

مفهوم الحق وعوائقه القيمية في بنية قيم الثقافة العربية الإسلامية

يحيى بوافي
باحث مغربي



قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة

تمهيد:

إن الملاحظة البسيطة للتفاعلات كما تتم داخل الفضاءات الاجتماعية لكفيلة بأن تفضي بنا إلى الإقرار بأن المرجعية القيمة الموجهة للفرد المغربي، ومن خلاله الفرد العربي – لاشتراكهما في المرجعية ذاتها- ليست بتلك الوحدة الخلاقة، ولا هي موسومة بالتعدد الباعث على الغنى، بل شأنها أن تظل للهجانة أدنى وللتمزق والتشطي أقرب، وهو ما يمكن أن يعزى إلى الطابع المركب للمجتمع المغربي، والذي وقف عنده بغير قليل من التحليل الراحل بول باسكون، هذا الطابع الذي زادت التطورات المتسارعة تعمقا، حيث لم يعد الفرد المغربي يأنس نفسه في القيم التقليدية من دون أن تكتمل لديه صورة الاعتناق الكلي لقيم الحداثة، مما أسهم في جعله نهبا لـ "قيم ظرفية هجينة"، وللتدليل على أن الجودة القيمة هي ما ينقص المشروع التنموي في كليته، ويضمن توحيد الكل والتفافه حوله، يكفي التذكير بأن ما يحرك الإنسان للفعل ويدفعه للاستمرار في نحت الغايات وعدم الركون إلى السلبية، هو كونه كائنا يمتلك المعنى، وحيث إن النسق القيمي هو المساهم الأول في تزويد الفرد بأدوات إضفاء المعنى على مناحي وجوده، فإن أي تعثر في اشتغال هذا النسق يخلفه انحسار في المعنى وضبابية في الغايات الكبرى التي توحد الكل الاجتماعي وتدفع أفرادها إلى الفعل. هذا من جهة، كما أننا نلفي من جهة ثانية وبنظرة استقرائية بسيطة أن كل المشاريع الإصلاحية الكبرى التي تم رفعها في المغرب المعاصر، غالبا ما شلت الممارسة، ولا زالت نعشا لها بدل أن تحقنها بالحياة كما يفترض ويجب، إذ غالبا ما خفت بريقها وأفل لمعانها بمجرد تنزيلها لأرض التطبيق والأجراة؛ أي عند لحظة مفارقة المشروع لكنيونتته كنصوص وشعارات ليلج ردهات المسلكيات الفردية والجماعية. وما دام المعبر الضامن لاستمرار ماهية الأولى، محافظة على اكتمالها النسبي، في الثانية هو النسق القيمي، فإن الكبوات المتلاحقة ولاشك نابعة منه وعائدة إليه. نقول هذا في ظل تحول يحدثه ويستشعره كل فرد مغربي، بله إنه يعانيه يوميا، إلا أن الباحث في هذا الميدان يواجه بالفراغ، وهو ما أكد عليه فريق تقرير الخمسينية، إذ جاء في التقرير ذاته: "لقد كان نظام القيم لدى المغاربة موسوما بسمات متباينة تتأرجح، على سبيل المثال، ما بين اعتزاز مثالي وشجب غير مبرر، كما أن شح المعلومات حول هذا النظام الذي يزيد من حدته تشعبه البين، يحول دون القيام بقراءته بشكل موحد من دون الوقوف على مسلك متجانس لتطوره خلال نصف القرن الماضي".¹ وما دام في هذا القول إقرار صريح بمدى الخصائص الذي تعاني منه الدراسات الخاصة بهذا المجال، وهو القول الذي يعضده قول آخر من التقرير الموضوعاتي، حيث جاء فيه: "إن البحث الوطني الحالي (ENV) الذي يبقى الأول من حيث نوعه وحجمه في المغرب، يمثل في حد ذاته تغييرا في القيمة تجاه القيم، باعتباره جاء ليملا فراغا مهولا. وأملنا أن يكون فاتحة لسيرورة معرفة بأنساق القيم التي يعرفها المجتمع المغربي. وذلك واحد من بين أهدافه الأساسية،

¹ - 50 سنة من التنمية و آفاق سنة 2025، اللجنة المديرية، دار النشر المغربية 2006، الدار البيضاء، ص 51

كما نأمل كذلك أن يمثل قاعدة معطيات لأجل إقامة مرصد لتحليل التغيرات القيمية ولوضع هذه المعطيات رهن إشارة أصحاب القرار ومختلف المتدخلين في السياسات العمومية وفي القطاع الخاص على السواء.²

ما دام الأمر كذلك، فقد استقر اختيارنا على إنجاز محاولة، نهدف من ورائها إلى محاولة استقصاء ما يتحدد كعوائق قيمية تحول دون استنبات قيم الحق؛ (أي قيم حقوق الإنسان) كقيم حدائية، ضمن العقل بنية القيم العربية الإسلامية متخذين كوسيلة لنا في ذلك استقراء أبرز ما أنجز من إسهامات بحثية في هذا المجال، بعد توقفنا عند ما يتحدد، في منظورنا المتواضع، باعتباره النواة المركزية لهذا التنازع القيمي؛ أي إشكالية حقوق الإنسان بين الكونية والخصوصية؛ فكيف تتحدد تفاصيل هذه الإشكالية؟ وما هي أبرز الآليات والميكانزمات المتحركة في اشتغال بنية القيم العربية، والتي تمنع من استدماج قيم وثقافة حقوق الإنسان بسلاسة ومن دون التباس أو عسر؟

1- مفهوم الحقوق الإنسانية بين الخصوصية والكونية:

إن العصب الرئيس للانتقادات التي تنازع في كونية الحقوق الإنسانية كما هي متعارف عليها دولياً، تندرج ضمن الانتصار لخصوصية المرجعية الثقافية والعقدية التي تنطلق منها، وما دمنا سنقتصر على الانتقادات المستندة إلى المرجعية الإسلامية، فإن أول تجل لذلك سيفصح عن نفسه انطلاقاً من صياغة لوائح بحقوق الإنسان في الإسلام أو من وجهة النظر الإسلامية، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

- إعلان حقوق الإنسان وواجباته في الإسلام الصادر عن رابطة العالم الإسلامي عام 1979.
- البيان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام الصادر عن المجلس نفسه عام 1979.
- البيان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام الصادر عن المجلس نفسه عام 1981.
- مشروع وثيقة حقوق الإنسان في الإسلام المقدم إلى مؤتمر القمة في الطائف يناير 1981.

²- La présente enquête nationale sur les valeurs (ENV), la première en genre et envergure au Maroc, est en soi un changement de valeur à l'égard des valeurs. Elle vient combler un vide immense. Nous espérons qu'elle sera le déclencheur d'un processus de connaissance des systèmes de valeurs que connaît la société marocaine. C'est l'un de ses objectifs essentiels. Nous espérons aussi consigner une base de données pour la mise sur pieds d'un observatoire d'analyse des changements de valeurs, de mettre ces données à la disposition des décideurs et des différents intervenants dans le domaine des politiques publiques et dans le secteur privé 50 ANS DE DÉVELOPPEMENT HUMAIN & P E R S P E C T I V E S 2 0 2 5, Rapport de synthèse de l'enquête nationale sur les valeurs, Cette enquête s'est déroulée en septembre et octobre 2004. Elle a été pilotée par un Comité Scientifique de suivi, composé de Mme Rahma BOURQIA et de MM. Abdellatif BENCHERIFA et Mohamed TOZY, assistés par M. Mohamed ABDREBBI.

Le rapport de synthèse a été rédigé par M. Hassan RACHIK, p7

والمتمثل في أي واحد من هذه البيانات، يجد محورا لها التأكيد على أن الإسلام "قدم قانونا مثاليا لحقوق الإنسان، وذلك منذ أربعة عشر قرنا، وأن هذه القوانين تهدف إلى إضفاء الشرف والكرامة على الإنسانية، وإلى تصفية الاستغلال والقمع والظلم".³

"وأن حقوق الإنسان في الإسلام منغرس في الاقتناع بأن الله، والله وحده، هو مؤلف القانون ومصدر كل حقوق الإنسان...".⁴

من خلال هاتين الفقرتين، يتضح عمق الاختلاف بين المرجعيتين (الإسلامية، والغربية)، فإذا كانت المرجعية الغربية النازعة إلى الكونية تتأسس تاريخيا على الفصل بين الدنيوي والمقدس، أو من خلال النضال ضد القول "بالحق الإلهي للملوك"، فإن المرجعية الإسلامية، كواحدة من المرجعيات الخصوصية التي تنازع في ادعاء الكونية من قبل المرجعية الأولى، تعتبر أن الأصل الإلهي هو أس الحقوق الإنسانية، ومن ثم فهي تميز بين نوعين من الحقوق: حقوق الله، وحقوق الإنسان، مع أفضلية الأولى على الثانية، إلى جانب تلازمهما.

إذ يصعب الحديث عن إحداها دون استدعاء الأخرى؛ "فحقوق الإنسان في الإسلام ليست منحة من ملك أو حاكم أو إقرارا صادرا عن سلطة محلية أو منظمة دولية، إنما هي حقوق ملزمة، بحكم مصدرها الإلهي، لا تقبل الحذف ولا التعطيل، ولا يسمح بالاعتداء عليها، ولا يجوز التنازل عنها".⁵

ودون أن نطيل في استقصاء مواقف المثقفين الإسلاميين من حقوق الإنسان، يمكن القول بأنها تتأرجح بين رفض حقوق الإنسان في حلتها الغربية والتشدد بمسألة أسبقية الإسلام للاعتراف بها، وبين قابل لها مع التحفظ على بعضها، ليبقى الخيط الناظم لتلك المواقف والبيانات الصادرة عن المنظمات الإسلامية هو الإجماع على أن العقيدة هي أساس حقوق الإنسان، وأن هذه الأخيرة تقع ضمن الاستخلاف الإلهي للإنسان في الأرض؛ "فالإنسان في الإسلام مستخلف عن الله وضمن عهد الاستخلاف تنزل جملة حقوقه وواجباته، ويتم التوفيق والتلازم بين الحقوق الفردية والمصلحة العامة، إذ قد تضمن كل حق للفرد حقا لله؛ أي حقا للجماعة، مع أولويته، كلما حدث تصادم".⁶

وبغية الإيجاز، نشير إلى ما يلي:

³- البيان الإسلامي العالمي لحقوق الإنسان لسنة 1981، دفاتر فلسفية، ص 87، مرجع مذكور.

⁴- نفسه.

⁵- محمد الغزالي: حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، ط 3 - القاهرة- دار الكتب الإسلامية 1984، ص 231

⁶- راشد الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت 1993، ص ص 42-43

- إذا كانت الكونية تستهدف بالنقد نظرا لبعدها الهيمنة الغربية الذي تتطوي عليه، فإن الخصوصية بدورها تبقى محط انتقاد، باعتبارها ذريعة لانتهاك حقوق الإنسان سواء من طرف السلطات أو من طرف مختلف المؤسسات، في شكل سلوكيات منافية لحقوق الإنسان في حق المرأة والطفل والأقليات خاصة.

- أن مفهوم حقوق الإنسان اصطدم به الوعي العربي الإسلامي كواحد من الراجات المكونة لصدمة الحداثة، وما دامت هذه الأخيرة قد التبتت بآثار المواجهة الحربية، فإن موقف المجتمعات العربية الإسلامية من حقوق الإنسان لا يخرج عن الموقف من الحداثة كموقف اصططنع بما يسميه "جورج طرابيشي" الجرح الأنثروبولوجي؛ أي الشعور بالامتهان عند القبول بمفهوم غربي، حتى وإن كان هذا المفهوم يكتسي صفة الكونية.

إن سيل الإعلانات والبيانات الإسلامية التي تندرج فيما يسميه "محمد أركون" بالمزايدة المحاكاتية⁷، لم تتضح بشكل واضح إلا بعد عقد الأربعينيات، بل إن أغلبها جاء متأخرا بالمقارنة مع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي أشرط ظهورها، بل نكاد نجزم بأنه يشرط حتى صياغتها.

- إذا تركنا "الإسلام التاريخي" وتأملنا الإسلام من خلال نصيه الأساسيين (الكتاب والسنة)، نجد أن هناك جملة من الأحكام التي لا تتقاطع مع منظور حقوق الإنسان، كما هي متعارف عليها عالميا (حقوق المرأة) (الإرث - الشهادة)، حرية الاعتقاد (حكم المرتد في الإسلام).

- ومن اللازم كذلك، أن نشير إلى أن الحوار الذي يباشره الكثير من المثقفين الإسلاميين مع منظومة حقوق الإنسان يطغى عليه ما يسميه "محمد أركون" بالترقيع الإيديولوجي "وانعدام الحس التاريخي من حيث إلباسه لما لم يشهده العالم إلا بعد سنة 1789 بكل حمولاته، للصدر الإسلامي الأول المؤسطر في الوعي الإسلامي، بل إن هذا التلفيق الأيديولوجي ينعكس حتى على مستوى الواقع من خلال علاقة النظم العربية الحاكمة بحقوق الإنسان من حيث تبنيتها لها كشعارات وهضمها وخرقها على مستوى الممارسات، بل حتى التنظيمات الإسلامية تبقى غير منزهة في علاقتها بحقوق الإنسان؛ فاهتمامها المتأخر بها يرجع إلى نفعية عملية، تفسر برغبتها في الاستفادة من الحملة العالمية المطالبة باحترام حقوق الإنسان، مما يعني دعم الحركات الإسلامية حين تتعرض للاضطهاد في بلدانها، بل أكثر من ذلك نجد بعض تلك الحركات قد باشرت إنشاء منظمات إنسانية موالية لها للدفاع عن حقوق الإنسان، مما يشكل ضربا لحقوق الإنسان في الصميم من حيث كونها حقوقا منزهة عن الدين والطائفية.⁸

⁷ - محمد أركون : الإسلام وحقوق الإنسان، مجلة الوحدة عدد 63-64، ص 10

⁸ - جريدة الحياة ع 1997/06/16، محمد خليفة استثمار إسلامي جديد في مضمار حقوق الإنسان.

- إن ما توخينا من خلال التوقف عند المفاهيم الفلسفية التي شكلت روافد للتأصيل لحقوق الإنسان هو التأكيد على مدى دنيوية هذه الحقوق، وعلى أنها جاءت نتيجة لتلاقح جدلي تاريخي بين الاختمار النظري والاختمار الموضوعي، وعدم الوعي بهذا الشرط عند كل محاولة لاستنبات تلك الحقوق في التربة المحلية لن يكون إلا من باب التلفيق الصوري.

- إلا أن الوعي بذلك لا يعني البتة الانتقال من كونية حقوق الإنسان؛ فالتأسيس لها على جميع المستويات كان محكوماً بهاجس العالمية، حتى وإن تأثر بالظروف الموضوعية التي أحاطت به؛ فالتفكير في حقوق الإنسان والمواطن كان تفكيراً في الإنسان والمواطن في بعدهما الكلي والشمولي، وذلك منذ إعلان 1789.

إن هذا الإشكال يعتبر بمثابة نواة مركزة للعوائق القيمية التي تحول دون نسج علاقة استجابة وتقبل والتزام بمفهوم الحق، إن على مستوى التصور أو على مستوى السلوك، اعتباراً لكون مصدر القيم يبقى هو "الأحكام الشخصية أولاً (...). وشيئاً فشيئاً تتموضع القيم في الحياة الاجتماعية، لتعمم وتصبح ذات طابع اجتماعي، تنتقل من المجال السيكولوجي إلى المجال الاجتماعي، والدور المهم الذي يقوم به المجتمع هو تحديد القيم وترتيبها، ففي كل مجتمع نجد سلماً من القيم مرتباً؛ وهذه القيم تأخذ طبيعة الظاهرة الاجتماعية، فتصبح مفروضة علينا بوصفها توجد خارجنا وتعدل من رغباتنا بدلاً من أن تكون صادرة عنا... وبدون المجتمع لا يمكن للقيم أن تتكامل لتصبح نظاماً يفرض نفسه على أعضاء المجتمع".⁹

و اعتباراً لكون آراء النخبة هي الأكثر وزناً في هيكل نظام القيم في المجتمع والتأثير فيه، على مستوى نسج العلاقة مع منظومة قيم أخرى، إما رفضاً أو قبولا، فلنمثل لذلك بقول واحد من أفرادها في مجتمعنا، حيث يقول الناصري في تاريخ ليس بالبعيد إن قيس بعمر الشعوب والحضارات؛ أي أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين؛ في كتابه "الاستقصاء": "واعلم أن الحرية التي أحدثها الفرنج في هذه السنين هي من وضع الزنادقة قطعاً، لأنها تستلزم إسقاط حقوق الله وحقوق الوالدين وحقوق الإنسانية. أما إسقاطها لحقوق الله، فإن الله أوجب على تارك الصلاة والصوم وعلى شارب الخمر وعلى الزاني حدوداً معلومة، والحرية تعني إسقاط ذلك كما لا يخفى... واعلم أن الحرية الشرعية هي تلك التي ذكرها الله في كتابه، وبينها رسول الله لأمته، وحررها فقهاء الحجر في كتبهم".¹⁰

ويقول "محمد بن جعفر الكتاني" في السياق نفسه: "إن الحرية عند الأجانب هي أن لكل واحد أن يتدين بما يشاء من الأديان ويتمذهب بما أحب من المذاهب، وأن يفعل في نفسه ما شاء من غير تحجير عليه من أحد،

⁹ - محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي - دراسة تحليلية نقدية انظم القيم بالثقافة العربية - المركز الثقافي العربي، ط 1 (2001)، ص ص 55-

56

¹⁰ - الدكتور محمد سيلا: المغرب في مواجهة الحداثة، منشورات الزمان، (كتاب الجيب)، عدد 4، يوليو 1999، ص 37

ذكر أو أنثى، بحيث لا عليه إن ترك الصلاة أو الصوم ولا عليه في ارتكاب الزنى واللواط ولا عليه في التعامل بالربا، ولا يخفى ما في ذلك من انتهاك للشريعة المحمدية وخروج عما تأمر به وتنهى عنه"¹¹.

من خلال هذين النصين، يتضح مدى رفض الحرية قيمة ومفهوما، كأبرز رافد لحقوق الإنسان، مثلما سبق بيانه في الفصل الأول بمعناها الفلسفي السياسي، وهو الرفض الذي يبقى بمثابة صدى لاصطدام نظام القيم المغربي كنظام قيم عربي إسلامي، مشكل في أغلبه من القيم الدينية اصطدامه بالقيم الغربية، وهو الاصطدام الذي ما نزال نجد له تجليات في حاضرنا، فبماذا يمكن أن يعلل هذا الرفض الذي يخالط أحكام وتمثلات الأفراد بنسب متفاوتة، أخذا شكل عوائق قيمية موجهة؟

2- أبرز محاولات تشخيص العوائق القيمية في منظومة القيم العربية:

تعددت التعليقات، لكن الخيط الناظم لأشهرها، في حدود ما نعلم، يبقى هو إدراج العوامل والأسباب المفسرة ضمن ما يمكن تسميته بالتفسير الثقافي؛ أي ذاك التعليل الذي يوطن هذه العوائق ضمن الإرث أو التراث الثقافي للحضارة العربية الإسلامية، ومحدداته البنوية التي لازالت حية، فاعلة وموجهة لسلوكيات الأفراد والجماعات ومحددة لمواقفها، بالرغم من أن الأمر يختلف حين تعلقه بالمجتمع المغربي تحديدا كمجتمع مركب؛ لأنه إذا كان كل مجتمع ينتج نظامه القيمي الخاص وقواعده السلوكية، فإن الإنسان المغربي الخاضع لأطر التحالف الاجتماعي المتنوعة، له قدرة لافتة على اللعب على جميع السلاسل وفي جميع مجالات التدخل، إنه يتعقب أهدافه الشخصية والفردية وأحيانا الجماعية، دون التحقق من تكريس هذا النظام الأخلاقي والقيمي أو ذاك؛ أي أنه بتعبير آخر " ... يستخف في الواقع من قيمة كل نظام اجتماعي، حتى ولو افتخر بكونه إنسانا حديثا ومراعيا للتقاليد أو رجلا "فعالا" أو اشتراكيا، والجهر بهذه الآراء لا يترتب عنه بالنسبة لعدد كبير من الناس تغيير في السلوك، إذ أن الأفكار لا تخلق لدى الذين يحملونها التزامات سلوكية محددة"¹². فما هي أبرز النماذج التي يمكن الاستناد إليها في تفسير هذه العوائق؟

- يقف المرحوم محمد عابد الجابري في كتابه: "العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته"، بمنهج مختلف عن ذلك الذي اتبعه في الجزئين الأول والثاني من مشروعه، عند محددات العقل السياسي العربي، والتي يعيد زمن تكوينها وتشكلها إلى الفترة الممتدة من الدعوة المحمدية إلى العصر العباسي الأول. أما ما تلا ذلك من فترات، فهي تتحدد في منظوره كـ "استعادة بصورة أو بأخرى لما سبق أن تقرر قبل هذا العصر

¹¹ - نفسه، ص 38

¹² - Paul Pacson « la formation de la société marocaine » in 30 ans de sociologie au Maroc, BESM N° 155,156 1986, PP 24, 25

[العصر العباسي الأول]، فهو تكرر للمحددات والتجليات نفسها، ولا تزال هذه وتلك حاضرة معنا وفينا إلى اليوم.¹³

أما المحددات، فيحصرها في شكل ثلاثة مفاهيم هي: القبيلة والغنيمة والعقيدة؛ أما القبيلة، فهي أقرب إلى مفهوم القرابة لدى الأنثروبولوجيين، كما أن خاصيتها الأساسية كمحدد تتمثل في كونها تحمل "كل ما في معناها من القرابات ذات الشحنة العصبية، مثل الانتماء إلى مدينة أو جهة أو طائفة أو حزب، حين يكون هذا الانتماء هو وحده الذي به" يتعين "الأنا" والآخر "في ميدان الحكم والسياسة"¹⁴، أما المحدد الثاني (الغنيمة)، فيعرفه قائلا: "وإذن نحن نقصد بـ"الغنيمة" ثلاثة أشياء متلازمة: نوعا خاصا من الدخل (خراج أو ريع)، وطريقة في صرف هذا الدخل (العطاء بأنواعه) وعقلية ملازمة لهما"¹⁵ والعقلية الملازمة للدخل وطريقة صرفه هي عقلية ترى في العائد والمكسب رزقا وحظا يرتبط بالظروف أكثر من ارتباطه بعملية الإنتاج. أما المحدد الثالث؛ أي "العقيدة" فلا يتمثل في مضمون عقدي بعينه "سواء كان على شكل دين موحى أو على صورة إيديولوجيا يشيد العقل صرحها، وإنما نقصد أولا وأخيرا مفعولهما على صعيد الاعتقاد والمذهب"¹⁶، وهذه المحددات يتجلى فعلها وتأخذ صورتها الإيديولوجية من خلال أربعة تجليات أساسية هي الإيديولوجية الأموية الجبرية، ميثولوجيا الإمامة، والإيديولوجيا التنويرية، ثم في الأخير الإيديولوجيا السلطانية.

وهذه المحددات لا زالت تحكم بنظر الجابري "العقل العربي" في الوقت الحاضر، بالرغم من التغييرات التي تبدو على السطح، دون أن تنفذ إلى العمق؛ فعلى الرغم من ظهور خطابات إيديولوجية جديدة (سلفية، ليبرالية، اشتراكية...) وعلى الرغم من إقامة تنظيمات تندرج ضمن الحداثة السياسية (الأحزاب، النقابات...)، فإن هذه المحددات بقيت كمكبوت اجتماعي، هو مبعود في الظاهر، لكنه في العمق يمارس تأثيره متحكما في السلوك السياسي وفي هيكلته علاقاته؛ لأن "المجتمع العربي لم يتمكن من تحقيق عملية التجاوز، بصورة كافية وتامة، لأسباب وعوامل كثيرة،... فكانت النتيجة ما تعرضنا له من نكسات وإحباطات فتحت الباب على مصراعيه لعودة المكبوت، أعني ظهور وطغيان مفعول المحددات الثلاثة المذكورة الموروثة، بعد أن كنا نعتقد أننا تخلصنا منها إلى الأبد."¹⁷ فما العمل والحالة هذه؟

يجيب الجابري بأن المطلوب هو تدشين تجديد للعقل السياسي العربي من خلال ثلاث مهام، هي: تحويل القبيلة إلى "لا قبيلة"، وتحويل "الغنيمة" إلى ضريبة، وتحويل "العقيدة" إلى مجرد رأي، والاستراتيجية ستكون

¹³ - محمد عابد الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية ط1، يوليو 1991، ص 341

¹⁴ - محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي ج3: العقل السياسي العربي؛ محدداته وتجلياته، المركز الثقافي العربي، ط2، (بيروت) آب 1991، ص 48

¹⁵ - نفسه، ص 50

¹⁶ - نفسه، ص 50

¹⁷ - نفسه، ص 384

طبعاً هي ما يسميه الجابري بالفصل الذي يقتضي الوصل؛ إذ "لا سبيل إلى التجديد والتحديث - ونحن هنا نتحدث عن العقل العربي - إلا من خلال التراث نفسه وبوسائله الخاصة وإمكاناته الذاتية أو لا"؛ لأن الموقف الأصح هو الوقوف أمام الذات "لا الهروب إلى الأمام"، وبالتالي تسليط أضواء التحليل الكاشفة عليها، بقصد فهم دقائقها واستخراج ما يساعدنا على نهضتنا المتجددة، ويقوينا على المساهمة في الإنتاج الكوني من منطلق الخصوصية، لا من منطلق كونية موهومة نستعيز بنماذجها عن إنتاجات الذات، من دون أن يرادف ذلك إقصاء الانفتاح على الآخر والحوار معه والإفادة منه، إذ الذات التي تحفر في تراثها، قصد استخراج وإبراز المضيء فيه هي نفسها القدرة على الانفتاح على الآخر بأفق تبيئي يهدف إلى الاستفادة من نماذجها، دون السقوط باستيرادها معلبة، وذلك عبر تبيئتها وملاءمتها مع خصوصية الذات العربية وتأصيلها في إنتاجها، حتى لا تبقى مجرد نشاز يشوش عليها أكثر مما يفيدتها في نهضتها المنشودة، وحيث إن المجال السياسي لا يمكن فصله عن القيم - وهو ما اتضح من خلال ثنايا ما سبق لنا عرضه، سواء على مستوى مسار تأصيل مفهوم الحق أو تعميقه النقدي - فإن ملامح ما يسميه الجابري بنظم القيم في الثقافة العربية، في الجزء الرابع من نقده للعقل العربي، حيث انكب على تحليلها ونقدها، يمكن المراهنة على أنها اتضحت في ذهنه منذ تأليفه للـ "العقل السياسي العربي"؛ نظراً للتوازي الذي يمكن أن نلمسه بينها وبين تجليات العقل السياسي المقدمة سابقاً، إذ بالإمكان تلمس هذه العلاقة، نسبياً، من خلال الربط بين أخلاق الطاعة كموروث فارسي إلى جانب النزعة الفلسفية المنتصرة للقيم الكسروية كجزء من الموروث الأخلاقي اليوناني، أو ما يسميه الجابري بأخلاق السعادة، وبين الإيديولوجيا السلطانية كتجل سياسي.

والمورثات الثقافية الخمسة للقيم: الموروث الفارسي: أخلاق الطاعة، والموروث اليوناني: أخلاق السعادة، والموروث الصوفي: أخلاق الفناء، والموروث العربي: أخلاق المروءة، ثم الموروث الإسلامي: من أجل أخلاقية إسلامية، بدأت تعمر الساحة الثقافية العربية منذ العصر الأموي، قبل أن يصبح التاريخ العربي مسرحاً لتنافسها وصراعها، لتكون الغلبة والسيادة لأخلاق الطاعة وللقيم الآتية من الموروث الكسروي الفارسي؛ فـ "مبدأ طاعة السلطان من طاعة الله"، و"الدين والملك توأمان" قد هيمنتا هيمنة شبيهة مطلقة على الساحة الفكرية، و"الرغبة في اتقاء الفتنة" قد بررت على الدوام قبول العيش باستكانة، تحت الحكم الذي أصله فتنة فكانت النتيجة قيام الحكم في الإسلام، وعلى الدوام إلى الآن، على "وحدانية التسلط" فكانت مدينتنا إلى اليوم "مدينة الجبارين". لم ينهض العرب والمسلمون بعد، ولا إيران وغيرها من بلاد الإسلام النهضة المطلوبة؛ والسبب عندي أنهم لم يدفنوا بعد في أنفسهم "أباهم": أردشير.¹⁸، وتبقى أداة واستراتيجية تجاوز هذا الوضع، حتى لا يتحول إلى هرم لا يرتفع، هي الأداة نفسها؛ أي البحث عما هو مضيء في التراث والعمل على تبيئة القيم الحديثة واستنباتها من خلال توظيفه؛ فمثلاً الديمقراطية والعدل كانتا كقيمتين حاضرتين، ولكن بمعنى

¹⁸ - محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي ج4؛ العقل الأخلاقي العربي؛ دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء 2001، ص 603

مخالف لما نفهمه نحن اليوم منهما، إلا أن "غياب المعنى السياسي لكلمة "ديمقراطية" في نظام القيم السائد في الثقافة العربية الإسلامية لا يعني غياب مضمونها كقيمة أخلاقية عليا بوصفها الهدف الأسمى الذي يراد بلوغه من تطبيقاتها السياسية"،¹⁹ كما أن قيمة العدل كانت واردة ضمن القيم السائدة في نظام القيم نفسه؛ فهي واردة مثلا ضمن أخلاق الطاعة، إلا أن الشكل الذي فهمت به يبقى في حاجة إلى نقد، فغالبا ما ربط مؤلفو الآداب السلطانية بين العدل وبين الطاعة؛ فعدل الأمير يبقى مشروطا بطاعة الرعية، وهذه الأخيرة تسبق الأول وتشترطه، مما يجعل الأمير هو الأول وليس الرعية؛ فالأمير يصير أميرا ثم يكون عادلا أو لا يكون، وكما يقول ابن المقفع، كأبرز ناقلي هذا الموروث والمؤلفين فيه: "اعلموا أن سلطانكم، إنما هو على أجساد الرعية، وأنه لا سلطان للملوك على القلوب"،²⁰ وبالتالي كان التنويه بالعدل في هذه الآداب تنويها لأجل إقرار طاعة الأمير، لا تنويها بالعدل في ذاته.

إلا أن غياب المضمون الحالي لهاتين القيمتين (الديمقراطية والعدل)، من بين قيم أخرى تفرض نفسها في الحياة المعاصرة؛ غيابهما عن حقل تفكير المتكلمين والفقهاء ومؤلفي الآداب السلطانية بالمضمون الذي نمحهما إياه في راهنا، لا يعني استحالة إمكانية تأسيسهما في الثقافة العربية الإسلامية، مادامت الديمقراطية قد أصبحت اليوم هي القيمة التي لها الصدارة في سياقنا التاريخي فارضة نفسها على رأس المفكر فيه، بعدما كانت، كما يقول الجابري، مندرجة تحت اللامفكر فيه، والسبيل إلى ذلك هو "اعتماد ما تردد في المرجعية الأولى للثقافة العربية الإسلامية، وأعني القرآن والسنة، من تنويه بالشورى والعدل وحث على العمل بهما، يمكن أن يجد اليوم أذانا أخرى تجعل منهما، وبالتالي من الديموقراطية، بمعناها المعاصر قيمة القيم، فتؤسس عليها فقها سياسيا جديدا يجعل الشورى ملزمة، وليست معلمة فقط، وينقل العدل من الآخرة إلى الدنيا، ويحرره من قيود الطاعة للأمير ومن هاجس المماثلة بين نظام الطبيعة ونظام المجتمع، ويقطع الصلة بين النظامين، باعتبار أن الطبيعة ميدان للحتمية، وأن المجتمع ميدان للحرية"،²¹ وسيرا على النهج نفسه حاول الجابري في كتابه "حقوق الإنسان والديمقراطية" تبيينه جملة من المفاهيم الحقوقية المعاصرة وتأصيلها في الثقافة العربية الإسلامية، خاصة تلك التي تطرح إشكال تعارضها مع ما يتحدد كأحكام دينية موسومة بالطابع القطعي، وذلك من خلال تدشينه لمحاولة المطابقة بين الأسس الفلسفية التي قامت عليها حقوق الإنسان كما هي متعارف عليها دوليا ومفاهيم أساسية في التصور الإسلامي، كما حاول أن يرجع الأحكام المتعلقة بالمرأة وحرية الاعتقاد إلى ما يسميه "أسباب النزول"؛ أي الظروف التاريخية، وفي هذا السياق يقول: "إن منع الاسترقاق ينسجم على طول الخط مع تعاليم الإسلام، ومثل ذلك مسألة المساواة بين الرجل والمرأة؛ ذلك أن الاتجاه العام السائد في

19- محمد عابد الجابري، قضايا الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت يونيو 1997، ص 71

20- قول لابن المقفع في عهد أردشير؛ أورده د.حميد ح. الدليمي: الدولة، الأخلاق والسياسة في السياق العربي الإسلامي، ترجمة محمد أسليم ط1، سبني للطباعة والنشر، مكنا، 1999، ص 29

21- محمد عابد الجابري، قضايا الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية (مذكور)، ص 80

النصوص الدينية الإسلامية هو التسوية بينهما مع تخصيص المرأة، بوصفها أما، بمكانة سامية²² وبالتالي ليس في القرآن ولا في الحديث ما يمس بمبدأ المساواة بين الناس. أما التصريح في القرآن بتفضيل الله للبعض على البعض " فليس ذلك إقرارا للتفاوت ولا تكريسا له، إنما هو وصف لواقع هو نتيجة عمل الإنسان، سواء تعلق الأمر بالأعمال التي تورث الفضل في الآخرة أم التي ينتج منها التميز في الدنيا بالمال أو غيره... "²³، وعن حكم المرتد، يرى الجابري بأن "حق الحرية شيء و"الردة" شيء آخر؛ لأن "الوضع القانوني لـ"المرتد" لا يتحدد في الإسلام بمرجعية الحرية "حرية الاعتقاد"، بل يتحدد بمرجعية ما نسميه اليوم بـ"الخيانة العظمى" أو بإشهار الحرب على المجتمع والدولة".²⁴ تلك لمحة عامة جدا عن العمل الذي حاول الجابري مباشرته لأجل التأصيل لمفاهيم وقيم حقوق الإنسان في الثقافة العربية الإسلامية، والملاحظ هو العودة إلى القرآن والسنة ومحاولة الفصل في دلالة النص بين ما يمكن تسميته "بروح النص"؛ أي المقصد البعيد له، وبين ما يرتبط بسياق أو أسباب النزول، إلا أن محاولة كهاته لم تسلم من مؤاخذات، إذ اعتبر البعض أن فيها نوعا من الخلط، كمحاولة تأويل الديمقراطية اعتمادا على مقصد مفهوم الشورى، أو المرادفة بينهما؛ لأن معركة الديمقراطية لها مطالبها الفكرية، والتي من بينها تأصيل "الاستقلال السياسي"، كما قعد له مكيا فيلي وهوبز وغيره من فلاسفة الأنوار كما رأينا ذلك سابقا، مع الانفتاح على ما تقدمه العلوم الإنسانية حول التاريخ والمقدس؛ فهذه المقترضات تقضي بأنه "لا يمكن التخلي عن المطلب النقدي والمطلب التاريخي النقدي، فهما معا يتيحان لنا إمكانية صياغة الحدود والمفاهيم المطابقة لتاريخنا، الموصولة به والمفصولة عنه في الآن نفسه".²⁵

22- محمد عابد الجابري، حقوق الإنسان والديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت 1994، ص 226

23- نفسه، ص 226

24- نفسه، 173

25- كمال عبد اللطيف، مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر، بيروت، دار الطليعة، 1992، ص 37

و نود هنا الإشارة إلى أن انتقادات كهذه، إلى جانب أخرى التي تطالب بإبعاد كل نفة دينية عن المعالجة النقدية للمفاهيم ذات الحمولة السياسية، بالرغم من وجاهتها، لا بد في نظرنا من تنسيبها قليلا، كمحاولة التأصيل التي باشرها الجابري، بالرغم من ورود الاعتبارات السياسية الحاضرة زمن كتابته لمشروعه فيها، تبقى - مع ذلك - لها وجاهتها لأهمية الثقل الذي يحظى به الديني في ثقافتنا العربية الإسلامية، وبالتالي لا يمكن مباشرة أي مشروع نهضوي، عبر إسقاط الديني وإزله بكامل البساطة من الاعتبار، وما شهده العالم العربي من "ثورات" في سياق ما أصطلح عليه بريبع الديمقراطية في العالم العربي، - من حيث هي مختبر واقعي، لتقويم المنحى الذي تسير فيه المشاريع الفكرية الداعية إلى الحداثة - يشهد على مدى مركزية الديني في هيكلية شكل الثورات العربية وكونها تكنولوجية فعلها وتحركها إن صح التعبير، فما شهدناه من اعتصامات ومن مسيرات ومظاهرات كلها تحددت ملامح زمنها بيوم الجمعة كيوم مقدس، ووثيرة تطورها كانت تحصل فيه تحديدا، وكل جمعة كانت توشح على مرتبة ودرجة في التصعيد ورفع لسقف المطالب؛ وهكذا كان يتم الانتقال من "جمعة الغضب"، إلى "جمعة الرحيل" وهكذا دواليك. كما أن أقوى اللحظات كان يتم إخراجها في شكل أداء لصلاة الجمعة في المعتصمات. مع أن ذلك لا يمس في شيء بحداثة وديمقراطية مطالب هذه "الثورات"، من جهة شكل التعبير أو الأفق المطليبي. بحيث كان الأفق الذي بشر به المرحوم الجابري - الذي لم يمهل الموت ليقدم شهادته حول ما شهده العالم العربي - أقرب إلى التحقق و الذي أفصح عنه من خلال قوله المستشهد به في المتن، بحيث كانت بداية الحراك كأنها تلبى النبوءة جاعلة من "الديمقراطية، بمعناها المعاصر قيمة القيم، فتؤسس عليها فقها سياسيا جديدا يجعل الشورى ملزمة وليس معلمة فقط، وينقل العدل من الآخرة إلى الدنيا ويحرره من قيود الطاعة للأمبر ومن هاجس المماثلة بين نظام الطبيعة ونظام المجتمع، ويقطع الصلة بين النظامين باعتبار أن الطبيعة ميدان للحتمية وأن المجتمع ميدان للحرية"، غير أن غياب تأسيس فكري، و الإمعان في إنكاء ما يقوي الفرقة، هو الذي جعل سيرورة ما اصطلح عليه بالربيع العربي، تتمخض عن خريف، جاء أبلغ إفصاح عن التمزق و الإنتشار - لا الاختلاف البناء و الإيجابي- الذي يعصف بمجالنا الاجتماعي خاصة في تعبيراته السياسية، و الذي ما هو إلا تعبير عن التصادم بين التقليد و التحديث، الذي تعيشه مؤسساتنا الاجتماعية، و يسم حتى الفرد العربي باعتباره صنيعا لها، لذلك فإن كل محاولة متوثبة في اتجاه التحرر ستبقى محكومة بالإجهاض مالم تجد الذات العربية سلاما داخليا بين العناصر المكونة لبنيتها.

بالرغم من العجالة التي قدمنا بها تفسير الجابري لما يتحدد كـ "عوائق قيمية"، فإننا مع ذلك لن نقف بالحجم نفسه على المحاولات الأخرى؛ لأن ما يميز محاولة الجابري هي أنها لا تنحصر في مجرد التفسير، بل تتجاوزه إلى محاولة مباشرة التأصيل، بغرض تجاوز العوائق، وتوطين أسس الحداثة السياسية أو القيم المرتبطة بها في الوعي أو بالأحرى في العقل العربي، عكس المحاولات الأخرى التي تبقى حبيسة التفسير والنقد.

فالدكتور كمال عبد اللطيف في كتابه المعنون بـ "في تشريح أصول الاستبداد؛ قراءة في نظام الآداب السلطانية"، جعل محاولته تتمحور حول بحث حدود الآداب السلطانية وإعادة تركيب محتواها، بغرض الوقوف عند السقف النظري الذي يحد النص السلطاني في عمليات إنتاجه وإعادة إنتاجه في الفكر السياسي، عبر البحث في سياقاته التاريخية وأبنيته النظرية وكشف مفارقاتها بشكل يتيح "تطوير فكرنا السياسي وامنحننا إمكانية التواصل الإيجابي مع مستجدات تاريخنا والتاريخ الذي تأسس ويتأسس بالقرب منا، فننخرط بصورة أفضل في تعزيز أسس الحداثة السياسية بتوسيع الأفق التاريخي الحداثي، وإعادة إنتاج أطروحاته وإشكالاته السياسية"²⁶

وبعد تشريحه لميتافيزيقا الآداب السلطانية وكشف قناعها الأخلاقي، يخلص كمال عبد اللطيف إلى أن الانتقال في نص الآداب السلطانية من الملك إلى الإله ومن التدبير إلى العناية، يجعل الاختلاط والتداخل سمة ملازمة لخطاب الآداب السلطانية، ومؤشرا على وظيفتها الإيديولوجية، وأشكال الاختلاط هذه بين الدين والأخلاق الدينية، وبين الوظيفة الإيديولوجية هي التي تمنع "من أية محاولة لاخترق سقف هذه الآداب وتجاوزها، وربما يعد استمرار هذه اللغة معبرا عن درجة من درجات حضور هذا السقف في فكرنا المعاصر أيضا"²⁷؛ استعصاء النص السلطاني على الاختراق واستمرار لغته كشكل لحضور "قيمه" هو ما يشكل العائق الحالي أمام القبول المنسجم لمفاهيم الحداثة السياسية وقيمها، وهو ما سبق للجابري أن توقف عنده في ما أسماه بأخلاق الطاعة والموروث الفارسي كموروث ثقافي لها، ولذلك، فإن كان من مزية لمحاولة كمال عبد اللطيف، فهي تلك المتعلقة بحصرها لقطاع اشتغالها والحفر في الآداب السلطانية تحديدا.

و في المسار نفسه، لكن هذه المرة يمكن القول بأن المنهج المعتمد، هو منهج سيميولوجي، يعتمد إلى الاشتغال على الدلالات بمعناها الأعم من الدلالات اللغوية للمفردات إلى دلالات اللباس والجسد، إلى كل الدلالات التي تتجلى في الحقول التي تفصح السلطة من خلالها عبر التاريخ العربي الإسلامي عن نفسها، والرهان هو محاولة كشف محمد الناجي في كتابه "العبد والرعية" عن العبودية كتجل أقصى لممارسة السلطة، وذلك عبر - كما يقول ريجيس دوبري في تقديمه للكتاب - "النبش الأعماق في اللاوعي الجمعي؛ أي في ممارسة

²⁶ - كمال عبد اللطيف، في تشريح أصول لاستبداد، قراءة في نظام الآداب السلطانية، دار الطليعة بيروت، ط1، 1991، ص 12

²⁷ - نفسه، ص 287

العبودية، التي تبدو ظاهرياً بائدة، وفي أثرها الدائم والراسخ في أعماق الذهنيات.... [و] هذا التدقيق الضروري من شأنه أن يقدم لهم [الذين يحملون عملياً وفي الواقع على محمل الجد كلمات "تحديث" و"ديمقراطية" و"مواطنة"] عناصر ووسائل التحرر من موروث لا واع إلى هذا الحد أو ذلك، موروث مجيد ومفخخ في الآن ذاته.²⁸، فيحسب محمد الناجي يبقى اشتغال خطاطة العبد والسيد هو ما يفسر العوائق التي تحول دون توطين الحدثة السياسية؛ ف"العبودية هي بالفعل التي تتقدم كأسلوب للحكم مستوحى من العلاقات الاجتماعية الخاصة. لقد تبين أن العلاقة بين السيد والعبد هي العلاقة الأكثر فعالية في هذا الوسط القبلي من أجل إقامة وترسيخ سلطة الحاكم. وسوف تشكل النواة التي ستنحور حولها العلاقات التي سيقومها الملك مع محيطه، ومع خدمه ورعاياه. إن العنصر الديني الذي يرى في العلاقة بالسيد بوصفها علاقة تحكم مطلق، سيجرّص على إضفاء الشرعية على السلطة المطلقة للملك من خلال حجب أصلها الأرضي لفائدة تفويض تهبه السماء."²⁹

ومن مرجعية مقارنة لمقاربة الناجي، يرى الأنثروبولوجي "عبد الله حمودي" أن ما يفسر هذه العوائق هو اشتغال خطاطة "الشيخ والمريد"؛ إذ انطلق في بنائه لهذه الخطاطة التفسيرية من استقراء ظواهر ثقافية ظاهرة بوجلود - سير بعض شيوخ متصوفة (علي الدرقاوي) ... "وهي ظواهر مستمدة من البيئة الاجتماعية والثقافية المغربية وتشكل البيئة نموذجاً لاشتغال العلاقة التي تجمع الشيخ بمريده، كخطاطة ثقافية تسربت من مجال الصوفية والولاية إلى باقي المجالات عبر العلاقات التي تعتمل ضمن هذه المجالات، حيث "أصبحت علاقة الشيخ بالمريد، العلاقة النموذجية لعلاقات السلطة الأخرى، ومن خلال تمحيصها تظهر تطابقتها النبوية مع تلك العلاقات، سواء في مجال التعليم العلمي والحرفي أو في المجال السياسي والنقابي أو مجالي الإدارة والنظم الأخرى..."³⁰، وتتجلى حيثيات هذا التطابق على الأخص في الخضوع الذي يشكل المكون الرئيس في عبور "المريد" لطريق "المشيخة" كمسلك مؤنث أو أنثوي. ولعلاقة "المريد" "بشيخه"، وهي سمات العلاقة نفسها التي تجمع الرئيس بالمرؤوس، المعلم بالمتعلم والأب بالابن ... كما أن هذه الخطاطة لازالت سائدة إلى الآن في ممارسات دار الملك، وفي علاقاتها مع الفضاء المجتمعي.

كان بالإمكان الوقوف عند نماذج أخرى أو على الأقل التفصيل أكثر في ما تم عرضه من محاولات بإيجاز يعنونه الكثير من النقص، وهو ما ينبغي أن يفرد له عمل قائم بذاته، غير أننا استطعنا أن نللم شتات نظرتنا حول العوائق القيمية.

²⁸- من مقدمة ريجيس دوبري لكتاب محمد الناجي، العبد والرعية: العبودية والسلطة والدين في العالم العربي، ترجمة مصطفى النحال، المكتبة الوطنية، المحمدية، يناير 2009، ص 9-12

²⁹- محمد الناجي، العبد والرعية: العبودية والسلطة والدين في العالم العربي، ترجمة مصطفى النحال، المكتبة الوطنية، المحمدية، يناير 2009، ص 306

³⁰- عبد الله حمودي، الشيخ والمريد: النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة. ترجمة عبد المجيد جحفة - دار النشر توبقال - ط 2: الدار البيضاء 2000، ص 12

نقول هذا مع يقيننا بأن ما يشهده العالم من تطورات تبقى وسائل الاتصال الفاعلة الأبرز فيها، من شأنه أن يجسر كل الاختلافات، وأن يجعل الثقافة العربية تتصلح مع عصرها من خلال سيرورة الديمقراطية التي ابتدأت بشائرها، والتي لن تكون إلا منفتحة على قيم الحق ومكرسة لها؛ لأنها هي ما يشكل ماهيتها؛ ففي سياق كهذا لا يمكننا إلا أن نغير نظرتنا لشكل استنابات الديمقراطية؛ لأن ازدهارها لا يظهر في الأراضي الخصبة والمعدة لها، بل حتى في الأراضي القاحلة، وكما يقول أنطوني غيدنز: "عوض أن نظن أن الديمقراطية ورثة هشة تداس تحت الأقدام، ربما يجب علينا أن ننظر إليها على أنها نبتة قوية جدا، لها القدرة على النماء، حتى في الأراضي القاحلة ... إن المد الديمقراطي يرتبط ارتباطا وثيقا بالتغييرات الهيكلية في المجتمع الدولي. لا شيء يتأتى من دون كفاح، ولكن السعي وراء دعم الديمقراطية على جميع الأصعدة يستحق منا أن نحارب من أجلها، ويمكن لهذا أن يتحقق".³¹ فعلا ذلك ما ابتدأ يتحقق، وما المثبطات إلا منعرجات في طريق طويل علينا ألا نعول فيه على التفسير التقنوي النزعة، الذي يلقي ببيض التفسيرات بأكمله في سلة شبكات التواصل الاجتماعي، لأن السؤال ينبغي أن يتوجه بالأحرى إلى ماهية المتواصل عبرها والقيم التي تسنده، وهل الشعارات التي توحد في يوم أو أسبوع أو حتى شهر يغذيها شريان قيم أكثر تماسكا وقادرة على الرسوخ في وجه الاضطرابات؟ أم أن الظاهر لا يعكس حقيقة الباطن، وأن البنية المستحكمة في نسق قيم الإنسان العربي لا تغير سوى الأقنعة، بينما تتوحد العناصر الموهنة للاختلاف والمغذية للخلاف، وما يستتبعه و ينجم عنه من أشكال العنف؟.

³¹- أنطوني غيدنز، الديمقراطية، ترجمة عبد النور خرافي، مجلة وجهة نظر، عدد مزدوج 37،36، ربيع - صيف 2008، ص 15



MominounWithoutBorders



@ Mominoun_sm



Mominoun

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