بحث محكم | قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة | 09 سبتمبر 2021

# الطريق «المستحيل» نحو الديمقراطيَّة
# من السياسة إلى الثقافة

**محمد شوقي الزين**
باحث جزائري

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

جميع الحقوق محفوظة © 2021
All rights reserved © 2021

# الطريق «المستحيل» نحو الديمقراطيَّة[1]:
# من السياسة إلى الثقافة

1 - مجلة يتفكرون العدد10

**ملخص:**

استحالة الديمقراطيَّة عبارة عن مجاز يقول تقريباً الشيء ونقيضه: الديمقراطيَّة غير ممكنة في ظلِّ أوضاع أو وضعيات تحول دون إنجازها في السلوك السياسي والاجتماعي؛ الديمقراطيَّة ممكنة من حيث المبدأ الذي تضعه في صُلب فكرتها وعمليتها وهذا المبدأ هو الاستدارة. لا بُدَّ أن تكون الديمقراطيَّة فكرة وفعلاً مستديرين؛ لأنَّه عن الاستدارة تنجرُّ الحركة والسلوك الجدلي القائم على المناوبة والمجاوزة. الدفع نحو الأمام سمة الديمقراطيَّة الكبرى، ويقوم هذا الدفع من حيث الحركة، والدافع من حيث الإلهام أو الحدس، على سند يدور ويفيد الاستدارة كالعجلة بالنسبة إلى العربة. الأدوات التي تستعين بها الفكرة والممارسة الديمقراطيتين تفيد كلها الدينامية والاندفاع نحو الأمام: مشورة، اختيار، حرية في الرأي والأداء، اقتراع وتصويت، ... إلخ؛ لأنَّه على إثر هذه الأدوات يكون الحكم السليم والتدبير الصحيح إذا حَسُن استعمالها وتوظيفها؛ ولأنَّ هذه الأدوات، وإن لم تقل بعمق جوهر الفكرة الديمقراطيَّة، فإنَّها تُعبِّر عن ديناميتها الداخليَّة في تجديد أطر السلوك ومقتضيات الممارسة السياسيَّة والاجتماعيَّة، وتفادي التحجُّر والجمود. تحمل الفكرة الديمقراطيَّة بذرة التجديد في نظام السلوك لدرء الجمود، ونواة الحركة المستمرَّة والمسترسلة التي يضمنها الاستعمال العقلاني والحصيف للحريَّة.

*****

لقد قيل الكثير وكُتب ما لا حصر له من الدراسات حول مفهوم الديمقراطيَّة، وتبدو كلُّ إضافة عبارة عن زخرفة لا تضيف شيئاً إلى معارفنا سوى ربط المفهوم بمفاهيم مجاورة كالسياسة والحكم والتربية والأخلاق. ربَّما لا تكمن العلة في إضافة شيء، وإنَّما فقط في إعادة استعمال المفهوم لأغراض أخرى لم تتبر بها استعمالات ماضية أو حاضرة. ما أريد تبيانه في هذه الدراسة هو التفكير في الديمقراطيَّة من خارج الأطر الحصريَّة للسياسة، بأن أرى الرابطة الكائنة بين الديمقراطيَّة والثقافة، وهل يمكن تشكيل ثقافة ديمقراطيَّة لا يمكن اختزالها دائماً في أطر سياسيَّة؟ لأنَّ المشكلة الجوهريَّة هي الإدراك البشري لطبيعة الديمقراطيَّة: هل هذه الكلمة-المفهوم عبارة عن صيغة لائقة (commode) لكلِّ نظام سياسي يقول عن نفسه إنَّه ديمقراطي؟ هل تُختَزل الديمقراطيَّة في فكرة دون فعل، وفي شعار دون إنجاز، وفي تمثيل سياسي دون استيعاب ثقافي؟ هل يمكن اعتبارها لغة شائعة (koinè) يتداولها الجنس البشري بوصفها أمثل نظام سياسي يمكن التعويل عليه، رغم النقائص في الصيغ والعثرات في الاستعمالات؟ لمناقشة هذه الأسئلة أعتمد على أكسيمور (oxymoron) أو تناقض ظاهر في الكلمة «استحالة» لأدلَّ بها على عدم الإمكان وعلى التحوُّل، أو النفي والإيجاب في المقولة «ديمقراطيَّة»: هل الديمقراطيَّة «مستحيلة»؟ ليس بموجب عدم إمكان تحقيقها تاريخياً، وإنَّما بحكم ارتقائها الدائم، وأنَّها ممارسة حثيثة لا يمكن اختزالها في هياكل وتنظيمات وأشكال من التمثيل السياسي والاقتراع. هذه فقط تغليفات برَّانيَّة لا تقول بعمق وحِدَّة كائن الديمقراطيَّة وأشكال تمظهره.

## 1. المتعذر ترجمته من الديمقراطيَّة: «ثقاف» يوناني في «ثقافة» عالميَّة

الانطلاق من الاشتقاق معناه الوصول إلى الانشقاق. كلُّ اشتقاق لغوي يؤول إلى انشقاق فكري؛ لأنَّ الكلمات بطبعها تتخالف دلالياً، وإن كانت تتشاكل صورياً. عندما نأخذ بالبحث والدراسة الأصل الاشتقاقي للكلمة اليونانيَّة (dēmokratía, δημοκρατία)، نجد أنَّها كلمة تأسيسيَّة لسلوكٍ لم يلبث أن يتواتر في التاريخ، أن يُتداول، أن يتحوَّل ويتجوَّل، أن يتعثَّر أيضاً أو يفشل، ليقول محتوى ما يفترضه، وهو: «حُكم (krátos) الشعب (dêmos)»، وبشكل أوسع «قيادة الشعب»، «سيادة الشعب»، ...إلخ. كلمة «ديمقراطيَّة» من المتعذّر ترجمتها كمفهوم، وإن كان من الممكن ترجمتها حرفيًّا. لكنَّ حرفيَّة الكلمة لا تقول المركَّب في وهجه المفهومي والعملي. لذا، احتفظت الكلمة بجسدها الأصلي في لغات العالم تقريباً: ديمقراطيَّة، (Democracia)، (Demokratie)، (Democracy)، (Démocratie)، ... إلخ. كُلَّما تعذَّرت أو صعُبت أو استحالت ترجمة كلمة، كانت هذه الكلمة تتمتَّع بأصالة وقوَّة ونُدرة تجعلها صعبة التطويع، فتحتفظ بماديتها اللغويَّة في سياق الدلالات والتأويلات.

**- البَشَرة والبَشَر: المادة الأوليَّة في الفكرة الديمقراطيَّة**

ينطبق على هذه الفكرة قول بول فاليري (Paul Valéry): «الشيء الأعمق في الإنسان هو البَشَرة!»[1]، وكأنَّ المظهر أصبح الظاهرة، والاعتيادي أو المبتذل أصبح عمقاً وحكمة. لكن، ليس بهذا المعنى ينبغي أخذ كلمة بول فاليري، وإنَّما بالمعنى الذي تكون فيه الكلمة ذات قوَّة بلاغيَّة في حرفيتها التأسيسيَّة. لذا احتفظت «بَشرة» الديمقراطيَّة بعُمقها الدلالي في اللغات العالميَّة كلها. عبارة فاليري ذات حنكة نادرة، لأنَّ الإنسان المسمَّى بشراً هو أساساً الإنسان الذي أخذ من المظهر الذي وُجد/وُلد عليه التسمية الدالة عليه: إنَّه «بَشَر» من «البَشرة»، بغضِّ النظر عن ألوان البَشرة. إنَّه بَشَر من البَشرة التي تُعلّمنا دائماً أنَّنا إزاء إنسان له إحساس من الانطباعات التي تلتقطها البَشرة، من الألم أو اللذة التي تشعر بها البَشرة، من الحرارة أو البرودة التي تحسُّ بها البَشرة، ... إلخ.

البَشرة مدخل الحقيقة نحو الإنسان: هل من المصادفة أن يكون الحصول على الحقيقة بالاعتراف يمرُّ عبر «البَشرة»[2] بالتعذيب (torture)؟ أو دفع المظالم بالاقتصاص كما جاء في الكتب المقدَّسة؟ فلأنَّ البَشرة هي السطح العميق (هذا التعبير «أكسيمور»!)، وليس فقط السطح الدال على عُمق أو باطن، كانت النظريات السياسيَّة في العصر الحديث، قبل وإبَّان اندلاع الثورات الغربيَّة، الأمريكيَّة (1763) والفرنسيَّة (1789)، في معظمها عبارة عن تنظيرات حول هذه «البَشرة»، في الكيفيَّة التي يتمُّ بها تفادي التعنيف والقهر والسلب، فكان «الإعلان العالمي عن حقوق الإنسان والمواطن». البَشرة رمز ما يكون عليه الإنسان بشراً، وليست مجرَّد قشرة أو جلد مركَّب من طبقات وألياف وأوعية دمويَّة ومسام؛ مثلما نقول عن الإنسان إنَّه «حيوان» ليس بالمعنى المبتذل في البهيمة أو العجماء، لكن بالمعنى القوي للحياة في صيغة المبالغة.

من نيتشه إلى دريدا، كان الحديث دائماً عن الإنسان-الحيوان بالمعنى الذي ينضح فيه بالحياة، وإن كانت للكلمة استعمالات ماضية عند أرسطو مثلاً: «حيوان متمدِّن» (zoon politikon) أو عند كاسيرر: «حيوان رمزي» (animal symbolicum). أقول إذن إنَّ الديمقراطيَّة في جسدها الحرفي هي البَشرة التي أتاحت تشاكُل الألسنة في المقولة نفسها: «البَشرة» نفسها التي تسمَّى بها البشرُ بشراً، وإن اختلفت في الألوان والأحجام. أبقى في هذه السيمانطيقا التي تجعل من البَشرة المبدأ الآني في نعت كينونة هي الإنسان فرداً أو البشر مجموعاً؛ لأنَّه على أساس هذه البَشرة تكوَّنت الكُتلة التي على عتبتها انطلق المعنى الحقيقي لكلمة ديمقراطيَّة. إذا اعتبرنا البَشرة المبدأ الأساس في تسمية البشر بشراً، فهذا المُسمَّى «بَشَر» هو الذي

1- Paul Valéry , «L'idée fixe», in: Œuvres II, Paris, La Pléiade, 1960, p. 215

2- Michel Foucault, «La vérité et les formes juridiques», in: Philosophie. Anthologie, éd. Arnold I. Davidson et Frédéric Gros, Paris, Gallimard, 2004, coll. «Folio Essais».

يُعطي للمقولة «ديمقراطيَّة» علة وجودها اسماً ورسماً؛ لأنَّ هذا المسمَّى «بَشَر» ينقسم إلى أجناس وشعوب، وكلّ شعب ينبري بتدبير ذاته والسيادة على نفسه.

بل إنَّ مسوّغ التسمية «بَشَر» في تعليل كلمة أو مقولة نسمّيها «ديمقراطيَّة»، بالفروع التي تحتملها التسمية مثل الشعب أو الأمَّة، هو ما جعل البعض، مثلاً فرانسيس فوكوياما[3]، يعتبر الديمقراطيَّة الليبراليَّة سقف ما يصل إليه الإنسان في مساره التاريخي بعد الأزمنة الإيديولوجيَّة المحمومة، بشيء من التلفيق بين الفلسفات التاريخيَّة ذات المضامين الغائيَّة (كانط وفيكو) والفلسفات السياسيَّة المنظّرة لمفهوم الدولة الحديثة (هيغل وكوجييف): «يقترح فوكوياما أنَّ مبادئ الشرعية (légitimité) تمَّ استكشافها عبر التاريخ، إلى غاية أن تكون الشرعيَّة الملائمة للمقتضيات الأساسيَّة للبشريَّة هي التي فرضت نفسها»[4]، يعني الشرعيَّة المستوحاة من الممارسة الديمقراطيَّة بوصفها «نهاية التاريخ»، أي منتهى ما يصل إليه نظام سياسي في التاريخ، لنأخذ من فقرة لوك فيري كلمة «البشريَّة»: بعمومها في البشريَّة، بتعميمها على البشر، تكون الديمقراطيَّة إذن «البَشرة» التي يكون بها المقياس في السلوك السياسي.

الديمقراطيَّة واضحة، ساطعة، بارزة، مثل البَشرة، تُشكّل الغلاف السلوكي للبشريَّة مثلما عليه البَشرة بالنسبة إلى الجسم البشري؛ هي مقياس السلوك وعُنصر الإحساس بأنَّ الإنسان اكتمل سلوكياً، نضج عقلياً، بعد الجروح والندوب التي تحمَّلتها بَشَرته في التاريخ، من جرَّاء أشكال في الحكم لم تُحسن الاحتفاظ بالإنسان بشراً، لم تعمل سوى بلوغ عمقه عبر سطحه، وهو البشرة. لاقتلاع الحقيقة كانت أشكال الحكم (الملكيَّة المطلقة، الإقطاعيَّة، الدكتاتوريَّة...) تحرق البشرة بالنار تعذيباً أو تُبرّد البشرة بالعُري ونزع الكرامة (الهولوكوست)، كانت تُخضع الإنسان بشراً، تُعنّف البَشرة حرقاً أو قطعاً أو خدشاً أو ضرباً. بلوغ العمق يمرُّ عبر السطح، بلوغ الإنسان في كرامته ونفسيته، يمرُّ عبر القصّ من بشرته: «فقدان الإيمان في الإنسان لا يترك في الأقوال سوى الأكاذيب»[5].

جاءت الديمقراطيَّة، إيماناً راسخاً بالإنسان، بَشرة البشريَّة في إحساسها وسلوكها، لتقول شيئين أساسيين: 1. بَشَرة الإنسان شيء عميق ومقدَّس، وليس مجرَّد سطح دنيء ومدنَّس؛ **2**. تجد البشريَّة المركَّبة من أجناس وشعوب اكتمالها في هذا النظام السياسي المُسمَّى «ديمقراطيَّة»؛ لأنَّ الديمقراطيَّة تنطلق أساساً من تشعُّبات البَشَرة، من شعوب البشريَّة ذاتها. لكن، وكما سأناقش المسألة لاحقاً، من الإجحاف الإقرار بأنَّ الديمقراطيَّة الليبراليَّة سقف ما تصل إليه البشريَّة من نظام في السلوك والإدارة كما يذهب فوكوياما؛ ومن التعسُّف اختزال

3- Francis Fukuyama, the End of History and the Last Man, Free Press 1992.

4- Luc Ferry, L'Anticonformiste, Paris, éd. Denoël, 2011, p. 268

5- Michel de Certeau, «Corps torturés, paroles capturées», in: Luce Giard (éd.), Michel de Certeau, Centre Georges Pompidou, 1987, coll, "Cahiers pour un temps", p. 65.

الديمقراطيَّة بَشَرةً وروحاً في تمثيلات سياسيَّة وهياكل تنظيميَّة، أي الديمقراطيَّة التمثيليَّة (démocratie représentative). هذه الزوائد في شكل صفات «ديمقراطيَّة ليبراليَّة»، «ديمقراطيَّة تمثيليَّة» هي التي تحجُب بَشرة الديمقراطيَّة الخالصة، تغطيها بأغلفة وأزياء لا تنطبق ربَّما على أقاليم أو شعوب لها أزياؤها وأشكال الحفاظ على بَشرتها، على بشريَّتها إذن.

الصفتان «ليبراليَّة» و«تمثيليَّة» هي حُجُب الديمقراطيَّة، وإن كانت تزعم تفسيرها وإيضاحها، كأن نقول مثلاً، إنَّ جوهر الليبراليَّة هو الحريَّة، والديمقراطيَّة بالتعريف هي حريَّة في الخيار والقرار؛ والحريَّة في الخيار والقرار هي التي تُشكّل عَصَب التمثيل (représentativité) بانتقاء الأمثل والأجدر من بين المرشَّحين لتقلُّد مهام سياسيَّة أو وظائف عُليا في هيكل نسمّيه «الدولة». عندما نتأمَّل جيّداً، ليس منطوق الليبراليَّة والتمثيليَّة هو المقصود بهذا الوصم، وإنَّما فكرة معيَّنة عن الليبراليَّة، عندما تتحنَّط هذه الليبراليَّة في إيديولوجيا لها إقليم وتاريخ، وتُصبح مضامينها قابلة للتصدير في أقاليم أخرى لها ميزة وفرادة؛ وفكرة مُعيَّنة عن التمثيل، عندما يُصبح مجرَّد حشد الجموع وتضليل الرأي العام واختزال العملية الديمقراطيَّة في انتخابات وإحصائيَّات. سأبيّن لاحقاً أنَّ الديمقراطيَّة ثقافة تتجاوز الهيمنة شبه المطلقة للسياسة في استئثارها بالمقولة «ديمقراطيَّة».

لكن، أليست الحريَّة والتمثيل السياسي ما يُشكّل «بَشرة» الديمقراطيَّة، ليس فقط سطحها، وإنَّما أيضاً عُمقها وجوهرها؟ لأنَّ الحريَّة جوهر الممارسة الديمقراطيَّة، بدونها تصبح هذه الأخيرة شعاراً فارغاً ولعبة فاشلة؛ والتمثيل السياسي عَصَب الممارسة الديمقراطيَّة، بأن يضع الشخص صوته ورأيه قيد أشخاص يمثلونه ويعملون على إسماع صوته ورأيه لدى الطبقة الحاكمة أو المهيمنة. يمكن لهذه المظاهر (الحريَّة والتمثيل السياسي) أن تكون ظواهر الديمقراطيَّة ذاتها، يعني بَشرتها الخالصة، في الوقت نفسه السطح والعمق، المادة والصورة، الصفة والجوهر، غير أنَّ الديمقراطيَّة أكثر من أن تُختزَل في نظام يصبح بقوَّة الحال والمقال النموذج الكوني الكاسح، وأكثر من أن تُختزَل في تمثيليات هي أقرب إلى لعب الأدوار المسرحيَّة منه إلى أداء الأدوار المصيريَّة. لكن، أليست «البَشرة» المسمَّاة «ديمقراطيَّة» سليلة نظام برز في اليونان العريقة وأصبح النموذج الكاسح؟ كيف يمكن القبول بالديمقراطيَّة وهي تحمل أساساً علامات نظام عريق، حصيلة إقليم وتاريخ، بمعنى نتيجة ثقافة مُعيَّنة هي الثقافة اليونانيَّة؟

**ـ ثقاف التجربة اليونانيَّة: «كايروس» الحدث الديمقراطي**

في الحقيقة، لم تكن الديمقراطيَّة مجرَّد هويَّة نشأت في إقليم وزمان ينحصران في اليونان العريقة. يمكن نعت هذه الديمقراطيَّة بالتجربة أو الحدث (événement, Ereignis)، شيء فريد وفذ طلع دون سابق إنذار، أشبه ما يكون بالزمن الفوري والعابر الذي سمَّاه اليونان القدامى «كايروس» (kairos)، ضئيل

في مبناه، جزيل في معناه، مُدَوٍّ في مغزاه، يترك بصمة قوَّية قابلة لأن تتطوَّر، كالنقطة التي تتيح الخط، والنقطة هي ذاتها الخط في مساره المنتظم. وكأنَّ الديمقراطيَّة نقطة كايريَّة متركِّزة، تصاحب البشريَّة خطاً منتظماً، بارزاً في اللحظات التي تنتصر فيها الروح الديمقراطيَّة، وباهتاً في الأزمنة التي تتسلط فيها القوى الاستبداديَّة. أقول إنَّ الديمقراطيَّة لم تكن مجرَّد ثقافة قبلية، بل أصبحت ثقافة بعدية، في التجارب المتنوعة عبر التاريخ، عندما استحكمت في الوعي والسلوك البشريين. لقد كانت بالأحرى «الثقاف». ما هذا الذي أسمّيه الثقاف وأنعتُ به التجربة المبدئيَّة للديمقراطيَّة الناشئة في الزمن الكايري، من «كايروس»، الذي ليس هو الزمن الكرونولوجي؟

أعتقد أنَّ ما يُعطي للديمقراطيَّة شكلاً من أشكال خلودها وديمومتها في النوع البشري هو الطابع الكايري الذي تحمله في جعبتها داخل الزمن الكرونولوجي الذي يقول تطوُّرها، تعثُّرها، أفولها، بعثها من جديد، ... إلخ. فهي الثقاف المتواري في الزمن الكايري من أجل الثقافة المتجليَّة في التاريخ. في نص مفيد عنوانه «الديمقراطيَّة: جرد تاريخي»[6]، يُبيّن جون دان، من وجهة نظر تاريخيَّة، الكيفيَّة التي انبثقت فيها الديمقراطيَّة، وهي كيفيَّة «كايريَّة»، بمعنى عفويَّة ودون سابق إنذار. يشرح دان هذه الكيفيَّة التي ينعتها بأنَّها «غريبة»، بحكم أنَّ الديمقراطيَّة ظهرت في سياق الصراع، عندما أقدم الرجل السياسي الأرستقراطي والأثيني كلايستينس (Kleisthénês, Clisthène) على تجنيد الموالين له من الشعب لكي يعبّروا عن آرائهم في النظام السياسي الخاص بأثينا، الذي اقترحه وكان محطَّ معارضة شديدة من لدن الأرستقراطيين. بينما كان التوجُّه السائد أن تنفرد الأرستقراطيَّة بالحكم والرأي في الشأن العام، أقحم كلايستينس زمناً جديداً وسط التاريخ السياسي الرتيب، بأن يشاور عموم الشعب ويتطلع إلى رأيهم.

مئة سنة بعد هذا الشرخ «الكايري» الذي تسلَّل منه حدث جديد ونادر، وهو حدث الديمقراطيَّة، أصبحت هذه الأخيرة منظومة في السلوك تُحدّد الطريقة التي يُدبِّر بها الشعب ذاته ويسوس حاضره ومصيره، بمجموعة من المعايير المتعارف عليها والمعترف بها، وهي المشاركة في الحياة السياسيَّة والمدنيَّة والاقتراع الحر والنقاش العمومي. ليس من السهل تحديد بدقَّة كيف وقع الانقلاب (basculement) من حكم أرستقراطي ينفرد بالسلطة والتدبير إلى حكم جديد تكون فيه الصدارة للرأي العام. لا يمكن تحديد ذلك سوى في إطار سلوك أصبح يعطي الأولويَّة لعامل جوهري في كلّ ممارسة سياسيَّة، وهذا العامل هو الحريَّة. يتَّضح هذا من التفكير الجذري الذي أجرته حنّه أرنت حول تواقُت ميلاد السياسة والحريَّة في اللحظة اليونانيَّة العريقة: «إذا فهمنا السياسي بالمعنى الحصري لكلمة «بوليس» Polis، فإنَّ نهايته أو علة كينونته هي الإرساء والاحتفاظ في الوجود لفضاء تكون فيه الحريَّة عبارة عن براعة بارزة (virtuosity). ذلكم هو المجال الذي تكون فيه

6- John Dunn, “Démocratie: l’état des lieux”, tr. Pierre-Emmanuel Dauzat, in: Situations de la démocratie, sous la direction de Marcel Gauchet, Pierre Manent et Pierre Rosanvallon, Paris, Gallimard/Le Seuil, 1993, coll. “Hautes études”.

الحريَّة حقيقة العالم، تدعمه الأقوال المسموعة والأفعال المرئيَّة، والأحداث المسرودة والمذكورة والمتحوّلة إلى قصص قبل إدراجها في الكتاب الكبير للتاريخ البشري»[7].

نستخلص من ذلك، أنَّ ما نسميه بالديمقراطيَّة عبارة عن حدث انبثق في التاريخ انطلاقاً من سلوك عفوي انتظم بالتدريج وأصبح المعيار في كلّ ممارسة سياسيَّة هدفها إرساء الحريَّة في العلاقات البشريَّة والاحتفاظ بها من التلف والعبث. ميلاد الديمقراطيَّة من رحم الصراع وانطلاقاً من حدس وهَّاج ومتركّز في الآن نفسه؛ أي ابتداءً من اللحظة الكايريَّة، لا يختلف كثيراً عن ميلاد الفن التراجيدي وظهور الرقص والموسيقى انطلاقاً من الهيجان والاضطراب والألم الذي كان يُلمُّ بالجسد، كما ذهب نيتشه مثلاً. أصل الرقص (danse) هو الشطح (transe). لقد كان للديمقراطيَّة ميلاد مشابه عندما كانت اللحظة حامية الوطيس، في سياق صراع على النفوذ والمصلحة. من «كاوس» السلوك العفوي و«كايروس» اللحظة المواتية، برزت الديمقراطيَّة للوعي اليوناني، وأصبحت الثقاف الذي يشدُّ الوعي البشري إليه بوثاقة، وكلّ مشتقاتها اللغوية والتشريعية: الوثيق والموثوق فيه والميثاق.

بينما كان الأرستقراطيون الأثينيون يفكّرون داخل براديغم مهيمن من القول والسلوك هو براديغم القوة والفضيلة واللسان المستقيم (orthos logos) أي القول الفصيح والبليغ من لدن داهية ومحنَّك، أقحم كلايستينس نموذجاً جديداً لم يتوقعه أنداده أو معارضوه، وهو اللجوء إلى رأي الشعب في أزمنة كان هذا الأخير أقرب إلى الدهماء والغوغاء (plèbe) منه إلى المجموع العاقل والراشد. لم يقتنع أفلاطون بهذا البراديغم الجديد. نلمس ذلك في الكتاب الثامن من «الجمهوريَّة» عندما يصف الديمقراطيَّة من خلفيَّة ذرائعيَّة ذات مسحة تهكميَّة، يجد فيها الإنسان ما يحتاجه كما يحتاج المؤونة في السوق: «الحريَّة التي تحكم هناك. إنَّها تُقدّم تشكيلة كاملة للأنظمة؛ ومن لديه عقل لينشئ دولة، كما كنا فاعلين، يجب أن يذهب إلى المدينة الديمقراطيَّة كما يذهب إلى السوق التي يبيعون أنظمة فيها، وينتقي الشكل الملائم. وعندما يكون قد حقق اختياره، يمكنه إيجاد دولته»[8].

هل الديمقراطيَّة بهذه السهولة المبتذلة والسوقيَّة المنحطَّة؟ هل الوسم الذي نعت به كلايستينس لحظة الديمقراطيَّة أعقبه الوصم الذي طال بنيتها ونمط اشتغالها مع أفلاطون؟ جاء الوصم الأفلاطوني من كون الديمقراطيَّة تضع المساواة التامَّة بين الأفراد، بغض النظر عن أمزجتهم واستعداداتهم بين مؤهَّل وغير مؤهَّل، كُفء وغير كفء، جاهل وعالم، ... إلخ. نلمس بوضوح هذا الوصم في الكلمات التالية على لسان سقراط: «فتلك الميزة والميزات المتقاربة الأخرى هي ما يخصُّ الديمقراطيَّة. إنَّها ميزات ملأى

7- Hannah Arendt, “What is Freedom?”, in: The Portable Hannah Arendt, ed. Peter Baehr, Penguin Books, NY, 2000, p. 447

8- أفلاطون، «الجمهورية»، في: الأعمال الكاملة، ترجمة شوقي داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994، 1/384

منوَّعات وفوضى، توزّع نوعاً من المساواة للمتساوين وغير المتساوين بشكل مماثل»[9]. غير أنَّ هذا الوصم الأفلاطوني للظاهرة الديمقراطيَّة يخضع إلى نوع من الحساب (calcul)؛ أي إنَّه رهين الطابع الكمي وأشكال الحصص والموازين؛ ويختزل الحريَّة في الفوضى ورغبة الأفراد في فعل أشياء تناسب أهواءهم.

جاء احتراس أفلاطون من الديمقراطيَّة كونها أخذت بالميكانيزمات التي كانت تميّز الحياة السياسيَّة اليونانيَّة، لكن في أشكالها المائعة. عندما كان الانتخاب يدل على اختيار المؤهَّل الذي تتوفَّر فيه شروط الجودة والفضيلة (arété, vertu) لأداء وظائف عسكريَّة خلال الحروب، أو مهام سياسيَّة في تدبير المدينة؛ أصبح يدلُّ في الممارسة الديمقراطيَّة على اختيار أي شخص، بما في ذلك من هو غير مؤهَّل، لرفع التحديات الكبرى وسياسة الجموع، وقد يكون اختياره ديمقراطياً، بمعنى عن موافقة وحريَّة، ويميل الشخص المنتخَب إلى نسف المبادئ الديمقراطيَّة ذاتها عندما يستأثر بالسلطة والحكم، وكان هذا بيّناً مع الأنظمة الشموليَّة والاستبداديَّة في القرن العشرين، غير أنَّ الفكرة الأفلاطونيَّة استسلمت لصورة النظام السياسي، وليس للشكل الذي يكون عليه. ما الفرق هنا بين الصورة والشكل؟ من شأن الصورة أن تكون أكثر سحراً وفتنة، أن تلعب على أوتار المثالي والطوباوي؛ أي الهيكل الكامل من النظام السياسي، بينما يميل الشكل إلى الأخذ بالسيرورة، بالثغرات أو العثرات، بالقابليَّة للاكتمال مع التمادي في الإصلاح والتفاني في التركيب.

ليس القصد أن تكون الديمقراطيَّة النموذج الكامل والمستوفى؛ لأنَّنا نعرف الزلَّات والتعسُّفات الناتجة عن سياسة شعب أو إقليم، لكن الغرض أن تكون في حالة «القابليَّة للاكتمال» بأن تباشر الاشتغال المضني والدائم على «بَشَرتها»، بأن تشتغل على ذاتها بشكل متواصل من تصحيح الأخطاء، تعديل الأفكار والأحكام، مراجعة البرامج والمناهج، ... إلخ. هذا ما أسمّيه الشكل الذي تكون عليه الديمقراطيَّة. أو بتعبير آخر، لا تُختزَل هذه الأخيرة إلى مجرَّد «هيكل» من المؤسسات والتشريعات والممارسات التي يمكن أن تحيد عن أهدافها بالعدول عن مبادئها، لكن أن تكون في انسجام مع «الهيئة» التي وُجدت عليها، وهي أن تنبع من الأمر الذي يُضفي عليها المشروعيَّة والفاعليَّة، وأعني بذلك «الشعب». إذا كانت الديمقراطيَّة «بَشَرة» لها علاقة بدهيَّة بالبشريَّة التي تعمَّمت فيها وأصبحت النموذج الأقرب إلى روح هذه البشريَّة منذ وجودها على الأرض، فإنَّ تجلياتها تكون في هذا المسمَّى «الشعب» (dèmos).

غير أنَّنا نصطدم هنا بعوائق كامنة في هذا المفتاح اللغوي، وهي أنَّ ما ننعته بالشعب أو «ديموس» غالباً ما كان موضوع استخفاف؛ لأنَّه يستقطب في ماديته الحرفيَّة نعوت الوضاعة والطفولة العقليَّة: غوغاء، دهماء، سوقة، عامَّة، رعاع، سواد، .. إلخ. انعطاف «بَشَرة» الديمقراطيَّة على دعامة (ديموس) هو موضوع احتقار، وهو الأمر الذي جعل هذه الديمقراطيَّة محطَّ احتراس؛ لأنَّها بُنيت على دعامة لا تتوفَّر فيها الشروط

9- المرجع نفسه، 1/385

المثلى للحكم وتفتقر إلى الفضائل الضروريَّة لسياسة المدينة أو الدولة. لهذا الغرض، لا يمكن أن يحكم الشعب «مُباشَرةً»، أن تكون «بَشَرة» الديمقراطيَّة في تماسٍّ مباشر مع سياسة الحكم، نظراً لنقصان الفضيلة أو الخبرة من مجموع الشعب؛ ولأنَّ نظام الحكم لا يحتمل سياسة المجموع لذاته بذاته، لكن بوسيط هو بمنزلة الممثل (التمثيل السياسي) في فرد أو أكثر، تبعاً لطبيعة هذا النظام في الحكم.

لكن، هل تُختزَل الديمقراطيَّة هنا إلى مجرَّد «تزكية»، بأن يختار الشعب من يمثّلُه أو من يمثّلونه، مع الثقة الموضوعة في هؤلاء الممثلين بأن يؤدُّوا أدواراً مشرّفة في حماية الشعب بتوفير الأمن والسعادة له؟ هل كانت هذه الصورة طبق الأصل الذي نبعت منه الديمقراطيَّة؟ ألم تكن هنالك بالأحرى اختراقات ومخالفات، رغم الدساتير الموضوعة والقوانين المشرَّعة؟ ألم تكن سيادة الشعب على نفسه بواسطة فرد أو أفراد لهم الفضائل والكفاءات محطّ خطف لصالح أشكال أخرى في الحكم (الأوليغارشي، الاستبدادي، ... إلخ)، تكون فيه «وديعة» الشعب مجرَّد «ذريعة»؟ لقد كان الميل نحو هذه الأشكال في الاختراق، وهذا مسوّغ كافٍ لدى أفلاطون في رفض الديمقراطيَّة؛ لأنَّها تتيح لأيٍّ كان أن يحكم، ولأنَّها تمحو التراتب الاجتماعي (التراتب الطبقي بالمعنى الحديث) وتفرغ القوانين من مضامينها الردعيَّة بوجود مشرّع ومطيع. بجعل الحريَّة قيمة مطلقة بدلاً من الفضيلة، بإسقاط القوانين التي تقتضي الإذعان والطاعة، بجعل الكلّ سواسية، وفي الوقت نفسه طغيان الأغلبيَّة على الأقليَّة، فإنَّ المُسمَّى «ديموس» (الشعب) يتحوَّل إلى «بليثوس» (pléthos)، الحشد أو الكتلة.

تكمن خطورة هذا الانتقال من الشعب إلى الكتلة في كون الديمقراطيَّة تحمل بذور نفيها، ولأنَّ ظهور العمليَّة الديمقراطيَّة تواقت مع صعود الخطابة (rhétorique) التي كانت محطّ اهتمام السفسطائيَّة، التي دخل أفلاطون في جمباز فكري معها، خصوصاً مع ممثلها بروتاغوراس (Protagoras). جاء الاحتراس الأفلاطوني من كون الديمقراطيَّة تُحوّل الشعب إلى الكتلة (masse, pléthos)، وتحوّل اللوغوس الحي والجدلي في بلوغ الفكرة والتماس الحقيقة إلى صراحة مبتذلة (parrhésia)، مجرَّد كلام يميل إلى السفسطة والتنميق وإرادة التضليل. الملاحظ أنَّ أفلاطون يناقش في الغالب الدعامات التي تتجسَّد فيها الديمقراطيَّة، مختزلاً إيَّاها في الكم (المساواة في العدد، حكم الأغلبيَّة...) وفي النوع («الباريزيا» بدلاً من «اللوغوس» أو السفسطة بدلاً من الكلام الحي والمستقيم). هذه ربَّما الهياكل التي قامت بتعليم الديمقراطيَّة بوصفها مساواة بين الأفراد وحريَّة في التعبير والإدلاء بالرأي. لكنَّ المساواة من حيث الكميَّة لا تنفي العدالة من حيث الكيفيَّة، والاعتدال من حيث الممارسة والسلوك؛ وحريَّة التعبير لا تنتهي دائماً بالسفسطة والقول الفاتن والمضلل. ينبغي قراءة أو إزاحة ثقافيَّة للقول إنَّ الديمقراطيَّة ليست دائماً حكراً على السياسة.

## 2. مفتاح لغوي أكسيموري: الاستحالة

اللعب على أوتار اللغة هو ما يكشف عن التوتُّر الكائن فيها، كونها لغة تحتمل الشيء ونقيضه، كما في العديد من الألسنة العريقة مثل «فارماكون» (pharmakon) في اليونانية الدال على السم والترياق، أو الداء والدواء في الوقت نفسه، وأحسب أنَّ دريدا كان على حق في استعمال «صيدلية أفلاطون» لمعالجة التناقض الكامن في الديمقراطيَّة نفسها في هدم تحصيني للذات (destruction auto-immunitaire)[10]؛ أو في الكلمة الألمانيَّة ذات الترجمة المتعذّرة (intraduisible)، وهي الكلمة (Aufhebung) التي جازفنا بتعريبها باللغوة (الزائد والزائل)، وتعني أساساً مجاوزة الشيء بالاحتفاظ به، أو بعناصر منه، كاحتفاظ تشكُّلات الحاضر بعناصر تراثيَّة ماضية؛ أو في الكلمة العربيَّة «النسخ» التي تعني النقل أو الكتابة والمحو أو الإزالة. تكتسي الاستحالة الوظيفة التناقضيَّة ذاتها، لكنه تناقُض دون إحراج، تناقض فيه تراص كما تتتابع الكلمات المتناقضة في «جرح لذيذ» أو «شمس مظلمة». هذا ما نسميه إذن بالأكسيمور.

عن أيّ أكسيمور أتحدَّث؟ وأيُّ تناقض في الديمقراطية يمكنه أن يكون محطَّ تساؤل وإشكال؟ هل يمكن للديمقراطيَّة أن تجمع بين الشيء ونقيضه؟ ما هذا الشيء ونقيضه إن وُجد؟ لربّما لمس دريدا هذا «الفارماكون» الكامن في العملية الديمقراطيَّة نفسها، كونها السم والترياق في الوقت نفسه، ضارَّة ونافعة في آن واحد؛ الشرُّ الذي لا بدَّ منه، والخير الذي لا مناص منه؛ لكن سأوجّه تساؤلي نحو وجهتين في الاستحالة، كون الديمقراطيَّة مستحيلة بالمقارنة مع وضع بشري ما، ومستحيلة؛ أي متحوّلة، في هذا الوضع نفسه. عندما أتحدث عن الاستحالة، فإنَّني أقصد النفي والإيجاب معاً، التعثُّر والعثور في الوقت نفسه، وما عثر سوى من تعثَّر، وإن كانت السخرية الأفلاطونية[11] من سقوط طاليس في البئر من فرط اشرئباب عنقه في السماء بحثاً عن شيء لا يجده، مجرَّد ارتياب من حصول الفيلسوف المنبطح أرضاً على شيء يُعتدُّ به. تطلَّع إلى الثريا، فوجد وجهه متمرّغاً في الثرى! لكن ما الأمر المتعثّر في الديمقراطيَّة والمعثور عليه فيها؟

### - «استحالة» الديمقراطيَّة: التعثُّر في القياس

المتعثّر في الديمقراطيَّة هو انتفاء كلِّ معيار بحجة حريَّة الرأي والتصرُّف. هذا على الأقل التصوُّر الذي أخذ به الفلاسفة القدماء في نقدهم للتجربة الديمقراطيَّة الأثينيَّة على غرار أفلاطون وأرسطو؛ لأنَّ من شأن هذه التجربة أن تضع في صف واحد الاستعدادات المتباينة كما تمَّت الإشارة إليها سابقاً. مطلب الحريَّة مطلب مضاد للقانون (anomique) الذي يقتضي الإذعان، ومضاد للتراتب (anarchique)؛ لأنَّه يُنفي (- ana)

10- Jacques Derrida, Voyous! Deux essais sur la raison, Paris, Galilée 2003.

11- أفلاطون، «محاورة ثيتياتوس»، المحاورات الكاملة، مرجع مذكور، المجلد الخامس، ص189: «سقراط: إنَّني سأوضح معناي، يا ثيودورس، بالملاحظة الساخرة التي قيل إنَّ الوصيفة التراقية الذكيَّة الحاذقة أطلقتها عن طاليس، وهو أنَّه كان تواقاً لمعرفة ما يجري في السماء، وأنَّه لم يستطع أن يرى ماذا كان بين قدميه».

القائد (archos). من الخطأ ترجمة anarchisme بالفوضويَّة، وإنَّما بالسلوك المضاد للقيادة، سواء كانت زمرة أوليغارشيَّة أو طبقة استبداديَّة؛ أي هو سلوك مستقل عن كلِّ إملاء برَّاني؛ لأنَّه سلوك يجعل من الحريَّة المبدأ والممارسة. انتفاء المبدأ القيادي (anarchè) أو القانون (anomos) هو الأمر الذي يجعل الديمقراطيَّة ممكنة في مطالبتها بالحريَّة تحرُّراً من هذه العلائق والإكراهات. هذا أقلُّ ما نُعتت به الديمقراطيَّة من لدن المناهضين لها أو المشككين في سلامة قيامها سلوكاً سياسياً وديمومتها زمنياً، علاوة على تعمُّمها على البشر.

يكمن الاعتراض الأول في كون مطلب الحريَّة غامضاً وملتبساً، لأنَّ قيام أيّ نظام سياسي يقتضي بالأحرى الخضوع إلى المبادئ والإذعان إلى القوانين. كيف تجعل الديمقراطيَّة في مطلبها بداهة الحريَّة وهي تسعى أساساً لأن تتشكَّل باعتبارها نظاما سياسيا؟ نلمس هنا تناقضاً في الحدود بين مطلب الحريَّة وضرورة قيام نظام سياسي ديمقراطي على الخضوع إلى القانون والاحتكام إلى المبادئ والتشريعات. أمَّا الاعتراض الثاني، فيتلخص في استحالة أن تجتمع الحريَّات الفردية في وحدة جامعة؛ لأنَّ الاختلاف في الرؤى والحساسيات والتعارض في السلوكيات والمصالح يجعل الوحدة أمراً هشاً ومفترضاً. قد ينجم عن الحريات المتعددة صراع وتنافر، بحكم الاختلاف في الأذواق والتصورات، وهذا الأمر يُحطّم أساسيات الفكرة الديمقراطيَّة ذاتها. أمَّا الاعتراض الثالث، فيكمن في استحالة المساواة بين الأفراد بدءاً من القاعدة، بحكم الاختلافات المشار إليها سابقاً، اختلافات كميَّة من حيث المِلكيَّة الفرديَّة أو الجماعيَّة، واختلافات نوعيَّة من حيث التفاوت بين الأفراد على مستوى النباهة والوعي والذكاء والفضيلة.

هذه الاعتراضات الثلاثة هي التي تجعل الديمقراطيَّة أمراً مستحيلاً بالمقارنة مع المطالب الكبرى التي تحملها، وهي مطالب غامضة وصعبة الإنجاز عملياً، وعلى رأسها الحريَّة والوحدة والمساواة. لكن، بقراءة أساسيات الفكرة الديمقراطيَّة التي يقدّمها أرسطو في كتاب «السياسات»، يمكن التخفيف من المفارقات الكامنة في هذه الفكرة، وهي أنَّ الحريَّة لا تعني أساساً التحرُّر من كلّ ضابط أو مبدأ أو قانون، بل إنَّ شرط إمكان الحريَّة وجودها في مجال يتَّسم بالإكراه لتمارس أدوارها فعلياً: «المبدأ القاعدي لكلّ نشأة ديمقراطيَّة هو الحريَّة. وأحد أشكال الحريَّة أن تكون حاكماً ومحكوماً بالتناوب»[12]. بهذا المعنى، لا تنفي الديمقراطيَّة فكرة أن يكون الفرد خاضعاً للحكم. عندما يقبل الفرد بأن يكون محكوماً، فهذا لا ينفي من الأساس حريته في السلوك والرأي؛ لأنَّه يشتغل في مجال من الإكراه، وهو الخضوع إلى الحكم، والاشتغال في مجال الإكراه هو الذي يمنح للحريَّة دلالتها الأصيلة. عندما تأخذ الديمقراطيَّة بفكرة التناوب في الحكم؛ أي التداول على السلطة، فهي تسلّم مسبقاً بأنَّ الفرد لا يَحكُم فقط، لكنَّه يُحكَم أيضاً، وإلا أضحت السلطة تسلُّطاً وخطت بذلك عتبة الاستبداد.

12- Aristote, Les Politiques, tr. P. Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 1993, Livre VI, Chap. II, p. 417

من شأن هذه الفكرة في التناوب أن تحقق المساواة في الحكم عبر أدوات نعرفها عن ظهر قلب، مثل الاختيار والاقتراع والتصويت وغيرها من الأساليب التي تضمن التداول على السلطة. لنَقُل إنَّ فكرة التناوب تُحقق الاستحالة بالمعنى الحرفي لكلمة التحوُّل والذهاب إلى الأمام في الممارسات السياسيَّة، كما سأقف عند المسألة لاحقاً؛ لأنَّ من شأن التناوب أو التداول أن تكون العملية دائريَّة، والدائرة هي أكمل الأشكال من منظور أرسطو. من شأن هذا الشكل الدائري في الممارسة السياسيَّة أن يقدّم لنا التعليل الكافي في اعتبار «استحالة» الديمقراطيَّة هو أساساً تحوُّلها في الممارسات السياسيَّة والعمليَّة، استحالة تفيد التحوُّل والتقدُّم نحو الأمام، استحالة تعني الوقوف على النظام الكروي للأشياء في سيرورتها المنتظمة، استحالة تجعل من الإيالة بالمعنى السياسي ومن التأويل بالمعنى الثقافي في ممارسة السياسة أمراً يبتغي الاستحالة، لأنَّه يروم التحوُّل في الزمن والارتقاء في الروح.

نستشف هذه الاستدارة في الاستحالة الديمقراطيَّة من خلال خطاب غيتسبيرج (Gettysburg) بتاريخ 19 نونبر 1863 الذي قال فيه إبراهام لينكولن (Abraham Lincoln) مقولته الشهيرة: «حكم الشعب، بالشعب وللشعب». كان الرئيس الأميركي في سعيه نحو مجاوزة الحرب الأهليَّة بين 1861 و1865، على يقين من أنَّ الاستدارة في الديمقراطيَّة من شأنها أن تتيح التقدُّم إلى الأمام، فلا تركد في فرد أو تركن في زمن؛ والاستدارة، بوصفها أكمل الأشكال، هي عنوان التداول والتناوب. فلا شيء يبقى مستقراً أو حكراً، بل الكلُّ يتحوَّل أو يستحيل. لربما يكون فوكوياما قد استقى الاكتمال في نظام الحكم الديمقراطي من الاستدارة نفسها بوصفها استحالة في النُظم والسلوكيات والتصوُّرات؛ لأنَّها استحالة قائمة على الحركة والحريَّة، على التبادل والتداول، على المشورة والمحاورة، ... إلخ. كلُّ هذه القيم البشريَّة هي استداريَّة في جوهرها؛ لأنَّها مستحيلة في الأشكال الأكثر اكتمالاً وارتقاءً.

**- «استحالة» الديمقراطيَّة: العثور على المقياس**

تُشكل الديمقراطيَّة لذاتها ما أسميه «الإيالة» تعبيراً عن الكلمة اليونانيَّة Politéia، بوصفها مجالاً يأخذ من تأويل الشعب لذاته وقدراته المنطلق والمسيرة. الإيالة ليست بعدُ السياسة. إنَّها العتبة المبدئيَّة والاكتمال في نظام الحكم. إنَّها «ثقاف» العملية السياسيَّة نفسها. إنَّها الطريقة التي يتأوَّل فيها الشعب ذاته، يرى منطلقاته النظريَّة وغاياته العمليَّة في دورة تاريخيَّة أو حضاريَّة تقول نظام وجوده وطريقة اشتغاله الاجتماعي والسياسي. تتعدَّى الإيالة مجرَّد السمات التي يتلوَّن بها الشعب نحو نمط الكينونة التي يكون عليها. في تعييره للفكرة الديمقراطيَّة، كان أفلاطون قد تساءل كيف أنَّ الأغلبيَّة المغلوب على أمرها، فقيرة أو بائسة، تتحكَّم في الأقليَّة الثريَّة أو ذات خصال وفضائل كفيلة بإدارة الشؤون وتدبير الحياة المدنيَّة؟ يبدو أنَّ أفلاطون كان يفكر من باب ذرائعي يأخذ بجدل الوسائل والغايات كما ناقشت المسألة حنه أرندت؛ ولم

يأخذ القضيَّة في بُعدها الأنطولوجي الواسع. ليست الديمقراطيَّة مسألة حُكم مثالي ينبري للحريَّة والعدل والمساواة، مقولات طوباويَّة صعبة الإنجاز.

إنَّها قبل كلّ شيء تواجُد الشعب في إقليم يدبّر فيه شؤونه ويبتكر لذاته أشكالاً من السلوك. تنعطف الديمقراطيَّة على الإيالة التي تقول بعُمق نمط الكينونة وطريقة تأوُّل الوجود- في- إقليم: ما معنى أن يتواجد شعب في إقليم ويمارس فيه حرّيته في التصوُّر والسلوك؟ بأيّ معنى يتأوَّل وجوده في هذا الإقليم بأن يطبّق فيه نظاماً مفتوحاً من الإيالة؟ على أن تكون الإيالة هنا ممارسة أدائيَّة (praxis) تقول الطريقة التي يتأوَّل فيها الشعب تواجده في إقليم، طريقة حلقيَّة أو دائريَّة، يرى بها الشعب المبادئ التي ينطلق منها والأهداف التي يتوجَّه إليها؛ لأنَّها طريقة تدفع إلى الأمام وتقول بجسارة وجدارة التناوُب في الحكم أو التداول على السلطة؛ لأنَّ المسألة استدارة بامتياز، علاوة على أنَّها إدارة، بالمعنى غير التقني للكلمة، غير التكنوقراطي؛ أي إدارة بوصفها استدارة في تداول الشؤون وإيالة الأحكام.

إذا جاز لنا تحديد الديمقراطيَّة دون تعريفها؛ لأنَّ تعريفها غالباً ما خضع لاعتبارات إيديولوجيَّة في تحويل الشعب إلى الكتلة، أو «ديموس» إلى «بليثوس»؛ كتلة خام قابلة للقولبة حسب أغراض تمليها الأيادي الحاكمة أو المهيمنة؛ أقول إذا جاز لنا تحديد الديمقراطيَّة، بتأشير حقل الاشتغال أو تأريف أرضيَّة الإيالة، نقول إنَّ ما نسمّيه بالديمقراطيَّة هو الاستدارة في أشمل معانيها وأشكالها من إدارة وإيالة وتناوُب وتداول؛ هي أقرب إلى مفهوم «الدارة»، تقول الإحاطة والتناوُب من داخل تأوُّل الشعب لتواجده في إقليم؛ على غرار الدارة الكهربائيَّة التي تُشكّل نظام ترابط الخيوط أو الألياف وتوصيل الشحنات. يتوهَّج الشعب تحضُّراً وتسيُّساً في قدرته على تشكيل دارة في الإيالة قائمة على المناوبة والقُدرة على تحقيق الانسجام المبدئي بين الأفراد في إدارة الشؤون، بدرء أشكال البتر في التداول والتوصيل التي يمكن أن تتلخَّص في الجشع الأناني والانفراد بالحكم.

مُسمَّى الشعب هو الصورة المتشعِّبة من الإرادات الفرديَّة التي يعكسها. إنَّه شعب، لأنَّه يحمل التشعُّب في كيانه، وليس من السهل إدارة التشعُّب، من جرَّاء التشجُّر (arborescence) الذي يُقال لتشابك الشجرة الوارفة بفروعها وأوراقها؛ ومن جرَّاء التشاجُر (querelle, dispute) الذي يُفيد الصراع والتشاحُن. إذا كان الصراع (πόλεμος, polemos) أب الأشياء جميعاً، كما قال هيرقليطس قديماً، فإنَّ الديمقراطيَّة ليست سوى الطريقة التي تنظّم بها هذا الصراع في أدنى مستوياته الحضاريَّة من جدال وسجال وعراك حزبي وحراك شعبي وانتخاب وتصويت وغيرها من أدوات الاستدارة الديمقراطيَّة التي تمتهنها الآلات الشعبيَّة في إيالتها للإقليم الذي تتواجد فيه. الديمقراطيَّة هي عقلنة الصراع في الأوجه الحضاريَّة والمدنيَّة من السلوك البشري، ولا بدَّ لهذه الديمقراطيَّة من أن تكون استداريَّة لضمان التناوب والمُضي قُدُماً نحو الأمام، وإلا ستلقى السكون والتعثُّر والجمود في أشكال تسلُّطيَّة من الأوليغارشيَّة والاستبداد.

التعثُّر في الحصول على مبدأ طوباوي من السلوك السياسي القويم، يقابله العثور على مقياس أساس وهو الاستدارة في كلّ عملية ديمقراطيَّة، كفيلة بأن تُبرز الطابع الدينامي للشعب، الخيوط والألياف المتشابكة التي تقول تشعُّبه الإرادي في التدبير الإداري. لأنَّ الديمقراطيَّة صورة في الحكم بسيطة ومبدئيَّة لا تتطلَّب كلّ التنميق الطوباوي والحُلم المركَّب في الحصول على أكمل حُكم سياسي بلا عثرات أو نقائص. بل إنَّ النقيصة كامنة في كلّ إرادة نحو الاكتمال، شيء شبيه بعمل السلب (travail du négatif, die Arbeit des Negativen) عند هيغل، به يكون الدفع نحو الأمام، به يكون نفي القضية للحصول على التركيب وفق مسار جدلي يقول ديناميَّة التواجُد البشري في العالم. كذلك، لا تشتغل الديمقراطيَّة سوى بصورة ديناميَّة وجدليَّة، لأنَّها مستديرة الطبع؛ أي مستحيلة التركيبة، «استحالة نفي» بعدم الوصول مطلقاً إلى شكل كامل من الحكم السياسي، و«استحالة إيجاب» بالوصول التدريجي إلى أشكال من السلوك المحلي في الإيالة والتدبير.

استداريَّة وديناميَّة، تقوم الديمقراطيَّة على ما جاز لي تسميته في مناسبات عدة «اللادونيَّة»[13]. تقوم هذه اللادونيَّة على مبدأ مزدوج: عدم انفكاك الأشياء عن بعضها بعضاً من جهة؛ وانتفاء الدونيَّة بين الأشياء في علاقتها ببعضها بعضاً من جهة أخرى. على ذكر الدونيَّة، يشرح روسو هذا الذي نسمّيه شعباً: «إذا منحتُ جميع ما كنتُ قد منعتُ لم يتزحزح أصحاب الاستبداد، ويكون، في كلّ وقتٍ، فرق عظيم بين إخضاع جمع وإدارة مجتمع، وإذا ما استُعبد أناس متفرقون من قِبَل واحد بالتتابع، مهما كان عددهم، لم أرَ هناك غير سيّد وعبيد، لا شعباً ورئيساً، وذلك كما لو كنت أرى تكتُّلاً، لا شراكة، فلا يوجد هنالك نفع عام ولا هيئة سياسية، ولا يعدو ذلك الرجل كونه فرداً دائماً ولو استعبد نصف العالم، وليست مصلحته غير مصلحة خاصة عند فصلها عن مصلحة الآخرين، فإذا ما هلك ذلك الرجل ظلت إمبراطوريته متفرقة بلا ارتباط، وذلك كالبلُّوطة التي تنحل وتتحوَّل إلى ركام رماد بعد أن تحرقها النار. والشعب عند غروسيوس، يستطيع أن يهب نفسه لملك، والشعب عند غروسيوس، إذن، شعب قبل أن يهب نفسه لملك، وهذه الهبة نفسها عقد مدني ينطوي على تشاور عام؛ ولذا يصلح درس العقد الذي يكون به الشعب شعباً قبل درس العقد الذي يختار به الشعب ملكاً، وبما أنَّ ذلك العقد أقدم من الآخر بحكم الضرورة، فإنَّه أساس المجتمع الحقيقي»[14].

يلخص روسو عُصارة ما اصطلحتُ عليه اسم اللادونيَّة بطابعها المزدوج في الترابُط في المصالح والمصائر، قوله «مصلحة خاصَّة عند فصلها عن مصلحة الآخرين»، بحكم أنَّ الديمقراطيَّة تدرأ أساساً أن تكون المصالح أنانية تقود إلى التعسُّف والاستبداد؛ وفي نبذ الدونيَّة التي تُحوّل الشعب إلى الكتلة، وهو قوله: «لم أرَ هناك غير سيّد وعبيد [...] كما لو كنتُ أرى تكتُّلاً لا شراكة»، بحكم أنَّ الديمقراطيَّة تطرح الشراكة في الحكم بالتناوُب والتداول، وهذا طبعها وسمتها، كونها قائمة على الاستدارة والديناميَّة؛ وتدرأ الدونيَّة في

13- طالع دراستنا: محمد شوقي الزين، «التشاكل الحضاري وأنظمة الاختلاف»، مجلة يتفكرون، عدد 9، 2016، ص196-194

14- جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، ترجمة عادل زعيتر، مؤسسة الأبحاث العربيَّة، ط2، 1995، الباب الأول، الفصل الرابع، ص41 (ترجمتي معدَّلة نسبياً عن الترجمة العربيَّة).

وجود سيّد يستأثر بالحكم وعبيد في طاعته وتحت إمرته. «اللادونيَّة» الكامنة في الفكرة الديمقراطيَّة هي أنَّ المصالح العامَّة مترابطة ومتشابكة، تتبع المسمَّى «الشعب» نظراً لتشعُّبه وتداخُل إراداته الفرديَّة، فلا تعلو إرادة على إرادة، ولا تتفوَّق مصلحة على مصلحة، تبعاً للمبدأ الأساس: «الكلُّ ولا أحد». إذا كانت الفكرة الديمقراطيَّة تقوم على الكلّ في ترابط أجزائه، فإنَّه لا أحد من الأجزاء يعلو على الأجزاء الأخرى، بما في ذلك من يُنتَخَب لأداء وظائف وشُغل مناصب.

تتبدَّى الحيلة الأوليغارشيَّة أو الاستبداديَّة في استئثار جزء من الكل بالحكم ونسبة الفضيلة والذكاء والشجاعة إلى نفسه من أجل إخضاع الأجزاء الأخرى إلى سلطته وهواه. يتنصَّل من الكلّ ليقول للأجزاء الأخرى: «لا أحد»، أي لا أحد يعلو على أحد من حيث المبدأ الديمقراطي، لكنَّه لا يعدُّ نفسه جزءاً من الكلّ الذي تنصَّل منه. تكمن خطورة هذا الاحتكار المشين للحكم باسم مبدأ ديمقراطي مزيَّف زيف العُملة النقدية، كون الجزء الذي يتحكَّم في الكل يقوم بتحويل الشعب إلى كتلة يُعدّلها كيفما يشاء، بالقوة والردع والتخويف والتخوين؛ يُحوّل المواطنين إلى عبيد أو رعايا يُملي عليهم السلوكيات الميكانيكيَّة الواجب احتذاؤها دون استيعابها أو المشاورة بشأنها أو الاعتراض عليها بما يضمنه حق الرأي والخيار. الأخطر من ذلك هو أنَّ هذا الاحتكار في الحكم عنوةً وقوَّةً يجعل تماسُك الشعب هشّاً، قابلاً للانفجار في ثورة عارمة إذا بلغ الاستبداد منتهاه في القسوة والقهر، أو قابلاً للتشظي والانهيار بانتفاء الفرد المستأثر بالحكم من جرَّاء موت طبيعي أو اغتيال.

إنَّ الأمر الذي يستدير ويستحيل في المبدأ الديمقراطي بمجموع الإرادات في إيالة الحكم وتدبير السياسة، يُصبح في الاستئثار الاستبدادي للحكم عبارة عن «الواحد المنفرد» الذي يسلب من المجموع إرادته ليُجسّدها في ذاته، فيكون الناطق باسم الكلّ بنفي الرأي والمشورة، والفاعل باسم الكلّ بنفي المبادرة والمساهمة. نجد أنفسنا أمام نظام في الحكم جامد ومتحجّر؛ لأنَّ الكلَّ لا يتكلَّم ولا يتحرَّك سوى ما يخوّله له الواحد المنفرد تحت المراقبة الصارمة للمخبرين الذين يزرعهم في كلّ مكان للتبصُّص والتلصُّص. هكذا كانت الأنظمة الشموليَّة تشتغل، بوصفها آلة جبَّارة توهم بالحركة، لكنَّها في حقيقة الأمر ماكينة معطَّلة مضادَّة لحركة التاريخ وسيرورة الطبيعة. عندما لا تتحرَّك ماكينة الحكم وفق الاستدارة التاريخيَّة والطبيعيَّة، فإنَّها تتوقَّف وتتجمَّد، وهي عُرضة للأكسدة والتآكل إلى غاية التفكُّك والتشظي. هذا ما تحاول الفكرة الديمقراطيَّة تجنُّبه بإقحام الحركة الديناميَّة في الفعل السياسي، وإشراك الكلّ في صوغ القواعد وتدبير الشؤون السياسيَّة والاجتماعيَّة.

## 3. التوتُّر الأصلي بين السياسة والثقافة: طبول الصاخب وأشغال الصامت

الفكرة الديمقراطيَّة على يقين من أنَّ السير وفق قوانين الطبيعة والتاريخ هو الذي يضمن القيمومة في الإقليم والديمومة في الزمن. وعلى الرغم من المحاكمة السلبيَّة التي كانت الديمقراطيَّة موضوعاً لها عند بعض الفلاسفة القدماء في نقدهم للتجربة الأثينيَّة على غرار أفلاطون، فإنَّ الديمقراطيَّة تبدو أقرب إلى السير وفق قوانين الطبيعة والتاريخ: -1 إنَّها تراعي الصراع المتجذِّر في الطبيعة البشريَّة، وتقوم بعقلنته بتنظيم هذا الصراع في أوجه إنسانيَّة معقولة (جدال وسجال، نقاش عمومي، معترك الانتخابات، ... إلخ)؛ -2 إنَّها «بَشَرة» البشريَّة نفسها، كونها المقياس الذي تستعين به هذه البشريَّة في الشعور بتواجدها في الأرض، بأنَّها حاملة رسالة حضاريَّة هي الحفاظ على النوع الإنساني بجذوة العقل التي تذكيها في الأفراد والشعوب؛ 3 - إنَّها تساير التاريخ في حركته نحو الأمام، ولا يهمُّ طبيعة هذه الحركة، إن كانت تقدُّميَّة (الحداثة) أو لولبيَّة دون هدف (ما بعد الحداثة). إنَّها حركة نحو الأمام، استدارة مع الزمن، تناوُب في المواقع، تداول حول المواقف، ... إلخ.

يبقى السؤال في معرفة أين نضع الفكرة والممارسة الديمقراطيتين: هل في المجال السياسي وهو وضع بدهي بحكم النسبة أو العلاقة، كون الديمقراطيَّة عبارة عن نظام سياسي يقوم على مجموعة من التقاليد والأحكام والبروتوكولات؟ أم في المجال الثقافي، وهو وضع روحي بحكم الأصالة، كون الديمقراطيَّة عبارة عن فكرة وممارسة يؤطرهما التكوين التربوي للفرد والتجارب والخبرات السامية التي يكتسبها شعب في مساره التاريخي؟ تقول العلاقة المتوتّرة بين السياسة والثقافة فحوى نسبة الفكرة والممارسة الديمقراطيتين. تستأثر السياسة بهذه الفكرة والممارسة؛ لأنَّهما تنتميان فعلياً إلى المجال السياسي بالهياكل الموضوعة كالمجلس الشعبي أو البرلمان وبالأطر التنظيميَّة كالانتخابات، غير أنَّ الثقافة تحاول جرَّ الفكرة والممارسة الديمقراطيتين إلى مجالها القائم على القيم التربويَّة والتكوينيَّة والروحيَّة، لأنَّ التعثُّر القائم في السياسة يجد عثوره المفاجئ في الثقافة.

### - السياسة: من الآلة إلى الإيالة

لربما فقدت الشعوب كلَّ ثقة في الديمقراطيَّة؛ لأنَّ هذه الأخيرة أضحت فكرة طوباويَّة مستحيلة من جرَّاء هيمنة تقاليد أو ممارسات مضادَّة للروح الديمقراطيَّة: أوليغارشيَّة ذات مطامع اقتصاديَّة ونفعيَّة، أنظمة استبداديَّة تختزل الإرادة والفعل في الواحد المنفرد والمتفرّد في سياسته للجموع الغفيرة، يستقي منها الشرعيَّة كميَّاً وينفي عنها ممارسة حريَّة الرأي والسلوك نوعيَّاً... إلخ. بفقدان الثقة في الديمقراطيَّة، فإنَّ هذه الأخيرة تتحوَّل إلى أدوات خالية من المعنى أو إلى آلة بدون روح. يتمُّ تفعيل الأدوات الديمقراطيَّة من مشورة واقتراع وتصويت، لكن لاعتبارات كامنة في «متلازمة اللاعب المتلاعب»، يتمُّ نسف الروح

الديمقراطيَّة من أساسها عبر التشويش أو التشويه أو الغش والاحتيال، أي التزوير. تصبح الديمقراطيَّة مجرَّد آلة تشتغل في ملء وظائف وفراغات، لكنَّها في ذاتها فارغة من المعنى الذي يخوّل لها مشاركة الجميع في التدبير السياسي وصوغ الأحكام، بشكل مباشر عبر النقاش العمومي أو غير مباشر عبر الخيار الحر.

يمكن أن نطرح هنا مجموعة من التساؤلات التي تمتحن السياسة في استئثارها للفكرة والممارسة الديمقراطيتين: هل الأدوات الموظَّفة في تجسيد الفكرة والممارسة كفيلة بالتعبير عن الروح الديمقراطيَّة؟ أليست الآلة مجرَّد ماكينة عضويَّة أو ميكانيكيَّة تؤدّي أدواراً أو وظائف خاصَّة؟ بأيّ معنى لا يمكن دائماً اختزال الفكرة والممارسة الديمقراطيتين إلى مجرَّد وظائف تقنيَّة أشبه بعمل الروبوط في أداء سلوكيات متكرّرة؟ أعزو الآلة هنا إلى مجموع الوظائف القانونيَّة والهيكليَّة التي قالت عنها أرنت إنَّها تخضع إلى جدل الوسائل والغايات؛ لأنَّ الأثر (œuvre) يحلُّ محلَّ الفعل (action)، فيُختزَل هذا الأخير إلى مجرَّد صناعة معياريَّة في الطريقة التي ينبغي أن يكون عليها السلوك. عملت أرنت على جعل السياسة في المسافة البينيَّة للأفراد، وهي المسافة عينها التي تتجلى فيها الحريَّة. لذا، جوهر السياسة هو الحريَّة، غير أنَّ المسافة البينيَّة التي من المفروض أن تكون مرنة كمفاصل الهيكل العظمي الذي يتيح الحركة المرنة للجسم، يتمُّ ردمها، هي الأخرى، بإكراهات وقسريَّات تعيق الحركة السياسيَّة.

نعود دائماً إلى الفكرة السابقة، وهي أنَّ الديمقراطيَّة مستديرة في جوهرها، متحرّكة في وظيفتها، وكلُّ علاقة بينيَّة (بين الأفراد، بين المؤسسات، بين الأفراد والمؤسسات) يتمُّ ردمها بقواعد ثابتة في السلوك، قواعد تُملى ولا تُمارس بحريَّة وأريحيَّة، فإنَّ ذلك نسف للعلاقة وسقوط في التحجُّر والجمود. سلَّمت أرندت بأنَّ السياسة «تولد أو توجد في الفضاء البيني أو الوسيط وتتأسَّس بوصفها علاقة»[15]، لكن إذا كان هذا الفضاء البيني أو الوسيط مردوماً بمجموعة من القواعد القسريَّة، فإنَّ مفهوم السياسة ينتفي من هذا الفضاء، وفكرة الديمقراطيَّة تنتفي هي الأخرى من السياسة. على غرار الهيكل العظمي الذي يتحرَّك بفجوات مفصليَّة رابطة بين الفقرات والعظام، فإنَّ السياسة تتحرَّك بالفضاء البيني والحر بين الأفراد، وتتحقق الديمقراطيَّة بهذا الفضاء البيني الذي يتيح للأفراد الخيار الحر والتواصل والتداول. كيف يتحرَّك «الهيكل العظمي للسياسة» دون فجوات مفصليَّة؟ بتعبير آخر: كيف يمكن للهياكل السياسيَّة وتنظيماتها المتجسِّدة في الدولة أن تتحرَّك بحريَّة وتتيح الحركة الحرَّة للمواطنين إذا لم تكن العلاقة البينيَّة مرنة، سلسة، ناعمة، تفيد أساساً الليونة في الأفعال والمبادرات؟

15- Hannah Arendt, Qu'est-ce que la politique? Tr. Jérôme Kohn, Paris, Seuil, 1995, p. 42

علاوة على ذلك، تربط أرندت السياسة بالعالم، أو الفعل بالعالم، على الخلاف من العمل (بالمعنى البيولوجي المقرَّر عندها) يرتبط بالحياة. إذا كان العالم مرتع الفعل (action)، وبالتالي مجال السياسة، فإنَّ هذا العالم كروي على شاكلة كرويَّة الأرض التي ينتمي إليها النوع البشري، وكرويَّة الأفعال (الاقتصاديَّة، التجاريَّة، الماليَّة، السبرانيَّة...) التي تتشكَّل منها العولمة (mondialisation, Globalization) ذات الطابع الاستداري في المجال الكوكبي للأرض: تداول البضائع بين القارات، سيولة الأموال بين البنوك وعلى الشبكة، ... إلخ. بدون هذه الاستدارة المرنة/المرحة، يفقد الفعل عالميَّته، أي أنَّه يفقد الصورة الكرويَّة والاستداريَّة التي لأجلها هو «فعل» داخل العالم: يتجدَّد ويُجدِّد، يتجوَّل ويتحوَّل، يدور ويستدير، يتقدَّم ويتطوَّر، ينمو ويُنتج، يتداول ويتواصل، ... إلخ. بهذا الشكل، «معنى السياسة هو الحريَّة»[16]؛ لأنَّ الحرية بينيَّة، في المسافات والفجوات، بين-الأفراد، ولأنَّها تنعطف على الفعل المتحرك في العالم. تضيف أرندت بمسحة تشاؤميَّة: «إذا كان من الصحيح أنَّ السياسة ليست سوى شرٍّ لا بُدَّ منه للحفاظ على البشرية، فهذه الأخيرة بدأت في الاختفاء من العالم، أي أنَّ معناها انقلب نحو غياب المعنى».[17]

لا نجد صعوبة في فقه المسألة، عندما نُدرك أنَّ البراديغم الثالث المسمَّى «النموذج الاقتصادي/الليبرالي» طغى بكلِّ ثقله الحيوي أو البيولوجي في ضمان المأكل والمسكن والملبس والاستهلاك، وانتصر «العمل» (مجال الحياة) على «الفعل» (مجال العالم)، بأفول البراديغم الثاني المسمَّى «النموذج السياسي/الأخلاقي»، فانتفى المعنى من العالم باختفاء البشريَّة ذاتها من العالم. لم تعُد هذه البشريَّة في «بَشَرة» تماس مع العالم لممارسة الحريَّة فيه، لكنَّها أصبحت متمرّغة في إشباع حاجات بيولوجيَّة في الحفاظ على النوع البشري، إلى درجة أنَّ الديمقراطيَّة نفسها تمَّ اختزالها في ضمان المأكل والمشرب والمسكن؛ أي تمَّ إلحاقها بالعمل، بينما يكمن جوهرها في الفعل المتصل بالعالم. من المفروض أن تكون الديمقراطيَّة مسألة إيالة في الممارسة البراكسيَّة للحريَّة، في أداء أدوار والقيام بوظائف ينجرُّ عنها التنظيم العقلاني للبشر، السلوك الحر للأفراد، النقاش العمومي بين الذوات العاقلة، الانخراط في ممارسة السياسة فعلياً بالمشاركة والمعارضة والاقتراح والاقتراع، ... إلخ.

غير أنَّ طغيان الباراديغم الثالث اليوم وشيوع العمل (بمفهوم أرنت دائماً)، يحولان دون أن تتجاوز الديمقراطيَّة الفضاء الحيوي في ضمان حاجات بيولوجيَّة نحو الفضاء البراكسي في أداء أدوار وممارسة مهام بكل الطاقات الفرديَّة والجماعيَّة في تجسيد السلوك الحر والحصيف. باختفاء البشريَّة من مجال العالم؛ أي بانتفاء الحريَّة من مجال السياسة، فإنَّ الفكرة الديمقراطيَّة أضحت سراباً يُنظر إليه بالقوَّة النظريَّة ولا يُقبض عليه بالقوَّة العمليَّة. اختزال النشاطات البشريَّة كلها في نظام العمل أثَّر سلباً على الفكرة والممارسة

16- Ibid, p. 64

17- Ibid, p. 67

الديمقراطيتين؛ لأنّنا سنجد أنفسنا نبرّر هذه الديمقراطيَّة في توفير الحاجيات البيولوجيَّة تحت العنوان العريض «حقوق الإنسان»، وهنا بالضبط يلعب الاستبداد على الوتر الحساس للجوقة السياسيَّة بأن يربط الديمقراطيَّة بالعمل (توفير المأكل والمسكن وتغطية النفقات) ويستبعدها من الفعل؛ لأنَّ ربط الديمقراطيَّة بالفعل معناه تقليص مجال الاستبداد والانفراد بالحكم والقرار نحو مجال الانخراط الجماعي في التدبير السياسي.

**ـ الثقافة: تبرية الطبع، تربية السلوك**

إذا كانت السياسة تستأثر بالفكرة والممارسة الديمقراطيتين، لكن لا تلبّي حقوقهما المشروعة بالمقارنة مع الأشكال السياسيَّة القائمة في إقليم وزمان، أوليغارشيَّة كانت أم استبداديَّة؛ فهل يمكن للثقافة أن تؤدّي هذا الدور، وإن كان مجالها محصوراً بالمقارنة مع السياسة؟ ماذا نقصد بالثقافة؟ أيُّ دور تؤدّيه على مستوى العناية بالفكرة والممارسة الديمقراطيتين؟ لفكِّ الإبهام واستبعاد الغموض، لا أطرح هنا الثقافة بديلاً عن السياسة، وإنَّما بوصفها «الكائن- نحو»، مثلما السياسة هي «السلوك- بين»، هي مجموع الوظائف البينيَّة، بين-الأفراد، بين-المؤسسات، كما ألفينا ذلك سابقاً. ما أقصده بالكائن- نحو، هو أنَّ الثقافة تعتني بالحدود التي تُشكّل فيما بينها علاقات، عندما تقوم السياسة في العلاقات ذاتها. العناية بالحدود معناها العناية بالأفراد تربويَّاً، بأن تكون لهم الصيغ الكفيلة من أجل تثمين القول والفعل السياسيين. لا يمكن أن تستقيم العلاقة البينيَّة للأفراد؛ أي مجال السياسة، ما لم يكن الأفراد أنفسهم على استعداد لأداء مهام رياديَّة والاضطلاع إيجابيَّاً بالفكرة والممارسة الديمقراطيتين. هنا تتدخَّل الثقافة في تقويم الأفراد تربويَّاً وعمليَّاً.

كانت هنالك تجارب مفيدة في جعل الثقافة في صُلب الفكرة والممارسة الديمقراطيتين عبر وسيط التربية، وأخصُّ بالذكر جون ديوي (John Dewey) الذي خلَّد عملاً جليلاً يصبُّ في الفكرة القائلة إنَّ التربية هي تنمية[18] (Growth) أو تطوير في الملكات والقوى والاستعدادات، وهي حَريَّة بأن تلعب أدوار الحُريَّة في السلوك الديمقراطي، حتى قبل مؤلفه الشهير «الديمقراطيَّة والتربية»، كان ديوي قد وطَّد فكرته في مقالته «قناعتي التربويَّة» ومفادها أنَّ الفرد يتقيَّد بثقافٍ قبلي من أجل ثقافة بعديَّة، يُشارك فيها ويشترك بها مع الإنسانيَّة: «أعتقد أنَّ كلَّ تربية تقوم على مشاركة الفرد في الوعي الاجتماعي للعرق البشري. تبدأ هذه السيرورة بلا دراية الفرد، قبل الميلاد نفسه، وتشترط قوى الفرد بشكل مستمر، تملأ وعيه وتُشكّل عاداته، تُعلي من أفكاره وتُوقظ أحاسيسه وعواطفه. بهذه التربية اللَّاواعية، يتوصَّل الفرد تدريجيَّاً إلى المشاركة في الذخائر العقليَّة والأخلاقيَّة التي راكمتها البشريَّة. فهو يَرِثُ الرأسمال المدعّم للحضارة».[19]

18- John Dewey, Democracy and Education. An Introduction to the Philosophy of Education, the MacMillan Society, New York, 1930, Chap. IV: Education as Growth, p. 49 - 62

19- John Dewey, "My Pedagogic Creed", the School Journal, vol. LIV, n°3 (January 16, 1897), E.L. Kellog & Co., New York, p. 77

لا تكتفي هنا التربية بتقويم الفرد على المستوى الجوّاني من حيثُ تنمية القوى والملكات، ولكن تجعل منه «الكائن-نحو» على الصعيد البرّاني، إنَّه كائن يتوجَّه نحو العالم بالمشاركة في صوغ أساسيات السلوك والمُثُل التي يحتذيها. المفردات التي استعملها ديوي من قبيل «سيرورة بلا دراية»، «التربية اللاواعية»، «ميراث رأس المال الحضاري» تدخُل كلها في ما اصطلحتُ عليه اسم «الثقاف»، حالة كائنة تسوس نظام الحقيقة لدى الفرد، وتجعل منه «الكائن-نحو» في اندفاعه تجاه العالم، يحمل في ذاكرته وجسده إرثاً يجعله في مقام المشاركة والمزاحمة، يُبادر ويساهم، يتواصل ويتفاعل. فهو يحمل ثقافاً معيَّناً تبعاً للنشأة والبيئة والذاكرة، ويشترك مع غيره في تشكيل ثقافة تتعدَّد أسماؤها لمسميَّات ممكنة: حوار، بناء، تنمية، تكوين، ... إلخ. إذا تقيَّدتُ بفكرة التكوين التي سمَّاها ديوي التنمية بالمعنى الطبيعي للكلمة (Growth)، والتي سمَّاها الألمان في عزّ الأنوار والرومانسيَّة البيلدونغ (Bildung)، فإنَّها تُؤدّي الأدوار الثقافيَّة في تشكيل فرد له القابليَّة للتنمية الذاتيَّة داخليَّاً من أجل المشاركة الجماعيَّة خارجيَّاً. قمتُ بتسمية هذا التكوين الداخلي للفرد بالكلمة «تبرية» لما في ذلك من إبراء في الطبع ونحت في القوى والملكات، ويمكن أخذها مقلوباً استراتيجيَّاً ومقصوداً للكلمة «تربية».

ما عسى هذه الكلمة أن تُقدّمه من معقولية جديدة في فكرة الثقافة أولاً، ثمَّ في الفكرة والممارسة الديمقراطيتين؟ سبق لي أن قدَّمتُ الخطوط العريضة للتبرية في دراسة مستقلة[20]. إذا قمتُ بإقحام أساسيات هذه الكلمة في تحديد فكرة الثقافة أولاً، ثمَّ في تبيان إسهامها في مفهوم الديمقراطيَّة ثانياً، فإنَّني أعوّل على المسائل التالية: 1. بالمقارنة مع فكرة التربية بوصفها تنمية عند جون ديوي، التبرية طريقة في نحت الطبع بوهب الخِلقة السليمة والخُلُق الكفيل بمواجهة العالم؛ 2. التبرية طريق نحو الثقافة، إنَّها بمثابة العتبة الطبيعيَّة في الاشتغال على «البَشَرة» التي تسمَّى بها الفردُ بَشَراً، ولأنَّه يختلط بالبشريَّة التي يتقاسم معها الإرث الحضاري المشترك. البَشَرة كناية عن الطبع والسليقة والسَمت؛ 3. التبرية عملية مستمرة في التنمية الخُلُقيَّة مثلما هي عليه التعرية بالنسبة إلى الطبقات الجيولوجيَّة. هناك ما سمَّاه روسو «القابليَّة للاكتمال» (perfectibilité) التي ليست الكمال، وإنَّما الاشتغال الحثيث والمستمر على النقائص والعثرات التي لا ينفكّ عنها الإنسان بوصفه كائناً محدوداً، مختوماً عليه بالتناهي (finitude).

تقوم التبرية مقام التنمية، وحول التنمية يقول ديوي: «عندما نقول إنَّ التربية هي تنمية، هذا يتوقف على طريقة إدراك التنمية. بالنسبة إلينا، الحياة تنمية، والتطوُّر أو النمو هو الحياة. إذا ترجمنا ذلك في ما يُعادله تربويَّاً، فإنَّ 1. السيرورة التربويَّة ليست لها غاية خارج ذاتها، وإنَّما هي الغاية في ذاتها؛ 2. السيرورة التربويَّة مسار في إعادة التنظيم وإعادة البناء والتحوُّل المستمر»[21]. لربما بدت التنمية سيرورة داخليَّة ولها

20- محمد شوقي الزين، «نظريَّة «البيلدونغ» وتأسيس فكرة الثقافة»، مجلة «يتفكرون»، عدد 4، صيف 2014، ص205-188.

21- J. Dewey, Democracy and Education, Op. cit. p. 59

غايتها في ذاتها؛ لأنها عمل الطبيعة في وهب الاكتمال في الخِلقة والخُلُق لدى الفرد، وبدت التبرية سيرورة آليَّة في نحت الطبع من خارج شرطه الطبيعي، غير أنَّ التبرية لا تُختزَل في السيرورة الآليَّة بتدخُّل عوامل أخرى خارج الفرد الذي يتكوَّن، وإنَّما هي الطريقة التي يتكوَّن بها الفرد «بَشَراً»، في تبرية بَشَرته، وفي تنمية بشريته التي تجعل منه «الكائن- نحو» في سعيه البرَّاني للمشاركة والمساهمة. بتعبير آخر، ما يتحصَّل عليه الفرد من «الثقاف» قبليَّاً، يقوم بتصريفه في «الثقافة» بعديَّاً، يُحوّل به ويتحوَّل فيه، بتصريف رأس المال أو الإرث الحضاري إلى صفقات ثقافيَّة وتداوليَّة.

ينعتُ ديوي المسألة بأنَّها سيرورة مستمرَّة، أو اشتغال حثيث ومتواصل، تكمن غايته في ذاته؛ لأنَّه اشتغال براكسي (praxis) يُفيد المشاركة والمساهمة والمقاسمة، وهي كلها قيم ديمقراطيَّة ذات غايات إنسانيَّة مُثلى. يتجلَّى «الكائن- نحو» للفرد المشتغل على بَشَرته طبيعيَّاً وذاتيَّاً، والمشتغل على بَشَريته ثقافيَّاً وتواصليَّاً، في القُدرة على تداول القول والفعل، لأنَّ القول والفعل هما سمة البَشَرية، بحكم أنَّ الإنسان الكائن-الناطق-الوحيد من مجموع الكائنات التي تُعمّر المجال الكوكبي للأرض. الإنسان ظاهرة نُطقيَّة، يقول شيئاً مفهوماً بالمقارنة مع خزَّان الكلمات والتصوُّرات المصاحبة لها، فهو إذ يتكلَّم، فإنَّه يوصل إلى الآخرين صورة ومعنى، وهو في ذاته «كائن- من- أجل- الصورة»، يُدرك ما يرى، يتصوَّر ما يسمع، يتخيَّل ما يحكي أو يقرأ. إذا كانت الصورة توفِّر له الخزَّان الرمزي في التواصل، فإنَّ الفعل يوفّر له مجال الحركة. لا يتحرَّك وفق ضرورة طبيعيَّة فحسب، يشترك فيها مع الحيوان في إبداء رغبة أو التعبير عن حميَّة، لكن تبعاً لغاية ثقافيَّة هي تجسيد الحريَّة في العالم بإبراز الفعل سلوكاً حراً ومعقولاً.

إذا كان الإنسان يتمتَّع بهاتين الخاصيَّتين، وهما القول والفعل وفق مخططات عقليَّة واستعدادات خُلُقيَّة، فإنَّ سمة «الكائن- نحو» تُحقّق «التواجُد- مع» (Mitsein)؛ لأنَّه يتواجد- مع- الآخرين، يتوجَّه نحوهم، يعقد روابط معهم في شكل مصالح مشتركة. ليس غريباً أن تُحدِّد حنه أرندت كلمة «مصلحة»[22] بالمعنى الغربي المتداول (intérêt, interest) في الكلمة اللاتينيَّة (inter-est) والتي تعني حرفياً «الكينونة- بين»؛ لأنَّ مجال تواصُل البشر وتحقيق السياسة بوصفها حريَّة هو مجال «بَيْني». يتعزَّز هذا المجال «البيني» الذي تستأثر به السياسة بالمجال «النحوي» الذي تُثمّنه الثقافة، أن يكون الفرد قادراً على التوجُّه نحو، أن يكون له «وجه» من حيث بداهة البَشَرة التي تسمَّى بها بشراً، وله «وجهة» يقصدها وهي التواجد- مع- الآخر من حيث بداهة البَشَريَّة الجامعة. عندما يناقش ديوي إسهام التربية في الفكرة والممارسة الديمقراطيتين، فإنَّه يضع شرطاً لذلك وهو: 1. واقعيَّة الفكرة والممارسة بوصفهما مثالاً أعلى يبتغي التجسيد، و2. استحالة هذه الواقعيَّة في شكل الحياة الاجتماعيَّة (a Form of social Life) بأن تستخلص أساسيات التواجُد-مع، بالاشتراك في القول والفعل قصد بناء قيم ديمقراطيَّة فاعلة.

22- H. Arendt, The Human Condition, The University of Chicago Press, Second Edition, 1958, p. 182

تحقيق هذا الشرط المزدوج مرهون بجعل التربية في صُلب الفكرة والممارسة الديمقراطيتين، وإلا أصبحت الديمقراطيَّة مجرَّد آلة في الاقتراع ومجموع المكاسب البيولوجيَّة المضمونة للفرد المهموم بالمعيش العضوي. الديمقراطيَّة مسألة روح يشتغل على ذاته في محض «الكائن- نحو»: «فيما يخصُّ التربية، نُشير قبل كلِّ شيء إلى أنَّ تحقيق شكل الحياة الاجتماعيَّة الذي تتداخل فيه المصالح وتُولى أهميَّة قصوى للتقدُّم وأيضاً للتسوية، يقتضي أنَّ المجتمع الديمقراطي يولي اهتماماً بليغاً للتربية المتداولة والمنظَّمة من المجتمعات التي ليست في حاجة إلى ذلك»[23]. ربط الديمقراطيَّة بالتربية مسألة جوهريَّة بالنسبة إلى جون ديوي، ونعرف جيّداً المسوّغ، وهو أنَّ الديمقراطيَّة لا تُختزَل في شكليَّات تُعمّر أركان السياسة وتُعطي الانطباع الخاطئ أو المضلّل في الممارسة الحرَّة. اختزال الديمقراطيَّة في شكليَّات صورية قائمة على الاقتراع والتصويت، هو أساساً تحويل الفرد من ظاهرة نُطقيَّة معقولة إلى ظاهرة صوتيَّة فارغة أو مُفرغة من مضامينها المعقولة والعقلانيَّة. لا يكتفي الفرد بأن يُصوّت لصالح ممثّل سياسي، لكن أن يبقى الكلام حيّاً ووهَّاجاً في النقاش العمومي، بأن يعترض على سياسات أو ينتقد خيارات، وينخرط بالقول والفعل في تقديم اقتراحات أو بدائل.

لا تنتهي الديمقراطيَّة بالاقتراع في صناديق الانتخاب، لكن تبدأ أساساً من هذا الاقتراع بأن تجعل الممارسة السياسيَّة رهن المراقبة والمحاسبة المستمرَّة، ما دامت الديمقراطيَّة هي الاشتغال المستمر للقول الحي والفعل البنَّاء. إذا كانت التربية أيضاً تنمية مستمرَّة لذات الفرد، تبرية متواصلة في الطبع والقريحة، فإنَّها في العمليَّة الديمقراطيَّة عبارة عن تهيئة مستمرَّة للمواطن المنخرط في العمل السياسي: «بحكم أنَّ الديمقراطيَّة تستبعدُ مبدأ السلطة الخارجيَّة، تجد مبدأ آخر في الاستعداد الإرادي وفي المصلحة: لا يمكن ابتكار هاتين القيمتين سوى بالتربية [...] الديمقراطيَّة هي أكثر من شكل في الحكومة: إنَّها نمط في الحياة الاجتماعيَّة، إنَّها تجارب مشتركة، قابلة للاقتسام والتداول»[24]. لا غبار على فكرة ديوي: الديمقراطيَّة حركة واستدارة لا يمكن اختزالها في شكل من الحكومة بكلِّ هياكلها ووظائفها الآليَّة، القانونيَّة والتنظيميَّة. هذه الفكرة بالضبط التي أثمّنها بفكرة الثقافة التي توفّر أساسيات «الكائن-نحو» و«التواجد-مع»؛ لأنَّ الثقافة تطرح مشكلات أنطولوجيَّة وأنثروبولوجيَّة عندما تكتفي السياسة بالأشكال التنظيميَّة.

تذهب الثقافة إلى أبعد من الهياكل الثابتة. إنَّها حركة بالتبرية المستمرَّة أو التنمية المتواصلة بتعبير ديوي، وبالتالي فإنَّ الديمقراطيَّة لا تتجمَّد في هياكل ومؤسسات أو برامج سياسيَّة تمَّ الاقتراع من أجلها، إنَّها استدارة تتحرَّك نحو الأمام، تبدأ من الاقتراع نفسه ولا تنتهي به؛ لأنَّها تضع القول والفعل البشريين في صُلب الحياة السياسيَّة والاجتماعيَّة، في قلب الحياة اليوميَّة الحبلى بالإمكانات الثقفيَّة والممارسات الثقافيَّة. نلمس ذلك في تحديد السمات الجوهريَّة للديمقراطيَّة من منظور ديوي: «توسيع فضاء النشاطات المشتركة

23- J. Dewey, Democracy and Education, Op. cit. p. 100 - 101

24- Ibid. p. 101

وتحرير الأمر المتنوّع من القُدرات الشخصيَّة هما أبرز خصائص الديمقراطيَّة»[25]. لسنا هنا إزاء تعريف آلي للديمقراطيَّة من خلال معجم سياسي معروف (تصويت، اقتراع، حزب، برنامج، هيئات، مؤسسات، ... إلخ)، لكن أمام تحديد حيوي وديناميّ، يُبرز الديمقراطيَّة ثقافة فاعلة من خلال النشاطات الحيَّة المشتركة والقُدرات الشخصيَّة في تنمية الرؤية الغائرة والحسِّ النقدي في إيالة شؤون المدينة أو الدولة وإدارة العمليات الاقتصاديَّة والاجتماعيَّة.

في كلِّ الأحوال، تنخرط الثقافة في تحديد جوهر الديمقراطيَّة مثلما تُدرج هذه الأخيرة الثقافة بوصفها إنارة في القُدرات والملكات الواجب تجسيدها في كلِّ إيالة وتدبير. إنَّها مسألة تكوين مستمر للفرد الذي، عندما يُصبح مواطناً، يؤدّي أدواراً تربويَّة بتنمية مستدامة للقُدرات والقرائح التي بها تشتغل الحياة السياسيَّة والاجتماعيَّة. عندما قدَّم شيشرون تعريفاً للثقافة، وهو خطيب روماني ورجل سياسي شهير، فإنَّه حدَّدها على أنَّها تنمية بالمعنى الذي أخذ به ديوي، مبرزاً البُعد الطبيعي لهذه التنمية والبُعد الثقافي للفلاحة: «إنَّ أيَّ حقل، مهما كان خصباً، لا يمكنه أن يُنتج بلا فلاحة، والأمر نفسه مع النفس بلا تعليم [...] فلاحة النفس هي الفلسفة: فهي التي تقتلع بشكل راديكالي الرذائل وتجعل النفوس في وضعيَّة تلقي البذور وتزرع كلَّ ما يمكنه أن يقتني محاصيل وافرة عندما يتطوَّر».[26] الثقافة والفلسفة مترادفتان، بحكم أنَّ القدماء عرفوا الفلسفة، ولم يعرفوا بعدُ مفهوم الثقافة؛ لأنَّ هذه الأخيرة كانت مضمرة في مجموع النشاطات التربويَّة من تكوين وتشكيل وتنمية في القوى والملكات بنزع الرذائل وزرع الفضائل. تأتي الديمقراطيَّة لتتلبَّس هذه الأدوار التربويَّة، وتعيد اكتشاف أصلها التاريخي وفصلها الزمني: «البايديا» (Paideia) أو التربية الثقافيَّة بالمعنى الذي درسه فرنر ياغر.[27]

## خاتمة: الطريق «المستحيل»، بأيّ معنى؟

ندرك بلا لبس كيف أنَّ الديمقراطيَّة عريقة، ليس بموجب الأصل اليوناني الذي جعل منها مقولة وفكرة تعمَّمتا في الأقاليم والأزمنة المتعاقبة، لكن بموجب الاستدارة التي بُنيت عليها، وهي إتاحة الحركة والسلوك الدينامي والجدلي، وبموجب القيم التي تشكَّلت عليها، وهي وضع الفضيلة في مركز كلّ خيار وقرار، أي جعل التربية والثقافة في قلب كلّ تفكير منهجي حول المهام السياسيَّة والتفاعلات الاجتماعيَّة. إذا كانت الديمقراطيَّة لا تُختزَل في هياكل جامدة، لكن تنبع من الحركة الجدليَّة والديناميَّة في النقاش والتبادل الرمزي، فهذا يجعل منها فكرة «مستحيلة»؛ لأنَّها دائمة التحوُّل والارتقاء من مجموع القيم التي تدبّرها في تبرية الطبع البشري

25- Ibid.

26- Cicéron, Tusculanes, II, 5; in: Œuvres complètes, tr. Nisard, Paris, Dubeauchais, 1840

27- Werner Jaeger, Paideia. La formation de l'homme grec, Paris, Gallimard, 1964

وتنمية الحسّ النقدي. السؤال الملتبس: ماذا عن الفكرة «المستحيلة» للديمقراطيَّة في السياق التداولي العربي الإسلامي؟ هل يمكن الانتقال من «استحالة- سلب» إلى «استحالة- إيجاب»، بالانتقال من الجمود والتحجُّر نحو الحركة التي تجعل ممكناً الاستدارة الديمقراطيَّة من تشاور وتداول وخيار حر؟

فتحت الثورات العربيَّة ثغرة في النواة الصلبة والمتحجّرة للسلوك السياسي؛ لأنَّ هذا الأخير كان يخضع في الأزمنة السابقة على الثورات إلى قسريَّة نظام الحكم القائم على احتكار أدوات التعبير والممارسة الديمقراطيَّة. كانت هذه الأخيرة «شكليَّة» في المبنى، فارغة من المعنى، تؤدي وظائف آليَّة، لها قيمة «التقيَّة»، بالقول إنَّ الدول العربيَّة الإسلاميَّة تمارس قسطاً من السلوك الديمقراطي عبر الانتخابات. لكن نعرف أنَّ هذه «الشكليَّات» لم تكن تعبِّر عن الروح الديمقراطيَّة ذاتها، لأنَّ القول والفعل كانا مسلوبين من أجل الواحد-المتفرّد بالحكم (قائد، حزب واحد، مجالس شعبيَّة صوريَّة...). باندلاع الانتفاضات في أكثر من بلد عربي، تمَّ التعبير عن الحاجة إلى ممارسة الديمقراطيَّة فعلياً وليس شكليَّاً، حقيقةً وليس مجازاً. وإن كانت التجربة في مهدها، مع العثرات المصاحبة لها بصيرورة بعض الثورات حروباً أهليَّة، فإنَّ العثور على الجوهرة النادرة للممارسة الديمقراطيَّة لم يُثنِ العزائم من جرَّاء التعثُّر الميداني. يكون «العثور- على» من صُلب «التعثُّر- في»، لأنَّ التجارب مخاطرات وعثرات، ومن جرَّاء الاشتغال على النقائص تكون الطريق نحو الاكتمال في الفضائل.

هل الطريق «مستحيلة»؟ إنَّها طريق غير مسدودة على كلّ حال. إنَّها طريق «متحوّلة» بالاستحالة الكامنة في كلّ اشتغال على السلب بمجاوزته جدليَّاً وديناميَّاً. يستشعر الفرد العربي هذه الضرورة في مجاوزة «التعثُّر- في» نحو «العثور- على»، في امتحان قدراته على المجاوزة واجتراح أساليب إنجاز الممارسة الديمقراطيَّة. يعرف أنَّ الشكليَّات لم تعُد تكفي؛ لأنَّها برهنت على حدودها وفشلها في ظلّ أنظمة استبداديَّة كان همُّها الوحيد مراعاة المصالح الضيّقة للخاصة، مستبعدةً المصلحة العامَّة نحو استهلاك خطابي ودعائي من الثرثرة والهرج. أصبح الفرد العربي يستشعر الحاجة إلى الديمقراطيَّة روحاً وثقافةً، يتفنَّن في إتيان قواعدها بالتثقيف الذاتي والتكوين الفردي، رغم شيوع التكوينات المضادَّة في شكل عُقم سياسي يُنتج الأوهام، وحلم ديني يُنتج الأمنيات. أصبحت الحاجة إلى الواقعيَّة والفاعليَّة أمراً عاجلاً بعد فشل السياسة وصيرورتها؛ أي دولة جامدة ومتحجّرة، وانحسار الدين في تديُّن آلي وميكانيكي فرَّت منه الروح. ملاذ الفكرة والممارسة الديمقراطيتين في أشكال التنمية الذاتيَّة والثقافة النبيهة، في ازدهار الفرد حدساً وحسَّاً، في تعلُّم أبجديات السلوك الديمقراطي. إنَّها ليست أمنيات مستحيلة. إنَّها الاستحالة المتطلّعة نحو آفاق واسعة.

## مراجع

ـ أفلاطون، المحاورات الكاملة، ترجمة شوقي داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994

ـ روسو (جان جاك)، العقد الاجتماعي، ترجمة عادل زعيتر، مؤسسة الأبحاث العربيَّة، ط2، 1995

- Arendt Hannah, «What is Freedom ?», in: The Portable Hannah Arendt, ed. Peter Baehr, Penguin Books, NY, 2000

- Id., Qu'est-ce que la politique ? tr. Jérôme Kohn, Paris, Seuil, 1995

- Id., The Human Condition, The University of Chicago Press, Second Edition, 1958

- Aristote, Les Politiques, tr. P. Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 1993

- Cicéron, Tusculanes, II, 5 ; in: Œuvres complètes, tr. Nisard, Paris, Dubeauchais, 1840

- De Certeau Michel, «Corps torturés, paroles capturées», in: Luce Giard (éd.), Michel de Certeau, Centre Georges Pompidou, 1987, coll. «Cahiers pour un temps».

- Derrida Jacques, Voyous ! Deux essais sur la raison, Paris, Galilée, 2003

- Dewey John, Democracy and Education. An Introduction to the Philosophy of Education, The MacMillan Society, New York, 1930

- Id., «My Pedagogic Creed», The School Journal, vol. LIV, n°3 (January 16, 1897), E.L. Kellog & Co., New York.

- Dunn John, «Démocratie: l'état des lieux », tr. Pierre-Emmanuel Dauzat, in: Situations de la démocratie, sous la direction de Marcel Gauchet, Pierre Manent et Pierre Rosanvallon, Paris, Gallimard/Le Seuil, 1993, coll. «Hautes études».

- Ferry Luc, L'Anticonformiste, Paris, éd. Denoël, 2011, p. 268

- Foucault Michel, «La vérité et les formes juridiques», in: Philosophie. Anthologie, éd. Arnold I. Davidson et Frédéric Gros, Paris, Gallimard, 2004, coll. «Folio Essais».

- Fukuyama Francis, The End of History and the Last Man, Free Press, 1992

- Jaeger Werner, Paideia. La formation de l'homme grec, Paris, Gallimard, 1964

- Valéry Paul, «L'idée fixe», in: Œuvres II, Paris, La Pléiade, 1960

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

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

info@mominoun.com
www.mominoun.com

All rights reserved © 2021

جميع الحقوق محفوظة © 2021