه من مبدأ المعقولية محفوض إلى مرتبة البيان، هذا إن لم يترد إلى مرتبة أكثر تدنيا هي مرتبة العرفان. (طربيشي، ج، 2002، ص404).

لم ينتقد الجابري على إنحرافاته الإيديولوجية فحسب، بل يعاب عليه أيضا سقوطه الحر في متاهات الإيديولوجيا، فالمنهج الذي أعتمده وإن كان يقوم على الموضوعية، والعقلانية كما كان يردد دائما، إلا أنه تحول لديه إلى أداة تحركها الأبعاد القيمية والأغراض الإيديولوجية، وهنا نتساءل: أين مكان الموضوعية في قراءته للترات في ظل استنتاجاته التي تصب في أن الشرق هو مستودع اللامعقول، محكوما بنظام العرفان الذي يتميز بأنه غنوصي هرمسي، روحي مضاد لكل ماهو منطقي عقلاني؟. فالسقوط المجاني في الايديولوجيا يبدو جليا من خلال اعتبار ابن سينا والغزالي والشيعة رمزا لكل ماهو هرمسي غنوصي، وهذا الإنحراف الايديوجي هو الذي غذى الشعور بالظلم لدى الشيعة، بسبب تصنيف أفكارها

ضمن دائرة اللامعقول، تماشيا مع مقولة المستشرق الفرنسي ماسينوس التي تعد الشيعة هم أول من تهرمس في الإسلام.(طراد، مركز دراسات الإسلامية الإستراتيجية، 2016).

تتجلى الإنحرافات الإيديولوجية للجابري بكثير من الوضوح، في صلب اعتقاده أن إستعادة روح المشروع الثقافي الأندلسي على وجه الخصوص، هو الذي يمكننا من الولوج لعصر الحداثة، فعلى الرغم من قيمة المشروع الأندلسي في هذا المجال، إلا أنه ليس من الموضوعية ربط مسألة التحديث في الوطن العربي، بابن رشد والشاطبي وابن خلدون، فليس بهؤلاء فقط تستطيع الأمة العربية الإسلامية معالجة أزماتها السياسية والإقتصادية والاجتماعية الراهنة، إن أفكار الجابري هنا تعوزها النظرة الكلية الشاملة، التي تحارب الأفكار التجزيئية، أي أنها أفكارا يحركها شعور غير ديمقراطي إقصائي، يجعلها لاتتناغم مع مشروعه التحديثي الذي يتخذ من الديمقراطية مفتاحا لكل مأسينا وهمومنا الراهنة، لا لشيء إلا لكون مشروع الجابري يقوم على التحيز، ويرفض التعدد في التراث، وهو ما يؤشر لحداثة مشوهة ترفض الأخر والمختلف في الحاضر بالشكل الذي يؤزم العقل السياسي العربي، أكثر مما يساعد على تحديثه .

ثم إن من الملاحظات التي نسجلها في قراءتنا للمشروع السياسي للجابري، هو أن الرجل متحيز للديمقراطية ويراهن عليها، ويعتبرها المسلك الذي يسمح لشعوب الوطن العربي من الولوج إلى عصر الحداثة من بابه الواسع، ويلاحظ هنا أن هذا المشروع يطرح الكثير من التساؤلات، فيما يخص أليات الإنتقال الديمقراطي، فهو يعلن أن تجسيد ذلك يمر عبر مطالبة الدول غير الديمقراطية باحترام حقوق الإنسان وتأصيلها في الوعي الفردي والجماعي، وهنا نسجل أنه لا يعقل أن نطالب دول إستبدادية من إحترام حقوق الإنسان، فلو التزمت وأحترمت هذه الحقوق لكانت ديمقراطية، فمن العبث الحديث عن إنتقال ديمقراطي في المنطقة العربية بمطالبة أنظمة الاستبدادية بإحترام حقوق الإنسان في الوقت تجتهد وتسخر كل جهودها للتضييق والقمع ومصادرة هذه الحقوق.

يتأسس على هذا المشروع السياسي للجابري يثير الكثير من الإستفهامات بشأن تمثل الديمقراطية وممارست قيمها بشكل عملي، ولعل أبرزها التساؤل ما إذا كان إحترام الحكام لحقوق الإنسان هو الذي ينمي القيم الديمقراطية، وينضج الوعي بممارستها أم أن نضج الشعب ووعيه بالمبادى الديمقراطية هوالذي يقود إلى ممارستها، ويفرض على الحكام إحترام حقوق الإنسان، والعمل بمبادئها، فإذا كان الشائع اليوم لدى الكثير من المفكرين العرب وغير العرب أن الديمقراطية قبل أن تكون فعل وممارسة، هي ثقافة تترسخ بالتربية بدء من العائلة والمدرسة إلى الشارع ومؤسسات العمل مرورا بالبرلمان والحكومة إلى أن تصل إلى أعلى هرم في السلطة، فإن الجابري يرى أن نضج الشعب ديمقراطيا، لايكتب له النجاح من غير ممارستها وتمثلها في الواقع، مثلما يتعلم الطفل المشي بممارسة المشي نفسه، وهو طرح يحيل إلى أن الديمقراطية لاتولد جاهزة، وأن تطبيقها لابد أن تعترضه عوائق وتواجهه نقائص، والممارسة هي الكفيلة بتصويبها وترسيخها في الوطن العربي، وهذا يطرح تساؤل أخر: هل الظروف السياسية والإجتماعية والثقافية القائمة في الوطن تسمح بممارسة الديمقراطية؟.فإذا كانت تسمح بهذه الممارسة، وتفتح الفضاءات المختلفة لتمثلها، كان من المفروض أن إشكالية الديمقراطية لا تطرح أصلا في الوطن العربي مادامت تمارس بصورة عملية.

يلاحظ هنا أن الجابري في إثارته لقضية الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي يقع في تناقض فيما يخص مقاربته لأليات تمثلها، ففي الوقت الذي يشدد على ضرورة ممارستها بصورة تدريجية، نجده في الوقت ذاته يعيب على الوضع الذي يسير عليه في الوطن العربي، خاصة في تونس ويصفه بسير السلحفاة، ويرفض الوضع القائم الذي جعل الديمقراطية تراوح مكانها منذ ثلاثين عاما، بمعنى أنه تارة يعلن بأنه من الضروري منح الفرصة للممارسة الديمقراطية لأن تنمو بالتدريج، لأن الأمر طبيعي وضروري، وتارة أخرى يمقت هذا التدرج الذي يرى فيه تقاعسا وتمييعا وتسويفا للمشروع الديمقراطي في المنطقة العربية.

ومن النقاط التي شكلت قضية خلاف بينه وبين نقاده، إعتباره أن الديمقراطية هي المفتاح الذي نفتح به أبواب الحداثة الموصدة في المنطقة العربية، ليتم الولوج إليها بكل يسر، فهذه النظرة للديمقراطية في منظور بعض نقاد الجابري، تنم عن رؤية سطحية تغذيها اعتبارات إيديولوجية، ترى فيها الخلاص النهائي والعلاج الشافي من كل الأسقام من تخلف، وغياب للمساواة والعدالة الإجتماعية، مثلما علقت جميع الأمال في وقت سابق على الإشتراكية والوحدة والقومية.(طرابيشي، ج، 2006، ص6).

نجد هنا جورج طرابيشي يقف موقف المعارض لمشروع الجابري بشأن النظرة للديمقراطية، فإذا كان هذا الأخير ينظر إلى الديمقراطية من زاوية ضرورتها الوطنية والقومية، ويعتبرها مفتاحا لكل مظاهر التخلف في الوطن العربي، فإن جورج طرابيشي يعتبرها مثل التاج الذي يتوج به البطل في نهاية المنافسة، وليس كالمفتاح، لأن الديمقراطية في منظوره هي حصيلة جهد وتضحية يساهم فيه الجميع، فهي تحتاج إلى جهد وإلى عمل، وإلى شغل في النفس، وإلى تربة المجتمع لكي تثمر، وهي بالموازاة مع ذلك، تتطلب توفر طبقة إجتماعية تحمل مبادئها، وهي الطبقة البرجوازية، لأنه تاريخيا تبين أن هذه الأخيرة هي التي صنعت الحداثة في الغرب، أي أن الديمقراطية مشروطة بوجود فكر برجوازي، توجد بوجوده، وتنعدم بانعدامه، ففشل الفكر الديمقراطي في العالم الثالث والإتحاد السوفياتي مرده غياب الديمقراطية التي حطمتها الايديولوجيا الماركسية.(طرابيشي، ج، 2006، ص ص11-12) .

لكن إذا كانت الديمقراطية في الوطن العربي محل خلاف بين المثقفين والكتاب العرب وغير العرب تطرح إشكالا بشأن أليات وشروط تجسيدها على النحو الذي رأيناه من قبل، فما مصيرها في المستقبل ؟.

المبحث الثالث

مستقبل الديمقراطية في الوطن العربي.

*****

لقد انتهينا في المبحث السابق إلى أنّ الجابري يعدّ الديمقراطية مقدمة للنهوض وضرورة طارئة لتصحيح إنحرافات الفكر العربي، تستدعي خوض معارك طويلة مع الرجعية والامبريالية، وتحتاج إلى جهد فكري أصيل لترسيخها من جهة، وتبرئة الاسلام مما لحق به من أوصاف لإبراز جوهره بما يتضمنه من قيم عالمية، وبما يجعله قادرا على استيعاب قيم الحداثة وتطويرها من جهة أخرى، بغية احتواء المفاهيم الجديدة وتمثلها على مستوى الوعي والسلوك، من أجل احترام الحقوق وتقدير المواهب والقدرات والامتثال للقانون، وتحقيق المشاركة الشعبية في صنع القرار السياسي. لكن إذا كانت الديمقراطية اليوم تعد ضرورة عصرية على النحو الذي يتبناه الجابري كحل للأزمة السياسية في الوطن العربي، وكشرط أساسي لتقدمه، فهل يتوجه العالم العربي فعلا نحو الديمقراطية مثلما هي عليه في المجتمعات الغربية؟.

أولا: مستقبل الديمقراطية في الوطن العربي في ظل الحراك الشعبي .

يتبين مما سبق أن الديمقراطية اليوم لم تعد مجرد منهجا سياسيا اختياريا تتبناه النخب السياسية طوعا من بين عدة بدائل أخرى لمزاولة شؤون الحكم، بل باتت تشكل ضرورة اجتماعية وآلية سياسية ملحة تمارس تأثيرها على بنية المجتمعات والنظم الشمولية، وصارت تهدد معاقل النظم الاستبدادية والدكتاتوريات التي حكمت بلدانا كثيرة لمدة طويلة من الزمن، لا لشيء إلا لكونها تحمل راية الشعوب المناضلة من أجل الحرية والمساواة والعدالة، ولكونها تؤطر العلاقة بين الحاكمين والمحكومين، مما يخول بتداول السلطة السياسية على أساس الاغلبية الانتخابية التي يفرزها التعبير الحر من خلال التنافس الحزبي في إطار احترام حقوق المواطن السياسية منها على وجه الخصوص. (الجابري:2001نص183) .

ولهذا الاعتبارات اعتبر الجابري أن الديمقراطية ليست ترفا فكريا، بل هي سبيل تحرر الطاقات ومصدر الإبداع والإنتاج، وعلاجا للقضاء على حالة الاستقالة والتواكل والعزوف والانسحاب، من منطلق أنها تؤسس لحق الكلمة والرأي والحوار الذي يفتح الأذهان، ويمكن من التصدي لزحف الفكر الغربي أحادي الإبداع، ولكونها تنطوي على قيم تؤسس لمبدأ المساواة وحفظ الحقوق، والمساءلة عن الواجبات، في اطار نظام سياسي واجتماعي تعددي يسمح بالاختلاف والتنوع، تختفي فيه مظاهر العنصرية والتعصب، ولعل هذا ماجعلها هدفا مشتركا لدى الكثير من الطبقات الاجتماعية والتنظيمات السياسية والنقابية باعتبارها الإطار السياسي الذي يصون كرامة المواطن، ويجعل كلمته مسموعة ورأيه محترما في المشاركة في صنع القرار السياسي والاجتماعي والاقتصادي لتحقيق تقدمه وسعادته ونهضة وطنه ورقيه.. شهدت المجتمعات العربية، ومن أجل هذا كله، ومازالت تشهد حتى اليوم حراكا شعبيا لم يكن يتوقعه أحد، فعلى الرغم من الاحتقان السياسي والاقتصادي والاجتماعي الشديد والمتصاعد الذي عرفته هذه المجتمعات على مدار عقود من الزمن، إلا أنه يمكن القول أن الانتقال إلى الديمقراطية بات واقعا دخلت أولى مراحله العديد من الدول العربية، ففي ظل اندلاع موجة الاحتجاجات بتونس شهر ديسمبر 2010، وانهيار نظام زين العابدين بن علي منتصف جانفي 2011، وانتقال الحراك الشعبي إلى عدة دول لاسيما منها ليبيا وسوريا واليمن ومصر والبحرين، بدى واضحا لدى الكثير من الملاحظين السياسيين أن الوطن العربي مقبل على تحول من أنظمة حكم غير ديمقراطية إلى أنظمة حكم ديمقراطية، على أساس أن ثمة هدفا واحدا لهذا الانتقال هو إسقاط الأنظمة التسلطية، إما بالتغيير الشامل للنظام الحاكم أو من خلال إدخال العديد من الاصلاحات السياسية والاقتصادية على مؤسسات الدولة ووظائفها.(علوي مصطفى:ص2001).. يكشف بما لا يدع مجالا للشك أن المنطقة تمر بتحولات كبيرة، ترتفع فيها أصوات المواطنين بالنداء من أجل التغيير، ويتجلى ذلك من خلال معاينة المشهد السياسي والاجتماعي في الوطن العربي اليوم، إذ صار بشكل واضح يعبر الشباب صراحة عن رغبتهم في المشاركة في صنع

القرارات التي تمس حياتهم، وفي التفاف الشرائح الاجتماعية على اختلاف مشاربها حول بعضها البعض، مطالبة بالمشاركة الكاملة والحرة في صنع المسار المستقبلي لبلدانهم ومجتمعاتهم، فعلى الرغم من التباين الواضح بين الدول العربية في أنظمة حكمها، إلا أن مطالب الشعوب في المنطقة جاءت متجانسة، حيث تضمنت التأكيد على الحريات السياسية، وإرجاع السلطة للشعوب، وترسيخ الديمقراطية، والإقرار بحق المواطن في صنع القرار، والحرص على تحقيق مبادئ المساواة والعدالة وتكافؤ الفرص، وقد كانت ردود أفعال الأنظمة الحاكمة متشابهة بشكل كبير، حيث استخدمت العنف والقمع بشكل مباشر (مجدي. ص:2011، ص ص، 19-20). يبدو أن ماحدث بعد 11سبتمبر، ماهو سوى إيذانا ببداية التغيير نحو الانتقال الديمقراطي، فعلى الرغم من أن عملية التغيير هاته تسير ببطىء، وعلى الرغم من الممارسة الديمقراطية لا تزال في الطور الجنيني، إلا أن ما يحدث اليوم من حراك شعبي، ومن انتفاضات واحتجاجات عمالية ونقابية، ومن مناقشات سياسية وحوارات وطنية حقيقية جامعة لكل الفصائل الاجتماعية والشركاء السياسيين، يؤكد على بداية التحول نحو التجربة الديمقراطية، ولقد توجت هذه الحركية السياسية بصياغة دستور تونسي يعد الأكثر حداثة في العالم العربي .

إن ما يؤسس لبداية التحول الديمقراطي في المنطقة العربية، هو زيادة الوعي لدى المواطن العربي بخطورة الأوضاع السياسية، وتأزم ظروفه الاقتصادية والاجتماعية، ومبادرته للإنتفاض بوسائل سلمية ضد الوضع القائم التي تكرسه السياسات الحكومية المتعاقبة، حيث صار ينبذ العنف ويبتعد عن كل مظاهره في مختلف التظاهرات والاعتصامات الشعبية، فعلى الرغم من ما أضحى يلاقيه من عنف من طرف أجهزة الأنظمة الحاكمة، إلا أنه لم يعد يبادلها بعنف مضاد، بل زادت لديه الرغبة في استخدام الطرق السلمية والأساليب الديمقراطية في التعبير عن مطالبه المشروعة، من خلال تكثيف الحركات الاحتجاجية المطالبة بالتغيير، والرافضة للأوضاع القائمة، والمناهضة للأنظمة السياسية الحاكمة، وهذا الذي حصل فعلا بعد سنوات طويلة من العنف السياسي والتضييق على الحريات، كما

حصل في الجزائر في مظاهرات أكتوبر 1988، وفي الدول العربية الأخرى التي اعتمدت التعددية بدورها كتونس والأردن ومصر والمغرب واليمن (فرحاني. ع، 2008، ص141) .

إن ما يرشح نجاح الانتقال الديمقراطي في الوطن العربي اليوم، هو أن ثمة شبه اجماع على ضرورة مطلب تغيير الأنظمة أو تعديلها على الأقل، بما يسمح بتحقيق طموحات الشعوب، أي أن هناك تجانس في المطالب بين مختلف الشرائح الاجتماعية، حول حتمية تغيير الواقع السياسي، ففي ظل تفاقم الأزمة الاقتصادية والاجتماعية، وتفشي الفساد بشكل واسع، وتزايد حالة السخط السياسي والاجتماعي، واندلاع ثورات شعبية احتجاجية على نطاق واسع في العديد من الدول العربية، فإن كل ذلك يؤشر أن الديمقراطية رغم العوائق التي تعترض ممارستها في الواقع العربي، إلا أن هناك ما يدل على قرب ميلادها في بعض الاقطار، ويكشف عن هبوب رياح الانتقال نحوها، ولقد كان لاستخدام الواسع لمختلف الوسائل التكنولوجية دورا بارزا في تحفيز وتشجيع موجة التغيير، والانخراط ضمن ما أصطلح عليه البعض "بالجمهورية الديمقراطية للإنترنت"، إذ اندمجت فيها شرائح واسعة من الشباب المتعلم والمثقف للتعبير عن مدى عدم ارتياحهم، وتضمرهم من الأوضاع المزرية التي تميز حياتهم اليومية.(عمراني. ك:2014، ص 153-166) .

وفي ضوء الحراك الشعبي القائم في الوطن العربي، فإن التفاؤل بمستقبل الديمقراطية يبقى مشروعا في ظل توفر العديد من الشروط التي تشجع على تفعيل الانتقال الديمقراطي، ولعل منها انكسار حاجز الخوف من الثورة والتمرد ضد سياسات الأنظمة المستبدة، فلم يعد المواطن العربي اليوم، ذلك المواطن الذي يتهم بالميوعة واللامبالاة، بل صار اليوم يحمل على عاتقه مسؤولية التغيير والثورة ضد الأوضاع القائمة التي تحكم مصيره، ولذلك كان له دورا واضحا في رسم وصنع ملحمة سياسية في التاريخ العربي المعاصر، خاصة فئة الشباب التي تحركت وأيقظت الشارع العربي، فلقد استغلت انتشار وسائل الاعلام البديلة وأدوات التواصل الحديثة، وتمكنت من تخطي القيود التي فرضتها النظم السياسية على حرية التعبير، واستطاعت إيجاد فضاءات جديدة كوسائط التواصل الاجتماعي للمطالبة بتغيير

الاوضاع بطريقة ديمقراطية، سمحت لها بكسر حاجز الخوف الذي فرضته النظم التسلطية على شعوبها لعقود زمنية طويلة (عصمان. ن:2001، ص5).. وبناء على ذلك ثمة تفاؤل بأن الدول العربية ستنخرط في المسار الديمقراطي في ضوء الزيادة المطردة للوعي الشعبي بضرورة التغيير السياسي، خاصة لدى فئة الشباب التي أصبحت تتخذ من الشارع مسرحا لتنفيذ ارادتها والتعبير عن مطالبها، إذ جعلت من التغيير السياسي لنمط الحكم أهم مطالبها، بحكم إيمانها الراسخ أن تمثل الحكم الديمقراطي هو العلاج المناسب للكثير من المشكلات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، كالإقصاء السياسي والبطالة وتدني مستوى الأجور وضعف القدرة الشرائية، وضعف المؤسسات السياسية وتمييع جمعيات المجتمع المدني، وهو الأمر الذي غذى ويغذي روح الثورة لدى الشباب، ونمى في نفوسهم الوعي بالتغيير، جعل شريحة واسعة منهم تنخرط في الحياة السياسية من خلال القنوات الشرعية.(السعيد. م س، 1990، ص 21-22) .

ففي ظل الواقع السياسي التي تعيشه الاقطار العربية، يسود الاعتقاد لدى الكثير من الملاحظين أن ثمة ظروف موضوعية تدفع في اتجاه التحول الديمقراطي، ويستند هؤلاء على أساس مفاده أن الأنظمة التسلطية في العديد من دول العالم العربي فقدت شرعيتها في نظر فئات عديدة من الرأى العام، حيث صارت تؤمن بفساد السياسات التى تحكم مصيرها، وبعجز الحكام عن تحقيق وعودهم، وهو الأمر الذي أضعف ثقة الشعوب في أنظمتها الحاكمة وأسهم في زيادة الوعي الديمقراطي لدى العديد من الشرائح في الأوساط الشعبية .

لكن ماتشهده الساحة السياسية في الوطن العربي اليوم هو تراجع تدريجي لحركات التغيير نحو الديمقراطية، ومايبرر ذلك هو نشوء خلافات بداخلها، وعجزها على إنجار ملموس على أرض الواقع، يتجاوز زخم الظهور الاعلامي، ويناسب طموحات الشعوب، فما يحدث اليوم في مصر وتونس والجزائر، خاصة بعد الثورات الشعبية، يطرح من جديد وبإلحاح سؤال حول مستقبل الديمقراطية في الوطن العربي، ففي تونس التي كانت مسرحا لانهيار أول نظام تسلطي في المنطقة العربية، يلاحظ فيها اليوم تراجع التجربة الديمقراطية في ضوء

الانقلاب على الشرعية الشعبية، وفي ظل صراع الأطراف المكونة للتحول الديمقراطي، وهذا ما يؤكد بكثير من الوضوح أن الديمقراطية في العالم العربي لم تولد بعد، وأن الشروط الملائمة لاستباتها ونموها لم تتوفر بعد .

ثانيا: مستقبل الديمقراطية في الوطن العربي في ظل تحديات الواقع .

في ضوء هذه المستجدات الحاصلة اليوم في المنطقة العربية، وعلى الرغم من ضرورة الديمقراطية للوطن العربي اليوم بالنظر إلى ظروف التخلف التي تسوده في كل مناحي الحياة، إلا أنه يبدو اليوم أن الديمقراطية في المنطقة العربية تواجه أزمة حقيقية، إذ لا يبدو واضحا أن الشعوب العربية مقبلة على الديمقراطية في المستقبل، وهذا على الرغم من حضور الكثير من المفاهيم المتعلقة بالديمقراطية، بقوة في الخطاب العربي المعاصر، باعتباره ثمرة الحداثة السياسية التي تبلورت إبان القرن التاسع عشر، إذ يذهب بعض الباحثين إلى أن الحداثة تتخلص في عدة تجليات بما فيها، العيش على غير مثال ورفض التقليد، ونزع القداسة عن العالم، الفردية والعقلانية، (الكحلاوي، م، 2010، ص 31 الى 45) .

إن ما يلاحظ اليوم في الساحة السياسية العربية هو انتكاسة التجارب والمحاولات الرامية الى تحقيق الانتقال الديمقراطي، إذا مازال الاستبداد يشكل ميزة بارزة في النظم العربية بمختلف مكوناتها وتوجهاتها، بدليل أن التجارب الديمقراطية التي جاءت أنظمتها الحاكمة إثر الثورات والانتفاضات كانت رؤيتها للتطور الاجتماعي والسياسي تركز على منطق التسلط والاستبداد في فلسفتها، والأخطر من ذلك أن الاستبداد اليوم في عصرنا، لم يعد يمارس بتلك الأليات التقليدية، بل صار يمارس باسم الديمقراطية، فهو إن بقي يتمحور حول احتكار السلطة والثروة، إلا أنه بات يوظف آليات أخرى تسهم في تكريس القمع والقهر، ومن أبرزها الحيل القانونية وفضاءات القضاء وأصوات الاعلام المرئي والمكتوبأ وهذا ما أفضى الى انهيار وضعية حقوق الانسان وتدهور القيم السياسية والاجتماعية في المجتمعات العربية. (مجدوب. م، 1983، ص551) .

ففي الوقت الذي يروج فيه الحكام المستبدين لمبادئ حقوق الانسان كحق المواطن في الحرية والتعبير والانتخاب، ويتباهون بتشيدهم لهياكل ومؤسسات ديمقراطية، نجد أن حقوق الانسان وحرياته الأساسية في الوطن العربي تعاني أزمة شديدة، أفضت الى تعطيل الطاقات الخلاقة، وشل الفكر العربي وأدت إلى انصراف المواطن عن الصالح العام. وانتشار ظاهرة الخوف والشك وفقدان الثقة بين الشعوب وبين رجال السياسة، وهذا ما يدل أن السياسات المنتهجة في المنطقة العربية تعاكس طموحات الشعوب، لأنها قائمة على ممارسات تفرغ كل أجهزة الدولة ومؤسساتها من ووظائفها المشروعة، وتحولها الى أدوات تصون أفراد وعصب الأنظمة الحاكمة، مما يفسر أن العملية السياسية في مثل هذا الواقع لا تستجيب للمعايير الديمقراطية، فحتى التداول على السلطة عن طريق الانتخاب غير معروفة في الوطن العربي حتى الأن، سواء في الأنظمة الملكية أو الجمهورية ففي الأنظمة الملكية السلطة بالوراثة، وفي الأنظمة الجمهورية تنتقل بالوفاة أو بالانقلاب العسكري أو بالصراع على السلطة. (وحيد.ع، 2002، ص266) .

فإذا كانت الديمقراطية في أبسط مفاهيمها تعني أن يختار المحكومون نظام الحكم وحاكميهم عن طريق الانتخاب (ديفرجيه، م، 2011، ص266). فإن المسألة الديمقراطية في الوطن العربي لا تزال مستعصية عن الحل الآن، وتبقى مطروحة على الأقل في المستقبل القريب، إذ يلاحظ هنا أن ثمة اتجاه في الفكر الديمقراطي العربي يميل الى استبعاد تداول السلطة في المرحلة الراهنة (غليون. ب، 1990). فقراءة المشهد العربي الراهن تكشف عن مظاهر التراجع والنكوص التي تشهدها بعض دول الربيع العربي، فبدل أن تعزز القيم الديمقراطية وتكرس ثقافة حقوق الانسان، نجد أن الحاصل هو العكس، إذ اندلع العنف وتفشى الارهاب، وانتشر الفساد، وضعفت القيم السياسية وانهارت مرجعية الدولة في بعض البلدان مثلما هو الحال في اليمن وليبيا، كلها معطيات تثير الكثير من الشكوك حول جدية ومستقبل المشهد الديمقراطي في الوطن العربي .

فعلى الرغم من وجود بعض الأصوات التي تعقد أمالا واسعة عن قدرة الوطن العربي على تجاوز هذه الحالة السياسية المتأزمة التي يتخبط فيها، إلا أن التيارات الفكرية والسياسية والقومية والتيارات الماركسية والشيوعية والاسلامية مازالت تؤمن بوجود بعض الظواهر العامة التي تؤثر بشكل كبير على مستقبل الديمقراطية في الوطن العربي، ولعل أبرزها هيمنة نخبة متسلطة على دواليب الحياة السياسية برمتها، إذا ما تزال الأنظمة المتسببة في كل الأزمات تتفرد بالحكم وتمنع من انفتاح المجال السياسي لفاعلين سياسيين جدد وتحول دون كسبهم الخبرة السياسية وامتلاك القدرة على تفعيل مجتمعاتهم وأخذ زمام المبادرة، فلقد كشفت مختلف التجارب أن عملية التحديث والتحول كانت دائما عمليات خاصة لتوجيه الأنظمة لدرجة أن الأنظمة تحتفظ بحق التراجع عن الاصلاحات في أي وقت تريد. (ملاح. س، 2013، ص248).

وعلى هذا الأساس، فإن إشكالية تحقيق الديمقراطية في المنطقة العربية لا زالت قائمة، فعلى الرغم من وجود شبه اجتماع على ضرورة الانتقال الديمقراطي، إلا أن ما يبدو واضح للعيان اليوم على الأقل في الفترة الراهنة هو عدم وضوح الرؤية حول وسائل تحقيق هذا الهدف المنشود، الذي لم يلق تأييدا كافيا من الأطراف الخارجية، إذ لا زالت مسألة التحول الديمقراطي تثير الجدل وتوقد الشكوك لدى صناع القرار من هذه الأطراف، والدليل على ذللك أن الدوائر الغربية لا تزال حتى اليوم عاجزة عن تبني المسار الديمقراطي في الساحة العربية، لما قد ينتج من سياسات جديدة غير منسجمة مع مصالحها، فهي لم تعمل حتى الأن بمنطق يتناغم مع مطالب الشعوب الطامحة إلى الديمقراطية، رغم الشعارات التي تحملها عن حقوق الانسان، و« نتيجة تغير أنماط الأساليب المتبادلة داخل الدول أو في النظام الدولي، فإن الدول العربية وجدت نفسها غير قادرة على التحكم والضبط، لأنها لم تصبح قادرة على احتكار صياغة القيم والولاءات».(ملاح. س:2013، ص248).

وعليه يمكن القول أنه على الرغم من الآمال التي كانت معلقة على ثورات ما يسمى بالربيع العربي وما صاحبها من انتفاضات شعبية في ظل التحرك الكثير من القوى السياسية

بمختلف توجهاتها، إلا أن ما يبينه الواقع اليوم بكل أزماته المعقدة في ظل ظروف العولمة والتطور الهائل في ميدان العلوم والتكنولوجيا، هو أن الصعوبة الدائمة في الدول العربية التي تعيق تثبيت القيم الديمقراطية ترتبط بضعف التنمية والتبعية الاقتصادية (Kazamagi .(p32; 1992;، إذ بات تحقيق الانتقال الديمقراطي في الوطن العربي في ظل الأوضاع الاقتصادية المتردية، حلما يراود الشعوب، يتأكد هذا الكلام خاصة في ظل التراجعات والانكسارات التي شهدتها هذه الثورات، وحالات التشاؤم والقنوط واليأس التي أضحت تهيمن على فئات واسطة في أوساط الجماهير العربية المطالبة بالحرية والديمقراطية، فلقد كشفت مجريات الأحداث السياسية أن ذلك الشعور بحدوث إنتقال ديمقراطي في المنطقة العربية كان مبالغا فيه، ولم يكن يعتمد على قراءة واعية للواقع السياسي العربي بمختلف تعقيداته، وهو ما أدى في نهاية المطاف إلى شعور عكسي بالإحباط، واعتقاد بأن طريق الديمقراطية لا يزال طويلا. (سامح ف، 2007، ص30).

إن ما يجعل هذا الطرح مبررا، هو حالة التشاؤم التي تكون سائدة في المنطقة العربية برمتها، خاصة في ظل طفو التيارات الدينية المتطرفة بسياساتها الاقصائية التقسيمية وتأثيراتها الطائفية والمذهبية التي ساهمت من جديد في تغذية روح التعصب والتطرف والاقصاء والتهميش للأخر، وشجعت على تبرير العنف والعدوان، وهذه الأوضاع في تصور الكثير من الدراسين تعكس شكل الصراع القائم في السياسة العربية التي لا توفر الجو الملائم لقيام الديمقراطية، ومن مظاهره، المواجهة المستمرة بين من يطلقون على أنفسهم العلمانيين، ومن يسمون إسلاميين. (المودودي. أ، 1984، ص31-32)، والرابح الأكبر من هذا الصراع العميق حول الديمقراطية هو النظم السياسية اللاديمقراطية « لأن النظم الراهنة في سعيها إلى البقاء في الحكم يبعث إلى القضاء على العناصر الفكرية والسياسية [...] لتحل محلها النمط التقليدي للتوازنات بين العصابات. (غليون، ب، 1999، ص26).

يظهر لنا من خلال هذا، أن حل مسألة الديمقراطية وما يتصل بها من مفاهيم كالحكم والسلطة وحقوق الإنسان، يبدو بعيدا مستعصيا في الوطن العربي، فالتحولات التي وقعت تنم

عن عجز القوى والنخب الوطنية في أغلب المجتمعات العربية عن أجبار الوضع القائم على التغيير والإنفتاح نحو الديمقراطية الحقيقية، ولقد كان هذا مبررا لتراجع الكثير من الأصوات عن أطروحتها المتفائلة بنجاح الديمقراطية، وما غزر هذا التراجع هو أن مختلف القوى والتنظيمات السياسية والأمنية والثقافية التي تشكلت في أحضان الأنظمة الإستبدادية القائمة، باتت تشكل في الحاضر عقبة لا يستهان بها أمام كل تغيير محتمل. وبالتالي صارت الممارسات السياسية القديمة ثقافة تسيطر على الوضع الرهن، وترسم خطط المستقبل، وتقضي على القوى الفاعلة وتصيبها بالضعف والعقم، وتفقد المجتمع عافيته وتفسد أجوائه وتعكر فضاءه السياسي ونتج عن هذا كله «خلق مجتمعات عنصرية متكونة من جماعات[...] ومن الطبيعي أن لا يسمح هذا المناخ الثقافي بسوء ثقافة سياسية تتماشى مع متطلب الديمقراطية.» (غليون. ب، 2002) .

يفهم من هذا أن الوضع العربي القائم اليوم يحمل في طياته الكثير من الأسباب الحقيقية التي تقف بالمرصاد أمام كل المحاولات الرامية لإحداث إنتقال ديمقراطي، ولعل من بينها طبيعة الثقافة السياسية السائدة التي ترفض من حيث المبدأ القيم الديمقراطية، لكونها تؤسس للإنغلاق والتعصب والخضوع وتقديس الحكام، وتحارب التنوع وتجرم الإختلاف، وتقضي الرأي المعارض، وتكرس سياسة الولاء للأشخاص، وبذلك «أصبحت نظرية مقدسة لا تجوز التحدث عنها والخروج عن تشكيلاتها أو التفكير بطرح بديل عنها، وقد وجد النظام العربي الحالي من تلك [الثقافة] ما يشبع رغبة الإستبداد فيه، فتشبث بها وقاتل من أجلها ». (الدباغ، 2006، ص49).

وفي هذا الأوضاع العربية القائمة اليوم، بات من الصعب التفاؤل ببناء مرحلة جديدة داخل أنظمة الحكم، ترتكز على قيم ديمقراطية مخالفة للسياسات الحالية، فأصبح من المتعذر صياغة نظام سياسي جديد بأدوات وأجهزة النظام القديم، فأغلب الثورات التي شهدتها المنطقة العربية لم تنقل المجتمع من الوضع الذي انتفضت عليه إلى الوضع المأمول، فما يجري اليوم على مستوى الواقع السياسي هو العكس، إذ صار الحكام يتكلمون عن

الديمقراطية ويقبعون خلف مبادئها لإخفاء الشرعية على سياستهم الإستبدادية، ويستخدمون شعارتها كغطاء لإخفاء الإنتهاكات الممارسة في حق الشعوب، حيث أصبح الحديث لديهم كله يتم باسم سيادة الشعب، وعليه رغم الضجة الإعلامية التي تروج لهذا الواقع المزيف، إلا أنه لا يمكن القول أن ثمة ديمقراطية حقيقية في الوطن العربي، أو يوجد اليوم ما يؤسسها مستقبلا، فما تكشف عنه الأحداث السياسية الجارية اليوم هو أن «الديمقراطية تفصح عن الوجه الأخر، الوجه الممقوت في تاريخ الفكر السياسي، ونقصد التسلط الذي تمارسه الطغم على النخب أولا ثم تمارسه النخب على العوام ثانيا، لقد انشأت الديمقراطية أليات للإستبداد يصعب على الناس إدراكها في كثير من الأوقات».(بوعرفة. ع، 2012، ص31-32).

يتضح في غمرة التجاذبات السياسية الحاصلة اليوم في المنطقة العربية، بعد انتكاسات الثورات العربية، أن ثمة أزمة ممارسة الديمقراطية، تتجلىعلى وجه الخصوص في احتكار السلطة من طرف أقلية نافذة على حساب التنوع والتعدد داخل المجتمع، وقد أدى هذا إلى وقوع ازمات ليس على مستوى المسار الديمقراطي ذاته، بل إلى هدم أركان الدولة الوطنية في حد ذاتها، (الزهيري، ف، الديمقراطية والتداول السلمي على السلطة)، وبفعل ذلك بات يتملك الكثير من الشرائح الشعبية إحساسا بالتشاؤم وشكّ بإمكانية انتصار الديمقراطية في هذه المنطقة.

ولعل ما يغذي هذا الطرح هو إعادة إنتاج نماذج من الأنظمة الإستبدادية في العديد من الدول العربية التي كانت مسرحا للثورات والانتفاضات الشعبية، وتراجع الخطاب الديمقراطي، وهذا على الرغم من إستجابة بعض الأنظمة السياسية للتطورات والأوضاع المستجدة في وقتنا الراهن، واجتهادها في تزيين واجهاتها بتحقيق بعض المطالب على غرار فتح الفضاء الإعلامي وإقامة مجتمع مدني وفتح المجال لتشكيل أحزاب سياسية جديدة، لكن رغم هذا إلا أن المشكلة هو أنها غيبت جوهر الديمقراطية، ولم تراع منها إلا الجانب الشكلي، وهذا ما جعل مثل هذا الواقع لا يترجم الديمقراطية، بقدر ما يعبر عن وجودها المزيف. (وقيدي. م، 1997، ص20).

إن الوضع السياسي القائم في الوطن العربي اليوم، إن دل على شيء، إنما يدل على أن تحقيق الديمقراطية في ظل الظروف الحالية، يبقى مؤجلا على الأقل في المستقبل القريب، وبالتالي ما كانت تتوق إليه الشعوب من أمال ديمقراطية تخلصها من قيود إستبداد الأنظمة السياسية، لم يكن أكثر من مجرد حلم كاذب، فاستقراء الواقع العربي يبرز محتوى التوجه الطاغي الذي تظهر به السلطة السياسية في كثير من الدول، بحثا عن تقوية حضورها في كل المجالات من دون حدود، حيث تسخر كل الطاقات والإمكانيات السياسية والإقتصادية والإجتماعية بغية تغريز موقعها وفرض هيمنتها على حساب حقوق المواطن المشروعة، فإذا كانت الثقافة الديمقراطية تقتضي الفصل بين السلطات، واحترام الارادة الشعبية، من خلال الامتثال لصوت الأغلبية التي يفرزها الانتخاب الشرعي، فإن هذه المعايير تبدو مغيبة في الساحة العربية، لأن ما هو حاصل في هذه الساحة هو تسخير جميع السلطات لصالح الحاكم الطاغي المتفرد بالسلطة، من أجل التزوير في الانتخابات التي أصبحت «لا تحتاج إلى عملية استشراف وتكهن، بل أصبح بمقدور أبسط مواطن عربي أن يقرأ ما سيكون عليه الوضع بعد خرق الصندوق، بل يمكن القول أن نتيجة الانتخابات تكون محسومة سلفا، وعليه فإن هذه الأخير مجرد رسميات أو واجهة لتغطية الاستبداد السياسي وانتخابات صورية وهمية». (بوعرفة. ع، 2012، ص34).

وعلى هذا الأساس يمكن القول، أنه على الرغم من مظاهر الحداثة السياسية المعاصرة التي تميز عصرنا، إلا أنه لا يبدو أن هناك ما يؤشر بأن العالم العربي مقبل على الديمقراطية، بدليل أن الحياة السياسية القائمة اليوم لم تتجاوز المحددات الموروثة عن الوضع الاجتماعي القديم، إذ مازالت قابعة تحت سيطرة الفكر القبلي والعشائري المشكل للمكبوت السياسي والاجتماعي عندنا، إذ يلاحظ اليوم عودة المحددات القديمة التي تحدث عنها الجابري، لساحة الشعور السياسي والسيطرة على مشاهده، حيث صار حاضرنا مثقل بماضينا ومشابها له، فالقبيلة عادت لاحتلال مركز الصدارة في المشهد السياسي، والاقتصاد لم يطلق نزوعه الريعي، القائم على ثقافة الغنيمة، وانقلب الفكر إلى عقيدة طائفية ضيقة، «

وكانت النتيجة عودة المكبوت، أعني المحددات الثلاثة المذكورة». (الجابري:1994، 181).

إن استقراء مسار الأحداث السياسية الواقعة اليوم في الساحة العربية، يكشف استمرار أزمة العقل العربي في المستقبل، فما ألت إليه الأوضاع في الكثير من الأقطار العربية في واقعنا الراهن، من تأزم وظلم واستبداد، يؤكد تفاقم معضلات البناء النهضوي وغياب شروط الحداثة السياسية، ففشل ثورات الربيع العربي وما لحقها من اجهاض للمشروع الديمقراطي، ووأد محاولات التجديد في مهدها، ينبئ عن عمق الأزمة داخل البنى السياسية ووالاجتماعية والاقتصادية للمجتمعات العربية، ويطرح اشكالية وجود الدولة اليوم، ولعل ما يعزز هذا التصور أن المنطق السياسي الذي صار يحكم الواقع الراهن، هو نفسه الذي حكم التجربة السياسية العربية، بمعني أن الفكر الريعي والقبلي والطائفي الديني ما زال يهيمن على النشاط السياسي العربي في كل المؤسسات والأجهزة التي تقوم عليها الدولة، وهذا الوضع هو الذي جعل الفكر السياسي العربي متقوقعا في اطار الدولة التقليدية التي يقوم كيانها على توظيف الأمر الواقع، فبما أن الفكر السياسي العربي مازال يستثمر في العقيدة والقبيلة والغنيمة في الامساك بالسلطة المطلقة، فإن ذلك يؤشر على استمرار الوضع السياسي القائم الذي يحجم المجتمع في إطاره التقليدي ويحول دون قيام المؤسسات الحديثة. (الجابري:2001، ص114).

يتجلى هذا التوجه بوضوح من خلال الاخفاقات السياسية المتكررة الدالة على استمرار الأزمة وتفاقمها في الظروف الراهنة، فغياب المقومات الأساسية للدولة الحديثة في جل البلدان العربية يبرر أن بزوغ نور الديمقراطية ليس قريبا في المنطقة، فإذا كانت هذه الأخيرة تنبني على المساواة بين المواطنين، والمشاركة السياسية، ووجود مجتمع ديمقراطي فاعل خارج أجهزة السلطة، ووجود انتخابات حرة نزيهة غير موجهة، ووجود تقاليد سياسية تمجد الكفاءة وتمقت الولاء والتقديس للأشخاص، فإن هذه المقومات لا تتوفر اليوم في السياسات المنتهجة في الدول العربية، وفي أحسن الأحوال تكاد تنعدم، لا لشيء إلا لأن الحياة

السياسية القائمة اليوم، مبنية على مجرد وجود سلطة تحتكر من قبل طغمة حاكمة، تعتبر نفسها هي الدولة، في غياب تام لأخلاق اللعبة السياسة النزيهة، وهذا الوضع ينبئ مستقبلا بعقم وعجز تام عن صياغة مشاريع ورؤى بوسعها معالجة المعضلات المزمنة التي تتخبط فيها المجتمعات العربية سواء في الاقتصاد أو الاجتماع أو السياسة، وفي ذلك كله دلالة على أن السياسة عندنا بدأت تمارس بوسائل وطرق غير ديمقراطية، ومازالت كذلك، في ظل استمرار أزمة الاحتباس الديمقراطي، التي أغرقت بعض البلدان في حروب أهلية، قضت على الاخضر واليابس، وعطلت مشاريع البناء والتنمية قرنا من الزمان، وفتحت الأبواب على مصرعيها أمام القوى الغربية لتعيث في الأرض فسادا، وتمارس سياسة التهديم والاستغلال في أبشع صورها على الشعوب ».(بوعرفة. ع، 2012، ص36).

وهنا لا نجانب الصواب، إذا قلنا أن أزمة العقل السياسي العربي التي تحدث عنها الجابري في العديد من مؤلفاته، مازالت قائمة في واقعنا اليوم، تؤشر على ديمومة افرازاتها في المستقبل، ولعل ما يبرر هذه الرؤية، هو امتداد سيطرة النعرة القبلية والعشائرية، والتعصب الطائفي، والطموح المتزايد إلى الحصول على الغنائم والمصالح، وبقائها كظواهر نشطة في كيان الجماعات والمؤسسات السياسية، تفرض منطقها كأمر واقع أمام كل المحاولات الرامية إلى إعادة هيكلة المؤسسات وتحديثها بالشكل الذي يتناغم مع معايير الحداثة، فرغم الطموح النهضوي الذي يحذو بعض القوى الحية في المجتمعات العربية التي تتوخى تجاوز الوضع المتأزم، إلا أن التحول لم يحدث، فليس هناك ما يؤشر ويبرر أن العالم العربي مقبل على الديمقراطية، فبسبب استمرار تأثير أزمة العقل السياسي العربي، كعائق داخلي، فشلنا في استلهام المعنى الحقيقي للحداثة، واكتفينا في الحاضر بالانخراط في قشورها فقط، بسبب حضور الماضي العربي في الواقع العربي المعاصر بتجلياته السياسية والاقتصادي والاجتماعية(الجابري:1994، ص19)، وتحكمه في الأحداث المقبلة، وتوجيهه للسياسات المستقبلية .

ففي ظل السياسات الراهنة السائدة في الوطن العربي، نجد أن المنطق السياسي الحالي يمارس نفوذا أكبر على جميع المستويات، فهو لا يدمر الحاضر فقط، بل قد تمتد افرازاته إلى المستقبل أيضا، فما يساند هذا التوجه حاليا هو فساد القيم السياسية، وعدم وضوح الرؤى، وغياب الاستشراف الناجح، وانهيار المشروع الوطني والقومي، وتفاقم أزمات الدولة، وتجذر الاستبداد والتسلط في كل دواليب الحياة السياسية والاجتماعية، إن كل ذلك يشكل مصدر كل الانحرافات التي تعيشها المجتمعات العربية اليوم، ويؤسس لعجز الفكر العربي عن إرساء ثقافة ديمقراطية كما هو الحال في الغرب، فلم يستطيع وضع الخطط التي تمكنه من مجابهة أزمات الواقع وتحديات المستقبل، ولم يهيئ المواطن بالقدر اللازم الذي يجعله قادرا على مجابهة الأزمات والصراعات اقليميا وحضاريا، ولم يزوده بالأسلحة العصرية المناسبة التي تسمح له اليوم من أن يطرق أبواب المنافسة، ضمن عصر العولمة، بشكل فاعل لا منفعل.(صبري، 1983، ص110).

فبسبب استمرار أزمة العقل العربي، وتعدد جوانبها، وسيطرتها على الواقع، وبسبب غياب الشرعية السياسية للأنظمة العربية، واستمرار الأساليب والممارسات القديمة في الواقع الراهن، تسود حالة من اليأس والإحباط لدى المواطن العربي، خاصة بعد فشل ما أصطلح عليه بثورات الربيع العربي، ففي ظل غياب الحكم الراشد والتسيير العقلاني للقدرات والموارد، وتأزم الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية للعديد من الشرائح والفئات لم يعد المواطن يحلم بغد أفضل ومستقبل مشرق في المنطقة العربية، بسبب تجدد استبداد أنظمة الحكم، واتساع نفوذها وطغيان حكامها، حيث صارت تتفنن في وضع العراقيل القانونية والإدارية لكبح المعارضة والتقليص من دائرة حقوق الإنسان، وخنق الحريات، وتفاقمت هذه الوضعية أكثر في ظل استخدام سياسة الكل الأمني بحجة مكافحة الارهاب، وكنتيجة لهذا الواقع المرير، لم يعد الاهتمام بالديمقراطية مشروعا مستقبليا لدى الكثير من الأنظمة العربية، بل على العكس من ذلك صارت تسن اللوائح والنصوص القانونية التي تمنح المزيد من الصلاحيات والسلطات للأجهزة الاستخباراتية والأمنية والتنفيذية (بول، س، 2010، ص09).

وهكذا يمكن القول اليوم أنّ المسألة الديمقراطية في ظل الاستبداد السياسي والاجتماعي، وفي ضوء المستجدات التي تشهدها العديد من المجتمعات العربية، لا يمكن حلّها بين عشية وضحاها بمجرد انتفاضات شعبية ظرفية، أوغضب جماهيري أو بقرار سياسي فوقي أو فرضها بالقوة والسلاح، أو استيرادها من الخارج، بل أضحى الإيمان راسخا اليوم أن الديمقراطية قبل أن تكون ممارسة سياسية هي في المقام الأول ثقافة اجتماعية ونمط من الحياة قبل كل شيىء، لا تقوم لها قائمة من دون سياسة تربوية وثورة نضالية طويلة المدى تثبت مفاهيمها وقيمها في نفوس الناشئين وتجعلها عادات راسخة لديهم يسلكونها طواعية بكل قناعة من دون فرض أو إكراه خارجي .

وهذا يعني أنه لم تعد الديمقراطية اليوم مجرد قضية سياسية تقاس بالتزام الناس بواجباتهم السياسية وتزاحمهم على مراكز الاقتراع أثناء المناسبات الانتخابية، بل أضحت طريقة شخصية في الحياة لا تنفصل عن الممارسة التربوية، لأن خلق اتجاهات ومواقف ديمقراطية على مستوى شخصيات الأفراد قائمة على الاتصال الحر والتفاعل والتسامح ومتحررة من التعصب وتنبذ القمع والكراهية، وتقبل الآخر، وتؤمن بالمشاركة الجماعية في صنع القرار السياسي، ليست مهمة سياسية خارجية تقع منفصلة عن حياة الناس اليومية، بقدر ما هي مسألة تقع على عاتق التربية الاجتماعية، وهذا يعني أن بناء الشخصية الديمقراطية يشكل مشروعا اجتماعيا يتكرس بالممارسة، يوم بعد يوم في نفوس الأفراد بدء من الأسرة إلى المدرسة وإلى الفضاء العام، على نحو يعزز لديهم قيّم التعاون والاتصال الحر، أي أنّ الديمقراطية ثقافة تنمو بمرحلية وتنضج بفعل زيادة وعي الناس واقتناعهم بقيمها وتمثلهم لسلوكياتها في كل مناحي الحياة الاجتماعية، فلا يمكن أن نحلم بوجود قيم ديمقراطية أصيلة راسخة في المجتمع العربي ومتجذرة في نفوس أفراده من دون وجود تربية ديمقراطية تجعلها نمط حياة فردي واجتماعي.

خاتمة

خاتمة الدّراسة

حاولت هذه الدّراسة من خلال فصولها الثلاثة مقاربة إشكالية الديمقراطية في الوطن العربي في ظل الوضع الإشكالي الذي يطرحه مصطلح الديمقراطية على مستوى المفهوم، وفي ظل إفرازات التراث وتحديات العصر، على مستوى الممارسة، وقد سمح لنا البحث استخلاص جملة من النتائج منها:

إنّه على الرغم من أنّ الديمقراطية من أكثر الشعارات التي ترفع اليوم، وعلى نطاق واسع، إلا أن مفهومها مازال يلفه الغموض والخلاف والتعارض، بسبب مختلف الدلالات والمعاني والتصورات التي يثيرها المصطلح في مختلف الحقول والسياقات، ولعلّ ما يعمق الخلاف، ويوسع دائرة الغموض حول مفهوم الديمقراطية، هو التضارب الحاصل في مفهومها وحقيقتها وشكلها ومضمونها، من حيث ما إذا كانت نظام حكم، أم عقيدة، أم منهج تفرضه ضرورة التعايش السملي بين الأفراد والمجتمعات؟ وهل هي مجرد نظام سياسي في الحكم أم أنها نظام اجتماعي واقتصادي؟ وهل هي منظومة من القيم السياسية والاجتماعية الثابتة أم مجرد ممارسة في الحكم تتغير عبر العصور؟. وفي سياق هذا الوضع الإشكالي لمفهوم الديمقراطية، خلصنا إلى أن الجابري يستلهم مفهوم الديمقراطية من الممارسة الواقعية لها كما هي في العصر الحاضر، باعتبارها نظاما سياسيا واجتماعيا واقتصاديا.

واستخلصنا في ضوء تحليل الجابري لطبيعة التجربة السياسية في المنطقة العربية، أن ظاهرة الاستبداد حالة عامة وغالبة، وصفة بارزة أساسية طبعت حياة الناس السياسية والثقافة سواء على مستوى الفكر أو الممارسة، وهي أزمة ارتبطت بالعصور الإسلامية الأولى، وتحددت زمانيا من فترة الدعوة المحمدية أولا ثم الردة فالفتنة، وهي الفترة التي اعتمد فيها العقل السياسي العربي على توظيف النظم المعرفية :البرهانية والعرفانية والبيانية، وارتكز على العقيدة والغنيمة والعقيدة في الحكم والسلطة، وتجلى ذلك بوضوح شديد من العصر الأموي إلى العصر العباسي.

واتّضح لنا تبعا لذلك، أنّ أزمة العقل السياسي العربي تجلت في شكل ثقافة إيديولوجية في الجبر، لتبرير احتكار السلطة والخلافة، وتحويلها إلى ملك غضوض في العصر الأموي، واجتهدت في تحويل الخلافة إلى وحدانية من العصر الأموي إلى العباسي، وتجلت في الآداب السلطانية وفقه السياسة لإضفاء الشرعية على تفرد الخليفة بالسلطة والمهام

والامتيازات، وتبرير الأمر الواقع، بتأويل النصوص أو تحريفها، وتخويف الناس من الفتنة خاصة أمام انسداد أفق التغيير.

وترتب عن ذلك، أنّ السياسات الاستبدادية القائمة اليوم في الوطن العربي ماهي سوى نتاج ثقافة اجتماعية استوطنت داخل الذهنية العربية، فرضت خضوع النشاط السياسي للاعتبارات القبلية أو الدينية أو النفعية، وباتت تعين نفسها اليوم وتطبع الأنظمة العربية الحالية، التي وجدت فيها ما يشبع رغبة الاستبداد لديها، ويغذي وجوده واستمراره.

وتبين لنا بالتالي أنّ الأزمة السياسية في الوطن العرب هي أزمة ثقافية في جوهرها، راهن الجابري من أجلها على نقد العقل العربي قصد تجديده، وبعث الحياة فيه من جديد من خلال قراءة التراث، وتجلى لنا هذا بوضوح في مشروعه التجديدي (الإصلاحي)، حيث وجه فيه سهام النقد إلى العقل العربي، مقتنعا أن ظاهرة التخلف التي تجتاح العالم العربي ظاهرة تتعلق بالذهنيات، مؤمنا أن نقد العقل خطوة أولى في سبيل النهضة، من منطلق أنّه من العبث الفصل في القضايا السياسية والثقافية والاقتصادية، من غير أن يلتفت العقل لنفسه، فيراجع أساليب تفكيره، وطرق اشتغاله وإنتاجه للمعرفة والسلوك.

واستنتجنا تبعا لذلك أن الجابري يشخّص أزمة الفكر العربي في الموروث العربي الإسلامي التي بات يفرض نفسه كإيديولوجيا في مواجهة المعاصرة والحداثة، وبالتالي فإنّ طبيعة الأزمة تمرّ بها الحضارة العربية هي إشكالية الأصالة والمعاصرة، تناظر إشكالية التراث والحداثة، تولدت نتيجة اصطدامنا مع النموذج الحضاري الغربي منذ عصر النهضة، جعلت الفكر العربي يعاني أزمة ازدواجية، لم يكن له خيارا أمام الحداثة، مثلما لم يكن له خيارا أمام مواجهة التراث.

وخلصنا في هذا الإطار إلى أنّ الجابري يشدّد على أهمية إعادة بناء الفكر العربي، عبر تجديد التراث، من خلال تأسيس خطاب سياسي معاصر، انطلاقا من أنموذج ابن رشد نظرا لجرأته وشجاعته وأهميته، سواء على الصعيد العلمي أو الصعيد الفلسفي أو الصعيد السياسي، وبيّنا هنا أن العودة إلى التراث عبر الانتظام فيه، حسب الجابري، يشكّل استجابة لهمومنا السياسية المعاصرة.

وبيّنت دراستنا في هذا الميدان، أنّ الجابري في نهاية الجزء الثالث من كتابه (نقد العقل العربي)، وهو الجزء الخاص بالعقل السياسي، يدعو إلى إعادة بناء الفكر السياسي العربي، انطلاقا من مرحلة الدعوة المحمّدية، لأن فيها من الأصول ما يستجيب للأساليب

الديمقراطية الحديثة، والتي هي إرث للبشرية جمعاء، ويشدّد بالموازاة مع ذلك، على ضرورة إعادة بناء العقل السياسي العربي عبر تجديد القبيلة إلى مجتمع سياسي مدني حديث، يحكمه القانون والعدالة الاجتماعية في ظل القديم الديمقراطية، وتحويل العقيدة إلى مجرد رأي يقبل النقد والتعدد والاختلاف، وتحويل الغنيمة إلى اقتصاد منتج يتماشى مع روح الرأسماليّة المعاصرة .

هذا وإن أولت دراستنا اهتماما كبيرا للآليات التي يقترحها الجابري لتجديد العقل السياسي العربي، إلا أنّه ليس باستعادة العقلانية الرشدية وحدها، أو تجديد محددات العقل السياسي، أو بإيجاد حل لمشكلة العلاقة بين الأصالة والمعاصرة، يمكن الانفلات من مأزق التعصب والريع، ويفتح أمامنا أبواب الديمقراطية، فلا يمكن الولوج لعصر الحداثة السياسية، بمجرد الانتظام في التراث، وإعادة تحديث محدداته، فعلى الرغم من الطموح الذي حرّك الجابري، ويحرّك شعوب المنطقة العربية اليوم، إلا أنّ إشكالية الديمقراطية اليوم تبدو في نظرنا معضلة سياسية وأخلاقية، ليس في الوطن العربي فحسب، بل حتى في الدول الغربية العريقة في الممارسة الديمقراطية، ودليلنا في ذلك أنّه في الوقت الذي ترفع فيها الشعارات الديمقراطية المتضمنة للحقوق المدنية والحرية والعدالة والتداول السلمي على السلطة، نجد في الواقع أن هذه الشعارات جوفاء لم تغادر المواثيق والمعاهدات والدساتير والبيانات الدولية، بحكم أن الممارسة الديمقراطية في دنيا الواقع تمارس بطرق لا ديمقراطية، فلا نحتاج كثيرا من الجهد للتدليل على المآسي الإنسانية التي اقترفت في المنطقة العربية في فلسطين والعراق تحت راية الديمقراطية والدفاع عن حقوق الانسان.

وهنا لا نغالي إذا قلنا هنا أن إشكالية الديمقراطية ليست قضية تخص العالم العربي، بقدر ما هي معضلة تمس في صميمها المجتمع الدولي، وتطرح أزمة على مستوى النظام العالمي، فهي وإن كانت تطرح بعمق على مستوى العالم العربي، إلا أنّها في واقع الحال تشكل أزمة تتخطى مجال الحدود الجغرافية والثقافية للدول القطرية الوطنية، لتمس القيم العالمية، وما يسوغ هذا الحكم هو أن سياسة النظام العالمي ليست ديمقراطية بتاتا، لأنها توجّه متناقض مع مبادئ الديمقراطية، بمعنى أنها باتت تمارس وتفرض بوسائل لا أخلاقية لا تستسيغها المثل الديمقراطية، وإلا بماذا نفسّر فرض الديمقراطية في العراق بوسائل الحرب والدمار، والتورط في قتل الأبرياء من الأطفال والنساء والشيوخ في أفغانستان؟ ورفض الانتخابات الفلسطينية، والاعتراض على فوز حماس في الانتخابات؟.

يتبيّن من هذا، أنّ إشكالية الديمقراطية اليوم في الوطن العربي، ينبغي أن تطرح بشكل أوسع من ذلك الشكل الذي يختزلها في أزمة الثقافة العربية، ذلك أن التراث العربي وإن كان ينطوي على عناصر لا تستجيب للمعايير الديمقراطية، سواء على مستوى الفكر أو الممارسة، إلا المعضلة السياسية في الوطن العربي خاصة في نظام العولمة، ينبغي أن تقارب وفقا لمقاربات جديدة، تستوعب المتغيرات الطارئة على مسوى المنظومة السياسية العالمية التي تؤطّرها القيم البراغماتية، وتقودها المبادئ الميكيافلية، وهنا بدل أن نبحث ونتساءل عن الأليات التي تحقق عمليات الانتقال الديمقراطي في المنطقة العربية، من الضروري النظر إلى المعضلة في سياقها العام عبر التساؤل : كيف يمكن إنجاح المشروع الديمقراطي في الوطن العربي في ظل ثقافة ديمقراطية عالمية قائمة على الإقصاء والصراع والقوة والمصالح؟.

إنّ محاولة الإجابة على هذا الإشكال اليوم يجعلنا نقتنع أنّ المسألة الديمقراطية في ظل الاستبداد السياسي والاجتماعي في العالم العربي، وفي ضوء المستجدات التي تشهدها الثقافة العالمية، لا يمكن حلّها بين عشية وضحاها بمجرد انتفاضات شعبية ظرفية، أو غضب جماهيري أو بقرار سياسي فوقي أو فرضها بالقوة والسلاح، أو استيرادها من الخارج، بل أضحى الإيمان راسخا اليوم أن الديمقراطية قبل أن تكون ممارسة سياسية هي في المقام الأول ثقافة اجتماعية ونمط من الحياة قبل كل شيء، لا تقوم لها قائمة من دون سياسة تربوية وثورة نضالية طويلة المدى تثبت مفاهيمها وقيمها في نفوس الناشئين وتجعلها عادات راسخة لديهم يسلكونها طواعية بكل قناعة من دون فرض أو إكراه خارجي.

وهذا يعني أنّه لم تعد الديمقراطية اليوم مجرد قضية سياسية تقاس بالتزام الناس بواجباتهم السياسية وتزاحمهم على مراكز الاقتراع أثناء المناسبات الانتخابية، بل أضحت طريقة شخصية في الحياة لا تنفصل عن الممارسة التربوية، لأن خلق اتجاهات ومواقف ديمقراطية على مستوى شخصيات الأفراد قائمة على الاتصال الحر والتفاعل والتسامح ومتحررة من التعصب وتنبذ القمع والكراهية، وتقبل الآخر، وتؤمن بالمشاركة الجماعية في صنع القرار السياسي، ليست مهمة سياسية خارجية تقع منفصلة عن حياة الناس اليومية، بقدر ما هي مسألة تقع على عاتق التربية الاجتماعية، وهذا يعني أنّ بناء الشخصية الديمقراطية يشكّل مشروعا اجتماعيا يتكرس بالممارسة يوم بعد يوم في نفوس الأفراد بدء من الأسرة إلى المدرسة وإلى الفضاء العام، على نحو يعزّز لديهم قيم التعاون والاتصال الحر ليس على

مستوى المواطن العربي فحسب، بل على مستوى المجتمع الدولي، أي أنّ الديمقراطية ثقافة تنمو بمرحلية وتنضج بفعل زيادة وعي الناس واقتناعهم بقيمها وتمثلهم لسلوكياتها في كل مناحي الحياة الاجتماعية، فلا يمكن أن نحلم بوجود ممارسة ديمقراطية أصيلة راسخة في أي مجتمع مهما كانت قيمته الثقافية، ومتجذرة في نفوس أفراده من دون وجود تربية ديمقراطية تجعلها نمط حياة فردي واجتماعي، وهنا يجدر التساؤل: كيف يتسنى للتربية أن ترسخ الثقافة الديمقراطية وتعزز قيمها داخل المنظومة الاجتماعية؟ وكيف تساهم في ازدهار وتكريس القيم الديمقراطية بشكل عملي على نطاق واسع وفي مظاهر العلاقات الإنسانية؟.

قائمة المصادر والمراجع

*- ***القرآن الكريم، رواية ورش.***

- ***قائمة المصادر والمراجع. (مرتبة وفقًا لنظام APA.)*

أولا: مصادر (الكتب) محمد عابد الجابري

1- (1982)، ***فكرة إبن خلدون: العصبية والدولة***، ط3، دار الطليعة الجديدة، بيروت، لبنان.

2-(1985)، ***من أجل رؤية تقدمية لبعض مشاكلنا الفكرية والتربية***، ط5، دار النشر المغربية، الدار البيضاء.

3- (1987)، ***التراث وتحديات العصر في الوطن العربي*** **(كتاب جماعي)، (الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر)** مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان.

4- (1990)، ***إشكاليات الفكر العربي المعاصر***، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

5- (1991)، ***التراث والحداثة***، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان.

6- (1992)، ***وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر***، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، لبنان..

7- (1994)، ***الخطاب العربي المعاصر***، ط5، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

8- (1994)، ***قضايا في الفكر العربي المعاصر***، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان.

9- (1996)، ***الروافد الفكرية العربية الإسلامية لمفهوم التنمية البشرية في الوطن العربي***، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

10- (1996)، ***الدين والدولة وتطبيق الشريعة***، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، لبنان.

11- (1998)، ***إبن رشد***، سيرة وفكر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان.

12- (1999)، ***المسألة الثقافية في الوطن العربي***، ط 2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان.

13- (2000)، ***العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته***، ط4، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان.

14- (2001)، العقل الاخلاقي العربي، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

15- (2001)، الديمقراطية وحقوق الإنسان، ط3، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان.

16- (2001)، ***إشكالية الديمقراطية في الوطن العربي***، ط1، ضمن كتاب المسألة الديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان.

17- (2003)، ***مواقف وإضاءات وشهادات***، ط1، دار بداية الشهر، الكتاب 15، المغرب.

18- (2003)، ***قضايا في الفكر المعاصر***، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت.

19- (2005)، ***نقد الحاجة إلى الإصلاح***، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان.

20- (2009)، ***العولمة والهوية الثقافية***، عشر أطروحات ضمن كتاب العولمة وأزمة الليبرالية الجديدة، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان.

21- (2009)، ***تكوين العقل العربي***، ط10، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

22- (2009)، ***بنية العقل العربي***، ط9، مركز دراسات الوحدة الوحدة العربية، بيروت، لبنان.

ثانيا: مصادر (المجلات) محمد عابد الجابري

1- (1984)، ***الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر***: صراع طبقي أومشكل ثقافي، المجلد 7، العدد69، مجلة المستقبل العربي. الصفحات: (30-60) .

2-(1999)، ***نظام القيم في الثقافة العربية: مسرح الحكمة الخالدة ومسألة النموذجية***، مجلة فكر ونقد، العدد19، السنة الثانية دار النشر المغربية. الصفحات: (29-230) .

3- (2006)، ***الديمقراطية وحقوق الإنسان***، كتاب في جريدة، العدد95، منظمة اليونيسكو. الصفحات: (5-30) .

4- (2008)، ***(المواطن والمواطنة بين الأمس واليوم)، سلسلة مواقف***، العدد72، دار النشر العربية. الصفحات: (25-35) .

ثانيا: المراجع.

أ): المراجع باللغة العربية.

1- أبرش ابراهيم، (1998)، ***علم الاجتماع السياسي***، دار الشروق للنشر، عمان، الأردن.

2- إبن رشد، أبو الوليد، **(1998). الضروري في السياسة**، ترجمة أحمد شعلان، مركز دراسات الوحدة العربية لبنان، بيروت.

3- أبو الأعلى المودودي، (1984)، ***منهاج الانقلاب الاسلامي***، ط2، الدار السعودية للنشر والتوزيع.

4- أبي نادر نايلة، (2008)، ***التراث والمنهج بين أركون والجابري***، الشركة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان.

5- أرسطو، (1979). ***السياسة***، ترجمة أحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية للكتاب، (د ط). القاهرة.

6- أفثاليون فلوران (أخ ر)،(1980)، ***المثقفون والديمقراطية***، ترجمة أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، لبنان.

7- أفلاطون ،(1959)، ***رجل الدولة، ترجمة أديب منصور***، دار بيروت للطباعة، والنشر بيروت.

8- الأحمري محمد،(2012)، ***الديمقراطية، الجذور وإشكالية التطبيق***، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان بيروت.

9- ألان تورين، (2000)، ***ما الديمقراطية***، دراسة فلسفية 57، ترجمة عبود كسوحة، ط1: منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية دمشق.

10- البار داود ،(1998)، ***النظم السياسية للدولة والحكومة في ضوء الشريعة الاسلامية***، الأسكندية: دار الفكر الجامعي، مصر.

11- البار داود،(2004)، ***الشورى والديمقراطية النيابية***، دار الفكر الجامعي، الأسكندرية، مصر.

12- البوطي محمد سعيد، (1991)، ***فقه السيرة، دار الفكر المعاصر***، بيروت لبنان، دار الفكر، دمشق سورية.

13- التريكي فتحي ورشيدة التريكي،(1992)، ***فلسفة الحداثة***، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان.

13- الجمل يحي،(1984)، ***أنظمة الحكم في الوطن العربي***، في أزمة الديمقراطية في الوطن العربي ط1، بحوث ومناقشات الندوة التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان.

14- الحسن خالد(1977)، ***إشكالية الديمقراطية والبديل الاسلامي***، ط1، عمان، دار الجيل.

15- الخالدي أحمد عبد الحميد،(1983)، " ***أسس التنظيم السياسي في النظرية العامية الثالثة*** " المنشأة العامة للنشر والتوزيع، طرابلس.

16- الخليفة عادل،(2001)، ***الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطى***، ج1، ط1، دار المنهل اللبناني بيروت.

17- الخليفي محمد هلال،(2006)، ***في مفهوم الإستبداد وتفسير ألياته وتكريسه***، في كتاب النظم السياسية العربية، : مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

18- الزبيدي حسن لطيف كظم،(2006)، ***الدولة ومستقبل التنمية في الوطن العربي***: محاولة لإستباق التغير العالمي في ظل منهجية التحليل المستقبلي، مؤسسة الوراق للنشر والتوزيع عمان الأردن.

19- السيد، ياسين، (1987)، ***تعقيب1على بحث الجابري***، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

20- الشيخ محمد، (2001)، ***محمد عابد الجابري، مسارات مفكر عربي***، ط1: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

21- العالم محمد أمين،(1998)، ***الفكر العربي بين الخصوصية والكونية***، ط2، دار المستقبل العربي لبنان، بيروت.

22- العليان عبد الله علي(2005)، ***الاسلام والإستبداد، مقارنة نقدية لمقولة المستبد العادل***، في كتاب الاستبداد في النظم السياسية العربية، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان.

23- العمري عصام فاهم ،(2016)، ***المأزق العالمي للديمقراطية، بلوغ نقطة تحول***، ط1، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

24- العمري عصام فاهم، (2016)، ***المأزق العالمي للديمقراطية، بلوغ نقطة تحول***، ط1، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

25- الكواكبي عبد الرحمان، (1998)، **طبائع الاستبداد ومصائر الإستعباد**، دار فورم للنشر، الجزائر.

26- المجداوي علي عبود، (2015)، ***الإشكالية السياسية للحداثة***، ط1، من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، دار ومكتبة عدنان، بغداد.

27- المخامي عبد القادر رزيق،(2007)، ***الاصلاح الديمقراطي في الوطن العربي بين القرار الوطني والفوضى البناءة***، ط1، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة.

28- المسيري عبد الوهاب، (2001)، ***العالم من منظور غربي***، دار الهلال القاهرة، مصر.

29- النحوي عدنان علي رضى، (1992)، ***الشورى لا الديمقراطية***، دار النحوي: السعودية.

30- النشار مصطفى، (2005)، ***تطور الفلسفة السياسية من صولون إلى إبن خلدون***، القاهرة الدار المصرية السعودية.

31- أمين سمير وغليون برهان: 1996، حوار الدولة والدين، ط، 1 المركز الثقافي العربي، لبنان المغرب.

22- بدر أحمد، (1998)، ***الرأي العام طبيعته وقياسه ودوره في السياسة العامة***، دار قوباء للطباعة والتوزيع، القاهرة.

23- بدوي محمد طه، (1986)، ***النظرية السياسية العامة للمعرفة السياسية***، القاهرة، المكتب المصري الحديث، الأسكندرية.

24- برتراند راسل،(1960)، ***الحرية والتنظيم***، مكتبة الأنجلو مصرية، دار القاهرة للطباعة.

25- بلقزيز عبد الإله، (2014)، ***نقد التراث***، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

26- بن نبي مالك، (1991)، ***القضايا الكبرى***، ط1: دار الفكر المعاصر، لبنان.

27- بن نبي مالك،(2002)، ***تأملات، سلسلة مشكلات الحضارة***، دار الفكر، بيروت ، لبنان.

28- بوعرفة، عبد القادر، (2016)، ***العرب وأسئلة الماضي والحاضر والمستقبل***، ط1، دار ابن النديم للنشر والتوزيع، بيروت.

29- بيكون غاتيا (أخ ر)، (1965)، ***أفق الفكر المعاصر***، ترجمة نخبة من الأساتذة، منشورات عويدات، لبنان.

30- توشار جان، (2010)، ***تاريخ الأفكار السياسية من اليونان إلى العصر الوسيط***، ترجمة ناجي الدراوشة، ج1، د ط1، دار التكوين للتأليف والنشر، دمشق، 1982، سوريا.

31- توشار، جاك وأخرون،(1987)، **تاريخ الفكر السياسي**، ترجمة علي مقلد، الدار العالمية، بيروت.

32- ثناء فؤاد عبد القادر،(2005)، ***الاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة***، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

33- جبري إدريس،(2012)، ***الحوار المعطل ضمن كتاب التراث والحداثة في مشروع محمدعابد الجابري***، منشورات دار التوحيدين، الرباط.

34- جبري شفيق، (1987)، ***العناصر النفسية في سياسة العرب***، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان.

35- حسن بهاء الدين،(2017)، ***النظم التسلطية العربية حاضنةالإرهاب***، مركز الدراسات حقوق الإنسان، القاهرة .

36- حسن خليل ،(1971)، ***النظم السياسية، والقانون الدستوري***: منشأ المعارف مصر، الأسكندرية.

37- حمداوي عبد الواحد ،(2007)، ***المدخل لدراسة القانون الوضعي***، مطبعة الهلال، وجدة.

38- خروفي محمد،(1972)، ***الإتجاهات السياسية في العالم العربي***، دور الأفكار والمثل العليا في السياسة، الدار المتحدة للنشر، لبنان بيروت.

39- دال روبيرت إيه،(2005)، ***الديمقراطية ونقادها***، ط2، ترجمة نمير عباد مظفر، مراجعة فاروق منصور، دار الفارس للنشر والتوزيع، لبنان.

40- ديفدجيه،الأحزاب السياسية، ترجمةعلي المقلد، وعيد الحسن ط2، دار النهارللنشر بيروت.

41- ديوي جون، (1987)، ***الديمقراطية والتربية***، ترجمة نظمي لوقا، (مكتبة الأنجلو مصرية).

42- ديوي جون، ديوي إفلين، (1962)، ***مدارس المستقبل***، ترجمة: عبد الفتاح المنياوي، مكتبة النهضة المصري، القاهرة.

43- ذياب موسى، (2010)، ***التنمية البشرية والإرهاب في المنطقةالعربية***، ،جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض.

44- روسو جان جاك،(1954)، ***العقد الاجتماعي***، الباب الثاني، الفصل الرابع، ترجمة عادل زعيتر، د.ن، القاهرة.

45- روسو جان جاك،(1997)، ***في العقد الاجتماعي***، ترجمة: ذوقان قرقوط، دارالعلم، القاهرة.

46- روسو جان جاك،(2012)، ***العقد الاجتماعي***، ترجمة عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة.

47- س، ن، إيزنشتات ،(2002)، ***تناقضات الديمقراطية***، ترجمة مها بكير، ط1، مركز الأهرام للترجمة والنشر،مصر، القاهرة.

48- سباين جورج،(1971)، ***تطور الفكر الساسي***، ج1، ترجمة جلال العروسي، مراجعة وتقديم عثمان خليل عثمان، دار المعارف، القاهرة، مصر، د، ط).

49- سبينوزا باروخ، (2005)، ***رسالة في التسامح***، ترجمة وتقديم حسن حنفي، مراجعة فؤاد زكرياء دار التنويرللطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.

50- سبينوزا، (1994)، ***رسالة في السياسة***، ترجمة عمر مهيبل، موفم للنشر الجزائر.

51- ستيوارت ميشيل،(1962)، ***نظم الحكم الحديثة***، ترجمة أحمد كامل، دار الفكر العربي، مصر القاهرة.

52- سعد إسماعيل علي،(2002)، ***دراسة في العلوم السياسية***، دار المعرفة الجامعية،مصر الأسكندرية.

53- سعد الدين إبراهيم (واخ)،(2002)، ***أزمة الديمقراطية في الوطن العربي***، بحوث ومناقشات الندوة الوطنية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان.

54- سعد فاروق ،(1982)، ***مع الفارابي والمدينة الفاضلة***، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

55- سمير أمين، (1987)، ***ملاحظات حول منهج تحليل أزمة الديمقراطية في الوطن العربي***، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

56- سمير أمين، (2004)، ***الفيروس الليبرالي***، ط1، ترجمة سعد الطويل، دار الفارابي بيروت، لبنان.

57- شابي علي،(1977)، ***مباحث في علم الكلام والفلسفة***، ط1، دار بوسلامة للنشر والتوزيع، تونس.

58- شادية فتحي إبراهيم عبدالله،(2005)،***الإتجاهات المعاصرة***، في دراسة النظرية الديمقراطية، المكتبةالأردنية، دائرة المكتبة، عمان.

59- شناوي عبد العزيز محمد،(1982)، ***أوربا في مطلع العصور الحديثة***، ط4، الجزء الأول، مكتبة الأنجلو مصرية، مصر.

60- صالح أحمد علي،(1955)، ***محاضرات في تاريخ العرب***، ط1، ج1، مطبعة المعارف، بغداد.

61- صالح أحمد،(1997)، ***مكانة العقل في الفكرالعربي***، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان.

62- صبري عبدالله إسماعيل،(1983)، ***المقومات الاقتصادية والإجتماعية للديمقراطية في الوطن العربي***، مركز الدراسات للوحدة العربية، بيروت، لبنان.

63- صقر عبد العزيز عبد الغني،(1990)، ***الدين والدولة في الواقع العربي، دراسة لموقع ودور الدين في الدولة القومية***، دار القلم للجميع. القاهرة، مصر.

64- طرابيشي جورج، (2006)، ***هرطقات: عن الديمقراطية والعلمانية، الحداثة والممانعة***، ط1، دار الساقي، بيروت، لبنان.

65- طرابيشي جورج، (2012)، ***مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة***، ط3، دار الساقي، بيروت، لبنان.

66- كمال عبد اللطيف، (2003)، ***الفكر السياسي في المغرب***، قراءة في أعمال العروسي والجابري، ، افريقيا الشرق، الدار البيضاء.

67- مجدوب محمد،(1983)، ***مناقشة حقوق الانسان في الوطن العربي، المعوقات والممارسة*** ل: حسين جميل، ضمن كتاب :أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان.

68- محمد سليم محمد عزوي، (2000)، ***نظرات حول الديمقراطية***، ط1، دار وائل، الأردن، عمان.

69- مطر أميرة حلمي،(1984)، ***الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها***، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر.

70- معمر محمد:19 تشرين أول 2009، ***أسباب ودوافع الأقبال على الهجرة السرية***، دراسة ميدانية مركز الجزيرة للدراسات، قطر.

71- مونسكيو شار لوي ،(1953)، ***روح الشرائع***، ج1، ترجمة عادل زعيتر ك اللجنة الدولية لترجمة الروائع، دار المعارف، القاهرة، مصر.

72- ولتر، سيتس، (1948)، ***تاريخ الفلسفة اليونانية***، ترجمة، مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر، القاهرة.

73-ولديورانت،(1988)، ***قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي***، ط6، منشورات مكتبة المعارف لبنان.

74-أ، هـ، م،(1976)، ***الديمقراطية الاثينية***، ترجمة عبد المحسن الخشاب، الهيئة المصرية العامة.

75-أبو محمد عبد الله بن هشام،(1955)، ***السيرة النبوية***، ج1، تحقيق مصطفى السلقا و(وأخ)، سلسلة تراث الاسلام، مطبعة مصطفى البابي الحلبين، القاهرة، مصر.

76-أفلاطون،(1978)، ***جمهورية أفلاطون***، ترجمة فؤاد زكرياء: دار الكتاب العربي للطباعة والفكر القاهرة.

77-الجمعية المغربية لحقوق الإنسان،(2002)، *وثائق ونصوص مرجعية*، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع،المغرب، الرباط.

78-الحامد أبو ناصر، (1994)، ***نقد الخطاب الديني***، القاهرة، دار سيناء، بيروت.

79-الطبري أبوجعفر محمد جرير،(1955)، ***تاريخ الأمم والملوك***، ج5، المجلد 3، المطبعة المسينية المصرية مصر.

80-الفارابي أبو نصر، ***أراء أهل المدينة الفاضلة***، تحقيق غبراهيم جزيني، دار القاموس الحديث، (د، ت) بيروت، لبنان.

81-الماوردي أبي الحسن،(1978)، ***الأحكام السلطانية والولايات الدينية***، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت.
82-إمام عبد الفتاح إمام،(1994)، ***الطاغية، دراسات الفلسفة لصور الاستبداد السياسي***، دارعالم المعرفة سلسلة الكتب الثقافية،، العدد183، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأداب.
83-أندري هوريو،(1997)، ***القانون الدستوري والمؤسسات السياسية***، ترجمةعلي مقلاد شفيق عبد المحسن سعد، الجزء الأول، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.
84-أنور أحمد رسلان،(1971)، ***الديمقراطية بين الفكر الفردي والفكر الاشتراكي***، دار النهضة العربية، مصر.
85-بتروبي،(1980)، ***مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا***، ترجمة عبد الرحمان بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان.
86-بن نبي مالك،(1987)، ***شروط النهضة***، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
87-بوتمون توم،(1986)، ***علم الاجتماع السياسي***، ط1، ترجمة: وميض نظيمي، دارالطليعة بيروت.
88-تشارلز تيللي،(2010)، ***الديمقراطية***، ترجمة فاضل طباخ، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت.
89-ج، م، كاميرون، بورك، موريس كراستون،(1991)، **أعلام الفكر السياسي**، دار النشر: دار النهار للنشر والتوزيع.
99-حنفي حسن:2002، قراءة جديدة للكواكبي في طبائع الاستبداد ومصرع الاستعباد، الجمعية الفلسفية المصرية، ومركز دراسات الوحدة العربية، جامعة القاهرة،.
100-طرابيشي جورج، (2002)، ***نقد نقد العقل العربي***، ط1، وحدة العقل العربي الإسلامي، بيروت لبنان.
101-عارف نصر محمد،(2006)، ***الأبعاد الدولية للإستبداد في نظم العربية***، جدلية الداخلي والخارجي في كتاب الإستبداد في نظم الحكم العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
102-عبد الرحمان إبن خلدون،(2004)، ***مقدمة ابن خلدون***، المحقق عبدالله محمد الدرويش، ط1، دار يعرب، دمشق.
103-عبد الرزاق علي،(2000)، ***الإسلام وأصول الحكم***، منشورات دار مكتبة الحياة الطبعة العربية الجديدة، بيروت، لبنان.
104-علي دين، هلال ونيفن مسعد،(2010)، ***النظم السياسية العربية، قضايا الاستمرار والتغيير***، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
105-عيد حمد فتحي،(2010)، ***التجارب الدولية في مكافحة الهجرة غير الشرعية***، ط1، جامعة نايف العربية الأمنية، الرياض.
106-غليون برهان،(1987)، ***أزمة الديمقراطية في الوطن العربي***، م، د، ط2، الوحدة العربية، بيروت، لبنان.
107-غليون برهان،(1990)، ***نظام الطائفة من الدولة إلى القبيلة***، المركز الثقافي العربي، بيروت. 108-كمال
108-عبد اللطيف،(1993)، ***في الفلسفة العربية المعاصرة***، ط1، مركز إبن خلدون، خلدون للدراسات الإنمائية، القاهرة، مصر.

109-غليون برهان،(1994)، ***المحنة العربية، (الدولة ضد الأمة)***، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، لبنان.
110-غليون برهان،(1999)، ***الديمقراطية في حقوق الانسان في الوطن العربي***، في برهان غليون و(و أ، خ)، حقوق الانسان العربي ط1، :مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان.
111-غليون برهان،(2002)، ***منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية***، في علي خليفة الكوري و(وأخ) المسألة الديمقراطية في الوطن العربي. مركز دراسات الوحدة العربية.
112-كمال عبد اللطيف، (1994)، ***قراءة في الفلسفة العربية المعاصرة***، دار الطليعة، بيروت، لبنان.
113-لوك جون، (1959)، ***مقالتان في الحكم المدني***، ترجمة ماجد فخري، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، لبنان.
114-مظهر، أحمد كمال،(1987)، ***صفحات من تاريخ العراق المعاصر***، ط2، بغداد : دار الشؤون الثقافية العامة).
115-منيف عبر الرحمان، ***الديمقراطية أولا، الديمقراطية ثانيا***، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، المركز الثقافي، للنشر والتوزيع.
116-هـ، أ، ل،(1953)، ***تاريخ أوربا في العصر الحديث***، تعريب أحمد نجيب هاشم ووديع الضبع، القاهرة: دار المعارف، مصر.
117-هـ، سانت، ل، ب، موسى،(1998)، ***ميلاد العصورالوسطى***، ترجمة عبد العزيز توفيق، : مطابع الهيئة المصرية للكتاب، مصر.
118-همام محمد،(2013)، ***جدل الفلسفة العربيةبين طه عبد الرحمان، ومحمد عابد الجابري،البحث اللغوي أنموذجا***، ط1، مؤسسة بلا حدود المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، بيروت.
119-هوبز توماس: (2011)، ***اللفياتان :الأصول السياسية والطبيعية لسلطة الدولة***، ترجمة ديانا حبيب وبشرى صعب، مراجعة وتقديم رضوان السيد ، دار الفارابي، أبوظبي للثقافة والتراث، بيروت.
120-وقيدي محمد، (1997)، ***فاصلة البعد الديمقراطي***، بيروت :دارالطليعة، لبنان.

ب):قائمة المراجع باللغة الفرنسية.

1- Staali, Djamel Ben, (1984). ***L'islam et l'occident face a la crise mondial***, Ed, E.N.AL, Alger et Ed E.T.C. France.

2- Marcel Prelot et Georges Lescuyer, (1997***), Histoire des idées politiques***, Ed Dalloz, 13éme édition, Paris.

3-Fouad Zakaria , (1991) , ***les Arabes à l'heure du choix laïcité ou islamisme***, traduit par Richard Jacquemend, Ed Bouchain Alger,.

4-Hobbes Thomas,(2000***), Léviathan, ou Matière, forme et puissance de L'état chrétien et civil***, Traduction par Gérant Mairet édition Gallimard.

5-Linine , (1972) , ***la révolution prolétarienne et le Renigua Kautsky***, traduit par J.D Selche, éd, U,.G édition FR.

6-Montesquieu, (2008) , Charles-Louis de secorrdat, ***Barrou de la bred et de l'esprit des lois***, édition Flammarion.

7-Todorov Tzevetan, (2012), ***les ennemis intimes de la démocratie***, édition Robert Laffont, Paris.

ثالثا::قائمة الموسوعات والمعاجم والقواميس.

أ):قائمة الموسوعات والمعاجم والقواميس باللغة العربية:

1- إبن منظور :1999، ***لسان العرب***، ج4، داراإحياء للتراث العربي. بيروت.

2- العمري أحمد سويلم، (1985)، ***معجم العلوم السياسية الميسر***، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة .

3- الفيروز أبادي، (1998)، ***القاموس المحيط***، مؤسسة الرساطة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.

4- الكيالي عبد الوهاب وأخرون،(2009)، ***موسوعة السياسة***، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان.

5- الكيالي عبد الوهاب،(1979)، ***موسوعة السياسة***، ط1، المجلد الأول، بيروت:المؤسسة العربية للدراسات والنشر لبنان.

6- الكيالي، عبد الوهاب، (1981)، ***الموسوعة الفلسفية***، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

7- جورج فروبارت، إليستر **إدوارد، (1999)**، ***المعجم الحديث للتحليل السياسي***، ترجمة، سمير عبد الرحيم الجيلي، الدار العربية للموسوعات، بيروت.

8- خشيم، مصطفى عبدالله ، (1994)، ***موسوعة علم السياسة***، الدار الجماهرية للنشر والتوزيع، ليبيا.

9- خليل أحمد خليل ،(1995)، ***معجم المصطلحات الاجتماعية***، : دار الفكر اللبناني، بيروت.

10- داهية بن علي،(1991)، ***القاموس الجديد***، ط1، الجزائر المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر.

11- رالف ن.وين،(1964)، ***قاموس جون ديوي للتربية***، مختارات من مؤلفاته، ترجمة: محمد علي العريان، ، نيورك: مكتبة الأنجلو مصرية، مؤسسة فرانكلين، للطباعة والنشر، د.ط، القاهرة.

12- روزنتال ويودين،(1987)، ***الموسوعة الفلسفية***، ط1، ترجمة يوسف كرم، دارالطليعة، بيروت .

13- ريمون برودون، وفرانيس بوريكو، (1986)، ***المعجم النقدي لعلم الاجتماع***، ت سليم حداد، ط1 ديوان المطبوعات الجامعية . الجزائر.

14- صليبا جميل، ***المعجم الفلسفي***، الجزء الأول، بيروت :دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، لبنان.

15- صليبا جميل،(1982)، ***المعجم الفلسفي*** (ج2)، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت لبنان.

16- عطية الله أحمد، (1986)، ***القاموس السياسي***، ط3،: دار النهضة العربية، القاهرة.

17- لالاند أندري ،(2001)، ***موسوعة لالاند الفلسفية***، المجلد الأول، تعريب أحمد خليل، الطبعة الثانية، منشورات عويدات، بيروت.

18- مجموعة من المؤلفين،(1989)، ***المعجم العربي الأساسي***، المنظمة العربية للتربية والعلوم ،الناشر لاروس.

19- وزنتل، ب، بودين (1985)، ***الموسوعة الفلسفية***، ترجمة سمير كرم، ط5، :دار الطليعة، بيروت، لبنان.

20- وهبة مراد،(2007)،***المعجم الفلسفي***، دار قباء الحربية، مصر، القاهرة.

ب) قائمة القواميس باللغة االفرنسية :

1- Didier Julia, (1995***), Dictionnaire de la philosophie***, Editions Larousse, paris.1

2- Lalande, André, (1996). ***Vocabulaire technique et critique de la philosophie***, Presses universitaires de France 18 éme édition, Paris.

3-Larousse, (2005) ,***Grand dictionnaire de la philosophie***, , sous la direction de Michel Blaye, CNRS édition, Paris

4-Raynaud Philippe et Rials Stéphane (1998***), dictionnaire de philosophie politique***,: presses universitaire de France 2eme édition, paris .

رابعا: المجلات.

1-السعيد محمد السيد،(1990)، ***أزمة النظام العربي***، السياسة الدولية، العدد100، مركز الدراسات الاستراتيجية بالأهرام ، القاهرة.

2-السعيد ملاح، (2007- 2009)، ***مداخل تفكيك الأنظمة السلفية للعالم العربي***، القاهرة، التقرير الختامي لورشة العمل، القاهرة.

3-العلام عبد الرحيم(2006)، ***الأداب السلطانية، دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي***، عدد324 عالم المعرفة، الكويت.

4-العلمي عبد القادر (2005)، ***في الثقافة السياسية الجديدة***، العدد 47، منشورات الزمن، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب.الصفحة: 10-16

5-بليمان عبدالقادر،**(1996)**، ***إشكالية السلطة والعقل*** ، دراسات فلسفية، جامعة الجزائر، العدد الأول معهد الفلسفة، الجزائر.الصفحات، 59-74

6-بوبكر الجيلالي،**(2019)**، ***أزمة النهضة في العالم العربي المعاصر***، بين بواعث التغيير والتجليات، الدراسات الإسلامية، العدد 19، المجلس الإسلامي الأعلى الجزائر. الصفحات:37-69.

7-بوعرفة، عبد القادر، (2012)، ***الديمقراطية المستبدة***، مجلة دراسات إنسانية واجتماعية، العدد 01 (خ)، جامعة وهران2. الصفحات: 27- 51.

8-بوعرفة، عبد القادر، **(2018)**. ***بنية الاجتهاد المقاصدي: أمل التغيير وعوائق التفكير***، مجلة الدراسات الإسلامية، العدد 17، المجلس الإسلامي الأعلى، الجزائر. الصفحات: 13- 38.

9-بول سالم، (2010)، ***الدولة العربية، هل تمكن التنمية أم تعرقلها***،أوراق كارنيغي للشرق الأوسط، العدد21، بيروت، لبنان.

10-بيرون فيتروك،(2001)، ***حداثة أم لاحداثة أم حداثات*** عدة، ترجمة محمد يونس، الثقافة العالمية، العدد4، يناير وفبراير، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأداب، الصفحة :88-100.

11-ثابت أحمد،(1991)، ***العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته***، مجلة المستقبل العربي، م5، العدد145، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروتن لبنان.

12-دياب أحمد،(2015)، ***معضلة أوروبية، جدوى الإقتراب الأمني للهجرة غير الشرعية***، مجلة السياسة الدولية،28، دار النشر مؤسسة الأهرام، القاهرة، مصر.

13-رباني الحاج : **2018**: الجابرية ومشكلة الأخلاق في التراث العربي الاسلامي، دراسات إنسانية وإجتماعية العدد8، جامعة وهران2 ،الصفحات: 23-44

14-صالح نبيل علي:30أوت 2010، عوائق النهضة العربية المنشودة، الطغيان وهشاشة البنية المجتمعية العربية والإسلامية، مجلة منبر الحرية.

15-صبري إسماعيل عبد الله: (1989)، ***المقومات الإقتصادية والإجتماعية للديمقراطية في الوطن*** العربي، فيكتاب :الديمقراطية وحقوق الانسان في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان.

16-عريب مختار، (**1996**)، ***مفهوم الديمقراطية في القديم***، دراسات فلسفية، العدد 02، معهد الفلسفة، الجزائر. الصفحات، 51-92.

17-علمي عبد القادر،(2005)، ***في الثقافة السياسية الجديدة***، العدد 47، مطبعة النجاح الجديدة، منشورات الزمن، الدار البيضاء ، المغرب. الصفحات: 16-32.

18-علوي مصطفى،(2011)، ***كيف يتعامل الناس مع الثورات العربية***، مجلة السياسة الدولة، العدد، 184،مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، القاهرة. .

19-فرحاني عمر(2008)، ***معوقات التحول الديمقراطي في المنطقة العربية***، مجلة العلوم الانسانية، عدد29، جامعة قسنطينة.الجزائر.

20-كربوسة عمراني،(2014)، ***المجتمع المدني في ظل الحراك العربي الراهن. ..أي دور*** ؟، العدد16، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة بسكرة،الجزائر.

21-مجدي صبحي،(2011)، ***التوجهات الإقتصادية في مابعد الثورات***، السياسة الدولية 184، مركز الأهرام ، القاهرةن مجلة المستقبل العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية لبنان. الصفحات: 18-32.

22-محسن لحسن خوخو، (2007)، ***دراسة سيسيولوجية لتحولات الحياة السياسية المغربية***، مجلة "أبحاث "العدد،22 المغرب.

23-ملاح السعيد،(2013)، ***مداخل تفكيك الأنظمة السلفية في العالم العربي***، مجلة أنسنة البحوث والدراسات، العدد7، جامعة ريان عاشور الجلفة، الجزائر.

24-منة الله جلال،(2015)، ***الدول العربية الحديثة بين الفشل والسقوط، لماذا لم تعد الدول العربية دولا بالمعنى المعروف؟***، ساسة بوست 9يناير 2015.

25-نعمان عصمان،(2001)، ***حقوق الإنسان وحقوق الشعوب***، العدد266، المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان.

26-وحيد عبد المجيد،(1990)، ***الديمقراطية في الوطن العربي***، مجلة المستقبل، مركزدراسات الوحدة العربية، العدد128، بيروت، لبنان.

27-وطفة علي أسعد،(2002)، ***إشكالية الهوية والإنتماء في المجتمعات العربية المعاصرة*** العدد،282.المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان.

1- Kazanagil, Ali, (1992)***La démocratisation de la société musulmane***, NAQD, n°02 Mai, éd par S.E.S.C, Alger.

خامسا: الرسائل والأطروحات الجا معية.

1-أقضي محمد شريف(2016-2017)، ***الديمقراطية والأمن الإنساني في ظل العولمة، دراسة حالة العالم العربي***، رسالة ماجستير، تخصص علوم سياسية. إشراف:عبد الله راقدي.جامعة باتنة.

2-العسكري زينب (2019- 2020)، ***إشكالية الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، الواقع والأفاق***، أطروحة دكتوراه علوم: تخصص فلسفة، إشراف: سواريت بن عمر، جامعة وهران2.

3-بركان حسن،(2016-2017)، ***إشكالية أخلقة الديمقراطية بين المبدأ والممارسة، أطروحة مقدمة لنيل دكتوراه في الفلسفة***، إشراف:عبد المجيد عمراني، ، جامعة الحاج لخضر باتنة.

4-برهان حاج بكري إنعام،(2015)، ***الشورى والديمقراطية عند الجابري***، إشراف:عبد الله سيف الدين، جامعة تشرين فلسطين.

5-بلواهم عبد الحليم، (2006-2007)، ***قراءة في التراث العربي الإسلامي، حسين مروة أنموذجا***، رسالة ماجستير في الفلسفة، إشراف:اسماعيل زروخي، جامعة منتوري نقسنطينة.

6-بن سماعيل موسى،(2006)، ***مشكلة الدولة: الدولة والمجتمع المدني في فكر برهان غليون***، رسالة ماجستير في الفلسفة، إشرافك إسماعيل زروخي، جامعة منتوري قسنطينة.

7-بن شيخة أحمد،(2005-2006)، ***الفكر السياسي العربي المعاصر، من خلال العقل السياسي العربي للجابري***، بحث مقدم لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، إشراف:إسماعيل زروخي، جامعة منتوري قسنطينة.

8-بن علي محمد،(2012-2013)، ***سؤال الإنسان في الفكر العربي الإسلامي والليبرالي الغربي***، أطروحة دكتوراه في الفلسفة، إشراف: بومدين بوزيد، جامعة وهران.

9-حمو بوعلام،(204-2015)، ***الممارسة السياسية والنظم الإنتخابية في المغرب العربي***، أطروحة دكتوراه علوم سياسية، جامعة وهران إشراف: نجاح مبارك.

10-حوري بديع الزمان،2016-2017)، ***نقد جورج طرابيشي لنقد العقل العربي عند محمد عابد الجابري***، أطروحة دكتوراه تخصص فلسفة، إشراف:عبد المجيد عمراني، جامعة باتنة.

11-شايب الذراع بن يمينة، (2012)، ***التحول الديمقراطي في الجزائر، العوائق والافاق***، رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه في العلوم السياسية.

12-مبارك زهير فريد،(2007)، ***أصول الأستبداد السياسي***، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الماجستير، كلية الأداب جامعة بيزرت فلسطين.

سادسا:الندوات والملتقيات .

1-بخوش مصطفى، (2003)، **العنف والمجتمع**، الملتقى الدولي الأول، جامعة بسكرة، 9-10مارس 2003.

2-سامح فوزي، (2009)، ***أي مستقبل لحركات التغيير الديمقراطي للعالم العربي***، القاهرة التقرير النهائي لورشة العمل 2007-2009.مركز القاهرة لدراسة حقوق الانسان، القاهرة ، مصر.

3-غليون برهان، (2-5مارس 1990)، ***الديمقراطية وحقوق الانسان في الوطن العربي***، ورقة قدمت إلى المؤتمر القومي العربي الأول، تونس.

4-مطر جميل:2011، ***أزمة الدولة في الوطن العربي***، تعقيب في الندوة الفكرية الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، مع معهد كارل يانغي للشرق الأوسط والجمعية العربية للعلوم السياسية ،بيروت، لبنان.

سابعا: قائمة المواقع الإلكترونية :

1-طراد، ج (s.d) : نقد الجابري للعقل العربي و سمعة الابستومولوجيا، شبكة أهل البيت.www.ahlobayt.net /old/Feker/003.html ، تاريخ التصفح: 11-7-2021.

2-عارف غلاييني : الجريمة المنظمة وأساليب مكافحتها. Org .www.aim.coumcil //http،تاريخ التصفح: 23-9-2021.

3- عبد الرحمان علال : الدستور و الديمقراطية أي علاقة : الحوار المتمدن العدد 22.2137 ? goldbat/ show.ORT.OsP www.alhewar.or ، تاريخ التصفح: 16 -11-2021.

4- فلاح خلف كاظم الزهيري : الديمقراطية و التداول السلمي على السلطة.

au: search Lquery : Func? isaj / ? http// www.iasy.net ، تاريخ التصفح: 11-2-2022.

5- محمد أسعد أبو عامور : الديمقراطية و الأمن.

/.../41bd872c-bg18-43-aa-ad8b www.policemc.gov.bh ، تاريخ التصفح: 20-2-2022.

الفهرس

فهرس المحتويات العامة للدراسة:

الفهرس **الصفحة**

مقدّمة.....أ

الفصل الأوّل: الديمقراطية المفهوم والسياقات.....7

توطئة:.....7

المبحث الأوّل: الديمقراطية دلالات المفهوم وإيحاءات الكرونولوجيا.....9

أولا: ضبط المفهوم.....9

ثانيا: تاريخية المفهوم(تطور مفهوم الديمقراطية).....33

المبحث الثاني:أزمة الديمقراطية المعاصرة.....48

أولا: الأزمة على المستوى النظري.....48

ثانيا: الأزمة على المستوى العملي(الممارسة).....52

المبحث الثالث:الديمقراطية في فكر الجابري بين الواقع والمأمول.....63

أولا: صورة الديمقراطية في الدول العربية.....63

ثانيا: مفهوم الديمقراطية في فكر الجابري.....67

الفصل الثاني:.محددات وطبيعة الحياة السياسية في الوطن العربي.....77

توطئة:.....78

المبحث الأول:المرتكزات الاجتماعية واللاشعور السياسي للعقل العربي.....79

أولا: تأثير العقيدة في العقل السياسي العربي.....82

ثانيا: تأثير القبيلة في العقل السياسي العربي.....92

ثالثا: الغنيمة وتأثيراتها السياسية.....102

المبحث الثاني: الاستبداد في أنظمة الحكم العربية.....114

أولا:الاستبداد بين المفهوم والممارسة.....114

ثانيا: الاستبداد، مظاهره وآليات تبريره..... 118

المبحث الثالث: أبعاد أزمة العقل السياسي العربي.....134

أولا: أبعاد الأزمة على المستوى السياسي.....134

ثانيا: أبعاد الأزمة على المستوى الاجتماعي والثقافي.....137

ثالثا: أبعاد الأزمة على المستوى الاقتصادي.....142

الفصل الثالث: مشروع التحديث السياسي في فلسفة الجابري.....146

توطئة:.....146

المبحث الأول: إعادة تكوين وبناء الفكر العربي.....147

أولا:نقد العقل العربي(فحص آلياته، ومراجعة إنتاجه).....147

ثانيا:الانتظام في التراث وإعادة تجديد الفكر العربي.....171

المبحث الثاني: الديمقراطية في الوطن العربي بين العوائق وآليات ممارستها.....183

أولا:عوائق الانتقال الديمقراطي وموقف الجابري منها.....183

ثانيا: آليات الانتقال الديمقراطي في الوطن العربي.....193

ثالثا: خلاصة نقدية.....212

المبحث الثالث: مستقبل الديمقراطية في المنطقة العربية.....219

أولا: مستقبل الديمقراطية في ظل الحراك الشعبي.....219

ثانيا: مستقبل الديمقراطية في ظل تحديات الواقع.....224

الخاتمة:.....235

قائمة المصادر والمراجع:.....240

الفهرس:.....253

الملخص باللغة العربية:

تتناول هذه الدراسة إشكالية الديمقراطية في الوطن العربي بين ما يطرحه التراث من معوقات وما تفرزه الحداثة من تحديات، على مستوى النظري، وعلى مستوى الممارسة باعتبارها موضوعا شد انتباه العديد من رجال الفكر والفلسفة، ومن بينهم محمد عابد الجابري ، ففي الوقت الذي سارعت حكومات هذه الدول إلى تمثل القيم الديمقراطية بغرض ترسيخها في سلوكيات مواطنيها، نجد أن بلدان العالم العربي والإسلامي تقف عاجزة عن هذا التمثل، بسبب استمرار هيمنة الاعتبارات القبلية أو الدينية أو النفعية، وباتت تعين نفسها اليوم وتطبع الأنظمة العربية الحالية، التي وجدت فيها ما يشبع رغبة الاستبداد لديها، ويغذي وجوده واستمراره ، لذلك بات من الضرورة قراءة التراث قراءة واعية، بغية تجديده وبعث الحياة فيه من جديد، عبر تجديد العقل السياسي العربي، في الاتجاه الذي يسمح بولوج عصر الحداثة وتمثل قيمها ، ومنها القيم الديمقراطية التي صارت تعد ضرورة وطنية وقومية، رغم التحديات التي يطرحها الواقع العربي ، والنظام العالمي الجديد.

الكلمات المفتاحية: الديمقراطية؛ التراث؛ الحداثة، العقل السياسي العربي.

الملخص باللغة الفرنسية.

Résumé :

Cette étude traite la problématique de la démocratie dans le monde Arabe entre ce qu'impose le patrimoine comme obstacles et ce qu'impose la modernité comme défis au niveau théorique et pratique ce sujet a attiré l'attention de nombreux chercheurs en philosophie tel que Mohammed Abed al-Jabiri, sachant que les gouvernements de ces États ont rapidement essayé d'enregistrer les valeurs démocratiques dans la mémoire et le comportement de leurs citoyens. Contrairement aux pays du monde Arabe et islamique qui demeurent incapable de le faire en raison de la domination de certaines considérations religieuses ou utilitaires sans oublier l'autodétermination et l'influence des régimes Arabes actuels. Il est donc nécessaire de relire l'héritage consciemment en faisant revivre la conscience politique Arabe surtout dans le cadre de la globalisation et la modernité ou les valeurs démocratiques sont devenues une nécessité nationale et internationale, malgré les défis imposés par la réalité du monde Arabe et du système mondial.

Mots-clés : démocratie ; héritage, modernité ; conscience politique Arabe.

الملخص باللغة الانجليزية.

Abstract :

This study deals with the problematic of democracy in the Arab world between the obstacles posed by the heritage and the challenges that modernity presents, both at the theoretical level and at the practical one, as a topic that attracted the attention of many scholars of thought and philosophy, including Muhammad Abed Al-Jabri. At the time when the governments of these countries hurried to represent democratic values for the purpose of consolidating them in the behaviours of their citizens, we find that the countries of the Arab and Islamic world are incapable of this representation, due to the continued dominance of tribal, religious or utilitarian considerations, and they are now self-appointing and normalizing the current Arab regimes, in which they have found what satisfies the desire of tyranny and nourishes its existence and continuity. Therefore, it has become necessary to read the heritage consciously in order to renew it and revive it again through renewing the Arab political mind in a direction that allows us to go into the era of modernity and represent its principles, including the democratic principles that nowadays are considered a national and nationalistic necessity, despite the challenges posed by the Arab reality and the new universal system.

Keywords: democracy; heritage; modernity; the Arab political mind