دار المنظومة
DAR ALMANDUMAH
الرواد في قواعد المعلومات العربية

العنوان:	الحداثة و الفكر السياسي
المصدر:	مجلة الفكر العربي المعاصر
الناشر:	مركز الإنماء القومي
المؤلف الرئيسي:	التريكي، فتحي الطاهر
المجلد/العدد:	ع 78,79
محكمة:	نعم
التاريخ الميلادي:	1990
الشهر:	أغسطس
الصفحات:	16 - 21
رقم MD:	431305
نوع المحتوى:	بحوث ومقالات
قواعد المعلومات:	HumanIndex
مواضيع:	الحداثة، الفكر السياسي، الليبرالية، القومية، العقل العربي
رابط:	http://search.mandumah.com/Record/431305

© 2021 دار المنظومة. جميع الحقوق محفوظة.
هذه المادة متاحة بناء على الإتفاق الموقع مع أصحاب حقوق النشر، علما أن جميع حقوق النشر محفوظة. يمكنك تحميل أو طباعة هذه المادة للاستخدام الشخصي فقط، ويمنع النسخ أو التحويل أو النشر عبر أي وسيلة (مثل مواقع الانترنت أو البريد الالكتروني) دون تصريح خطي من أصحاب حقوق النشر أو دار المنظومة.

الحداثة والفكر السياسي

فتحي التريكي

إنَّ طرح قضية الحداثة والفكر السياسي يثير إشكالات متعددة، ربما تزيد من تعقيد فهمنا لعقلنة السياسة كمحور أساسي انبنت عليه نهضة الغرب، ويجب أن تنبني عليها حضارتنا في معاصرتها الحالية لتمظهرات أشكال الممارسات السياسية. وليس بغريب أن يصبح الشغل الشاغل للعقل في الوطن العربي على المستوى السياسي، هو التساؤل عمّا ينبغي أن تكون عليه السلطة في تعاملها اليومي مع الأفراد، وفي بناء مشروعيتها التي تضمن لها البقاء والنجاعة. هل تتمرَّس مشروعية تاريخية تراثية، فتتخذ منها حصناً يدفع عنها غوائل التيارات الصراعية المعارضة في شكليها السلمي والعنيف، أو تحاول الاعتماد على الحاضر بتعقد مشاكله وتنوُّع معطياته لتتفتح على المستقبل، وتبني بذلك مشروعية نظامها على التقدم والعقل العلمي والتقني الذي تجد نموذجه الفعلي والمعياري في الحضارة الأوروبية أساساً.

تلك هي معضلة الفكر السياسي العربي في صورتها العامة، رغم تباين أشكالها وتفاصيلها وتعابيرها؛ وهي تدعو في نهاية المطاف إلى اختيارات أساسية ثلاثة، أعني اختيار المشروعية الماضوية، أو المشروعية التقدمية، أو محاولة التوفيق بينهما.

وهدفنا هنا لا يتمثَّل في عرض مقوِّمات هذه الاختيارات واختلافاتها ومميزاتها. بل في معالجة ما سطرته الحداثة من فهم لتلك الاختيارات، وما ترتب عن ذلك من تصنيف جديد لأشكال النظام السياسي السائدة في عصر الحداثة. فماذا عن مفهوم السلطة وما هي الإحداثات السياسية التي طوّرت تصوراتنا لهذا المفهوم؟

ولعله من المفيد أن نُلقي بعض الأضواء على الحقل الدلالي للسلطة خاصة وللتعابير العربية المستعملة للدلالة على المفهوم نفسه عامة، والمقارنة بينها وبين بعض المفاهيم المستعملة في اللغات اللاتينية.

فالحكم مفهوم يُستعمل عادة للدلالة على المعنى نفسه تقريباً لكلمتيْ سلطة وسلطان. «والحكم القضاء جمع أحكام، وقد حكم عليه بالأمر حكماً وحكومة وبينهم كذلك والحاكم منفِّذ الحكم، وفي الحقيقة ما ورد عند /الشيرازي/ هو خاصية من خاصيات معنى هذه الكلمة، التي تعدَّدت محاور استعمالها. والحكم اشتقاق من حكم ويعني أوقف الشيء. وقد عدّد /غواشون/ في الموسوعة الإسلامية خمسة معانٍ مختلفة:

1 ـ فالحكم يعني قراراً قضائياً معيناً.

2 ـ وهو يعني أيضاً استعمالاً منطقياً لإسناد.

3 ـ كما تعني كلمة حكم ممارسة السلطة الإدارية والحكومية والشرعية.

4 ـ يمكن أن تفيد هذه الكلمة معنى الأمر.

5 ـ الحكم كلمة تستعمل أيضاً في معنى القاعدة، لا سيّما في النحو.

وأصلية الاعتبار تتمثَّل هنا في أن هناك في جل هذه المعاني لكلمة حكم تناغم لدلالات متعددة، كالقيادة والعقاب والمنع والأمر وإصدار الأحكام والقواعد والقوانين. فالحكم يعني إذن: تلك الممارسة المتواصلة للسلطة التي لها الأمر والنهي والمنع والعقاب، وهذا المعنى هو الذي سيطر في نمط فهم العرب عامة للسلطان، إذ إنَّ العلاقة بين الحاكم والمحكوم هي علاقة سلبية أساساً، لأنَّ الحاكم هو الوازع وهو الذي يردع ويخيف ويعاقب بجانب عمله التشريعي.

فكلمة حكم لا تفرِّق بين التشريع والقضاء والتنفيذ، وليس هناك ما يفيد هذا الفصل في المعاني. أمّا كلمة

سلطان فيبدو أنها سريانية الأصل، وقد اسْتُعملت في القرون الأولى للإسلام لتفيد الحكم السياسي. وفي القرآن: لهذه الكلمة معنى السلطة الروحية والسلطة الأخلاقية والسلطة السياسية. هذا المعنى الأخير، نجده بوضوح في هذه الآية: ﴿وقال الشيطان لما قضي الأمر إن الله وعدكم وعد الحق ووَعدْتُكم فأخلفتكم وما كان لي عليكم من سلطان. . .﴾ إلى آخر الآية.

وقد استعمل العرب مؤخراً كلمة سلطة لتفيد المعاني السياسية لكلمتيْ حكم وسلطان. وهي كلمة اشتقت من فعل سَلَطَ، الذي يعني القدرة على الكلام بوقاحة. والسَّلِط هو الذي يكون قوياً وصاحب لسان يؤذي سامعه، يقول الشيرازي: «السلِط والسليط الشديد واللسان الطويل».

أمّا كلمة «پوڤوار» (Pouvoir) الفرنسية فحقل دلالتها يتمحور حول نقطتين أساسيتين: ففي الأولى، تفيد الكلمة معنى القدرة على العمل في العالم الطبيعي وفي حقل العلاقات البشرية لتحقيق رغبات الإنسان. ويوجد هذا المعنى عند /هوبز/ و/سبينوزا/ في مفهومي «البوتنسيا» و«الكوناتيس»، أي تحقيق الإمكانيات الموجودة في الطبيعة الإنسانية.

وفي الثانية، تفيد الكلمة الفرنسية الأجهزة التي تضمن توازن مجتمع قد وصل إلى فترة النضج، وتربط مصالح أفراد المجتمع بما يحد أهداف المجموعة ومتطلباتها.

ولا بدّ أن نلاحظ في هذا الصدد أن /ريمون آرون/ من خلال تعدد الحقل الدلالي لكلمة «پوڤوار» (Pouvoir) قد أكّد على غياب اصطلاح واضح وناجع يكون ضرورياً للتحليل العلمي الخاص بقضية السلطة السياسية. فقد تبيّن أن اللغة الفرنسية تتضمّن مفهومين لترجمة كلمة «ماخت» (Macht) الألمانية وكلمة «پاور» (Pawer) الانكليزية، وهما: Pouvoir وPuissance، بالرغم من أن لهاتين الكلمتين أصلاً لاتينياً واحداً هو: Pousser، وهو فعل يعني «القدرة على» وامتلاك القوة لفعل شيءٍ ما. ولعل /ماكس ڤيبر/ عندما دقّق كلمة «ماخت» بأن وضع بجانبها مفهوم هارسخافت، فإنه قد أراد أن يبيّن أنّ الهيمنة تتطلب أن يكون الأمر مرتبطاً دائماً بالخضوع. فتحدّد بذلك داخل الحقل الشاسع لعلاقات القوة ميدانٌ مختصٌ يكون فيه الخضوع قاعدة تفيد غياب عنصر الصمود غياباً كلياً. فمفهوم الهيمنة لا يتطلب إقرار القوة فقط، بل وأيضاً ملكة الخضوع (سواء كانت واعية وعن شعور وتعقّل أو عن غير وعي). والانتقال من القوة إلى السلطة، من «الپويسّانس» إلى «الپوڤوار»، يتطلّب أساساً بحسب ڤيبر حالة توازن وثبات لمجموعات الهيمنة. وعملية بناء المؤسسات وعملية إضفاء المشروعية عليها عنصران أساسيان للظاهرة السياسية للهيمنة. تلك الظاهرة المحدِّدة لمفهوم الدولة، إلّا أنها لن تكتمل إلّا إذا قامت الدولة باحتكار العنف المشروع داخل حدود مضبوطة وفي أجهزة إدارية مقنّنة.

ومما أردنا بيانه من كل ذلك هو أن مفهوم السلطة قد اكتسب من احتكاكه بالثقافات الغربية، وفي استعمالاته معاني: «پوڤوار» الفرنسية و«پاور» الانكليزية و«ماخت» الألمانية، بجانب معانيها الأصلية التي أشرنا إليها، والتي نجدها في كلمتيْ حكم وسلطان. فالسلطة أصبحت تعني امتلاك القدرة والقوة على فعل شيءٍ ما. كما تفيد الهيمنة بحد اللسان وبحد السيف في الآن نفسه، وتطلب الخضوع الكامل وتفجير جيوب الصمود.

وهكذا، فإنّ الدولة هي قبل كل شيء بناء للسلطة في معنييْها: القدرة والقوة، تحكمه مجموعة من القواعد والقوانين. ويتجسّد هذا البناء في مؤسسات مدنية تعتمد العمل الإيديولوجي، وأخرى عسكرية وأمنية تعتمد العنف المشروع. إلّا أنّ هذه المؤسسات (هذا البناء للسلطة) يجب أن تكون بحسب ڤيبر أعلى هياكل العنف والقوة في المجتمع. يعني أن لها وحدها مشروعية ممارسة العنف المقنّن والمشروع داخل حدود الدولة. فللدولة سلطة السيادة معترفٌ بها من قبل الشعب ومن قبل الشعوب الأخرى، أي داخلياً وخارجياً. فالدولة إذن بناء سياسي وقانوني له سلطة السيادة ويعتمد العنف المشروع داخل حدود جغرافية معترف بها داخلياً وخارجياً.

بهذا التحديد، تكون الدولة إذن ظاهرة حديثة رغم أنها تتجذّر في التاريخ البشري وفي حضارات قديمة مختلفة، وحداثتها تتمثّل أساساً في الجمع بين البناء المدني السياسي والظاهرة القانونية وبين العنف المشروع داخل حدود معينة. هذا الجمع هو أساس مفهوم الدولة/ الأمة.

ولكي نفهم معنى هذا المفهوم، يجب أن نعرج قليلاً على /هيغل/، الذي بحسب /ألكساندر جوجيف/ و/أيريك وايل/ قد وصف لنا جوهر الدولة المعاصر. وبحسب /فرانسوا شاتليه/ قد كان حقاً المفكر الأدق والأعمق لهذا الشكل التاريخي للدولة المتجسم في «الدولة/ الأمة». فبالنسبة إلى هيغل تكون سيادة الدولة هي المبدأ الضامن لوحدة الأمة، يعني ذلك أن سلطتها المتمثّلة في قراراتها وهيبة قوانينها تجعل منها حكماً للصراعات القائمة في المجتمع المدني داخلياً، وسيدة العمليات والقرارات أمام

الأخطار الخارجية. وهذه القدرة على التحكيم وإضفاء التوازن في المجتمع تخضع بحسب هيغل للعقل في عمله، أي أن تحقيق هذه الدولة كوازع يتطلب حكّاماً يمتلكون قوة العقل.

على أن الدولة لم تصبح تمثيلاً سياسياً، تتطلب مجموعة من البشر تعيش في رقعة من الأرض، ولا تعترف إلاّ بحكم ينبع عنها، وتعتبر نفسها مجموعة من المواطنين يخضعون للقوانين نفسها ولهم المصالح العليا نفسها، إلاّ بعد الثورة الانكليزية (1690) والثورة الأميركية (1776) والثورة الفرنسية (1789)).

هذه الثورات قد أعطت ركائز جديدة للدولة. بعد أن هدمت كيانها الأول المرتبط بالشرعية الدينية؛ وقد كان /ماكيافيللي/ قد نقد المزج الذي كان يوجد عصره بين سلطة الكنيسة وسلطة الدولة، وحاول وضع مشروعية جديدة للأمير، ترتكز على قيم اجتماعية يقوم هو بنفسه على نشرها، وفي بعض الأحيان على خلقها كانتحاله لطبائع يظهر بها للناس تناسب ما يتخيلونه، وتستجيب إلى متطلباتهم البسيكولوجية والاجتماعية. فهذه الثورات قد أكّدت بالممارسة على المشروعية الجديدة للسلطة، وأخرجتها بوتقة المرجعية الإلهية التي تضع على السلطة نوعاً من القداسة، تجعل منها أمراً مقضياً يصعب الصمود ضده أو نقده والخروج عليه.

وقد أدّت هذه المشروعية الجديدة إلى قيام الدولة القومية في صيغتها الليبرالية. إذ إنّ لائكية قوانينها ونمط أعمالها تجعلها عرضة للخطأ وللمحاسبة من قبل البشر. ومن هنا تحدّدت العلاقة بين الدولة والفرد مباشرة، وبدون تدخل عنصر غيبي أو وجداني أو أسطوري؛ وفي خضم هذه العلاقة المباشرة كان لا بدّ أن تقوم الدولة بحماية الفرد اجتماعياً وسياسياً. حمايته من الآخر أولاً ومن الدولة نفسها ثانياً. ولهذا كانت الوسيلة الناجعة لذلك تتمثّل في قيام دولة المؤسسات، التي تعتمد القوانين في معالجتها للقضايا وإدارتها للمهام والوظائف.

وهكذا يصبح الفرد عنصراً أساسياً في الدولة التي تكون مهمتها الذوْد عن مصالحه وحمايته، والعمل على أن يعيش حياة حرة وكريمة، فتصبح الحرية أساساً للعمل السياسي، بل تصبح عنصر كل الممارسات والأقوال والخطب. يقول /بنجمان كونستان/: «إنني قد دافعت مدة أربعين سنة عن المبدأ نفسه، الحرية في كل شيء في الدين والأدب والفلسفة والصناعة والسياسة. وبالحرية أعني غلبة الفردانية على السلطة التي تريد أن تحكم بالاستبداد وعلى الجماهير التي تطلب حق استعباد الأقلية».

فبالنسبة إلى الحداثة، لا تكون الحرية إلاّ الحق بأن لا يخضع الفرد في المجتمع إلاّ للقوانين العامة، التي تنظّم الحياة وتضمن المصلحة العامة، يعني ذلك أنه على المجتمع أن يضمن كرامة الإنسان، فلا يجب اعتقاله أو سجنه أو قتله أو تعذيبه من قبل إرادة اعتباطية لفرد، سواء كان في أعلى هرم السلطة أو في أسفله أو من قبل قرار اعتباطي لمجموعة من الأفراد. أن يكون الفرد حراً في عصور الحداثة يعني الحق بالتصريح علناً وبدون رموز أو واسطات ملتوية بآرائه وفلسفته ودينه واعتقاداته. كما يعني الحق في اختيار طريقة عيشه وحرية تنقلاته بدون شرط أو تصريح أو جواز، والحق في الاجتماع بأفراد عائلته ومجتمعه سواء كان ذلك لأغراض نفعية أو دينية أو إيديولوجية أو سياسية.

ولا بد أن نلاحظ هنا، أن الدولة القومية التي ارتكزت على فكرة المجتمع السياسي المستند إلى العقد الاجتماعي قد انتجت في آخر الأمر نمطين متضادين للتفكير السياسي: نمط يجعل من الدولة أداة عمل لحماية الفرد من الاستبداد، ويطمح إلى الوصول إلى حد أدنى من السلطة؛ ونمط يجعل من الدولة روح المجتمع وعقله بحيث تذوب فيه مصالح الفرد من أجل المصلحة العامة، فيطمح إلى الوصول إلى حد أقصى من التنظيم السياسي. فالحرية في نظر أصحاب فلسفة العقد الاجتماعي هي ممارسة جماعية للسيادة، وهي النقاش العام حول الحرب والسلم وكل ما يهم شؤون الدولة. يعني ذلك أنها ستكون أساس تطوير النمط الثاني للدولة القومية، الذي تحول من خلال الإيديولوجية العملية الماركسية إلى نظام كلياني. بينما أدّى النمط الأول إلى تطور النزعة الليبرالية بمختلف أطوارها وأشكالها ومراحلها.

إنّ الطريق في هذا المجال هو أن مفهوم الدولة القومية قد أنتج على الصعيد الإيديولوجي العام ثلاث أطروحات متناقضة، تمحورت الأولى حول إعطاء صبغة إطلاقية على الحرية والديمقراطية الليبرالية، ابتداءً من بنجمان كنستون إلى ستيرنار مروراً بأليكسيس دي توكفيل. وتمثّلت الثانية في إضفاء صفة العلم على النظام الاجتماعي للتأكيد في آخر الأمر على النظام السياسي، وذوبان الفرد داخله من أجل المصلحة العامة. نجد هذه الأطروحة في مدارس متعددة كالنفعية التي طوّرها جيريمي بانثام وجون ستوارت ميل وهربرت سبنسر. كما نجدها عند أوغست كونت، ولكنها تأخذ صبغة خاصة في فلسفة الاشتراكية عند الطوباويين، كسان سيمون وبرودون وفورياي وغيرهم من ناحية، وعند الماركسيين بصفة خاصة.

على أن الدولة القومية التي نشأت كما أسلفنا ذكره في

القرون الكلاسيكية، والتي أفرزت أشكالاً متعددة بقيت رغم ذلك حقيقة الواقع السياسي الراهن. فالتحوّلات التي مرّت بها والتغيّرات التي أدخلت بنى جديدة في كيانها، لم تقض على نواتها الأساسية المتمثلة في فكرة الأمة، رغم قيام التجمعات الكبرى بين الأمم كالمجموعة الأوروبية. بل بالعكس من ذلك قد أعطتها هذه التحوّلات إمكانية الهيمنة على المجتمعات الأخرى، التي لم تصل إلى إرساء الدولة القومية، وذلك بواسطة عملية الاستعمار بصيغها الثلاث: **الاستعمار النهبي** الذي يعتمد سرقة خيرات المجتمعات الأخرى بحدّ السلاح. **والاستعمار التجاري** الذي أفرز إيديولوجيات تعتمد العنصرية واستبعاد الآخر. كأفكار سبنسر التي تطبق النظريات الداروينية على المجتمعات، فتعتبر أن الحياة للأفضل والأقوى، وأنه من الطبيعي أن يستعمر من هو متحضر كل المجتمعات التي بقيت خارجة عن «الحضارة». وقد دعا **بنجمان كيد** إلى فرض هيمنة العنصر الانكليزي على العالم، لأنه الأقوى والأفضل حتى تعم السعادة في الكون، وذلك لأن الأمبراطورية الانكليزية هي ـ بحسب رأيه ـ نتيجة القدر الإلهي ونتيجة العنصر الممتاز، وهي أساس زمن الحداثة المتجدّد بفعل الصناعة وتطورها. أما الصيغة الثالثة لعملية الاستعمار فتتمثل في الهيمنة الإدارية كالحماية أو المعاهدات المشوركة. فالاستعمار بهذه الصيغ نتيجة حتمية لعملية الحداثة في صبغتها السياسية. فقد دافع عنها كثير من المثقفين الغربيين، بشقيهم الرجعي والتقدمي. فنرى مثلاً أن **ألبارت بايات** يحاضر في مؤتمر جمعية حقوق الإنسان سنة 1931 قائلاً:

«إن الاستعمار عملية مشروعة إذا قدم الشعب المستعمِر كنزاً من الأفكار والعواطف التي تثري الشعوب الأخرى.

وعندئذ لا يكون الاستعمار حقاً فقط، بل وأيضاً واجباً... فإني أرى أن فرنسا الحديثة، ابنة النهضة، وارثة القرن الثامن عشر والثورة، تمثل في العالم مثالاً له قيمته الخاصة وهي تستطيع أن تنشره في الكون بل يجب عليها ذلك».

إن الذي نعنيه باقتران إيديولوجيا الاستعمار بفكر الحداثة هنا لا يفيد أساساً سلبية عملية التحديث، ولا يدعو إلى تقويض مقوماتها ومقاصدها. بل يبيّن لنا، على الصعيد السياسي، آليات نشر نموذج الدولة القومية من ناحية وتجليات فكرة الحداثة التي من خلالها ندرك بسهولة أنها حقاً تستند إلى ثوابت كلية تتلخص في إرادة المعرفة وإرادة التغيير وإرادة الهيمنة. أي بتعبير واحد في إرادة القوة.

والطريف أن بعض حركات التحرر الوطنية في العالم الذي هيمنت عليه القوى الاستعمارية الغربية. عندما تركت هذه القوى السلطة لأهلها، قامت السلطات الجديدة ببناء الدولة قبل أن تبني الأمة. فبينما انبنت الدولة الحديثة في الغرب، كما يرى الماركسيون، على فكرة الأمة التي وجدت أرضيتها في المجتمع المدني المنظّم والموحد. انبنت الدولة في البلاد المتحررة من الاستعمار، قبل توحيد الأمة وقبل قيام المجتمع المدني. بل كان ذلك عن طريق الأفكار التي ستلعب دوراً هاماً وخطيراً في إعادة بناء الدولة والمجتمع.

هكذا، إذن، قامت السلطة السياسية في هذه البلدان على مجتمعات متفككة قد هدمت كيانها جملة الممارسات الاستعمارية، فكان على الطبقة الحاكمة الجديدة التي تسلّمت بالقوة أو بالسلم أمور الدولة من المستعمِر أن تعيد إلى الشعب رابطته القومية، وأن تبحث في تاريخه ونضاله عن مقومات هويته ومميزاتها، وكثيراً ما يكون ذلك نتيجة محاكمة الغرب من أجل تهديمه لكيان الثقافات الأصيلة لكي يصبح الأنموذج الأوحد الناجع والمعياري للحضارة وللثقافة. فالبحث عن الكيان يمر أساساً في بلدان العالم الثالث بالنضال ضد الأنموذج الغربي، لأنه قد استقام كأنموذج من خلال تمرير ممارسة الإهانة والذل والعنصرية. فكان لا بدّ أن تُبنى الدولة/ الأمة. وكان لا بدّ أن يتوحّد الشعب حول أفكار قوية تكون شعارات تنضوي تحتها الجماهير، بجعل طبقاته. وكثيراً ما تتجسّد هذه الأفكار الموحدة للشعب حول زعيم يستمد شرعيته من قيادته للنضالات ضد الاستعمار، أو من مكانته الدينية الخاصة، أو من مركزه الاجتماعي المتميّز.

أفرزت حداثة الدولة في المجتمعات الخاضعة للهيمنة نظاماً إقليمية دكتاتورية في ممارستها اليومية للسلطة، مرتبطة اقتصادياً وثقافياً بالقوى الاستعمارية السابقة، ومرتكزة على أجهزة قمعية (إدارة وشرطة وجيش) تتعامل بواسطتها مع الشعب، ومنتجةً على الصعيد الفكري خطاباً إيديولوجياً لتبرير هذه الممارسات حاثاً الناس على الانضواء تحت لوائه (الحزب الواحد). فالدولة/ الأمة التي بدأت كبديل لممارسة الإهانة والذل والعنصرية من قبل المستعمِر. أصبحت من خلال جدلية الحكم في توحيد كلمة الشعب أداة هيمنة وقمع لا تكرّس فقط هيمنة طبقة اجتماعية برجوازية جديدة (البرجوازية الكولونيالية بحسب تعبير /**مهدي عامل**/)، أي تلك الطبقة التي تكوّنت بشكل أساسي من خلال علاقاتها «الكومبرادورية» بالاستعمار والامبريالية، كوسيط بين رأسمال الغرب والقوى العاملة والخيرات الموجودة في

بلادها. بل تفرز بالضرورة شكلاً آخر متميزاً مرتبطاً تبعياً بشكل الهيمنة، يتحدد في تطوُّر ظاهرة «الجماهير المتحرّكة» المتكوِّنة من العاطلين عن العمل أو أشباه العاطلين. من الشباب الذي لم يعش حركة الاستقلال والتحرر إلاّ بواسطة الذاكرة. تلك الجماهير المتحركة نجدها تغزو الملاعب والشوارع والفضاءات العمومية المختلفة. وهي في الآن نفسه ميدان انتداب اليد العاملة وعنصراً فعالاً لضرب نضالات الطبقة الشغيلة، كما تكون في الأزمات ميدان الانتفاضات الشعبية الرافضة.

جملة تلك التناقضات في الدولة/ الأمة بين الفكرة القومية والإيديولوجيا الإقليمية، بين التحرر والقمع، بين الهيمنة والانتفاضات، بين الحرية والدكتاتورية، بدأت تقوض النظام الكارسمي المعتمد على تكريس القمع والهيمنة والعنف، وبدأت تظهر في الأفق معالم نظام مفتوح يخول للشعوب ممارسة شيءٍ من الديمقراطية تشارك بواسطتها في الحكم.

فهل هي بداية قيام النظام الديمقراطي في هذه البلدان، كالنظم: المصرية والتونسية والسينغالية والجزائرية والباكستانية والمغربية وغيرها، وهل يمثل ذلك معالم الحداثة في الفكر السياسي في تلك البلدان؟ لا بدَّ إذن للإجابة عن هذا التساؤل أن نطرح قضية التأسيس الديمقراطي بصفة عامة، من خلال منطلقات نظرية لمفهوم الديمقراطية حتى يتسنّى لنا فهم ركائزها ومقوماتها.

ولئن تيسَّر لنا في الوطن العربي أن نمارس في مستويات مختلفة بعض مظاهر الديمقراطية في فترات محددة بعد الاستقلال وبعد حركات التحرير الوطني، فإنَّ التفكير النظري لتوضيح الأسس التي ترتكز عليها كل ممارسة ديمقراطية، لم تصاحب بعد هذه التجارب الديمقراطية إلاّ من خلال بعض التدخلات والنظريات العامة، التي نجد صداها على أعمدة الصحف أو في الملتقيات والندوات. فهذه الممارسات إن لم تكن مدعمة بالنظر والتفكير في الأساس والمقومات، سيصعب عليها إيجاد شرعية معرفية؛ وربما استغل ذلك بعضهم للتشكيك فيها أو لربطها بشرعيات غير نظرية، كالممارسات الدينية والإيديولوجية. واعتقادنا أن الديمقراطية يتعيَّن في حقها أن نعرف على أيِّ شيء تتأسس وبأية آلية تسير وتعمل في المجتمعات، وماذا تحدث فيها من تقاليد وأنماط حياة، ذلك أن انغماسها في الممارسات اليومية لمجتمع ما، لن يكون واقعاً وحقيقة إلاّ إذا كنا واعين بخطورتها وأهميتها نظراً وممارسة.

ولا شك أنَّ تكوُّن مفهوم الديمقراطية في أثينا في القرن الخامس قبل المسيح، لم يكن مصادفة ولم يكن نتيجة التحوُّلات الاقتصادية التي شهدتها أثينا عصر ذاك فقط، بل كان بروزه وحصوله على أرضيته الخاصة التي تميزه عن بقية أشكال السلطة (الأوليغارشية)، خاضعاً على الصعيد الإيديولوجي إلى تكوين شكل جديد من أشكال العقلانية المختلفة، ونوع من الخطاب أعطى «اللوغوس» صبغة مبدئية لتفسير الحياة. فقد تم التحوُّل من السرد الأسطوري إلى الفكر التأملي، الذي يستند إلى التحليل المنظَّم وإلى قوة الإدراك والتفكير المنطقي، ويظهر ذلك بوضوح عند الفيزائيين اليونانيين كـ: طاليس وانكسمندروس وانكسمان وهيراقليط، كما يظهر عند الإيليين كـ: بارمنيدس الذي أعطى للوغوس دوراً أولياً وفعَّالاً للعلم والمعرفة. فقد أصبح العقل يبحث عن قوته وحدوده، ليتمركز كأساس لا للحقل الفكري المتمثل في البرهنة وتفسير الظواهر عن طريق العلية فقط، بل وأيضاً في الحقل السياسي حيث تم ربط الحريات السياسية وأخلاقياتها بالعقل واللوغوس عند السفسطائيين أساساً، عندما حوّلوا وجهة التفكير نحو الاهتمام بالإنسان ومجتمعه. وعند سقراط وأفلاطون اللذين اعتبرا أن السياسة بصفة عامة هي التي تعتمد العدل والعدالة وتتطلع إلى الأفضل، أي بكلمة تستند إلى العقل ـ اللوغوس.

نلاحظ في البدء أن هذه التحوُّلات الفجائية في نمط فهم الديمقراطية، مردُّها التحولات الكبرى على الصعيد الاقتصادي والجغراسياسي. ولكنها تعود أيضاً إلى التحوُّلات في فهمنا للعقل، وفي التوتر الحاصل من جرّاء التقاء قطبيْ الخطاب: اللوغوس (أو العقل) والميثوس (أو الأسطورة). فلا شك أن مجال الحداثة هو العقل ومستتبعاته، ولا شك أن في تقاليد الأنوار يتحدَّد الفكر بالتضاد الصريح والفعَّال للأسطورة، فينتج عن ذلك استعمال العقل كقوة معرضة لهيمنة الأسطورة على السلوك الجماعي، وذلك بتطوير المعارف وتقليص المجالات الغامضة والمبهمة في العلاقات التي تربط الإنسان بالوجود. يعني ذلك كما يقول هابرماز على لسان هنريش: إنَّ «الأنوار تعارض الأسطورة وتتوارى بذلك عن سلطتها».

وفي حقيقة الأمر، ظهر هذا التضاد بين العقل والأسطورة في المناخ الكلاسيكي الغربي بصفة الاستبعاد، يعني ذلك أن الفكر الفلسفي قد أسس حداثته بمحاولة إعادة الاعتبار إلى العقل وإثباته من ناحية وباستبعاد تجلّيات اللاعقل من ناحية أخرى، فقد استبعدت الفلسفة الكلاسيكية اللاعقل بجميع مظاهره، لأنه ـ بحسب فهمها ـ منبع الفساد والتشويش والخراب. فالجنون تهريج

والأسطورة خرافة، يقول /ميشيل فوكو/: «العقل (بالنسبة إلى سبينوزا أو إلى فلسفة العصر الكلاسيكي عامة) قرار ضد كل اللامعقول في العالم».

فقد انبنت إذن تقاليد الأنوار فيما يخص تحديد الفكر بإثبات العقل واستبعاد اللامعقول على مستتبعات العصر الكلاسيكي، الذي طور معطيات العلم والفكر في عصر النهضة. على أن فهمنا لمعنى الأسطورة يبقى غامضاً، لأننا استعملنا هذا المصطلح كمقابل لليقين العلمي بحسب فهم فلاسفة الأنوار، بمعنى ذلك أن كل ما يتسم بطابع أسطوري يكون حتماً غير جدير باليقين العلمي. فالعقل مفتاح الحقيقة والأسطورة مخبؤها. فبالعقل يستطيع المرء أن يسيطر على ما تخفيه الأسطورة أيضاً، وأن يكتشف وظائفها، أي عملية اختفاء وتوضيح ما تقوم به الأسطورة لفهم مقاصدها. والفكر الأسطوري يحدد غالباً موضوعه في معاني الأصل أي أنه يدل على موقف غامض للذات عامة بالنسبة إلى سلطان الأصل. فإن وظيفتها تتحدد أساساً في إعطاء تفسير خيالي لأصل الوجود. هكذا يتراءى مدار التصوُّر الجديد للديمقراطية، فهي أساساً ـ كما يقول ايريك فايل ـ مرتكزةً على النتائج الإيجابية للعقل، أو بعد تدخلات هابرماز على المعقولية. فالإنسان ليس عقلاً (على الأقل في الميدان السياسي، بما أن جنونه وميوله العاطفية قد طغت على ممارساته)، وليس اللاعقل (بما أنه يبحث دائماً عن شرعية منطقية لأعماله، وإن كانت منغمسة في الخيال والعاطفة والجنون). فهو قادر فقط على العقل أو بتعبير الفارابي «هو متعقل».

وما من شك، أن العقل واحد سواء جاء في صورة «لوغوس» أو «راسيو». ولذلك لا نستطيع تقسيمه بحسب الجغراسياسية التي تقسِّم العالم إلى مناطق نفوذ وهيمنة. فليس هناك عقل عربي أو عقل أوروبي وعقل أميركي وعقل هندي وآخر سوڤياتي. وليس العقل خاصية قوميات ضيقة، وليس انتماء إلى شعب دون آخر أو إلى عنصر دون آخر. كذلك لا يمكننا خلط العقل بنتائجه ومنتجاته في ثقافة معينة، فالعقل عند الكل هو «العلم اليقين بالمقدمات الكلية الضرورية التي هي مبادىء العلوم» بحسب تعبير الفارابي، وليس العقل أداة تفكير قط، فهو ملكة قبل كل شيء أو بتعبير الفارابي «هو قوة يحصل لنا بها بالطبع ولا بقياس العلم، والعقل نظري وعملي. فالعقل النظري أساس العلم والحكمة، والعقل العملي أساس الاجتماع والحياة السياسية».

ورغم انزلاقات العقل في أشكال الهيمنة والغطرسة، فإنه من خلال صبغته التعقلية بتعبير الفارابي أو صبغته المعقولية المفتوحة بتعبير هابرماز يبقى ركيزة أساسية للديمقراطية، لأن العقل كما أسلفنا ذكره دعامة للحريات والمسؤوليات وركيزة لمجتمع القانون والحقوق. كما تصبح السياسة «علم الممارسة المعقولة». وهي تهم العمل الكوني، الذي وإن كان من خلال أصله العيني عماداً فردياً أو جماعياً. لا يهدف إلى الفرد والجماعة، بل يهدف إلى الوصول إلى الجنس البشري.

لذلك كله، وحتى لا ينقلب العقل هيمنة وإرهاباً واستغلالاً ولا يكون تقنية متطورة للقبض على الجسد والتحكم في ميوله وغرائزه، وحتى لا يكون أداة بناء الأنساق الكليانية والهووية، يجب أن يكون مقروناً في دعمه لممارسة الديمقراطية بمفهوم آخر هو مفهوم التسامح.

وليس الجمع بين: مفهوم علمي قد نشأ وترعرع في ميدان التفكير العلمي الدقيق (العقل) وبين مفهوم عملي نشأ وترعرع داخل ميدان التفكير في العلاقات البشرية على الصعيد الأخلاقي والديني (التسامح)، بأمر غريب. فالانغلاق الذي كان يميِّز السلطة الكنائسية ويؤسس مشروعية ممارستها على المقدس، هو الانغلاق نفسه الذي يميِّز الآن سلطة التكنوقراطيين وأصحاب القرار، الذين يؤسسون مشروعية سلطتهم على العقل وتطوراته وأشكالها التي أسلفنا ذكرها. ثم إن السياسة لا تتكىء على العقل والتعقل والمعقولية فقط ولا على تقنيات السلطة وأدواتها، بل وأيضاً على أشياء أخرى ربما لا يعقلها العقل ولا تحتويها التقنية. وكما يؤكد ذلك جورج بلاندييه: إن الميدان السياسي يرتكز على أجهزة رمزية وممارسات رمزية جداً ومنظمة قواعد الطقوس. وعلى الخيال وانعكاساته على المجتمع. بينما التحكُّم في الطبيعة يقع بطرق واصطلاحات أخرى.

فالتسامح هو الوسيلة لربط هذه الأجهزة الرمزية بالتعقل، حتى لا يصبح الخيال جنوناً سياسياً نيرونياً أو هتلرياً. وفي حقيقة الأمر، إذا كان العقل ملكة تهتم بتنظيم معارفنا وسلوكنا، فإنَّ التسامح موقف متعقل وأخلاقي في السلوك والعلاقات البشرية. ولهذا، فإننا لا نحصره في الميدان الديني فقط، بل نجعل منه موقفاً سياسياً ضد كل تعصُّب وانغلاق في العلوم والأديان والسياسة والأخلاق. هو بالأحرى مبدأ النضال ضد ما لا يُقبل انطلاقاً من إنسانية الإنسان. فالتسامح نضال ضد اللامقبول.

فتحي التريكي
[صفاقس ـ تونس]