بحث محكم | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 10 ديسمبر 2020

إشكالية الحداثة السياسية في الفكر العربي المعاصر عند كمال عبد اللطيف

من تشريح أصُول الاستبداد إلى إعادة بناء المجال السياسي العربي المعاصر

جمال العزاوي
باحث مغربي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2020
All rights reserved © 2020

الملخص:

يرتكز مضمون هذا العمل، على الاهتمام بمُدارسة المنجز الفكري، الذي صَاغه المفكّر المغربي كمال عبد اللطيف؛ وذلك من مدخل مقاربة إحدى أهمّ الإشكاليات الفكرية، التي وجّهت مجمل النصُوص التي دبجها؛ ألا وهي إشكالية الحداثة السياسية في الفكر العربي المعاصر. فإذ كان ذلك كذلك، فلا مرْية أن يكون اهتمامه بهذه الإشكالية، مدفوعا في الأساس، بتحقيق قصدية معرفية، تجسّدت في تجاوز واقع الفوات الحضاري والتاريخي، الذي تعانيه شمولية المجتمعات العربية المعاصرة. لقد انبلج لنا ذلك بوضوح، لمّا كان في سياق انشغاله بتفكيك أسَانيد الخطاب النهضوي العربي، بغية إبراز غاياته السياسية، وتعيينه لمحدوديته النّظرية. الغاية ذاتها وجّهت عمله الفكري، حين أقرّ بأنّ تأسيس مشروع الحداثة السياسية، داخل المجال السياسي العربي المعاصر، يستلزم في البدء والمنتهى، تشريح أصُول الاستبداد السياسي والدّيني، الذي ظل جاثما بثقله على وجودنا التاريخي، إنْ على مستوى الماضي أو الحاضر. الشيء الذي دفعه إلى الاشتباك النّقدي مع خطاب الآداب السُلطانيّة، كونه قد اعتبره خطابا، حمل منذ تضاعيف نشأته وتطوّره، إرهاصات خط المعَالم الأوّلية لتوطين الاستبداد، وتكريس التّراتبية الاجتماعية، وقيم الطاعة والولاء، المؤدّية إلى إهانة إنسانية الإنسان العربي ـ المسلم، داخل دولة الخلافة السُلطانيّة «حارسة الدّين والدّنيا». تبعا لذلك، توصّلنا إلى أنّ قيامه بفعل تشريح أصُول الاستبداد، إنّما كانت الغاية الجوهرية منه، محاولة إعادة بناء المجال السياسي العربي المعاصر، على أسُس حداثية، تجعل من الممارسة السياسية؛ ممارسة مبنية على قِوام العَلمانية، ودولة المؤسّسات المدنية، التي تؤمن بالديمقراطية التّشاركية، وبالمواطنة الفعلية، وبمبادئ التّسامح، والمغايرة، والاختلاف.

مقدمة:

نسعى في هذا البحث، إلى محاولة التعريف بالمُنجز الفكري للمفكر المغربي كمال عبد اللطيف؛ وذلك بهدف تحقيق مقصد أساسي، يتجسّد في الإبانة عن شمولية الأطاريح الفكرية التي صَاغها، وهو في إطار تدبّر الإشكاليات الكبرى المؤسِّسة للفكر العربي المعاصر. متخذين من مقاربة إشكالية الحداثة السياسية في فكره، موجِّها محوريا لنا، ونحن في سياق مُدارسة أهمّ النصُوص التي دبجها، مُعلّلين هذا الاختيار المنهجي، بحجَّة معرفية، منبثقة من عمق البناء الفكري الذي عمل على صياغته، حيث اتضح لنا، أنّ الهمَّ المعرفي الذي وجّه مجمل إنتاجاته المعرفية، طيلة أربعة عقود من ممارسته فعل الكتابة، تجسّد بالأساس، في العمل على التفكير في تأسيس أرضيات نظرية كفيلة بتحقيق مقصد إعادة تحديث شمولية المجال السياسي العربي المعاصر.

لكل هذه الاعتبارات، يمكن القول، إنّ إشكالية الحداثة السياسية كانت حاضرة عنده، وهو في سياق مقاربة الغايات السياسية، والمحدودية النظرية لمنطوق الخطاب النهضوي العربي، ولم تغبْ أيضًا، وهو في خضم تشريح جذور الاستبداد في العقل السياسي العربي ـ الإسلامي، من خلال مُدارسته لنمط الخطاب السياسي السُلطاني. نفس الشيء يمكن استنتاجه، وهو في إطار انشغاله بخط المعالم الأولى، لتخطيط مسَار إعادة بناء مجالٍ سياسي عربي معاصر، متجاوزا لنمط التّدبير السياسي، القائم على أسَاسيات القهر والاستبداد، وإهانة إنسانية الإنسان، المُفصحة عن ذاتها واقعيًا، من داخل التمرحل التاريخي لدولة الخلافة السُلطانيّة، وطامحا في آنٍ، إلى تأسيس دولة عربية مدنية ديمقراطية، قائمة على أسس العَلمانية والمواطنة الفِعلية.

بناء عليه، يمكن تأطير الأبعاد الإشكالية لهذا البحث كالآتي: ما هي مجمل الغايات السياسية التي رام الخطاب النهضوي العربي تحقيقها؟. وأين تتجلى مكامن ضعفه ومحدوديته النظرية؟ أين تكمن القيمة المعرفية من الاعتناء الفكري بتشريح جذور الاستبداد في العقل السياسي العربي ـ الإسلامي؟. ما الآداب السُلطانيّة؟. وكيف تشكّلت داخل السياق الثقافي والاجتماعي العربي ـ الإسلامي؟ وما الغاية من بناء الأديب السياسي السُلطاني لخطابه؟ ثم أخيرًا؛ ما هي مبرّرات الاهتمام بإعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي المعاصر؟ ووفق أيّة مقدمات نظرية يمكن تحقيق ذلك؟.

أولا: الخطاب النهضوي العربي؛ غاياته السياسية ومحدوديته النظرية

إنَّ المتأمل في المشروع الفكري الذي صَاغه المفكر كمال عبد اللطيف، يستشف للوهلة الأولى، مدى انشغاله المتواصل بقضية مركزية يمكن عدّها بمثابة الموجّه الأساسي لشمولية النصُوص التي صَاغها. إنها قضية التفكير في الأرضيات النظرية التي بإمكانها تحقيق مقصد إعادة تحديث بنيات المجال السياسي العربي المعاصر، وهو ما أفصح عنه في أحد الحوارات الصحفية التي أجريت معه قائلا: «تفكيري المتواصل في أسئلة الحداثة والتحديث السياسي الذي يعتبر حجر الزاوية في مجمل ما أنتجته من نصوص بأسماء وعناوين مختلفة، تجمعها روح تتوخى استحضار الروح النقدية في المجال الثقافي المغربي والعربي»[1].

على أساس هذا القول الذي اختزن في طياته مسَار أربعة عقود من همِّ التفكير في كيفيات توطين معالم الحداثة السياسية[2] والاجتماعية من داخل المجال السياسي العربي المعاصر، يمكن فهم بواعث تركيز أعماله، وإنتاجاته الفكرية على مباحث الفلسفة السياسية، وبالخصوص مفاهيم الفلسفة السياسية الليبرالية، وهو ما جسّده من خلال مقاربته للخطاب النهضوي العربي؛ وذلك بهدف محاصرته بأسئلة تتغيّا بيان غاياته السياسية، ومحدوديته النظرية.

استنادًا على المعطيات السّالفة، عمل كمال عبد اللطيف، على مقاربة الخطاب النهضوي العربي، انطلاقا من إقراره بأن «المفاهيم النهضوية الكبرى المكونة لخطاب النهضة العربية المعاصرة، تبلورت استجابة لواقع الصراع التاريخي العربي المعاصر، الصراع مع أحوال التأخر التاريخي، ثم الصراع مع وقائع الهيمنة الاستعمارية. ومن هنا، فإن لهذين الشرطين دورًا بارزا في بلورة مفاهيم نهضوية متعددة مثل:

1- كمال عبد اللطيف: **العرب في زمن المراجعات الكبرى محاولات في تعقل تحولات الراهن العربي**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، بيروت، آب / أغسطس، 2016، (ملحق الكتابة وتحديث الذهنيات «حوار»)، ص 193

2- أوضح هذا الهاجس الفكري من خلال قوله التالي: «[في الكتب التي واجهت فيها أسئلة الإصلاح والنهضة في الفكر العربي، تحضر مقدمات الحداثة والتحديث السياسي ومفاهيمها. يلتقي بعض هذه المفاهيم مع جوانب عدة من الليبرالية في أبعادها النظرية السياسية والقانونية، من دون إغفال الاهتمام بكيفيات التلقي العربي لمنظومة الحداثة، وكيفيات تركيب مفاهيمها في ثقافتنا السياسية المعاصرة. يفسر اهتمامي بمفاهيم الحداثة وفي قلبها مشروع التحديث الليبرالي، جوانب من كثافة هذا الحضور في أعمالي. ولا بد من التوضيح هنا أيضًا أن حاجة الفكر العربي إلى أوليات وقواعد النظر الحداثي تتطلب إنجاز أعمال تروم توطين قيم ومفاهيم الحداثة في ثقافتنا المعاصرة. لهذا السبب، أحاول مع كثير من الباحثين العرب المساهمة في إيجاد أرضية ثقافية مناسبة لعمليات استنبات الثقافة الحداثية ومفاهيمها وقيمها في مجتمعنا. لا تزال مجتمعاتنا تعاني كثيرًا قيود التقليد التي تحدّ من إمكان تحررها وتقدمها. ضمن هذا الأفق، نفكر ونبحث باستمرار في كيفيات إسناد مشروعات التغيير التاريخية بالمقدمات الفكرية المستوعبة لقيم الحداثة والتحديث. ينبغي ألا يفهم مما سبق، أن بحوثنا تستنجد بأنموذج جاهز في الفكر وفي المجتمع، ذلك أننا نخوض داخل مجتمعنا وفي ثقافتنا جملة من المعارك، نواجهها بعمليات في بلورة المفاهيم التي نعتقد أنها الأقرب إلى روح مجتمعنا، وروح متطلباته في الإصلاح والتغيير، الأمر الذي يضفي على منتوجنا الرمزي مواصفات تجعله ينخرط في إضاءة إشكالات محددة، ويستجيب في أثناء بنائها لمقتضيات الواقع المحلي والأسئلة المرتبطة به. نحن نفترض أن بحوثنا تتوخى المساهمة في توسيع درجة عناية فكرنا بالمبادئ والمفاهيم التي تحدد الأرضية الثقافية للإصلاح السياسي الديمقراطي، وهو المشروع الذي تتطلع إليه فئات عدة داخل المجتمعات العربية]».

انظر، المصدر نفسه، ص ص 193 - 194

التقدم، الشرق، الغرب، الحرية، العقلانية، العلمنة، التقنية، الديمقراطية، الاشتراكية»[3]؛ ممّا يدل بالملموس التاريخي، على أنّ الخطاب النهضوي العربي، قد رام تحقيق مقصد سياسي، تمثل في ضرورة تجاوز أزمات الفوات الحضاري والتاريخي، الذي تعاني منه المجتمعات العربية في كليَّتها، وهو ما وجده حاضرًا من خلال اشتغاله على المشروع الفكري الذي صَاغه سلامة موسى، حيث وجد في «الخطاب الموسوي ممارسة نظرية تسعى لنقد وتهديم أسس الفكر الغيبي المهيمن على بنية الثقافة العربية المعاصرة. إنها محاولة نظرية تهدف إلى إلغاء كل علاقات التأخر التاريخي وتحقيق النهضة الثقافية العربية المعاصرة، هذه النهضة التي لا يمكن أن تكون إلاّ شبيهة بالنهضة المتحققة في الغرب»[4].

بموجب هذا، يمكن القول، إن سلامة موسى، قد رهن تحقيق الترقي والنهضة العربية، بشروطٍ اختزلها في ضرورة تأسيس ممارسة سياسية عَلمانية، تسمح بالتحرر من إسار الماضي التراثي، وتمكّن من إضفاء فهم علمي عقلاني للعالم، والإنسان، وتعّوض في ذات الآن، الهوية المنغلقة، ببديل الانفتاح على قيم الاختلاف، والمغايرة، كنمط للوجود. الشيء نفسه أدركه كمال عبد اللطيف، حين قال: «إن العقلانية اللائكية تحدد ركنا من أركان المشروع التحديثي الموسوي. إنها تشكل مفهومًا تقريريًا في الخطاب الموسوي، وهي، تحدد مع دعوته النقدية العامة وتبشيره بالقيم العلمية، مجموع الدعوة العقلانية الموسوية»[5].

بناء عليه، فإنّ ما يمكن تسجيله في هذا السياق، هو كون سلامة موسى، قد انطلق من موقف حدّي، جسّده من خلال إقراره بأنّ التجربة النهضوية الأوروبية، تظل المعيار الوحيد لمقياس مدى رُقي، وتقدم المجتمعات والحضارات الإنسانية، وهو ما أكده كمال عبد اللطيف حين قال: «يتصور سلامة موسى النهضة كوسيلة لخلاص الإنسان من التقاليد والغيبيات، وهو في هذا السياق يحدد منظور النهضة الأوروبية كمعيار ثابت لكل نهضة ممكنة»[6]. إنّ هذه الملاحظة التي سجّلها كمال عبد اللطيف، وهو في سياق مقاربة إشكالية النهضة عند سلامة موسى، مكّنته من بناء حوصلة إجمالية، مفادها أن «النداء بالتغريب كمحاولة للجواب عن إشكالية النهضة، [...] هو الاختيار النهائي للمشروع الثقافي الموسوي»[7].

إنّ إفرازات هذا الحاصل الأخير، قد وضعت كمال عبد اللطيف، أمام محدودية وانتقائية فكر سلامة موسى النهضوي، وهو ما عبّر عنه قائلا: «إن ما يستوقف الباحث في الفكر الموسوي هو الطابع الانتقائي

3- كمال عبد اللطيف: **سلامة موسى وإشكالية النهضة**، دار الفارابي ـ بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ المغرب، الطبعة الأولى، 1982، ص 148

4- المصدر نفسه، ص 127

5- المصدر نفسه، ص 186

6- المصدر نفسه، ص 139

7- المصدر نفسه، ص 142

الذي يقف خلف أغلب خطوات هذا الفكر، حيث نجد أن كل فترة من فترات النضال الثقافي الموسوي تعلن تبعيتها لنتاج فكري غربي [...] لا نقصد بالانتقائية هنا غياب الوحدة والتكامل بين الأهداف والمرامي التي دافع عنها سلامة موسى؛ وذلك لأننا نعرف أن أغلب العناصر الفكرية التي نادى بها تجمعها رغبته الحميمة في تجاوز واقع التأخر التاريخي (نقد الممارسة النظرية السلفية ومواجهة أسسها اللاهوتية، السعي لتركيز مبادئ المجتمع المدني، الرغبة في تحقيق العدالة الاجتماعية ...) ولكننا نقصد بها لا تاريخية خطابه، إن سلامة موسى يدرك مثلا أن الغرب تركيب تاريخي وجداني، إنه غالبًا ما يختزله في سياق بلورته لخطابه في قوالب مجردة، ويطالب باستيعاب منجزاته بصورة آلية، مما يسقطه في التبعية، حيث تختفي من النص الموسوي المجادلة والمحاورة، ليحل محلها دفاع مطلق عن كونية كائن مجرد هو الغرب».[8]

هكذا، فمن خلال «نقد ازدواجية الكتابة السياسية النهضوية»[9] العربية، تمكن كمال عبد اللطيف، من تعيين محدودية شمولية الإنتاج الفكري النهضوي، إلا أنّ هذا لا يعني تبخيس قيمة المشاريع الفكرية التي دبجها رواد النهضة العربية، خصوصًا وأنهم صَاغوا مجمل إنتاجاتهم الفكرية، تحت ضغط إيجاد سبل الانعتاق من إسار واقع التخلف والفوات الحضاري والتاريخي، الذي تعاني منه مجمل المجتمعات العربية. لهذا يمكن القول، إنّ انهمام رواد الفكر النهضوي بالهواجس السياسية، أعاق تبلور خطاب فلسفي نسقي متكامل الأبعاد، ممّا يدل على أنّ للعامل السياسي دورا في «تقليص نفوذ الفكر الفلسفي داخل مجال الفكر العربي؛ ذلك أن اعتماد الموجهات السياسية في النظر الفلسفي سيساهم في تضييق مجال التأمل، ويدفع إلى البحث عن الصيغ النظرية التوفيقية والتبريرية، والصيغ النظرية الجاهزة لإيجاد حلول آنية، للأسئلة التي تطفو فوق سطح الواقع».[10]

8- كمال عبد اللطيف: **سلامة موسى وإشكالية النهضة**، دار الفارابي - بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، الطبعة الأولى، 1982، ص ص 232- 233

في سياق إبرازه لمحدودية الخطاب النهضوي العربي، المتجسّدة في معضلتي الازدواجية والانتقائية، صرّح **كمال عبد اللطيف** قائلا: «[لا يمتلك المتتبع المهتم بالكتابة التنظيرية في الخطاب السياسي العربي المعاصر، إلا أن يسجل طغيان **الطابع الازدواجي الانتقائي** على هذه الكتابة، وسواء تعلق الأمر بالكتابة السياسية ذات التوجه الليبرالي أو الاشتراكي في أغلب ما ينشر منها، أو الكتابة المتدثرة بعباءات الفكر السلفي، فإن طغيان الازدواجية والانتقائية أمر ظاهر ومكشوف. نقصد بالازدواجية والانتقائية في هذا السياق، طبيعة الإحالات التي يرتد إليها هذا الفكر عند بنائه لمفاهيمه وأطروحاته، حيث نلاحظ أن هذه الإحالات تذكر المصادر الإسلامية، كما تذكر مصادر الفكر السياسي الليبرالي، والفكر السياسي الاشتراكي. معنى هذا أننا أمام إطارين مرجعيين متناقضين هما: الإسلام والغرب. وكلما تأملنا مفاهيم الخطاب السياسي، عثرنا على مزيج انتقائي بين قيم الماضي، وقيم المعاصرة السياسية. لا نقصد من وراء ما سبق الدفاع عن واحدية الإطار المرجعي، لننفي الازدواجية المذكورة، بقدر ما نشير أساسًا إلى **نمط التركيب أو المزج** الذي تمَّ فيه الربط بين المنظومتين، وحيث أنتج تركيب نظري متسم بكثير من صفات الهجانة والهشاشة]».

انظر، كمال عبد اللطيف: **التأويل والمفارقة نحو تأصيل فلسفي للنَّظر السّياسي العربي**، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1987، ص 9 - 10 (التشديد من عند المؤلف).

9- المصدر نفسه، ص 7 - 27

10- كمال عبد اللطيف: **في الفلسفة العربية المعاصرة**، دار سعاد الصباح، الطبعة الأولى، 1992، ص ص 130 - 131

خلاصة القول، لقد شكل الخطاب النهضوي العربي إطـارًا فكريًا نظريًا، حاول مقاربة شمولية الإشكاليات التي أسّست لبنيات الانحطاط والفوات الحضاري والتاريخي، الذي يعاني منه النّسيج الاجتماعي العربي. هكذا، فعن طريق الوعي بمحاصرة هذا الواقع المتأزم بأسئلة نهضوية جذرية، تروم التفتيش عن العلل الذاتية والموضوعية، التي أدّت إلى إعادة إنتاج أزمات الانحطاط والتأخر، وتصبو في آنٍ، إلى تحقيق شروط وأساسيات الترقي والنهضة، شبيهة بما حققته المجتمعات الأوروبية، أدرك سلامة موسى بأنّ الانفلات من إسار التخلف، رهينٌ بمدى قدرة الأنظمة السياسية العربية، على الاقتداء بالنموذج الحداثي الأنواري، باعتباره النموذج المثال، القادر على فتح مغاليق شمولية الواقع السياسي والاجتماعي العربي المتأزم؛ الشيء الذي أسقطه في نزعة تغريبية، لم تقرأ شروط تحقيق النهضة العربية، في ارتباطها العضوي بالشرطيات التاريخية المحددة لها، إلا على ضوء استنساخ المنجز الفكري، والسياسي، والتاريخي الأنواري الأوروبي، وإسقاطه إسقاطا ميكانيكيًا على الواقع العربي المعاصر. وهنا بالذات، تجسّدت محدوديته وضيق أفقه النظري.

ولئن كان ذلك كذلك، فإن وعي كمال عبد اللطيف، بضرورة العمل على توطين قيم الحداثة السياسية من داخل المجال السياسي العربي المعاصر، قد جعله يهتم بإعادة نقد النظرية والممارسة السياسية التراثية، التي شكلت الثوابت البُنيوية للعقل السياسي العربي ـ الإسلامي؛ وذلك بهدف القيام بعمليات تقويض مجمل الأسانيد الفكرية، والخلفيات الأيديولوجية، المشرِّعة للاستبداد السياسي، والمبرِّرة له من داخل المسار التاريخي المشَكل لشمولية التجارب السياسية العربية ـ الإسلامية، وهو الشيء الذي عمل على أجرأته من خلال تشريح جذور الاستبداد في العقل السياسي العربي ـ الإسلامي، من مدخل تقويض نمط خطاب الآداب السياسية السُلطانيّة.

ترتيباً على ما تمّ بيانه، فقد ظل كمال عبد اللطيف، مقتنعًا بأنّ المعارك السياسية، التي ينبغي أن يخوضها المثقف العربي، تتجسّد في الإبانة عن كلية مظاهر التعطل، والنكوص، التي تخللت مسَارات العقل السياسي العربي ـ الإسلامي، وهو في إطار تعقّل أسَاسيات نظمه السياسية؛ تلك الأسَاسيات التي أفرزت عائقا جوهريًا، تمثل في أزمة الاستبداد، الذي شكّل لازمة من لوازم تقعيد النظرية والممارسة السياسية، من داخل دولة الخلافة السُلطانيّة، يصرّح قائلاً: «تظل **معاركنا السياسية في الراهن العربي مركبة، سواء مع ذاتنا، أو مع الآخر أو الآخرين، وذلك بحكم الاختلال الزمني الحاصل بيننا وبينهم، بين تأخرنا التاريخي**

وطفراتهم في مضمار التقدم التاريخي، وعلى جميع الصعد والمستويات. المعركة المركبة، والنقد المركب، والأسئلة المركبة، هي طريقنا وخيارنا **لكشف محدودية فكرنا، في مستويات متعددة، ومن بينها المجال السياسي. ويندرج عملنا في نقد خطابات الاستبداد كما بُنيت في تراثنا السياسي، ضمن وعينا بضرورة بناء حداثة سياسية يكون بإمكانها تخطي أنظمة الاستبداد وخطاباته**»[11]؛ الشيء الذي قاده إلى ضرورة الاشتباك النقدي، مع خطاب الآداب السُلطانيّة، نظرا لكون صميم بنيته، ونظامه الأعمق، قد بقي محكوما بمرتكزات نظرية، تقرّ بالاستبداد السياسي والدّيني، والتراتبية الاجتماعية، المؤدّية إلى تهميش فاعلية الإنسان العربي ـ المسلم، وإقصائه من ساحة الاستئناف التاريخي.

ثانيا: تشريح جذور الاستبداد في العقل السياسي العربي ـ الإسلامي من خلال نموذج الآداب السُلطانيّة

إنّ مأتى أهمية المشروع الفكري الذي صَاغه كمال عبد اللطيف، نابعٌ من وعيه التّام بضرورة أجرأة عمليات التقويض الجذري، لمحصّلات الصيرورة التاريخية، التي أدّت إلى تشكّل التجربة السياسية العربية ـ الإسلامية؛ وذلك بهدف تفكيك المستندات النظرية، والخلفيات الأيديولوجية التي قامت على أساسها دولة الخلافة السُلطانيّة، وهي في إطار إنجاز تمرحُلها التاريخي.

على أساس هذه الأرضية النظرية، وانطلاقا منها، يُرى أنّ تشريح جذور الاستبداد في العقل السياسي العربي ـ الإسلامي، قد شكّل مدار فكر كمال عبد اللطيف، وهو ما جسّده من خلال اهتمامه بتفكيك منطوق خطاب الآداب السُلطانيّة، باعتباره نموذجًا، صَاغ منذ تضاعيف نشأته وتطوره، شمولية الأطاريح الفكرية، الرّامية إلى تكريس القهر، والاستبداد السياسي والدّيني. الأمر الذي لم يتردّد في إعلانه قائلا: «إن التشريح هنا طريق يمكِّننا من معاينة علاقة الفكر السياسي السلطوي القهري والمستبد بمجاله التاريخي، ويتيح لنا في الوقت نفسه، التفكير في واقعنا السياسي الراهن في ضوء منجزات ومكاسب التاريخ الإنساني في مجال النظر السياسي. فقد نستطيع من خلال هذه المهمة المزدوجة، **تجاوز أدبيات التراث السياسي الإسلامي**، ومن بينها الأدبيات السلطانية، وذلك ببناء تصورات ورؤى سياسية **قادرة على مغالبة مظاهر التبعية**، التي لم تسعفنا بالتخلص من قهر السلطة السائدة، ولم تمكّنّا من **قهر اللغة العتيقة** التي لا تزال عنوانا لحاضر يفترض أن يكون قد صفّى حسابه مع كل ما من شأنه ألا يقبل **بمبدأ رشد الإنسان، وقدرته على**

11- كمال عبد اللطيف: **في الاستبداد بحث في التراث الإسلامي**، منتدى المعارف ـ بيروت، الطبعة الأولى، 2011، ص 14. (التشديد من عند المؤلف).

صَدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب، بعنوان: كمال عبد اللطيف: **في تشريح أصول الاستبداد: قراءة في نظام الآداب السُلطانيّة**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، نيسان (أبريل)، 1999

ترتيب مصيره وفق ما يريد؛ أي وفق مشيئته الخاصة والمستقلة».[12] بمقتضى ذلك، يتضح أنّ القصديات الثاوية خلف إقامة تقويض شمولي لمنطوق خطاب الآداب السُلطانيّة، تتجسد في محاولته إعادة تحديث المجال السياسي العربي المعاصر؛ من مدخل «تجاوز خطاب الآداب السلطانية، **وذلك بمزيد من تعيين غربته عن الأزمنة الحديثة**[13]». لهذا، فإن «نقد التراث السياسي، عن طريق البحث في سياقاته التاريخية، وأبنيته النظرية وكشف مفارقاتها، يتيح لنا تطوير فكرنا السياسي، ويمنحنا إمكانية التواصل الإيجابي مع مستجدات تاريخنا، والتاريخ الذي تأسس ويتأسس بالقرب منا، **فننخرط بصورة أفضل في تعزيز أسس الحداثة السياسية، وذلك بتوسيع الأفق التاريخي الحداثي، وإعادة إنتاج أطروحاته ومفاهيمه، في ضوء أسئلتنا التاريخية وإشكالاتنا السياسية**».[14]

تبعا لذلك، اعتبر كمال عبد اللطيف، أنّ ميلاد خطاب الآداب السُلطانيّة، كان نتاجًا موضوعيًا لمُعطى تاريخي ـ ما زال له حضوره الحدثي وجاذبيته الإشكالية والمفاهيمية إلى حدود اللحظة الرّاهنة ـ تمثل في انقلاب الخلافة إلى مُلك[15] عضوض. وعليه، فإنّ انحراف دولة الخلافة عن مسارها التاريخي «الصحيح»؛ المتجسد بالأساس في اتخاذ مرجعية الوحي منطلقا لها في ممارسة الفعل السياسي قد «حوَّل تجربة دولة المدينة، إلى لحظة غير تاريخية داخل صيرورة التاريخ الإسلامي، لحظة جسّمت ميلاد التاريخ السياسي الفعلي، باعتباره تاريخا للصراع الدنيوي المعتمد على **آليات القهر والجبروت**، من دون مراعاة مطالب الرسالة الجديدة التي تأسس في إطارها هذا الملك»[16]. الشيء الذي كرّس الأيديولوجيا الجبرية الهادفة إلى وأد الحرية والفاعلية الإنسانية، من داخل دولة الخلافة السُلطانيّة؛ لتصير «خصلة الطاعة بمثابة خصلة

12- كمال عبد اللطيف: **في الاستبداد بحث في التراث الإسلامي**، منتدى المعارف ـ بيروت، الطبعة الأولى، 2011، ص 320. (التشديد من عند المؤلف).

13- كمال عبد اللطيف: **في الاستبداد بحث في التراث الإسلامي**، منتدى المعارف ـ بيروت، الطبعة الأولى، 2011، ص 13. (التشديد من عند المؤلف).

14- المصدر نفسه، ص 22. (التشديد من عند المؤلف).

15- عبّر **عبد الرحمان بن خلدون** عن إفرازات هذه الانعطافة الحاسمة في التاريخ السياسي والعقدي الإسلامي، قائلا: «[فقد رأيت كيف صار الأمر إلى الملك، وبقيت معاني الخلافة من تحرّي الدين ومذاهبه والجري على منهاج الحق، ولم يظهر التغير إلا في الوازع الذي كان دينا ثم انقلب عصبيّة وسيفا [...] ثم ذهبت معاني الخلافة، ولم يبق إلا اسمها وصار الأمر ملكا بحتا، وجرت طبيعة التغلب إلى غايتها واستعملت في أغراضها من القهر والتحكم في الشهوات والملاذ]».

انظر، عبد الرحمان بن محمّد بن خلدون: **مقدمة بن خلدون، وهي الجزء الأول من كتاب العبر وديوان المبتدإ والخبر ...**، بتحقيق المستشرق الفرنسي أ. م. كاترمير، عن طبعة باريس سنة 1858، المجلد الأول، مكتبة لبنان ـ بيروت 1996، (فصل في انقلاب الخلافة إلى مُلك) ص 375

في ذات السياق أكد **كمال عبد اللطيف** على مدى الارتباط العضوي القائم بين حدث انقلاب الخلافة إلى مُلك، وميلاد الآداب السُلطانيّة، حيث نجده يقول: «[كان انتقال الخلافة إلى ملك في العصر الأموي (41 - 132 هـ / 661 - 750 م)، بمثابة إعلان واضح عن الانقلاب السياسي الأعظم في تاريخ الإسلام. وقد ساهم هذا الانقلاب في تهيئ إمكانيات نشوء وتبلور خطابات سياسية مواكبة له، وذلك بهدف تبرير أعماله، وتزكية استمراره، بل لنقل بلورة الإسمنت الخطابي، القادر على لحم شوكته، ومنحه كل ما يهبه العزة والتمكين. الآداب السلطانية، إذا، هي مجموع النصوص، التي نشأت في سياق تاريخي سياسي محدد لإنجاز مهام أيديولوجية مضبوطة، ضمن دائرة الفضاء السياسي الإسلامي، بمختلف الصراعات التي كانت تجري داخله، وتعبر عن ديناميات التحول والتطور الجارية فيه]».

انظر، كمال عبد اللطيف: **في الاستبداد بحث في التراث الإسلامي**، منتدى المعارف ـ بيروت، الطبعة الأولى، 2011، ص 69

16- المصدر نفسه، ص 181. (التشديد من عند المؤلف).

الخصال المطلوبة في الرعية، انطلاقا من المبدأ الذي يقر بأن لا سلطة إلا بالقهر، فالقهر والسلطة سيان، إنهما وجهان لعملة واحدة»[17]. بموجب هذا، يمكن القول، بأنّ البنية العميقة الموجهة لمنطوق خطاب الآداب السُلطانيّة، تتجسد بالأساس في إقامة «مشروع تبرير استبدادية الدولة السلطانية، باعتبارها الأداة السياسية المناسبة للتاريخ، والمطابقة لطموحات الفاعلين فيه».[18]

استنادًا على ما سلف، ومن أجل استئناف تشريحه لجذور الاستبداد، المُعلن عنها من داخل منطوق خطاب الآداب السُلطانيّة، سار كمال عبد اللطيف باتجاه تحديد المرجعيات[19] الفكرية، والخلفيات الأيديولوجية، التي نظم وفقها الأديب السُلطاني، منطوق خطاباته السياسية؛ الشيء الذي جعله يتوصل إلى أنّ البنية الذهنية والإدراكية، للأديب السياسي السُلطاني، قد ظلت رهينة موجّه فكري نظري أحادي الجانب، تمثل في الخطاب الفارسي الذي شرّع له أردشير، من داخل التجربة السياسية الفارسية. من هذا المنطلق، يمكننا التساؤل عن الدوافع الخفيّة التي جعلت الأديب السياسي السُلطاني، يتبنى هذا الخطاب السياسي بالذات ـ علما أنّه يتأطر ضمن إطار الاستبداد الشرقي كما قال بذلك الفيلسوف هيغل أولا، ثم الأدبيات الماركسية التقليدية التي نعتته بنمط الإنتاج الآسيوي ـ ولم ينفتح على خطابات سياسية أخرى؟.

إنّ مؤشرات الجواب عن هذا السؤال، تنوجد داخل بنية النصوص السياسية التي سنّها أردشير نفسه، خصوصًا في الفقرتين الرابعة والسادسة من كتابه الموسوم بـ «(عهد أردشير)»، حيث نجده يخاطب من سيتولى عرشه قائلا: «اعلموا أن الملك والدين أخوان توأمان، لا قوام لأحدهما إلا بصاحبه؛ لأن الدين أسس

17- المصدر نفسه، ص 111

18- كمال عبد اللطيف: **في الاستبداد بحث في التراث الإسلامي**، منتدى المعارف ـ بيروت، الطبعة الأولى، 2011، ص 12

19- عمل **كمال عبد اللطيف** على اختزال المرجعيات الفكرية والخلفيات الأيديولوجية التي نهل منها الأديب السياسي السُلطاني في ثلاث أساسية، حيث قال: «[ثلاث لحظات أساسية في أصول الكتابة السلطانية في تاريخ الإسلام، انطلاقا منها وفي إطارها تم إنتاج هذا الخطاب في الثقافة السياسية الإسلامية، يتعلق الأمر بما يلي:

1ـ لحظة ابن المقفع، وتشمل الخطابات المقفعية في التاريخ السياسي الفارسي، وفي الكتابة النصحية والرمزية والرسائل، وهي تحيل أيضًا، إلى الآثار الفارسية ممثلة في عهد أردشير، ومنتخبات عهود وأدبيات ملوك الفرس في طبيعة السلطة، ومراتب المجتمع، وغايات الملك، وهي لحظة تستوعب كذلك النص المنسوب إلى الجاحظ التاج في أدب الملوك، باعتباره أيضا من النصوص المرجعية المولدة للآداب السلطانية.

2ـ لحظة الآثار اليونانية المنحولة، وهي لحظة ملتبسة ومولدة لآثار عديدة في نظام الكتابة السياسية الإسلامية. وفي إطارها، نعثر على **العهود المنسوبة إلى أفلاطون**، وكتاب السياسة في تدبير الرئاسة، المعروف **بسر الأسرار**، المنسوب إلى أرسطو.

3ـ المرجعية المركبة والجامعة، وهي مرجعية تتجه إلى تركيب مظانّ المرجعيات الآنفة الذكر، **محاولة مزجها بمآثور التاريخ الإسلامي نظرًا وتجربة**، من دون مراعاة الاختلافات القائمة بين مصادر النصوص، ومن دون الاهتمام بالتناقضات القائمة بين التصور الفارسي والتصور اليوناني للسلطة، والتناقضات القائمة أيضًا بين التصورين المذكورين والتصور الإسلامي للسلطة كما بلورته نصوص الفكر السياسي الإسلامي الفقهي منه على وجه الخصوص، وكما مارسته السلطة الفعلية في التاريخ الأول للإسلام]».

انطلاقا من تصنيفه للمرجعيات الفكرية والخلفيات الأيديولوجية التي استند عليها الأديب السُلطاني، وهو في سياق إيجاد المسوغات النظرية لتأبيد سلطة الخليفة / الملك، خلص إلى حاصل مؤداه: ارتكاز البُنى النّصية العميقة لآداب السُلطانيّة على المرجعية النظرية والمُمارسية الفارسية، وهو ما أكده قائلا: «[مركزية التجربة الفارسية في نصوص الآداب السلطانية مهما تنوعت وتعدد، أما المنحولات اليونانية، فإنها بدورها تخترق نصوص الآداب بمقدار اقترابها من روح المرجعية الفارسية]».

انظر، المصدر نفسه، ص 76 ـ 77 ـ 119. (التشديد من عند المؤلف).

الملك، ثم صار الملك بعد ذلك حارس الدين، فلا بد للملك من أسه، ولابد للدين من حارسه، لأن من لا حارس له ضائع، ومن لا أسّ له مهدوم، وأن رأس ما أخاف عليكم مبادرة السفلة إياكم إلى دراسة الدين وتلاوته والتفقه فيه، فتحكم الثقة بقوة السلطان على التهاون به، فتحدث رياسات مستسرات في من قد وترتم وجفوتم وحرمتم وصغرتم من سفلة الرعية وحشو العامة».[20]

إنّ البنية النحوية الخطابية التي أسّست لقول أردشير، لا ينبغي لها أن تحجب عنّا البُنى السيكولوجية اللاّشعورية، التي شكّلت المحفز الرّئيس النّاظم لخطابه السياسي برمته؛ خصوصًا عندما نكتشف أنّه ينطق بمكبوتِ الحفاظ على السّلطة، ودوامِ المُلك ورموزه. لهذا السّبب، وجدناه منذ الوهلة الأولى المؤسسة لخطابه السياسي، ينطلق من مقدمة كبرى مفادها: ضرورة قيام تحالف مطلق بين السّلطتين السياسية والدّينية. والغاية من تكريسه لهذا التماهي بين السلطتين، تتجلى في جعل الفعل السياسي يقوم على أساس ديني، والدّيني لا يتقوّم إلاّ إذا ارتكز على أساس سياسي. ممّا يتأدى إلى فسح المجال أمام جعل رجل السياسة الحارس والمسير الأول والأخير للدّين. من هنا، يتضح أنّ دوام المُلك بالنسبة إلى أردشير ومن سيأتي من بعده، رهينٌ بمدى قدرته على إبقاء عناصر تلك البنية المصلحية قائمة ومتجذرة بين السياسية والدّين. وبما أنّ لطبقة رجال الدّين القدرة على توجيه الصّراع السياسي لصالحها، عن طريق امتلاكها لآليات التحكم في سيكولوجية الرّعايا، فإنّ أردشير لم يستطع كبت تخوّفه من إبقاء مجال تأويل النصوص الدّينية، وقراءتها، والتفقه فيها، مفتوحا أمام تلك الطبقة القادرة في أيّة لحظة على تأليب مواقف العامّة وسفلة القوم ضده، وتأسيسها لرياسات سرّية من شأنها تهديم مصالحه السياسية والإطاحة بمُلكه.

وهو ما أكده في الشق الثاني من خطابه، حيث أردف قائلا: «واعلموا أنه لن يجتمع رئيس في الدين مُسر ورئيس في المُلك معلن في مملكة واحدة قط إلا انتزع الرئيس في الدين ما في يد الرئيس في الملك؛ لأن الدين أس والملك عماد، وصاحب الأس أولى بجميع البنيات من صاحب العماد».[21]

انطلاقا ممّا ورد أعلاه، نتوصّل إلى مجموعة من النتائج يمكن عدّها بمثابة خلاصات عامّة لمضامين الخطاب الأردشيري، نستطيعُ إجمالها كالتالي:

لقد أكد أردشير أنّ الملك حارس للدين، ممّا جعل الفعل السياسي، يقوم بالدرجة الأولى على أساس ديني متعالي، وهذا الأساس لا يستمد مشروعيته من خارج إرادة الملك؛ لأنّ هذا الأخير، هو المشرّع المركزي للخطابين السياسي والدّيني معًا؛ مما يدل على أنّ أردشير قد سار باتجاه منح صلاحيات مطلقة للملك،

20- أردشير: **عهد أردشير**، حققه وقدم له الدكتور إحسان عباس، دار صادر بيروت [د. ط.]، 1967، ص 54

21- المصدر نفسه، ص 55

باعتباره الأس المؤسّس للفعل السياسي من داخل الدولة. وبما أنّ الملك هو الأس المؤسّس للدولة، فإنّ هذا المعطى يجعلنا أمام بناء سياسي أنطولوجي هرمي، يُسلم قبليًا باللاّمساواة في الحقوق السياسية؛ أي يقوم على «استتباع متسلسل للأشخاص، حيث يكون كل شخص أرفع من السابق، بمدى سلطته أو بارتفاع مرتبته الاجتماعية»[22]، وهو ما وجدناه حاضرًا بالفعل من داخل البنية النصية العميقة للخطاب الأردشيري السابق، حيث انطلق من وضع الملك فوق قمة الهرم السياسي للدولة، ثم توجه نحو جعل طبقة رجال الدّين في وسط الهرم، وأنزل طبقة العوام إلى مرتبة قاعدة الهرم السياسي لدولته.

إنّ هذا البناء الأنطولوجي السياسي الهرمي المتعالي، قد شكّل منتهى الخطاب السياسي للعهد الذي رام أن يؤسسه أردشير. إنّه عهد يقوم على أساس الهرمية واللاّمساواة، ويكرّس التنافر المطلق بين طبقات اجتماعية متناقضة هي: طبقة خاصة الخاصة، ثم الخاصة، وأعيان العامّة، وأخيرًا العوام الذين هم الرّعاع، وسفلة القوم، والمهمّشون اجتماعيًا. لقد أسّس «أردشير، إذا، لتصور محدد لعلاقة الدين بالملك، مشروط بسياق في التاريخ وفي الفكر، ومرهون بتجربة بعينها، تفهم الدين في صورته الوثنية، وتفهم التدبير السياسي في أبعاده المؤمنة بالعلاقة المراتبية بين البشر. ومن هنا، فإن تصور هذه العلاقة يندرج ضمن رؤية لفضاء العلاقات المجتمعية، ترتب الناس درجات، وتجعل الملوك أوصياء على البشر، سفلتهم وخاصتهم، لضمان ما يُؤمِّن استمرار الاستبداد والطغيان».[23]

صفوة القول، إنّ انفتاح الأديب السياسي السُلطاني على المرجعية السياسية الفارسية ـ بالرغم من طابعها الاستبدادي وبُعدها عن روح مرجعية الوحي ـ لم يكن انفتاحًا اعتباطيًا، بل كان انفتاحًا مقصودًا، حيث نستطيع القول، بأنّ المضامين السياسية المحرّكة لأطوار الفقرتين الرابعة والسادسة من عهد أردشير، قد ساهمتا إلى حد كبير في تشكيل بنيته الذهنية والإدراكية، وانعكستا على المرتكزات السياسية التي سطرها للخليفة / الملك؛ من أجل تحقيقه لغاية الحفاظ على السّلطة ودوام المُلك، وهو ما يتجسد من خلال إقرار الأديب السياسي السُلطاني بضرورة تكريس التراتبية والهرمية الاجتماعية، كمبتدأ مطلق لأجرأة السياسي من داخل دولة الخلافة السُلطانيّة.

وحريٌ بالملاحظة في هذا المقام، أنّ «**الهرمية هنا ليست مجرد شكل هندسي، إنها تصور محدد للتوازن الاجتماعي**؛ ذلك أن الآداب السلطانية عندما تصور الملك في مقابل المجتمع، فإنها تتوخى في العمق حل إشكالية استمرار ضمان الاستقرار السياسي والتوازن الاجتماعي القائم على مبدأ التراتب.

22- أندريه لالاند: **موسوعة لالاند الفلسفية**، المجلد الثاني H.Q، تعريب، خليل أحمد خليل، تعهده وأشرف عليه أحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت ـ باريس، الطبعة الثانية، 2001، ص 557

23- كمال عبد اللطيف: **في الاستبداد بحث في التراث الإسلامي**، منتدى المعارف ـ بيروت، الطبعة الأولى، 2011، ص 144

فالبشر درجات، **والسلطة فعل ضبط يتوخى عمارة الأمصار وزراعتها. وخارج هذا التصور، تظل القضايا السياسية الأخرى المتعلقة بأصل السلطة وشرعيتها، وعدلها وإنصافها، جزءًا من اللامُفكّر فيه في خطاب الآداب السلطانية**».[24]

بناء عليه، فإنّ الأديب السياسي السُلطاني، لم يقف عند حدود تكريس التراتبية والهرمية الاجتماعية، كمبتدأ مطلق لأجرأة السياسي من داخل دولة الخلافة السُلطانيّة، بل تعداه إلى درجة الإقرار بحتمية إقامة مماثلة مطلقة بين الخليفة / الملك والإله، وهو ما وعاه كمال عبد اللطيف، لمّا قال: «يتأسس الملك، انطلاقا من **مراتبية ميتافيزيقية عامة، يكون فيها الله صانعًا للنظام وسيّدًا للكون، ويكون الملك مدبرًا للشأن السياسي، وهو يحتل مرتبة لا تعلو عليها سوى مرتبة النبي والملائكة، بل إنه «ظل الله في الأرض»**»[25]؛ وذلك بهدف تحقيق مقصد يتجسد في «**رسم صورة مكبرة للنموذج الإلهي**، كما يحفظها الخيال الديني الشعبي ويرعاها، وهي صورة تضيف إلى قداستها المفترضة، والمقدّرة صورًا لا حصر لها تحمل مختلف المتناقضات في كمالاتها القصوى، **الصفح والعقاب، العدل والطغيان، الموت والحياة**. وكذلك الملك، فهو **العادل والجبار، وهو الواحد القهار، الرحيم ذو العقاب الشديد** ... هذه هي الصورة التي عمل الفقهاء والكتّاب على إعادة صياغتها، لتصبح جزءًا من الفعل الملكي في تاريخ الدولة السلطانية الإسلامية»[26]؛ مما يؤكد أن قيام تحالفات[27] مصلحية بين السّلطتين: السياسية والدّينية، قد ساهم في تكريس مختلف مظاهر الاستبداد، المُمارس على الرّعايا من داخل دولة الخلافة السُلطانية. تلك المظاهر المُعلنة عن ذاتها واقعيًا

24- المصدر نفسه، ص 138 (التشديد من عند المؤلف).

25- كمال عبد اللطيف: **في الاستبداد بحث في التراث الإسلامي**، منتدى المعارف ـ بيروت، الطبعة الأولى، 2011، ص 186 (التشديد من عند المؤلف).

جديرٌ بالذكر، أنّ المفكر **محمد عابد الجابري** كان سبّاقا إلى إدراك أنّ **مبدأ المماثلة بين الله والسلطان**، قد شكل أحد أبرز الثوابت البنيوية التي أسّست لجذور الدولة السُلطانية قديمًا، والعقل السياسي العربي المعاصر آنيًا؛ وذلك في سياق تفكيكه للبنيات المكونة لـ «**الأيديولوجيا السلطانية وفقه السياسة**»، حيث ألمع إلى ذلك قائلا: «[إن العقل السياسي العربي مسكون ببنية المماثلة بين الإله والأمير، البنية التي تؤسس على مستوى اللاشعور السياسي؛ ذلك النموذج الأمثل للحكم الذي يجذب العقل السياسي العربي، منذ القديم إلى اليوم، نموذج المستبد العادل، لا فرق في ذلك بين شيعي وسني، بين حنبلي وأشعري ومعتزلي، بين متكلم وفيلسوف (ويمكن أن نضيف الاتجاهات الفكرية المعاصرة بمختلف أسمائها) إن الاختلاف بين هذه الفرق لا يقع على مستوى بنية المماثلة ككل بل فقط على مستوى التحولات التي يمكن أن تعتري طرفيها]».

انظر، محمد عابد الجابري: **نقد العقل العربي (3) العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته**، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثامنة، بيروت أيلول / سبتمبر 2011، ص 356

26- كمال عبد اللطيف: **في الاستبداد بحث في التراث الإسلامي**، منتدى المعارف ـ بيروت، الطبعة الأولى، 2011، ص 193. (التشديد من عند المؤلف).

27- يذهب الدكتور **ناصيف نصّار** إلى أن هناك أشكالا عديدة يمكن أن تنشأ لضبط علاقة التفاعل بين السلطة السياسية والسلطة الدّينية، وذلك راجع في نظره، إلى مسألة اختلاف الأديان والدول والأنظمة حول موضوع السلطة، أو لتباين المراحل والظروف التاريخية التي تلعب دورًا في تفضيل شكل على شكل. الشيء الذي أدى به إلى حصرها في الأشكال التالية: **الاندماج، الإنكار، التحالف، الاستبعاد، الاستقلال**.

وبخصوص الشكل الثالث الذي هو التحالف، نجده يقول: «[وفي التحالف بين السلطة السياسية والسلطة الدينية، يختفي التصارع ـ بين السلطتين ـ وراء مسرح الخدمات المتبادلة والمصالح المشتركة، غير أن إلباس السلطة السياسية ثوبا دينيا، أو بسط السلطة الدينية على الدنيا في شكل سياسي، تظل قائمة. ولذلك يتم تحديد ميدان كل سلطة منهما وصلاحياتها كسلطة حليفة، على تداخل وتقاطع بحسب قوة هذه النزعة أو ضعفها]».

انظر، ناصيف نصّار: **منطق السلطة ـ مدخل إلى فلسفة الأمر**، دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 2001، ص 144 - 161

من خلال القهر السُلطاني، وتمجيد إيتيقا الطاعة؛ الأمر الذي «يترتب عن السلطة القهرية المستبدة في نظام الآداب **دعوة إلى الطاعة والخضوع، والامتثال والصبر**، حيث تبلور الآداب السلطانية **دليلا سياسيًا جامعًا في مجال الدعوة إلى لزوم الطاعة، بل والتغني بها وتمجيدها**، إلى درجة تتحول فيها السياسة السلطانية إلى سياسة للطاعة المطلقة، طاعة السلطان المطلق»[28]. ممّا يدل على أنّ «الاهتمام المركزي بكتابة الآداب يتحدد في **الدور التبريري، المتمثل في إعادة إنتاج أخلاق الطاعة، المدعمة للاستبداد السلطاني السائد، بالاستناد إلى قراءة معينة للإسلام، وإعادة إنتاج تدبير العناية**، الذي يضع الملوك في **مرتبة الرعاة والآباء المستخلَفين والمستأمَنين على مصير العباد**، من أجل **حماية حوزتهم**، وإعداد **سياج يحمي السنة ويرعاها**»[29]. واضحٌ إذن، أنّ الاستبداد السياسي والدّيني، بفعل تمرحله تاريخيًا من داخل دولة الخلافة السُلطانيّة، لم يعمل إلا على إعادة إنتاج رعايا خانعين فاقدين لمختلف القيم والمبادئ الأخلاقية، التي من شأنها الارتقاء بإنسانية الإنسان، وجعله شخصًا مستقلا عن كل أشكال طبائع الاستبداد. ولئن كان ذلك كذلك، فإنّ كمال عبد اللطيف، قد توصّل إلى أنّنا لا نجد في الآداب السُلطانية «**أي حديث عن المجتمع، كما لا نجد أي حديث عن الإنسان الفرد والمفرد، من دون أن نتحدث عن المواطن، ومعناه غياب مفهوم الحرية، والمغامرة الخلاقة للإنسان المبدع لذاته وللمجتمع وللتاريخ**»[30]؛ الشيء الذي سمح له باختزال تاريخية دولة الخلافة السُلطانية، في ثابت بنيوي وجّه شمولية صيرورتها التاريخية تجسّد في «**حكم استبدادي قاهر، وتدبير سلطاني يعكس أبوية الحكام، ورعايتهم لمجتمع العامة، بالدفاع عن أخلاق الطاعة**».[31]

هكذا، فعن طريق تشريحه لجذور الاستبداد في العقل السياسي العربي ـ الإسلامي، من خلال نموذج الآداب السُلطانيّة، انتهى كمال عبد اللطيف، إلى أنّ «خطاب الآداب السلطانية يستجيب في نهاية التحليل لغائية محددة، تتمثل في المرمى الذي اتجهت لإصابته، وهي تكتَب، ثم وهي تستعيد بعضها، في صيغ متعددة. **يتعلق الأمر** [...] **بخدمة الدولة السلطانية، تبرير سلطتها، الدفاع عن استمرارها، إنشاء كل ما يمكنها من الرسوخ والشموخ**، حتى عندما تكون دولة مستبدة طاغية، حيث ظلت هذه الآداب تعمل بواسطة

28- كمال عبد اللطيف: **في الاستبداد بحث في التراث الإسلامي**، منتدى المعارف ـ بيروت، الطبعة الأولى، 2011، ص 212 (التشديد من عند المؤلف).

29- المصدر نفسه، ص 293 (التشديد من عند المؤلف).

في ذات السياق، ومن خلال نقده للعقل الأخلاقي العربي، توصّل المفكر **محمد عابد الجابري**، إلى أنّ القيمة المركزية المؤسسة لبنية الآداب السُلطانيّة، تتجسد في تجذير أخلاق الطاعة والولاء المطلق للخليفة / الملك.

انظر، محمد عابد الجابري: **نقد العقل العربي (4) العقل الأخلاقي العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة، بيروت / سبتمبر 2009، (القسم الثاني: نظم القيم في الثقافة العربية: أصولها وفصولها. الباب الأول: الموروث الفارسي أو أخلاق الطاعة)، ص 131 - 249

30- كمال عبد اللطيف: **في الاستبداد بحث في التراث الإسلامي**، منتدى المعارف ـ بيروت، الطبعة الأولى، 2011، ص 292 (التشديد من عند المؤلف).

31- المصدر نفسه، ص 309 (التشديد من عند المؤلف).

القول، بواسطة الكتابة على تحويل جبروتها إلى ضرورة لا رادّ لقضائها»[32]، ممّا جعله أمام ضرورة الانفتاح على تبيان محدودية خطاب الآداب السُلطانيّة؛ وذلك من خلال اعتبارها عائقا يعوق مسار إعادة تحديث المجال السياسي العربي المعاصر. إنه ذلك المسار الذي يضمن الخروج من إطار دولة الرعايا، ويسمح بإمكانية تأسيس دولة المواطنة الفِعلية، حيث يقول: «كل تفكير في محدودية هذه الآداب في ضوء مكاسب ومنجزات تاريخ الفكر السياسي، وتاريخ الفلسفة السياسية الحديثة بالذات، سيجعل الفكر السياسي العربي ينفتح على أسئلة جديدة، وقضايا جديدة، **تتيح له نسيان اللغة السلطانية، وتجاوز النموذج السلطاني والأفق التاريخي الذي رسم ملامح هذه اللغة وهذا النموذج**، من أجل أن يتمكن من تأسيس لغة جديدة، ونماذج جديدة في العمل السياسي، **تمنحه جدارة الانخراط في الشأن العمومي، وإعادة تأسيسه، في ضوء حاجياتنا التاريخية الجديدة والمستجدة**»[33]. على هذا الأساس، يمكن القول، إنّ القصديات الفكرية التي رام كمال عبد اللطيف تحقيقها من داخل المجال السياسي العربي المعاصر، لنْ تتجسد عمليًا، دون الاستفادة من منجزات الحداثة السياسية الأوروبية، والتي يمكن إيجاز مبادئها في جعل الغاية النّهائية من تأسيس كيان الدولة، يتمثل جوهريًا في تحرير الكينونة الإنسانية من عوائقها الذاتية والموضوعية؛ وذلك عن طريق إخراجها من الوجود المُغترب، الذي كانت رازحة تحت سيطرته بمختلف تجلياته وأبعاده؛ الدّينية منها والسياسية، إلى وجود سياسي قادر على تمكين الشخص من داخل دولته من تحقيق حرّياته، وقصدياته الرّوحية والمادية بمختلف أبعادها وتمظهراتها. وهنا بالذّات تكمن أهمية المشروع الفلسفي السياسي الحداثي، الذي أسّس له فلاسفة العقد الاجتماعي، خصوصًا حين اعتبروا أنّ الغاية النّهائية من تأسيس الدولة[34] لا تقوم على منطلقات المماثلة بين الملك والإله، الذي عن طريقه يُبرر لتأبيد الأنظمة الاستبدادية، وإنما في علمنة المُمارسة السياسية، وجعل مشروعيتها ـ باعتبارها كيانا زمنيا نسبيا ـ لا تستمد إلا من خلال مشاركة المواطن العقلانية، في تداول السّلطة السياسية، وفق ما تمليه عليه مبادئ أخلاق الواجب لا أخلاق الطاعة. ووقت يتصيّر الفعل السياسي قائمًا على مبادئ الواجب، تصبح المواطنة مشتقّة من القانون الذي يستمدّ شرعيته السياسية، من قداسة العقد الاجتماعي، الذي شكّل المواطنون بناء عليه كيان دولتهم. علاوة على ذلك، فحين

32- المصدر نفسه، ص 74 (التشديد من عند المؤلف).

33- كمال عبد اللطيف: **في الاستبداد بحث في التراث الإسلامي**، منتدى المعارف ـ بيروت، الطبعة الأولى، 2011، ص 326. (التشديد من عند المؤلف).

34- في هذا السياق، صرّح الفيلسوف باروخ سبينوزا بقول مختزل يكاد يلخص جوهر مضامين الأطاريح الفكرية التي استندت عليها الفلسفات السياسية الحديثة ـ مع أخذ الاختلافات القائمة بينها بعين الاعتبار ـ قائلا: «[إن الغاية القصوى من تأسيس الدولة ليست السيادة، أو إرهاب الناس، أو جعلهم يقعون تحت نير الآخرين، بل هي تحرير الفرد من الخوف بحيث يعيش كل فرد في أمان بقدر الإمكان، أي يحتفظ بقدر المستطاع بحقه الطبيعي في الحياة وفي العمل دون إلحاق الضرر بالغير. وأكرر القول بأن الغاية من تأسيس الدولة ليست تحويل الموجودات العاقلة إلى حيوانات أو آلات صماء، بل إن المقصود منها هو إتاحة الفرصة لأبدانهم وأذهانهم كيما تقوم بوظائفها كاملة في أمان تام، حيث يتسنى لهم أن يستخدموا عقولهم استخداما حرا دون إشهار لأسلحة الحقد أو الغضب أو الخداع، بحيث يتعاملون معا دون ظلم أو إجحاف، فالحرية إذن هي الغاية الحقيقية من قيام الدولة]».

انظر، سبينوزا: **رسالة في اللاهوت والسيّاسة**، ترجمة وتقديم، حسن حنفي، مراجعة، فؤاد زكريا، مكتبة النافذة، الطبعة الثالثة 2005، الفصل العشرون الموسوم بـ (وفيه نبين أن حرية التفكير والتعبير مكفولة لكل فرد في الدولة الحرة) ص 446

يعي المواطن أنّ القانون الذي يؤطر وجوده السياسي قد نشأ وفق أرضية سياسية مُحايثة لواقعه الأنطولوجي في مختلف تجلياته، وغير قائم على التراتبية، والهرمية، ناهيك عن إذلال ووأد فاعليته الإنسانية، وإقصائه من ممارسة فعل صُنع التاريخ. آنذاك، تنجح الدّولة في خلق مواطنين يتّصفون بخاصية الوطنية الفعلية، على اعتبار أنّ «الوطنية لا تعني أن يقدم المرء نفسه كقربان خاص على مذبح الدولة. وإنما هي بالأحرى الشعور والاعتراف بأن غاية المرء وغاية الدولة متحدتان، وأن الفرد لا يستطيع أن يحقق مصيره إلا بمقدار ما يحقق واجباته في المؤسسات الاجتماعية المختلفة التي هو عضو فيها[35]»؛ وجوهر هذا الاتحاد الذي يؤسّس لعلاقة الدّولة المُواطِنة بمواطنيها، قد لزَم عنه النّظر إلى السّلطة على أنّها فعل واعٍ نابعٌ من إرادة المواطنين. وبهذا المعنى، فإنّ التحوّل الذي طرأ على بنية الكيانات السياسية الأوروبية، كان نتاجًا موضوعيًا، لقلب البُنى الأنطولوجية المتحكّمة في جوهر السّلطة السياسية، التي كان التفكير في أسسها لا يستقيم، إلاّ إذا شكّل التّعالي بالسياسة، مبتدأ ومنتهى مطلق لأجرأتها وتقعيدها نظريًا وممارسيًا؛ ممّا يعني أنّها «كانت سلطة منزلة من عند الآخر، كانت تهبط من فوق وتفرض نفسها من فوق إرادة البشر، وأعادتها الثورات الحديثة إلى الأرض [...] ووضعتها على مستوى الإنسان»[36]، وهي المبادئ التي ظلت غائبة من داخل المجال السياسي العربي المعاصر، حيث توصّل كمال عبد اللطيف، إلى أنّه في «أغلب الدول العربية الإسلامية لا تزال لغة الحاكمين بالمحكومين، **تتم بتوسط لغة الآداب السلطانية**، ومازالت السلطة تنظر إلى نفسها من زاوية نظر **الحاكم السلطان، الآمر الناهي، الآمر الذي لا راد لأمره، ولا ضابط قانوني ومؤسسي لقراره وحكمه وسطوته**».[37]

أمام هذا الواقع القائم بذاته، يمكن القول، بأنّ قيام كمال عبد اللطيف بتشريح جذور الاستبداد في العقل السياسي العربي ـ الإسلامي من خلال نموذج الآداب السُلطانيّة، كان موجّها بأفق انتظار، تجسَّد في إعادة تحديث المجال السياسي العربي المعاصر. إنّه ذلك الأفق، الذي بمقدوره تحرير الكينونة الاجتماعية العربية، من قهر واستبداد دولة الرّعايا، وانفتاحها على دولة المواطنة الفعلية، دولة المؤسّسات المدنية، المؤمنة بالديمقراطية التشاركية؛ يقول: «الحداثة السياسية [...] تقدم في نظرنا أفقا في النظر والعمل يُمكِّن العرب في حالة بنائه وإعادة بنائه من تهديم أوثانهم القديمة والجديدة، **ويسعفهم بتقويض دعائم الاستبداد السياسية، ومختلف أشكال الحكم المطلق**، بهدف فسح المجال أمام مُختلف المبادرات القادرة على تطوير

35- ميشيل متياس: **هيجل والديموقراطية**، ترجمة، إمام عبد الفتاح إمام، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى 2010، ص 31

36- مارسيل غوشيه: **الدين في الديمقراطية مسار العلمنة**، ترجمة وتقديم، شفيق محسن، مراجعة، بسام بركة، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت، تشرين الثاني (نوفمبر) 2007، ص 28

37- كمال عبد اللطيف: **في الاستبداد بحث في التراث الإسلامي**، منتدى المعارف ـ بيروت، الطبعة الأولى، 2011، ص 316. (التشديد من عند المؤلف).

نظرنا السياسي في مجال السلطة السياسية والحكم، حيث يصبح من الممكن **إبداع فكر سياسي جديد مطابق لطموحاتنا المتعلقة ببناء حياة مشتركة متكافئة وعادلة**».[38]

إنّ الإنصات المُمعن لمضامين هذا القول، يجعلنا قبالة حتمية إرساء قواعد «مغالبة الاستبداد والفساد»[39]؛ وذلك بهدف إعادة بناء مشروع سياسي حداثي عَلماني ديمقراطي. في هذا الإطار، نجد كمال عبد اللطيف، ينخرط في محاولة مراجعة مرحلة ما بعد الثورات العربية، ليؤكّد على مسألة أساسية تتجلى في أنّ «التغيير لا يكون بإسقاط النظم الاستبدادية الفاسدة فحسب، بل يتطلب رؤية شاملة لزوايا النهوض والتنمية المختلفة»[40]؛ وذلك عائد بالأساس إلى أنّ «إسقاط أنظمة الاستبداد لا يُشكّل أكثر من خطوة مهمة في طريق شاقة وطويلة، [...] طريق تأسيس البديل التاريخي المأمول، المتمثل في بناء مشروع التحديث السياسي والإصلاح الديمقراطي»[41] من داخل المجال السياسي العربي المعاصر.

ثالثا: نحو إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي المعاصر

إنّ وعي كمال عبد اللطيف، بوعورة المسالك المؤدِّية إلى إعادة تحديث المجال السياسي العربي المعاصر، قد فرض عليه القيام بمجموعة من المراجعات الكبرى؛ بهدف إتمام المسَارات الفكرية، التي صَاغها الرَّعيل الأوّل، المؤسِّس للخطاب النهضوي، ثم صِياغة المفاتيح الأساسية، التي بإمكانها فتح مغاليق الواقع السياسي العربي المتأزّم، وهو ما عناه حين قال: «يرتبط مفهوم زمن المراجعات في تصورنا بأفقين محددين موصولين بحاضر الفكر العربي ومستقبله: **أولهما** إتمام معارك الإصلاح النهضوي، خصوصًا منها معارك الإصلاح الثقافي وتطوير الذهنيات؛ **وثانيهما**، إعادة تأسيس مرجعية الحداثة السياسية في الفكر العربي، من خلال التفكير مجددًا في جدليات التقليد والحداثة في فكرنا».[42] يستمدّ هذا القول أهمّيته، من التّأكيد على مدى راهنية المشاريع الفكرية النّهضوية، التي اتخذت من رأب تصدّعات، وإصلاح أعطاب الواقع السياسي العربي المعاصر، مبتدأ مطلقا لها في ممارسة فعل التّفكير. وهو ما أكّد عليه لمّا قال: «يشكل إذن، الجامع السياسي جسرا لأشكال من العلاقة بين المشاريع النهضوية ومشروع الإصلاح السياسي، وتصبح العلاقة أكثر وضوحا، عندما نتجه فيها بالاعتماد على أدبيات الجيل الثالث من مفاهيم الإصلاح، التي تروم

38- كمال عبد اللطيف: **في مواجهة اليأس العربي**، منشورات الزمن، النجاح الجديدة ـ الدار البيضاء، الكتاب السادس عشر، 2006، ص 51. (التشديد من عند المؤلف).

39- كمال عبد اللطيف: **العرب في زمن المراجعات الكبرى محاولات في تعقل تحولات الراهن العربي**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، بيروت، آب / أغسطس، 2016، ص 33

40- المصدر نفسه، ص 144

41- المصدر نفسه، ص 41

42- المصدر نفسه، ص 131 (التشديد من عند المؤلف).

توطين قيم وآليات المشروع السياسي الديمقراطي في المجتمعات العربية»[43]. على أساس هذا القول، اعتبر كمال عبد اللطيف، أن مشروع إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي المعاصر، لن يتحقق عمليًا، ما لم يمر عبر مجموعة من المسالك والمسارات، المنطلقة أوّلا من حتمية إرساء قواعد وآليات الدولة العربية العَلمانية. مبررًا هذا الطموح الفكري السياسي، بحجّة تقوم على اعتبار «العلمانية ثابت مركزي من ثوابت العمل والممارسة الديمقراطية، ولا يجوز إغفاله، أو السكوت عنه بأي حال من الأحوال ليظل السياسي معادلا للتاريخي والنسبي، ولنتمكن فعلا من إعادة إنتاج المفاهيم السياسية في إطار الوعي الأولي والثانوي داخل بنية المفهوم، بالإضافة إلى متطلبات اليقظة التاريخية التي تعلمنا ـ في حالة أوضاع الوطن العربي اليوم ـ ضرورة التأويل الذي يراعي شروط المواجهة للذاكرة اللاهوتية التي ما فتئت تشل أدمغتنا، وتفتك بضمائرنا»[44].

إن كمال عبد اللطيف، وهو في إطار التفكير في ضرورة استنبات بذور العَلمانية من داخل المجال السياسي العربي المعاصر، لا ينطلق من نزعَة تغريبية، تجد في المنجز الفكري الأنواري للحضارة الأوروبية، حلّا جاهزا لتجاوز مختلف مظاهر النكوص، والفوات الحضاري والتاريخي العربي المعاصر، بل إنّه يدعو إلى أهمية مراعاة «التمثل النقدي لخلاصات هذه الحضارة، ومحاولة مواصلة الابتكار الثقافي داخل دائرتها»[45]. لهذا، فقد شدّد على «ضرورة استيعاب جذور العلمانية لا منطوقها، وجذرها الفلسفي الأول هو العقلانية النقدية. والشعارات الكبرى التي تماثلها هي شعارات الحرية والديمقراطية. وبناء عليه، فإن الدفاع عن العقلانية والديمقراطية هو السبيل الأمثل لتملك روح العلمانية»[46]. بموجب هذا، نجده قد سَارع باتجاه التّأكيد على حتمية تحييد الدّين عن التوظيف السياسي، وإقامة أوراش فكرية كبرى، تروم فتح نقاش عمومي، حول راهنية الإصلاح الدّيني، من داخل المجال السياسي العربي المعاصر، قائلا: «يشكّل الإصلاح الديني اليوم المدخل الملائم إلى الانخراط في طريق طويلة وشاقة، طريق أجِّلت باستمرار تحت ضغط شروط وملابسات سياسية وتاريخية عدة، وآن أوان إطلاق ورشها الفكرية في مجتمعاتنا، بلا تردد ولا تراجع».[47]

43- كمال عبد اللطيف: **فكر النهضة والثورات العربية**، مجلة أوراق فلسطينية، عدد 1، شتاء 2013، ص 80

44- كمال عبد اللطيف: **التفكير في العَلمانيّة إعادة بناء المجَال السياسي في الفكْر العَربيّ**، رؤية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2007، ص ص 67 - 68

45- كمال عبد اللطيف: **في التجديد الثقافي: ملاحظات أوليَّة حول مفهوم «الغزو الثقافي»**، ضمن: الثقافة والمثقف في الوطن العربي، [مؤلف جماعي]، سلسلة كتب المستقبل العربي (10)، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت: كانون الأول / ديسمبر 1992، ص 146

46- كمال عبد اللطيف: **التفكير في العَلمانيّة إعادة بناء المجَال السياسي في الفكْر العَربيّ**، رؤية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2007، ص 58

47- كمال عبد اللطيف: **العرب في زمن المراجعات الكبرى محاولات في تعقل تحولات الراهن العربي**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، بيروت، آب / أغسطس، 2016، ص 81

إنّ التّفكير في إرساء قواعد وآليات الدولة العَلمانية العربية، فتح سبلا فكرية متعدِّدة أمام كمال عبد اللطيف؛ سبل تلتقي عند مسار واحد يسير «نحو إعادة تأسيس مرجعية الحداثة في الفكر العربي»[48]؛ الشيء الذي مكّنه من الانفتاح على صياغة مقدمة للتفكير في أخلاقيات الحداثة، تجد منطلقها الأساس، في إعادة توطين حضور الإنسان العربي، الفاعل من داخل مجالاته السياسية والاجتماعية، من أجل تجاوز المقطع المنظوري الذي قورب من خلاله الإنسان من داخل دولة الخلافة السُلطانيّة؛ أي ذلك الإنسان الذي اختزلت أدواره ومهماته التاريخية في الولاء والطاعة. لهذا، نجده يصرّح بقول يكاد يختزل أساسيات، ومبادئ أخلاق الحداثة، قائلا: «تستند أخلاق الحداثة إلى مبادئ وقيم مرتبة انطلاقا من تجارب الإنسان، ومن القضايا الخاصة المرتبطة بوجوده، وهي تعكس الصور المختلفة لمجاهدته ضد نزوعات الذات في تحولها، كما تعكس صور ذهوله وتطلعاته ومشاعره المختلفة، وهنا تؤسس مجدّدًا كونية المبادئ الأخلاقية. تعدّ مواجهة النزوعات النفسية الإنسانية أساس القاعدة الأخلاقية، كما أن قدرة الفرد على التمييز بين الخير والشر، هي التي تصنع الفاعل الأخلاقي»[49].

وبما أنّ أخلاقيات الحداثة، لا تستقيم مُمارسيًا، إلا بحضور مفهوم التّسامح، فإنّ كمال عبد اللطيف، قد جعل منه أحد أهمّ المداخل الكبرى لتأسيس مجال سياسي حداثي عربي معاصر، مؤمن بمبادئ الغيرية، وقيم الاختلاف، المنطلقة من رفض التعصب والانغلاق، المؤدّي إلى معضلة إقصاء المغاير، وتهميشه، وعدم الاعتراف بأحقيته في ممارسة فعل الحياة، والمقرّة في ذات الآن، بأنّ الهوّية، لا تعني المطابقة، بقدر ما تدل على المغايرة، والتّعددية، والتعايش، والإقرار بالحقّ في الاختلاف، حيث وجدناه يقول: «لا ترتبط حاجتنا في المجتمع والفكر العربيين إلى التسامح، باعتباره فضيلة عقلية وأخلاقية، بميراث نظري وتاريخي محدَّدين فحسب، بل ترتبط أولا وقبل كل شيء بحاجتنا الفعلية والتاريخية اليوم إلى محتواه. ففي حاضرنا كثير من مظاهر الانغلاق والقهر والتعصُّب والإقصاء، ما يستلزم استحضار المفهوم، باعتباره وسيلة من وسائل الدفاع عن التعايش، والإقرار بالاختلاف، والاعتراف بالحرية باعتبارها قيمة لا تقبل المساومة».[50]

تماشيًا مع ما سلف، أكّد كمال عبد اللطيف، على ضرورة الانتصار لقيم التّعددية المواطِنَة، المُقرّة بأنّه لا مواطنة حقّة، من دون الاعتراف بحقّ كل الأطياف، والأعراق، والإثنيات، المشكّلة للنّسيج الاجتماعي العربي المعاصر، في المشاركة الفعلية في تأسيس المصير السياسي والحضاري المشترك؛ ذلك لأنّه «لا خلاص من الانغلاق الإثني والطائفي إلا بتوسيع دوائر التشارك في العناية بالشأن العام، ولا يمكن تحقيق

48- كمال عبد اللطيف: **العرب في زمن المراجعات الكبرى محاولات في تعقل تحولات الراهن العربي**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، بيروت، آب / أغسطس، 2016، ص 141 - 144

49- المصدر نفسه، ص 189

50- المصدر نفسه، ص 174

ذلك من دون سيادة قيم المواطنة الهوية الجامعة؛ ذلك أنه يستحيل بناء الإنسان في ظل قيود الأعراق والمذاهب والطوائف».[51] لهذا، يظل تحقيق قيم التعدّدية السياسية[52]، مطلبًا جوهريًا بإمكانه تأسيس إواليات مجتمع منفتح على مكوناته الدّينية والعرقية، ومؤمن بحق الآخر في ممارسة فعل الحياة، بالاستناد على قيم ومبادئ الاختلاف والمغايرة.

هكذا إذن، يتضح أنّ عملية إعادة تحديث المجال السياسي العربي المعاصر، عملية عسيرة يصعب تحقيقها من دون عبور مجموعة من المسالك الوعرة، تبتدئ بادئ ذي بدئ، بإرساء قواعد وأساسيات دولة عربية عَلمانية ديمقراطية، تؤمن بقيم الحداثة الأخلاقية، وتتخذ من التعدّدية السياسية، منطلقا لها في تفعيل أساسيات دولة مُواطنة، متصالحة مع تاريخها، ومنفتحة على أفقها التاريخي، في بعديه الخاص والكوني.

51- كمال عبد اللطيف: **العرب في زمن المراجعات الكبرى محاولات في تعقل تحولات الراهن العربي**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، بيروت، آب / أغسطس، 2016، ص ص 123 - 124

52- في سياق نقده للتيار القومي العربي الاشتراكي، الذي أسّس للنظرية والممارسة السياسية، انطلاقا من منطق إقصائي للإثنيات والأعراق غير العربية من المشاركة السياسية، أوضح **كمال عبد اللطيف** معنى التعدّدية السياسية، قائلا: «[يقوم تصورنا للتعدد اليوم على ثقافة سياسية جديدة تُقرُّ به أولا، ولا تغيّبه أو تنفيه لحساب منطق إثني يتلفع بأردية المشروع القومي. إن الكيان الجامع الذي نتطلع إليه، أو المجتمع الجديد والدولة الوطنية أو المجتمع العربي والدولة القومية، مشروع يخص مكونات المجتمع كلها مهما تنوعت وتعددت أصولها العرقية، يغذّيه الوعي الجديد الذي نفترض أن يكون مواكبًا له؛ أي الوعي بالأفق الديمقراطي والتداول على السلطة. ينبغي ألا يفهم مما نحن في صدد الإقرار به وتوضيحه في هذا السياق إلا أمر واحد، يتعلق بمسعانا الهادف إلى تجاوز حالة الانكفاء الإثني، الحاضر والمستحضر والموظف بغاية تفكيك مجتمعاتنا، والرجوع بها إلى مرحلة ما قبل الثقافة والنظام والسياسة والإنتاج، إلى حالة حرب الجميع ضد الجميع، وهي حالة العنف الأعمى المتفشية اليوم في مجتمعاتنا وأنظمتنا السياسية. لا يمكن تجاوز هذه الحالة البائسة والأنانية إلا بتخطي الإثني والعقائدي نحو السياسي؛ أي نحو مجال النسبي والتاريخي والتعاقدي، أي نحو المشروع السياسي الديمقراطي الذي يأخذ بمبدأي التشارك والتداول في إطار التعاقد، ويعتمد نظام القوانين والمؤسسات بدلا من العشائر والطوائف والمذاهب المغلقة]».

انظر، المصدر السابق، ص 121

للتوسّع أكثر في هذا الموضوع، انظر: كمال عبد اللطيف: «**في حدود الخطاب السياسي القومي، من الأزمة إلى إعادة البناء**»، وارد ضمن كتابه: **العرب والحداثة السياسية**، دار الطليعة ـ بيروت، 1997، ص 47 - 66

خاتمة:

صفوة القول، شكّل التّفكير في كيفيات إعادة بناء المجال السياسي العربي المعاصر، العلَّة الفاعلة والمؤسِّسة، لمجمل المُنجز الفكري، الذي صَاغه كمال عبد اللطيف. لهذا نستطيع القول، بأنّ اهتمامه بإشكالية الحداثة السياسية، قد ظل موجّها بهمّ معرفي، تجسّد في وعيه التّام بضرورة إحداث قطيعة فكرية جذرية، مع مختلف أنماط الفوات، والنكوص الحضاري والتاريخي، الذي تعاني منه شمولية المجتمعات العربية المعاصرة، والعمل بالمقابل على استنبات أرضيات فكرية بديلة، تضمن إعادة توطين معالم الحداثة، والديمقراطية، ودولة المؤسسات العَلمانية المؤمنة بالإنسان، باعتباره شخصًا فاعلا ومنتجًا من داخل مجاله السياسي العربي المعاصر، وهو الشيء الذي عملنا على إيضاحه، طيلة الأطوار الإشكالية، والمعرفية لهذه الدراسة البحثية، المنصبّة بالأساس، حول التعريف بالغائيات، والقصديات الثاوية خلف تأسيسه لمشروعه الفكري، الذي يمكن عدّه حلقة أساسية من داخل الفكر العربي المعاصر في كلّيّته.

قائمة المصادر والمراجع المعتمدة

1 ـ المصادر:

- أردشير: **عهد أردشير**، حققه وقدم له الدكتور إحسان عباس، دار صادر بيروت [د. ط]، 1967
- سبينوزا: **رسالة في اللاّهوت والسيّاسة**، ترجمة وتقديم، حسن حنفي، مراجعة، فؤاد زكريا، مكتبة النافذة، الطبعة الثالثة 2005
- عبد الرحمان بن محمّد بن خلدون: **مقدمة بن خلدون، وهي الجزء الأول من كتاب العبر وديوان المبتدإ والخبر ...**، بتحقيق المستشرق الفرنسي أ. م. كاترمير، عن طبعة باريس سنة 1858، المجلد الأول، مكتبة لبنان ـ بيروت 1996

2 ـ المراجع:

- كمال عبد اللطيف: **التأويل والمفارقة نحو تأصيل فلسفي للنَّظر السّياسي العربي**، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1987
- كمال عبد اللطيف: **التفكير في العَلمانيّة إعادة بناء المجَال السياسي في الفكْر العَربيّ**، رؤية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2007
- كمال عبد اللطيف: **العرب في زمن المراجعات الكبرى محاولات في تعقل تحولات الراهن العربي**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، بيروت، آب / أغسطس، 2016
- كمال عبد اللطيف: العرب والحداثة السياسية، دار الطليعة ـ بيروت، 1997
- كمال عبد اللطيف: **سلامة موسى وإشكالية النهضة**، دار الفارابي ـ بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ المغرب، الطبعة الأولى، 1982
- كمال عبد اللطيف: **في الاستبداد بحث في التراث الإسلامي**، منتدى المعارف ـ بيروت، الطبعة الأولى، 2011
- كمال عبد اللطيف: **في التجديد الثقافي: ملاحظات أوليَّة حول مفهوم «الغزو الثقافي»**، وارد ضمن: الثقافة والمثقف في الوطن العربي، [مؤلف جماعي]، سلسلة كتب المستقبل العربي (10)، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت: كانون الأول / ديسمبر 1992
- كمال عبد اللطيف: **في الفلسفة العربية المعاصرة**، دار سعاد الصباح، الطبعة الأولى، 1992
- كمال عبد اللطيف: **في تشريح أصول الاستبداد: قراءة في نظام الآداب السُلطانيّة**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، نيسان (أبريل)، 1999
- كمال عبد اللطيف: **في مواجهة اليأس العربي**، منشورات الزمن، النجاح الجديدة ـ الدار البيضاء، الكتاب السادس عشر، 2006
- مارسيل غوشيه: **الدين في الديمقراطية مسار العلمنة**، ترجمة وتقديم، شفيق محسن، مراجعة، بسام بركة، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت، تشرين الثاني (نوفمبر) 2007
- محمد عابد الجابري: **نقد العقل العربي (4) العقل الأخلاقي العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة، بيروت / سبتمبر 2009
- محمد عابد الجابري: **نقد العقل العربي (3) العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته**، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثامنة، بيروت أيلول / سبتمبر 2011
- ميشيل متياس: **هيجل والديموقراطية**، ترجمة، إمام عبد الفتاح إمام، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى 2010

- ناصيف نصّار: **منطق السلطة ـ مدخل إلى فلسفة الأمر**، دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 2001

3 ـ مقالات ودوريات:

- كمال عبد اللطيف: **فكر النهضة والثورات العربية**، مجلة أوراق فلسطينية، عدد 1، شتاء 2013

4 ـ المعاجم الفلسفية:

- أندريه لالاند: **موسوعة لالاند الفلسفية**، المجلد الثاني H.Q، تعريب، خليل أحمد خليل، تعهده وأشرف عليه أحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت ـ باريس، الطبعة الثانية، 2001

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

info@mominoun.com
www.mominoun.com

All rights reserved © 2020

جميع الحقوق محفوظة © 2020