مركز دراسات الوحدة العربية

نقد العقل العربي (٣)

العقل السياسي العربي

محدداته وتجلياته

الدكتور محمد عابد الجابري

مركز دراسات الوحدة العربية

نقد العقل العربي (٣)

العقل السياسي العربي

محدداته وتجلياته

الدكتور محمد عابد الجابري

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

الجابري، محمد عابد

العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته/ محمد عابد الجابري.

٣٩٢ ص. ـ (نقد العقل العربي؛ ٣)

ببليوغرافية: ص ٣٧٥ ـ ٣٨٢.

يشتمل على فهرس.

١. الاسلام والسياسة. ٢. الفكر السياسي. أ. العنوان.

ب. السلسلة.

297

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة

عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣ ـ بيروت ـ لبنان

تلفون: ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧

برقياً: «مرعربي» ـ بيروت

فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb

Web Site: http://www.caus.org.lb

حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز

الطبعة الأولى: بيروت، شباط/ فبراير ١٩٩٠

الطبعة الثانية: بيروت، أيلول/ سبتمبر ١٩٩٢

الطبعة الثالثة، منقحة: بيروت، تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٩٥

الطبعة الرابعة: بيروت، آب/ أغسطس ٢٠٠٠

المحتويات

مدخل عام: مقاربات في المنهج والرؤية ٧

القسم الأول
محددات

الفصل الأول : من الدعوة إلى الدولة: العقيدة ٥٧
الفصل الثاني : من الدعوة إلى الدولة: القبيلة ٧٩
الفصل الثالث : من الدعوة إلى الدولة: الغنيمة ٩٩
الفصل الرابع : من الردة إلى الفتنة : القبيلة ١٢٩
الفصل الخامس : من الردة إلى الفتنة : الغنيمة ١٦٥
الفصل السادس : من الردة إلى الفتنة : العقيدة ١٩٧

القسم الثاني
تجليات

الفصل السابع : دولة «الملك السياسي» ٢٣١
الفصل الثامن : ميثولوجيا الإمامة ٢٦٣
الفصل التاسع : حركة تنويرية ٢٩٩
الفصل العاشر : الايديولوجيا السلطانية وفقه السياسة ٣٢٩
خاتمة/فاتحة : من أجل استئناف النظر: خلاصات وآفاق ٣٦٣
المراجع ٣٧٥
فهرس ٣٨٣

مدخل عام:

مُقاربات في المنهج والرؤية

ـ ١ ـ

لكل فعل محدداته وتجلياته. المحددات قد تكون دوافع داخلية بيولوجية أو سيكولوجية، شعورية أو لاشعورية، وقد تكون تنبيهات أو تأثيرات خارجية. أما التجليات فهي المظاهر والكيفيات التي يتحقق الفعل فيها أو من خلالها أو بواسطتها.

والسياسة فعل، له هو الآخر محدداته وتجلياته. وهي فعل اجتماعي يعبر عن علاقة قوى بين طرفين يمارس احدهما على الآخر نوعاً من السلطة خاصاً، هي سلطة الحكم. **ومحددات الفعل السياسي بوصفه سلطة تمارس في مجتمع وتجلياته النظرية والتطبيقية، الاجتماعية الطابع، تشكل بمجموعها قوام ما ندعوه هنا «العقل السياسي»**. هو «عقل» لأن محددات الفعل السياسي وتجلياته تخضع جميعاً لمنطق داخلي يحكمها وينظم العلاقات بينها، منطق قوامه «مبادىء» وآليات قابلة للوصف والتحليل. وهو «سياسي» لأن وظيفته ليست انتاج المعرفة بل ممارسة السلطة، سلطة الحكم، أو بيان كيفية ممارستها.

كان موضوع البحث والدراسة في الجزءين، الأول والثاني، من هذا الكتاب[1] هو **«عقل الفكر العربي»** أي أسس الفعل المعرفي وآلياته وموجهاته في الثقافة العربية. أما موضوع هذا الجزء ـ الثالث ـ فهو **«عقل الواقع العربي»** ونقصد به محددات الممارسة السياسية وتجلياتها في الحضارة العربية الإسلامية وامتداداتها إلى اليوم. طبيعة الموضوع هنا تختلف، إذن، عن طبيعة الموضوع هناك: انتاج المعرفة شيء، وممارسة السياسة أو بيان كيفية ممارستها شيء آخر.

---

(١) محمد عابد الجابري: **تكوين العقل العربي**، ط ٣، نقد العقل العربي؛ ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، و**بنية العقل العربي**: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، ط ٢، نقد العقل العربي؛ ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧).

وبما أن طبيعة الموضوع هي التي تفرض نوعية المنهج، كما يؤكد ذلك فلاسفة العلوم، فإنه من المنتظر أن يختلف منهجنا في البحث هنا عن منهجنا هناك. والمنهج طريقة في البحث، ومبادىء تُلتزم خلاله، ومفاهيم توظف فيه. الطريقة (= الاستقراء، الاستنتاج، المقارنة... إلخ) والمبادىء (= التزام الموضوعية، اعتبار العلاقات السببية... إلخ) لا تتغير بتغير الموضوعات. أما المفاهيم، وهي المعاني الكلية التي يتم بها تحويل موضوع البحث من مواد خام خالية من المعنى والمعقولية إلى معان وعلاقات لها معقوليتها، فهي التي تختلف باختلاف الموضوعات. ولما كانت «السياسة» تختلف بالطبيعة والنوع عن «المعرفة» فإن الجهاز المفاهيمي الذي يصلح لدراسة الواحدة منهما لا يصلح بالضرورة لدراسة الأخرى.

سيصاب القارىء، اذن، بخيبة كبرى إذا كان ينتظر منا أن نتحدث عن «العقل السياسي العربي» ضمن التصنيف الثلاثي للنظم المعرفية في الثقافة العربية (بيان، عرفان، برهان) الذي بنينا عليه تحليلنا لبنية العقل العربي ـ المعرفي: «الخالص» أو «المجرد». إننا لو فعلنا ذلك لكنا سنكرر ما سبق أن قلناه حول مسألة الخلافة عند أهل السّنة في سياق حديثنا عن تكوين النظام المعرفي البياني[2]، وحول الولاية والإمامة في إطار تحليلنا للنظام المعرفي العرفاني[3]، وحول «المدينة الفاضلة» عندما كنا بصدد شرح الكيفية التي حاول بها الفارابي تبيئة النظام المعرفي البرهاني ـ الأرسطي ـ في الثقافة العربية[4]. أجل، العقل السياسي في أية حضارة يرتبط ضرورة بالنظام أو النظم المعرفية التي تحكم عملية التفكير في هذه الحضارة ولكن، فقط، بما هو «عقل» وليس بما هو «سياسي». وهو إذا ارتبط بها، بوصفه كذلك، أي بما هو سياسي، فإنه لا يخضع لها، بل يحاول اخضاعها لما يريد تقريره: يمارس السياسة فيها. **العقل السياسي، اذن، ليس بيانياً فقط ولا عرفانياً فقط ولا برهانياً وحسب، إنه يوظف مقولات وآليات مختلف النظم المعرفية حسب الحاجة.** السياسة تقوم على البرغماتية (= اعتبار المنفعة)، فهل ننتظر من العقل السياسي أن يناقض موضوعه، ما عنه يستمد هويته؟

والجهاز المفاهيمي الذي سنوظفه في هذه الدراسة يتألف من صنفين من المفاهيم: صنف نستعيره من الفكر العلمي الاجتماعي والسياسي المعاصر؛ وصنف نستمده من تراثنا العربي الإسلامي. والمزاوجة بين توظيف هذين النوعين من المفاهيم ليست بالعملية السهلة، ونحن أول من يدرك «الأخطار» التي تنطوي عليها. ولذلك حرصنا، من جهة، على تبيئة الأولى مع موضوعنا فلم نتقيد حرفياً بالمضمون الذي تحمله في مجالات استعمالها في حقول الثقافة الغربية، بل عملنا على جعلها تتسع، دون تشويه، للتعبير عن المضامين التي يعرضها علينا موضوعنا كمعطيات خاصة تشكل جانباً أساسياً من خصوصيته، واجتهدنا، من جهة

---

(٢) الجابري، تكوين العقل العربي، الفصل الرابع إلى السابع.

(٣) الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، القسم الثاني، الفصلان الثالث والرابع.

(٤) نفس الموجع، القسم الثالث، الفصل الأول.

أخرى، على بعث حياة جديدة في المفاهيم القديمة التي اخترناها من تراثنا، وذلك بهدف تحريرها من قيود الماضي وربطها باهتمامات الحاضر.

ورغبة منا في اشراك القارىء معنا في الخلفيات النظرية التي تؤطر، بصورة ما، رؤيتنا لموضوع بحثنا فقد تجنبنا عرض المفاهيم التي سنوظفها عرضاً معجمياً يقتصر على تعريف المفهوم بعبارات عامة جافة، وفضلنا، بدلاً من ذلك، طرحها ضمن وجهات نظر في قضايا معينة تقترح نوعاً من الرؤية لمسائل تهم موضوعنا بصورة مباشرة. وتوخياً لأكثر ما يمكن من الدقة والوضوح فضلنا ترك الكلمة لأولئك الذين نعرض وجهة نظرهم في هذه المسألة أو تلك من المسائل التي يوظف فيها المفهوم، لنبدي نحن بعد ذلك بالتعديلات التي نقترحها أو الأبعاد التي نرى فائدة في لفت النظر إليها أو الطريقة التي سنتعامل معه بها.

ولما كان كثير من الذين ناقشوا أعمالنا السابقة قد أخذوا علينا كوننا اهملنا في تحليل «الخطاب العربي المعاصر»، و«نقد العقل العربي»، ربط الفكر بالواقع الاجتماعي التاريخي، فإننا نكتفي هنا بالتأكيد مرة أخرى على **أن التحليل الابستيمولوجي للخطاب أو للأداة المنتجة له (= العقل) شيء، ودراسة علاقة الفكر بالواقع شيء آخر**. ولكن بما أن «العقل السياسي» يقع بالضبط بين من يمارس السلطة السياسية أو يشرع لكيفية ممارستها وبين من تمارس عليهم، فإنه من البديهي أننا سنصدر هنا عن نوع من التصور للعلاقة التي تقوم بين الفكر والواقع، لا هكذا باطلاق، بل كما تقوم في مجتمع من نوع المجتمع الذي ندرس العقل السياسي فيه: المجتمع الذي لم تتطور الأوضاع فيه إلى مرحلة الرأسمالية. والمجتمعات التي توصف في الأدبيات السياسية والاجتماعية المعاصرة بأنها «مجتمعات قبل رأسمالية» أنواع وأصناف: المجتمعات القبلية، مجتمعات حضارات الشرق القديم، المجتمع العربي في القرون الوسطى والحديثة، وإلى حد ما في العصر الحاضر أيضاً، مجتمعات آسيا وافريقيا المصنفة ضمن «العالم الثالث»... إلخ، وبما أن بعض المفاهيم التي سنعرضها في هذا المدخل لها علاقة مباشرة بمسألة الروابط التي تقوم بين الفكر والواقع في هذه المجتمعات ـ قبل الرأسمالية ـ فقد بدا لنا أنه ربما يكون من المفيد اطلاع القارىء العربي غير المختص على مجمل ابحاث تساهم بصورة أو بأخرى في تأطير رؤيتنا للموضوع.

وإذا نظرنا إلى المفاهيم ووجهات النظر التي سنعرضها في هذا المدخل من زاوية انها غائبة عن الساحة الفكرية العربية المعاصرة، أو انها لم تدخل بعد كعناصر أساسية في الخطاب السياسي والسوسيولوجي العربي (= خطاب «علماء» السياسة والباحثين الاجتماعيين العرب) الذي ما زالت تهيمن فيه مفاهيم أصبحت الآن قديمة ومتجاوزة، أو على الأقل تفقد قوتها المفهومية والاجرائية عندما تنقل من المجتمع الأوروبي المصنّع إلى المجتمع العربي الراهن، إذا نظرنا إلى ما سنعرضه من مفاهيم ووجهات نظر معاصرة من هذه الزاوية أمكن القول إن هذا المدخل سيؤدي وظيفتين متكاملتين: **عرض المفاهيم والتصورات التي تؤطر رؤيتنا لـ «العقل السياسي» في الثقافة العربية الإسلامية، ومن خلال ذلك نقد «العقل السياسي» العربي** الراهن، عقل علماء السياسة والاجتماع «المعاصرين». وفي تقديرنا أن هذا وذاك سيفتحان

باب المناقشة والحوار واسعاً. وهل يطمح الباحث، الذي يبحث عن الطريق، إلى أكثر من اشراك أكبر عدد من الناس معه في عملية البحث هذه؟

بعد هذه الملاحظات التي ارتأينا أنه ربما يكون من المفيد تسجيلها هنا، ننتقل إلى عرض المفاهيم والرؤى التي سنوظفها في بحثنا هذا، مبتدئين بتلك التي ستساعدنا على إغناء تعريفنا لـ «العقل السياسي».

ـ ٢ ـ

من المفاهيم الأساسية التي نوظفها هنا مفهوم «اللاشعور السياسي». وقبل شرح مضمون هذا المفهوم نذكر أولاً بالأهمية الخاصة التي اكتساها مفهوم «اللاشعور» في الدراسات النفسية والاجتماعية منذ العقود الأولى من هذا القرن. لقد لاحظ علماء النفس أن هناك أنواعاً من السلوك تصدر عن الفرد البشري بدون شعور منه وهي تختلف عن ردود الفعل الآلية في كونها هادفة، تلبي حاجات معينة وتنزع إلى تحقيق رغبات خاصة، ومع ذلك فهي لا تخضع لمراقبة «الأنا». وبما أن الأفعال الإرادية، الخاضعة للمراقبة الشعورية، يقال عنها انها تصدر عن «الشعور» فإن الأفعال الهادفة التي لا تخضع لمثل هذه المراقبة قد نسبت إلى منطقة أخرى في الجهاز النفسي أطلق عليها إسم «اللاشعور». ومعلوم أن عالم التحليل النفسي الشهير سيغموند فرويد (١٨٥٦ ـ ١٩٣٩) قد أولى أهمية خاصة لـ «اللاشعور» إذ جعل منه منطقة واسعة من الجهاز النفسي تضمُّ الدوافع الغريزية والرغبات المكبوتة، واعتبره مسؤولاً عن قسم كبير من سلوك الفرد البشري وهو يكشف عن نفسه من خلال الأحلام وفلتات اللسان وغيرها من الأفعال غير الإرادية. وهكذا صار السلوك البشري يصنف إلى سلوك صادر عن الشعور، عن وعي وقرار وتصميم، وسلوك صادر عن اللاشعور لا تتحكم فيه إرادة المرء بل يفلت من الرقابة الشعورية، رقابة «الأنا»، ليلبّي حاجات غريزية دفينة أو رغبات مكبوتة منذ الطفولة.

ويأتي يونغ ليعطي مفهوم اللاشعور أبعاداً أخرى، فيجعله يضم ليس فقط غرائز الفرد ومكبوتات طفولته، كفرد، بل أيضاً بقايا نزوعات وعواطف جمعية تنتمي إلى ماضي البشرية القريب منه والسحيق وتتقصب على شكل «نماذج» (أشبه بمثل أفلاطون) لتشكل نوعاً من اللاشعور المشترك سماه يونغ بـ «اللاشعور الجمعي». اللاشعور الجمعي إذن، عند يونغ، هو عبارة عن رواسب دفينة في النفس البشرية ترجع إلى تجارب وخبرات النوع الإنساني يمتد بعضها الى الماضي السحيق، إلى ما قبل نزول آدم إلى الأرض. وهكذا فما ورثته النفوس البشرية من تجربة الإنسان الأول في الجنة (آدم والخطيئة)، وما ورثه الناس من أصلهم الحيواني ومن الإنسان البدائي الأول، وما تركته فيهم حياتهم الاجتماعية في العشيرة والقبيلة والأمة وما ترسّب في نفوسهم من خلال تجاربهم الخاصة إضافة إلى مخايلهم المتعلقة بالمستقبل، كل ذلك يشكل في نظر يونغ «اللاشعور الجمعي» الذي يتحكم بصورة أو بأخرى في سلوك الفرد وسلوك الجماعة.

ومع أن مفهوم «اللاشعور الجمعي» هذا يبدو وكأنه أصل لمفهوم «اللاشعور السياسي»، يؤسسه ويؤطره بوصفه أعم منه، فإن ريجيس دوبري(٥) الذي نقتبس منه توظيفه لهذا المفهوم في دراسة «العقل السياسي» يحرص على التمييز بينهما تمييزاً يجعل من اللاشعور السياسي مفهوماً خاصاً ومستقلاً. ذلك لأن هذا الأخير وإن كان يخص الجماعة كاللاشعور الجمعي فإنه يختلف عنه لكونه يخص أساساً الجماعة المنظمة، كالقبيلة والحزب والأمة، من حيث إنها ذات نشاط سياسي. هذا بينما يتعلق اللاشعور الجمعي عند يونغ بالسلوك الجماعي عموماً. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الأعراض التي يتمظهر فيها اللاشعور السياسي غير تلك التي يعبر بها اللاشعور الجمعي عن نفسه: فبينما تكتسي تعبيرات هذا الأخير طابعاً سيكولوجيا تتخذ أعراض اللاشعور السياسي طابعاً سياسياً وايديولوجياً.

ولكي نفهم بوضوح المعنى الذي يعطيه دوبري لهذا المفهوم نترك له الكلمة ليشرحه ضمن السياق الذي اختاره، على أن نعود بعد ذلك إلى تبيئته مع موضوعنا وبيان طريقة توظيفنا له. ينطلق دوبري من مناقشة مسألة العلاقة بين الروابط السياسية وما يؤسسها في المجتمع فيقرر، خلافاً للماركسية «الرسمية»، **أن العلاقات السياسية ليست انعكاساً لقاعدة اقتصادية ولا هي «الاقتصاد المكثف»**، كما يقول لينين، **ولا هي تجد تفسيرها في الأشكال التي**

---

(٥) Régis Debray, *Critique de la raison politique* (Paris: Gallimard, 1981).

ولا بد من كلمة حول هذا الكتاب الهام الذي سنعود إليه أكثر من مرة، دون أن نحظو حذوه ولا أن نتبنى اطروحاته، فموضوعه وإشكالية صاحبه يختلفان عن موضوعنا واشكاليتنا. ريجيس دوبري مثقف فرنسي مرموق خريج المعهد العالي للأساتذة المعروف بمتانة برامجه وتنوعها وعمق الدراسات الانسانية فيه. بدأ حياته العملية مناضلاً شيوعياً، ثم التحق بثي غيفارا لتنظيم الثورة في أمريكا اللاتينية. ولما فشلت المحاولة اعتقل وأودع السجن هناك لمدة أربع سنوات لم يكن يزوره خلالها إلاّ راهب بدأ يزوّده بالكتب الدينية، فدرس الكتاب المقدّس والفكر الهيلينستي والفلسفة الدينية الهرمسية، ثم تمكن بأساليب مختلفة من الحصول على المؤلفات الأصول في الماركسية، فاجتمع في وعيه عالمان من المعرفة: عالم الفكر الديني والفلسفي القديم وعالم الفكر الماركسي، بالإضافة إلى الممارسة السياسية والنضالية، فاكتشف كما يقول هو نفسه وجود نوع من الاستمرارية بين العالمين وأن الماركسية لم تحقق قطيعة مع الدين وإنما حلت محله، وان ماركس نقد الدين كأفكار ولم ينقده كتنظيم، ولذلك لم يُشيّد، أو لم يسعفه العمر ليشيّد، نظرية في التنظيم الحزبي ولا في السياسة. وعندما قامت الأحزاب الشيوعية حولت الماركسية، على عهد مهنالين خاصة، إلى دين وجعلت من التنظيم الحزبي تنظيماً مرتبياً كهنوتياً فسادت «عبادة الشخصية» وقام «مجتمع الاحتفال» بالأشخاص و«المنجزات» في المعسكر الشيوعي في مقابل «مجتمع الاستهلاك» في المعسكر الرأسمالي وأصبحت «الاشتراكية المحققة بالفعل في المعسكر الشيوعي أبعد ما تكون عن الاشتراكية كما حلم بها مؤسسو الفكر الاشتراكي وعلى رأسهم ماركس نفسه...». إن الوعي بهذه الوقائع دفعه إلى إعادة النظر بصورة جذرية في «معتقداته» الماركسية. وأودع ذلك كتاباً كان ينوي تسميته «جوهر الماركسية» على غرار كتاب فيورباخ «جوهر المسيحية» الذي انتقد فيه الدين. ولما أخذ يتأمل ما كتب وجد نفسه ـ كما يقول ـ أمام نص ينطبق عليه عنوان «نقد الحمق النظري» (الحمق بمعنى مخفف: غياب العقل، عدم الصرامة المنطقية) وذلك على غرار عنوان كتاب آخر لفيورباخ، ثم قرّر أخيراً أن يعطيه معنى ايجابياً ـ كما يقول ـ فسماه بـ «نقد العقل السياسي». وإذن فالعقل السياسي الذي ينقده ليس «العقل السياسي» بإطلاق، بل إنه فقط ذلك الذي يحكم تفكير وسلوك الأحزاب الشيوعية في الفترة الستالينية خاصة.

تظهر فيها فتشرح نفسها بنفسها، كلا. «إن ملاحظة المجتمعات الحديثة [يقول دوبري] تشهد على أن بنيات السلوك السياسي لا تتعرض لتعديل جوهري بحلول أسلوب في الإنتاج مكان آخر، فهي لا ترتبط بدرجة تطور قوى الإنتاج بل إنها تبقى مستقلة عنها. ان هذه البنيات تفرض نفسها على المجتمعات على الرغم منها، وعندما يقتضي الأمر ذلك تفرض نفسها ضداً عليها، ليس على صورة خيالات بل على صورة أنواع من السلوك»[٦].

ويشرح دوبري فكرته هذه في اطار نقده للاشتراكية المطبقة في الاتحاد السوفياتي فيقول: «ان التجربة «الاشتراكية» هي على الرغم من قصر مدتها تقدم لنا دروساً في هذا الصدد. إن «الاشتراكية كما طبقت» [= وليس كما يحلم الناس بها] قد أنجزت في تطبيقها كل ما كانت تحرمه عليها نظريتها الخاصة بها، بل كل ما كانت هذه النظرية تفترضه مستحيلاً. لقد بعثت في كل مكان، وفي كل حين، ولو بدرجات مختلفة، الأشكال الدينية للوجود الاجتماعي، تلك الأشكال التي كان يفترض أن ظهورها ثانية شيء ستحول دونه علاقات الانتاج الجديدة. ان هذا لبرهان على أنه يوجد في جذور الظاهرة الاجتماعية، كما هي بطبيعتها، «قوة» غير مراقبة، قوة تبدو في الظاهر لا عقلانية تتمرد على المنطق قوانينه وعلى البرامج مطامحها. وهذه القوة التي لا تتحكم في تأثيرها وفعلها لا المخططات ولا الإرادة الصريحة للأفراد، تهملها القراءة التقليدية للنظم السياسية وتقصيها من ميدان البحث. أما عندما تؤخذ بعين الاعتبار فينظر إليها على أنها شيء من قبيل السحر، تنتمي بصور ما إلى عالم الأسرار، فتدفع بالمختصين في «علم السياسة» الى الهجرة إلى «بلاد العجائب»[٧]، وحينئذ يدور الحديث عن الحلم والسحر والخداع ونصيب كل منها بوصفها أنصبة تمثل البقية الباقية التي لا تقبل التحليل ولا تشجع عليه. ان هذا يعني نسيان الباحث اعطاء العقل نصيبه، نسيان أنّه إذا كان العالم قابلاً للوصف العلمي في نقطة منه فإنه يقبله على كل المستويات وفي جميع النقط»[٨].

من هنا ينتقل دوبري إلى طرح مفهوم «اللاشعور السياسي» فيقول: «فكما أن الشعور لا يشكل جوهر الحياة النفسية للفرد فإن المؤسسات والتصورات السياسية لا تؤسس جوهر الحياة السياسية للمجموعات البشرية. ليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم السياسي، بل إن وجودهم الاجتماعي، الذي يحدد وعيهم ذاك، خاضع هو نفسه لمنظومة منطقية من العلاقات المادية القاهرة. وهذه المنظومة تبقى حاضرة ثابتة عبر مختلف أشكال المؤسسات القانونية أو الفلسفية التي يناظر كل نوع منها بنية اقتصادية معينة، وذلك لأنها، أي تلك المنظومة المنطقية، ليست من نفس طبيعة تلك المؤسسات. والناس لا يتجون هذه العلاقات من خلال الروابط التي يقيمونها بينهم، بعضهم مع بعض، بـ «حرية»، بل انهم هم أنفسهم نتاج هذه العلاقات التي تتولد فيها ترابطاتهم تلك. وكما هو الحال تماماً بالنسبة للأفراد، ولكن بصورة أخرى، فإن الجماعات البشرية المنظمة لها لاشعور نوعي خاص بها، تشكل الديانات وما يقوم مقامها من الايديولوجيات أكثر أعراضه وضوحاً. لاشعورٌ نطلق عليه ها هنا اسم «اللاشعور السياسي». إن هذا اللاشعور ليس من طبيعة سيكولوجية إذ لا تتكون قاعدته من التصورات النموذجية [= خلافاً لمثل أفلاطون]، وليس هو بالأحرى من طبيعة روحية ولا مما ينتمي إلى عالم الغيبيات [على الرغم من شؤم التشابه اللفظي مع اللاشعور الجمعي عند يونغ] انه لا يتحدد بأشكال رمزية طافية على السطح بل يتحدد بأشكال ثابتة من التنظيم المادي ليست

---

(٦) نفس المرجع.

(٧) يشير هنا إلى كتاب جورج بيردوي «السياسة في بلاد العجائب»:

Georges Burdeoui, *La Politique au pays des merveilles* (Paris: Presses universitaires de France, 1980).

(٨) Debray, *Critique de la raison politique*, p. 50.

الأشكال الرمزية تلك إلا رسوماً لها وجهات»[٩]. (التشديد من عندنا. م.ع.ج).

يرى دوبري، إذن، أن الظاهرة السياسية لا يؤسسها وعي الناس، آراؤهم وطموحاتهم، ولا ما يؤسس هذا الوعي نفسه من علاقات اجتماعية ومصالح طبقية، بل إنما تجد دوافعها فيما يطلق عليه اسم «اللاشعور السياسي» الذي هو عبارة عن بنية قوامها علاقات مادية جمعية تمارس على الأفراد والجماعات ضغطاً لا يقاوم، علاقات من نوع العلاقات القبلية العشائرية والعلاقات الطائفية والعلاقات المذهبية والحزبية الضيقة التي تستمد قوتها المادية الضاغطة القسرية مما تقيمه من ترابطات بين الناس تؤطر ما يقوم بينهم، بفعل تلك العلاقات نفسها، من نعرة وتناصر أو فرقة وتنافر. **وهذه البنية من العلاقات اللاشعورية تبقى قائمة فاعلة رغم ما قد تتعرض له البنية الفوقية في المجتمع من تغييرات نتيجة التطور الذي يحدث في البنية التحتية المقابلة لها، فهي ليست جزءاً من تلك، وبالتالي** فهي لا تخضع لهذه، بل لها وجودها الخاص المستقل عن البنيتين معاً: فالنعرة القبلية العشائرية والتعصب الطائفي والطموح إلى الحصول على مغانم ومصالح ظواهر تبقى، نشطة أو كامنة، في كيان الجماعات سواء كان أفرادها يعيشون في مجتمع اقطاعي أو رأسمالي أو اشتراكي من نوع الاشتراكيات المطبقة حالياً: نقول في «كيان الجماعات»، وليس فقط في نفوس الأفراد، لأن «اللاشعور السياسي» لاشعور جماعي، إذ الأمر يتعلق بعلاقات سياسية اجتماعية بين الأفراد وليس بسلوك الفرد، فهو إذن يختلف عن اللاشعور عند علماء التحليل النفسي كما ذكرنا قبل.

هذا ونحن عندما نستعير مفهوم «اللاشعور السياسي» من دوبري لا نأخذه بكل حمولته ولا بنفس مضمونه بل نتصرف فيه بالقدر الذي يفرضه موضوعنا الذي يختلف إختلافاً غير قليل عن موضوعه: ذلك لأن دوبري كان يكتب وهو يفكر في المجتمع الأوروبي المصنع الذي أصبحت فيه العلاقات الاجتماعية التي من نوع العلاقات العشائرية والطائفية تحتل مكاناً يقع فعلاً خلف الموقع الذي تحتله العلاقات الاقتصادية المتطورة، علاقات الإنتاج. أما في مجتمعنا العربي، قديماً وحديثاً، فالأمر يكاد يكون بالعكس من ذلك تماماً. فالعلاقات الاجتماعية ذات الطابع العشائري والطائفي لا تزال تحتل موقعاً أساسياً وصريحاً في حياتنا السياسية، بينما العلاقات الاقتصادية، علاقات الإنتاج، لا تهيمن على المجتمع إلا بصورة جزئية. **وهكذا فإذا كانت وظيفة مفهوم «اللاشعور السياسي» عند دوبري هي إبراز ما هو عشائري وديني في السلوك السياسي في المجتمعات الأوروبية المعاصرة فإن وظيفته بالنسبة إلينا ستكون بالعكس من ذلك إبراز ما هو سياسي في السلوك الديني والسلوك العشائري داخل المجتمع العربي القديم منه والمعاصر.** وهذا من الأهمية بمكان، ذلك لأن السياسة عندنا بدأت تمارس باسم الدين والقبيلة وما زالت كذلك إلى اليوم. **وإذن فاللاشعور السياسي المؤسس للعقل السياسي العربي يجب أن لا ينظر إليه فقط على أنه «الديني» و«العشائري» اللذان يوجهان من خلف**

---

(٩) نفس المرجع، ص ٥١.

الفعل السياسي بل لا بد من النظر إليه أيضاً على أنه السياسي الذي يوجه من خلف التمذهب الديني والتعصب القبلي. وهكذا فإذا كان دوبري يقيم التراتب التالي بين ما هو سياسي وما هو ايديولوجي وما هو ديني، مرتكزاً في ذلك على ما يقدمه له المجتمع الأوروبي، فيقول: «إن فَهْم ما ينتمي إلى السياسة يجب التماسه لا في ذات نفسه بل في «الايديولوجيا»، وفهم ما ينتمي إلى الايديولوجيا يجب التماسه بدوره في الدين، وفهم ما ينتمي إلى الدين يجب التماسه لا في الدين نفسه بل في الفيزياء الاجتماعية»[١٠]. (= العلاقات الاجتماعية بالمعنى الواسع بما في ذلك علاقات القرابة والقبيلة)، فإن هذا النوع من التراتب ليس صحيحاً دائماً بالنسبة للتجربة الحضارية العربية الإسلامية. ذلك لأن الأمور تبدو في أحيان كثيرة، قديماً وحديثاً، كما لو أن الاجتماعي هو الذي يؤسس السياسي، وأن السياسي هو الذي يؤسس الايديولوجي وأن هذا الأخير يؤسس الديني (= التمذهب)، وإذن فما هو السطح هنا هو التمذهب الديني، وليس «الاختيار السياسي» وبالتالي فاللاشعور السياسي عندنا لا يتأسس دائماً على الدين، كما في أوروبا الحاضرة على الأقل، حسب دوبري، بل إن التمذهب الديني عندنا هو الذي يطفو على اللاشعور السياسي ويغطيه، وهذا ما سيظهر جلياً من خلال فصول هذا الكتاب.

ـ ٣ ـ

هذا عن مفهوم «اللاشعور السياسي» الذي يحكم الظاهرة السياسية، من الداخل، تفكيراً وممارسة. أما عن المرجعية العامة لـ «العقل السياسي» والتي تقوم له مقام النظام المعرفي بالنسبة للعقل النظري، الفلسفي الكلامي الفقهي، والتي تؤطر اللاشعور السياسي نفسه وتشكل له نوعاً من «الموطن» داخل «النفس» الجماعية فهو ما نترجمه هنا بـ «المخيال الاجتماعي»[١١] (Imaginaire Social) وهو مفهوم نستعيره من علم الاجتماع المعاصر. وكما

---

(١٠) نفس المرجع، ص ٤٨.

(١١) كلمة «Imaginaire» من الكلمات التي لا نجد لها مقابلاً، مألوف الاستعمال، في اللغة العربية. والكلمة مشتقة من «Image» بمعنى صورة: صورة الشيء في المرآة أو في النفس، أي في الخيال. ومن هنا ترجمة الفلاسفة العرب القدماء للإسم الذي يطلق على الملكة الذهنية التي ترتسم فيها صور الأشياء الحسية والمتخيلة بلفظ المصورة تارة والمخيلة تارة أخرى، وأحياناً يستعملون الاسم اليوناني معرّباً هكذا: فنطاسيا (Phantasia) وبالفرنسية والانكليزية (Imagination) الملكة الذهنية التي بها يستحضر الذهن صور الأشياء.

أما لفظ «Imaginaire» (= خيالي) فهو في الأصل وصف لما لا يوجد إلاّ في المخيلة كالعنقاء والغول والشخصيات الأسطورية... غير أن هذا الوصف يستعمل أيضاً بمعنى عام كإسم موصوف ويقصد به عالم الخيال، ما تنتجه المخيلة وميدان التخيل. ولهذا يترجم بعض الكتّاب العرب المعاصرين هذا المصطلح بـ «المتخيل الاجتماعي» وهي ترجمة لا تفي بمضمون المفهوم كاملاً. في اللغة العربية كلمات مثل «المُخالة» مصدر خال بمعنى ظن، والمخيِّل، بتشديد الياء وفتحها، يقال فلان يمشي على المخيل أي على ما خيلت له، أي من غير يقين. والمخايل جمع مَخيلة على وزن «كبيرة» ومعناها السحابة أو المِخيلة بالفتح والضم وكسر الخاء، وهي السحابة إذا رأيتها حسبتها ماطرة. وتستعمل كلمة مخايل في معنى خاص فيقال مخايل السؤدد ومخايل السوء أي ما يتخيله الانسان بشأنهما.

=

فعلنا بالنسبة لمفهوم اللاشعور السياسي ستترك الكلمة لأحد الباحثين الاجتماعيين المعاصرين يشرح لنا هذا المفهوم الذي أصبح يكتسي الآن أهمية كبرى في الدراسات الاجتماعية والأدبية والسيميائية. ينطلق بيير أنصار في تعريف المخيال الاجتماعي من تعريف ماكس فيبر للفعل الاجتماعي بكونه نشاطاً يحمل معنى يشد إليه الفاعلين الاجتماعيين فينظمون سلوكهم، بعضهم إزاء بعض، على أساسه، فيقول: «والواقع انه [أي الفعل الاجتماعي] يفترض من أجل إنجازه أن يندمج كل سلوك فردي في عمل يحمل طابع الاستمرارية وأن تنتظم التصرفات وتتجاوب بعضها مع بعض طبقاً لقواعد ضمنية مستقرة، حسب ما ينتظره كل منها من الأخرى. وبعبارة أخرى فإن الممارسة الاجتماعية، بوصفها تنتظم شتات تصرف الأفراد وتوجهه نحو أهداف مشتركة، تفترض وجود بنية معقدة من القيم وعمليات التعيين والإندماج المحمل بمعانٍ ودلالات، كما تفترض لغة رمزية [شيفرة] اجتماعية ومستقرة. ليست هناك أية ممارسة اجتماعية يمكن ارجاعها فقط إلى عناصرها الفيزيقية والمادية، ذلك لأنه لما يشكل جوهر الممارسة الاجتماعية انها تسارع إلى التحقق في شبكة من الدلالات يتم فيها استيعاب وتجاوز الطابع الجزئي للتصرفات والأفراد واللحظات. ومن هنا فإن كل مجتمع ينشيء لنفسه مجموعة منظمة من التصورات والتمثلات، أي مخيالاً، من خلاله يعيد المجتمع إنتاج نفسه، مخيالاً يقوم، بالخصوص، بجعل الجماعة تتعرف بواسطته على نفسها، ويوزع الهويات والأدوار ويعبر عن الحاجات الجماعية والأهداف المنشودة. والمجتمعات الحديثة، مثلها مثل المجتمعات التي لا تعرف الكتابة، تنتج هذه المخاييل الاجتماعية، هذه المنظومات من التمثلات، ومن خلالها تقوم بعملية التعيين الذاتي، تعين نفسها بنفسها وتثبت على شكل رموز معاييرها وقيمها»[١٢].

ويقول باحث آخر إنه «بقيام الجماعات البشرية بإنشاء معانٍ ودلالات مخيالية اجتماعية، تتمكن من اعطاء معنى لكل ما هو «موجود»، لكل ما يمكن أن يقوم فيها أو يقوم خارجها. وأيضاً فبفضل هذه المعاني والدلالات المخيالية الاجتماعية تقوم الجماعات البشرية بتدشين العمل التاريخي وتنشيطه... إن كل مجتمع يقدم نفسه للرؤية، لرؤية الآخرين له، من خلال الصورة التي يكونها عن نفسه. فمن خلال هذا المنظور يرى الآخر ويصدر عليه حكماً، سواء كان هذا الآخر «وحشياً» أم «متحضراً»، «كافراً» أم «مؤمناً». وهذه التمثلات والتصورات المخيالية تمارس سلطتها ليس في ميدان التصور وحسب بل أيضاً في مجال الفعل الاجتماعي الذي تقوم به كل جماعة بشرية قائمة تعرف نفسها من خلال المقارنة مع الآخرين»[١٣].

وإذا شئنا الاقتراب من المعنى أكثر، وبصورة أوضح، فإنه من الضروري الشروع منذ الآن في تبيئته عندنا وتوظيفه في موضوعنا. ومن أجل هذا الغرض نقول: إن مخيالنا الاجتماعي العربي هو الصرح الخيالي المليء برأس مالنا من المآثر والبطولات وأنواع المعاناة،

---

* هذا ولم أعثر على كلمة «مخيال» ـ التي نستعملها هنا ـ وهي كما هو معلوم صيغة للمبالغة (كمفدام) ولاسم الآلة (كمفتاح) وقد فضلتها على غيرها لأن مصطلح «Imaginaire social» فيه شيء من معنى الآلة والوسيلة والأداة وشيء من معنى المبالغة (السلطة) كما يتبين ذلك أعلاه: ذلك لأن المخيال الاجتماعي هو عبارة عن شبكة من الرموز والمعايير يتم فيها وبها تأويل الأشياء والظواهر، فهو كـ «المنظار» نرى من خلاله «حقيقة الأشياء»، أي نعطيها معنى.

(١٢) Pierre Ansart, *Idéologies, conflits et pouvoirs* (Paris: Presses universitaires de France, 1977), p. 21.

(١٣) Claude Gillet, «Les Lectures: Cours social et écriture révélé.» *Studia Islamica*, LXII, MLMLXXXI, pp. 49-50.

الصرح الذي يسكنه عدد كبير من رموز الماضي مثل الشنفرى وامرىء القيس وعمرو بن كلثوم وحاتم الطائي وآل ياسر وعمر بن الخطاب وخالد بن الوليد والحسين وعمر بن عبد العزيز وهارون الرشيد وألف ليلة وليلة وصلاح الدين والأولياء الصالحين وأبي زيد الهلالي وجمال عبد الناصر. . . إضافة إلى رموز الحاضر و«المارد العربي» والغد المنشود. . . إلخ. وإلى جانب هذا المخيال العربي الإسلامي المشترك تقوم مخاييل متفرعة عنه كالمخيال الشيعي الذي يشكل الحسين بن علي الرمز المركزي فيه، والمخيال السني الذي يسكنه «السلف الصالح» خاصة، والمخيال العشائري والطائفي والحزبي. . . إلخ.

لعل القارىء قد تبين معنا الآن بوضوح أن **العقل السياسي كممارسة وكايديولوجيا**، وهو في الحالتين ظاهرة جمعية، **إنما يجد مرجعيته في المخيال الاجتماعي وليس في النظام المعرفي**. النظام المعرفي يحكم الفعل المعرفي أما المخيال الاجتماعي فبما أنه منظومة من البداهات والمعايير والقيم والرموز فهو ليس ميداناً لتحصيل المعرفة بل هو **مجال لاكتساب القناعات، مجال تسود فيه حالة الإيمان والاعتقاد**. وهكذا فإذا كان النظام المعرفي، كما سبق أن حددناه، هو جملة من المفاهيم والمبادىء والاجراءات تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية[١٤]، **فإن المخيال الاجتماعي هو جملة من التصورات والرموز والدلالات والمعايير والقيم التي تعطي للايديولوجيا السياسية، في فترة تاريخية ما، ولدى جماعة اجتماعية منظمة، بنيتها اللاشعورية**. إن هذا لا يعني أن هناك انفصالاً تاماً بين العقل السياسي والنظام المعرفي، كلا. إن العقل السياسي هو قبل كل شيء «عقل»، فهو اذن يرتبط ضرورة بنظام معرفي. ولكن بما أنه «سياسي» فهو لا يتقيد بنظام معرفي واحد ولا بمبادىء ولا بآليات هذا النظام أو ذاك، بل هو يمارس «السياسة» في هذا المجال فيوظف ما يناسب قضيته ويخدم قناعاته: يوظف البيان (التشبيه والاستعارة والتمثيل والنورية والقياس) ويوظف العرفان (المماثلة. . .) كما يوظف الاستقراء والاستنتاج، وفي نفس الوقت يعمل بمبدأ «لكل مقام مقال»، هدفه اقناع الغير، ومن خلال سعيه لإقناع الغير يزداد هو نفسه قناعة وإيماناً بقضيته. وبكلمة واحدة **إن آلية العقل السياسي هي «الاعتقاد». والاعتقاد يكون بـ «القلب» كما يقال عادة، أي بحضور العاطفة، ومن هنا البطانة الوجدانية التي تلازم الخطاب السياسي، ومن هنا تجنيد الخيال واستعمال الرمز ومخاطبة «الرأي العام» و«الجمهور»** (= أيها الناس، أيها الاخوان، أيها الرفاق) إن «منطق الجماعة أو الجمهور لا يتوقف على المعايير المعرفية، فالاعتقاد أو الايمان ليس درجة أدنى من درجات المعرفة، والخطيان ليس خطأ في الحكم. إننا لا نقرر في أن نؤمن أو لا نؤمن. إن المشاكل التي تتعلق بمصداقية أو مشروعية المعتقدات الجماعية هي بكل بساطة لا معنى لها. إن الايمان هو «صورة قبلية» [= قالب ذهني سابق للتجربة] لاجتماعية الانسان [أو للوجود السياسي] وليس عليه بوصفه كذلك أن يقدم مبرراته وبواعثه»[١٥].

---

(١٤) الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٦٧.

(١٥) Debray, *Critique de la raison politique*, p. 179.

اللاشعور السياسي والمخيال الاجتماعي مفهومان اجرائيان يربطان العقل السياسي بمحدداته ويغذيان تجلياته. إنهما يشكلان الجانب النفسي/الاجتماعي، أو العنصر الذاتي/الجماعي في الظاهرة السياسية. يبقى بعد ذلك الجانب المجتمعي أو الموضوعي في هذه الظاهرة، نقصد بذلك الكيفية التي تمارَسُ بها السلطة السياسية: هل يمارسها الحاكم مباشرة على المحكومين، فيكون المجتمع واعياً ورعية لا غير، أم يمارسها بتوسط «مجال» خاص، منه يستقيها، مجال تمارس فيه «الحرب» بواسطة السياسة. انه مفهوم «المجال السياسي» الذي سننتقل الآن إلى الحديث عنه.

— ٤ —

«المجال السياسي» مفهوم نستعيره هو الآخر من الدراسات الاجتماعية المعاصرة لنوظفه في موضوعنا، بقصد التعرف على جانب أساسي من جوانب الظاهرة السياسية في التجربة الحضارية العربية الإسلامية بالمقارنة مع تطور نفس الظاهرة في أوروبا الغربية. سيكون مرجعنا هنا هو كتاب برتراند بادي أحد أساتذة علم الاجتماع الفرنسيين المعاصرين. والكتاب صدر حديثاً بعنوان: **الدولتان: السلطة والمجتمع في الغرب وفي بلاد الإسلام**. وإذا نحن أردنا أن نقرب الإشكالية التي يعالجها المؤلف إلى دائرة الفكر العربي الحديث والمعاصر أمكن القول إن السؤال الذي يريد المؤلف الإجابة عنه هو التالي: لماذا تطورت «الدولة» في أوروبا من دولة «الأمير» [= الملك، الامبراطور] إلى الدولة الحديثة، دولة «الحداثة السياسية»، دولة القانون والمؤسسات، الدولة التي تستمد الشرعية من كونها تمثل إرادة الشعب، المعبر عنها بواسطة انتخابات حرة، وتعمل لخدمة المصلحة العامة... وبالمقابل لماذا لم تتطور الدولة في بلاد الإسلام خلال القرون الوسطى إلى دولة حديثة من هذا الطراز؟ ثم لماذا فشلت المحاولات التي قامت بها النُخب العصرية في بلاد الإسلام من أجل نقل «الحداثة السياسية» الغربية تلك إلى بلدانها؟

وإذ يطرح المؤلف هذا السؤال المضاعف يصرّح أنه لا يريد أن ينطلق من وهم عالمية النموذج الأوروبي وإنما يريد أن يكتشف خصوصية هذا النموذج من خلال مقارنته بالنموذج الذي عرفته بلاد الإسلام، مقارنة تتعامل مع النموذجين معاً على أساس أن كلاً منهما ندٌ للآخر وليس على أساس أن أحدهما أصل والآخر فرع. ومن اكتشاف خصوصية النموذج الأوروبي من خلال قراءته بواسطة النموذج الإسلامي تظهر خصوصية هذا الأخير بدورها واضحة جلية.

وهكذا، وبتطبيق هذا «المنهج» يكتشف المؤلف، أو على الأقل يبرز بوضوح، أن الدولة الأوروبية الحديثة، دولة المؤسسات والمصلحة العليا (في مقابل دولة النطاغية من جهة ومصلحة العشيرة أو الطائفة من جهة ثانية) قد قامت في أوروبا نتيجة عملية تاريخية أسفرت عن ظهور مجال جديد في الحياة الاجتماعية هو **مجال «السياسي»**، أي خاص بالممارسة السياسية، ينافس «الأمير» والكنيسة ويقدم نفسه كبديل عنهما في الحياة السياسية. لقد ظهر

هذا المجال نتيجة الصراع بين «الأمير» والكنيسة خلال القرون الوسطى، ذلك الصراع الذي كان من نتائجه ظهور نظرية «التعاقد» (أو العقد الاجتماعي ـ قبل روسو) التي تقول إن سلطة الكنيسة من الله، وبالتالي فهي أعلى، بينما سلطة الأمير من الشعب، وبالتالي فهي أدنى. وقد أدى هذا التوزيع في مصدر السلطة إلى القول إن الأمير يمكن عزله إذا لم يعمل لخدمة الشعب ولفائدة المصلحة العامة. وهكذا ظهر عنصر جديد، بل طرف ثالث، في حلبة الصراع بين الأمير والكنيسة، هو «الشعب» و«المصلحة العامة» و«بناء شرعية السلطة على التعاقد»... إلخ، مما أصبح يشكل مجالاً سياسياً جديداً هو «المجال السياسي» الذي يجسم ما يعبر عنه بـ «الحداثة السياسية»، الحداثة التي تتجسم بدورها في دولة المؤسسات التي ظهرت كنفي لدولة «الأمير»

ذلك ما حصل في أوروبا، أما بلاد الإسلام (الأقطار العربية وايران وتركيا) فهي، في نظر المؤلف، لم تعرف مثل هذه العملية التاريخية، وبالتالي لم تعرف، ولا هي تعرف الآن، قطيعة مماثلة بين «الأمير» وما يسمى في هذه البلدان بـ «الدولة»، بل ما زال «الأمير» فيها هو الدولة وما زالت الدولة هي الأمير. أما السبب ـ في نظره ـ فهو عدم وجود كنيسة في الإسلام، وبالتالي خلو تاريخ البلاد العربية الإسلامية من ذلك الصراع الذي عرفته أوروبا بين الكنيسة و«الأمير». هذا عن الماضي، أما بالنسبة للحاضر فإن المؤلف يرى أن فشل النخب العصرية في البلاد العربية الإسلامية، فشلها في «استيراد» الحداثة السياسية الغربية وغرسها في بلدانها يرجع إلى عامل رئيسي هو أن المجال السياسي في هذه البلدان ما زال كما كان في القرون الوسطى مجالاً يحتله «الأمير» بمفرده ويحتويه الدين احتواء. وهذا ما يفسر في نظره كون الحركات الاعتراضية التي يشهدها العالم العربي والإسلامي اليوم موجهة في آن واحد ضد «الأمير» وضد النخب العصرية وحكوماتها وبرلماناتها، لأنه أمام فشل جميع الايديولوجيات المنقولة والمستوردة للحداثة السياسية الأوروبية لم يبق أمام الجماهير إلا الإسلام ولم يبق أمام الدعاة من وسيلة لتعبئة الجماهير غير الإسلام، ومن هنا كانت «الصحوة الإسلامية» المعاصرة..."[١٦].

واضح أن هذا التفسير لا يحمل جديداً من حيث المضمون، إذ من المعروف أن قيام الحداثة السياسية في أوروبا كان نتيجة للصراع الذي احتدم فيها بين «الأمير» والكنيسة من جهة وبين «الأمير» والقوى الاجتماعية البرجوازية الصاعدة من جهة أخرى. أما تفسير عدم تطور الأوضاع في بلاد الإسلام إلى حداثة سياسية من النوع الأوروبي بدعوى غياب الكنيسة فيها فهذا نوع من قياس العكس لا يمكن الاعتماد عليه إلا إذا ثبت فعلاً أن وجود الكنيسة شرط ضروري في قيام حداثة سياسية وهذا ما لا يمكن إثباته. وتذكرنا هذه الدعوى بنظرية ماكس فيبر في نشوء الرأسمالية في أوروبا. فهو يرى أن «الأخلاق» البروتستانتية التي انتشرت

---

(١٦) Bertrand Badie, *Les deux états: Pouvoir et société en terre de l'islam* (Paris: Fayard, 1986).

مع الاصلاح الديني الذي قام به لوثر في القرن السادس عشر والتي تحث على العمل والكسب والاقتصاد في النفقات هي التي كانت وراء انتشار ما يسميه بـ «الروح الرأسمالية» القائمة على الجري وراء الربح وعلى التخطيط والسلوك العقلاني... إلخ، وبهذا يكون الاقتصاد الرأسمالي مديناً في ظهوره، إلى حد كبير، للمذهب البروتستانتي. وإذا نحن اعتمدنا قياس العكس كما فعل برتراند بادي أعلاه قلنا، بناء على نظرية فيبر، إن الرأسمالية لم تظهر في العالم العربي والإسلامي لأنه لم يعرف إصلاحاً دينياً من النوع الذي عرفته أوروبا مع لوثر. والقول بهذا يتطلب أن نثبت أولاً أن الرأسمالية لا تقوم إلا في حالة واحدة هي الحالة التي قوامها حركة إصلاح ديني من النوع الذي قام به لوثر وكالفن. وهذا ما لم يقل به أحد، ومثال اليابان يكذب هذه الدعوى. بل هناك من يعكس القضية ويقول إن الأخلاق البروتستانتية لم تكن سبباً للروح الرأسمالية وإنما جاءت نتيجة تطور الاقتصاد في اتجاه رأسمالي.

بإمكان المرء أن يقدم تفسيراً آخر لقيام الحداثة السياسية، والنظام الرأسمالي، وهما متلازمان، في أوروبا، تفسيراً أقرب إلى الواقع من وجهة نظرنا، قوامه أن تطور الأوضاع في أوروبا إلى حداثة سياسية وإلى نظام رأسمالي ما كان ليتم لو لم يكن الصراع فيها قد جرى بين قوى اجتماعية داخلية دونما أي تدخل أو تأثير من أية قوة خارجية من شأنها أن تعوق مسلسل التطور، بل بالعكس لقد كانت القوة الخارجية، وهي العالم الإسلامي، بالنسبة لأوروبا القرون الوسطى دافعاً وحافزاً من حيث انه كان يمثل نوعاً من التهديد الخارجي على صعيد الذاكرة ـ وليس على صعيد الواقع ـ الشيء الذي يحث على التعبئة ويدفع إلى الائتلاف. أما بالنسبة للعالم العربي والإسلامي فلقد كان العامل الخارجي من أبرز الأسباب التي كانت وراء تقهقر الأوضاع فيه، أو على الأقل جمودها، ضمن نموذج يكرر نفسه باستمرار، ويتمثل هذا العامل الخارجي في الغزو المباشر والمدمر الذي تعرضت له المنطقة العربية انطلاقاً من هولاكو إلى الحروب الصليبية إلى التوسع الأوروبي الحديث.

ويمكن أن نعزز هذا النوع من التفسير بطرح الأسئلة التالية: تُرى كيف كان سيكون مصير «الحداثة السياسية» في أوروبا لو وجدت قوة خارجية تضايقها وتقمعها، كما ضايقت أوروبا التوسعية وقمعت عمليات التطور والتحديث في العالم العربي والإسلامي؟ ثم كيف كان سيكون مسلسل التصنيع في أوروبا، وبالتالي مسلسل الصراعات الاجتماعية فيها، بدون المواد الأولية والسوق الخارجية التي وفرها لها التوسع الاستعماري الذي شمل القارات الثلاث وضمنها العالم العربي الإسلامي؟ وأخيراً وليس آخراً كيف كان سيكون حاضر العالم العربي اليوم لو أن أوروبا تركت تجربة محمد علي في مصر تشق طريقها، لو أنها لم تتدخل سياسياً واقتصادياً وعسكرياً؟ كيف كان سيكون حال العرب اليوم لو لم تعمل أوروبا على غرس إسرائيل في قلب العالم العربي، لو لم تعمل على اسقاط مصدق في إيران وعزم عبد الناصر في مصر...؟

وهكذا يبدو واضحاً أن غياب الحداثة السياسية في الوطن العربي المعاصر لا يفسره

ماضيه وحده بل لا بد من أن ندخل في الحساب «حاضره»، بل حضور الغرب الاستعماري كقوة عالمية يتوقف استمرار نموها واطراد تقدمها على إعاقة نمو وتقدم العالم العربي والإسلامي وجميع بلدان العالم الثالث. إن هذا لا يعني أبداً أننا نلغي العوائق الداخلية أو أننا نقلل من شأنها، كلا. غير أن استمرار هذه العوائق وتوالدها يرجع في جزء منه على الأقل إلى العامل الخارجي، إلى التوسع الاستعماري والهيمنة الغربية.

بعد هذا الاستطراد الذي كان ضرورياً لوضع الأمور في نصابها، من وجهة نظرنا، نعود إلى مفهوم «المجال السياسي» لنؤكد أولاً على أهميته الاجرائية، ثم لنلاحظ بعد ذلك أنه ليس هناك طريق واحدة ووحيدة لظهور المجال السياسي في المجتمعات. لقد اقترن ظهور هذا المجال في أوروبا بانتهاء الصراع بين الكنيسة و«الأمير» إلى القول إن السلطة السياسية ليس مصدرها الكنيسة ولا الحق الالهي المزعوم لـ «الأمير» وإنما مصدرها الشعب (العقد الاجتماعي، المصلحة العامة). غير أن ما حصل في أوروبا ليس إلا حالة من جملة حالات أخرى، حالة كتب لها أن تتطور بفعل جملة من العوامل إلى دولة المؤسسات المعاصرة التي لم يعرف التاريخ لها مثيلاً من قبل. ولكن المجال السياسي، كمجال خاص تمارس فيه السياسة بدون كنيسة ولا ما يقوم مقامها، ظاهرة عرفتها عدة تجارب تاريخية منها تجربة الديمقراطية اليونانية من جهة وتجربة «معاوية» في الحضارة العربية الإسلامية من جهة أخرى (قارن لاحقاً: معاوية ودولة الملك السياسي). وما يهمنا هنا بالدرجة الأولى هو أن نلاحظ أن ما يميز المجال السياسي الذي ظهر في أوروبا هو أنه نشأ بارتباط مع قيام النظام الرأسمالي فيها أو على الأقل تزامن معه. ومن خصائص النظام الرأسمالي أنه يجعل المجتمع الذي يقوم فيه ينقسم انقساماً واضحاً إلى بنيتين: بنية تحتية أو القاعدة الاقتصادية التي تشكل الصناعة عمودها الفقري، وبنية فوقية وقوامها أجهزة الدولة ومؤسساتها والايديولوجيات المرتبطة بها. أما المجتمعات التي لم تتطور فيها الأوضاع إلى «مرحلة» الرأسمالية فهي لا تعرف هذا التمايز الواضح بين البنيتين، بل الغالب فيها هو تداخل عناصرهما بصورة تجعل المجتمع برمته عبارة عن بنية كلية واحدة. إنها السمة التي تميز ما يطلق عليه في الأدبيات السياسية والاجتماعية المعاصرة عبارة «مجتمعات ما قبل الرأسمالية». وهذا موضوع يستحق أن نقف معه وقفة أطول، ليس فقط لأن المجتمع العربي القديم والحديث ينتمي إلى هذا الصنف من المجتمعات «قبل الرأسمالية»، بل أيضاً لأن طرح العلاقة بين الفكر والواقع سيبقى طرحاً مجرداً فارغاً غير منتج ولا مفيد إذا لم يكن قائماً على تصور واضح لوضعية المجتمع الذي تطرح فيه تلك العلاقة: هل هو مجتمع من النمط الرأسمالي الذي ينصف كما قلنا بتمايز البنيتين التحتية والفوقية أم أنه من النمط «السابق» على الرأسمالية الذي تتداخل فيه البنيتان لتشكلا بنية واحدة كلية كما سنرى في الفقرة التالية؟

— ٥ —

عندما تظهر نظرية في ميدان ما لتفسر جملة من ظواهره انطلاقاً من فحص دقيق لقوانين تركيب تلك الظواهر وعوامل تطورها، ثم تنتقل تلك النظرية إلى ميدان مختلف تماماً، قصد

تفسيره بواسطتها، فإن الذي يحصل هو أن مفاهيم هذه النظرية التي كانت إجرائية، مفيدة للفهم والمعرفة، في الميدان الأول، ميدانها، تتحول عندما توظف في ميدان آخر مختلف إلى عوائق ابستيمولوجية تحول دون الوصول إلى جوهر الأمور في هذا الميدان. إن «اثنين زائد اثنين تساوي أربعة» معادلة حسابية صحيحة، ولكن لا في جميع أنواع الحساب، بل هناك نوع إذا طبقت فيه هذه المعادلة حرفياً كان الناتج خطأ، ذلك لأن «اثنين زائد اثنين» تساوي في نوع خاص من الرياضيات إما أقل من أربعة وإما أربعة وزيادة. وقوانين الفيزياء الكلاسيكية ومفاهيمها الأساسية لا تقبل التطبيق في عالم الذرة، لا تساعد على تحصيل المعرفة بهذا العالم، بل هي تقوم فيه بدور العوائق الابستيمولوجية... وهكذا.

وفي نظرنا فإن المفاهيم والنظريات التي تستخلص من دراسة بنية المجتمع الرأسمالي وعوامل - أو «قوانين» - تطوره تصبح عوائق ابستيمولوجية إذا ما نقلت كما هي لتطبق على مجتمع آخر يختلف في تركيبه ودرجة تطوره عن المجتمع الرأسمالي. يصدق هذا على مفاهيم المادية التاريخية «الرسمية» كما يصدق على تصورات علم الاجتماع الغربي: أي الذي يستقي مقولاته ومفاهيمه من المجتمعات الغربية المعاصرة. وإذا كان علماء الاجتماع الغربيون يسلمون بهذا لأنهم يعترفون، بل يدافعون ويُشيدون بالطابع الوضعي التجريبي لمنهجهم في البحث، فإن الماركسيين «التقليديين»، ماركسيي المرحلة الستالينية وامتداداتها، يحتجون بـ «الطابع الشمولي» لـ «قوانين» المادية التاريخية، جاهلين أو متجاهلين أن في المادية التاريخية جانبين: جانباً ايديولوجياً هو هذا الطابع الشمولي الذي يضفيه «المناضل» على مقولاتها وقوانينها بهدف تعبئة خيال المضطهدين عموماً وتجنيد وعي الطبقة العاملة خصوصاً، وجانباً «علمياً» هو المنهج الذي اعتمده ماركس في تحليل بنية المجتمع الأوروبي في القرن التاسع عشر...

هذا المنهج منهج «علمي». ونحن نضع لفظ «علمي» بين مزدوجين تنبيهاً لطابع النسبية الذي يطبع كل منهج علمي. كان المنهج العلمي السائد في القرن التاسع عشر يتميز بكونه ينطلق من دراسة الظاهرة، كما هي في «الحاضر» (أي من الكشف عن قوانينها التركيبية)، إلى «كتابة» تاريخها. كان ذلك هو المنهج السائد في الطبيعيات (فلسفة الطبيعة منذ نيوتن ولابلاس...) وفي الفيلولوجيا (فقه اللغة) وفي الاثنولوجيا (مورغان وأصل العائلة) وفي علم المستحاثات (كوفيه) وفي البيولوجيا (داروين ونظرية التطور) وفي فلسفة التاريخ (هيغل...). وفي هذا المنهج جانبان: الجانب الذي يخص «حاضر» الظاهرة أي قوانينها التركيبية وهذا ينتمي إلى «العلم» لأنه يعبر عن العلاقات القائمة بين عناصر الظاهرة كما هي معطاة في «الحاضر»: أي بوصفها وجوداً مشخصاً. أما الجانب الآخر الذي يخص تاريخ الظاهرة أو «قوانين» تطورها فهو ينتمي إلى الفلسفة والايديولوجيا، لا إلى العلم، أو على الأقل يختلط فيه الجانبان الايديولوجي والعلمي. ذلك لأن «الماضي» إنما يدرس هنا من خلال «ما تبقّى منه» في الظاهرة الحاضرة، وهو لا يدرس للوقوف على جوهره وحقيقته بقطع النظر عن «الحاضر»، بل بالعكس هو يدرس بالكيفية التي تجعل نتائج الدراسة تعزز التفسير الذي يقدمه الباحث للحاضر، حاضر الظاهرة المدروسة.