

الخطاب السياسي العربي المعاصر، بين مأزومية الواقع وضرورة التجديد

Contemporary Arab political discourse ... between the crisis
of reality and the need for renewal

بوجلال نادية

جامعة الجزائر 02

boudjleln@gmail.com

عزالدين رمول

مولود معمري تيزي وزو- تامدة

alla.ramoul11@gmail.com

تاريخ القبول: 2021/07/05

تاريخ الاستلام: 2020/03/17

ملخص:

تسائل هذه الدراسة أنموذجا نظريا إشكاليا من إشكالات الفكر العربي المعاصر ضمن حقله السياسي " الخطاب السياسي العربي المعاصر بين مأزومية الواقع وضرورة التجديد"، وهي مساءلة، مثلتها إشكالية كبرى: هل استطاع الخطاب السياسي العربي المعاصر حقيقة تشخيص و تحليل المشكلات الراهنة للأمة وتفكيكها تجاوزا لوضعها المأزوم أم أننا في حاجة إلى خطاب جديد يعيد ترتيب أولويات مشاكل الأمة وإعادة قراءتها سيما في ظل تراجعها الحضاري في التاريخ؟؟. إن ما نهدف إليه من خلال هذه الإشكالية الوقوف على أسباب إخفاقات الخطاب السياسي العربي وتجاوز هذه الانتكاسة من خلال تجديد هذا الخطاب، وقد انتهينا من خلال هذه الدراسة إلى مجموعة من النتائج، منها: ضرورة تجديد الخطاب على مستوى مشكلاته وآليات اشتغاله، ضرورة تبيئة المشكلات وقراءتها قراءة موضوعية. الكلمات المفتاحية: : الخطاب. أزمة الخطاب. الخطاب الجديد. الرهانات. المواطنة. العيش المشترك. الهوية. الديمقراطية التوافقية.

Summary :

This study questions a problematic theoretical model which represents one of the problems of contemporary Arab thought in its political field "Contemporary Arab political discourse between reality and the need

for renewal" which is represented by a major problem: Has contemporary Arab political discourse really succeeded in diagnosing and analyzing the current problems of the nation and dismantling them in

order to overcome its crisis situation, or do we need a new speech? ? What we are aiming for through this issue is to identify the causes of the failures of Arab political discourse and to overcome this failure by renewing this discourse. We have reached through this study a set of results, in particular: the need to renew the discourse at the level of its problems and its mechanisms and the need to decree these problems through an objective reading

Keywords :Speech, New speech, betting, citizenship, coexistence, identity democracy, consensus.

المؤلف المرسل:عزالدين رمول، الإيميل: alla.ramoul11@gmail.com

أولاً. مقدمة :

لقد استيقظ العالم العربي الإسلامي . إثر حملة " نابليون بونابرت " على مصر (1798 1801 م) . على صدمة حضارية كبرى ، صدمة أشعرت بهوة حضارية شاسعة بينه وبين العالم الغربي، ترجمها ذلك التساؤل الجوهري الذي طرحه " شكيب أرسلان " (1869 . 1946 م) : لماذا تأخر العرب المسلمون وتقدم الغرب؟، حيث اعتبر حينها سؤال النهضة، وانقسم بشأنه المفكرون العرب إلى ثلاث طوائف، طائفة أصيبت بالذهول و الإحباط وسكنت إلى لميتافيزيقا الاستسلام ، وطائفة أخرى تحمل الثوة والتمرد والنقمة على كل ما هو غربي ، وطائفة ثالثة تشكلت لديها رغبة وقناعة في مجارة هذا المنتصر الحضاري الغربي ، في ظل هذا الانقسام ظهرت تيارات فكرية مختلفة المشارب ومتعددة الإيديولوجيات في تكفلها بالإجابة عن هذا السؤال الحضاري، من تيارات سلفية، ليبرالية، وطنية، قومية، اشتراكية، مؤسسة لخطاب عربي معاصر من منطلق زمنيته ورهاناته، وإن كان هذا الخطاب قد تمحور حول إشكاليات رئيسة ثلاث، إشكالية الألوهية والوجود الإنساني بمظهرها العقدي والمعرفي، وإشكالية المنهاج والقراءة سواء في شقها الخاص بالآليات المنهجية، أو في شقها الخاص بالممارسات التأويلية

، فإن إشكالية النهضة كإشكالية ثالثة ، كانت أكثر هذه الإشكاليات حضوراً وتمظهراً في الخطابات العربية المعاصرة، يقول " محمد عابد الجابري " : ((منذ بدء اليقظة العربية الحديثة مع أوائل القرن التاسع عشر، والفكر العربي بمختلف اتجاهاته وتياراته يعيش مشكلة النهضة ، أو على الأصح يبحث في مشروع النهضة ، بل يجب القول إن مشكلة النهضة هي التي كانت ولا تزال وراء انبعاث الفكر العربي و انقسامه إلى اتجاهات وتيارات¹)). إن هذه الخطابات وإن اختلفت تبعاً لاختلاف مشاربها فإنها تتقاطع في غاية واحدة ، ألا وهي البدء في مشروع حضاري يعوّل عليه في تجاوز الأزمة الحضارية والواقع الراهن المتخلف المأزوم للأمة ، وذلك بإحداث يقظة أو نهضة عربية وطنية قومية، سياسياً، اقتصادياً، ثقافياً واجتماعياً، ورأوا بأن هذه النهضة تبدأ من لحظة بدء مساءلة ومراجعة الإرث التاريخي لهذه الأمة . كما حدث في أوروبا بالتمام، إذ ارتبطت نهضتها بمراجعة تراثها ومساءلته . ونزع عنه الطابع القدسي، على اعتبار أن هذه الماضوية بما تحويه من إرث ديني، وسياسي، واجتماعي، وثقافي لها علاقة مباشرة برأي عديد المفكرين بما آل إلى وضع الأمة الراهن . لقد قدمت هذه التيارات وهي تجيب عن ذلك السؤال انتاجات فكرية، تمظهرت في نصوص وخطابات تقاطع فيها الأدب بالفلسفة، والفلسفة بالدين، والدين بالسياسة .. شكلت في النهاية، أو في مخرجها البسيط خطابات اتخذت من مشروع النهضة همها وحلمها، ومن الإرث الحضاري لأمتها موضوعها، ومن النقد سلاحها، منذ ذلك الوقت وإلى يومنا هذا ظل موضوع الخطاب العربي المعاصر يحتل أهمية كبرى في الدراسات الفلسفية والفكرية العربية الراهنة، أهميته تكمن في كونه يرتبط بما يعيشه العالم العربي اليوم من أزمت متعددة الجوانب، فكانت ثنائيات التواصل والانقطاع، الأصالة والمعاصرة، الإيديولوجي والابستمولوجي ، الأنا والآخر، العروبة والإسلام ، الدين والدولة ، الديمقراطية والإسلام ...

موضوعا لها، لكن هل استطاع الخطاب السياسي العربي المعاصر حقيقة تشخيص وتحليل المشكلات الراهنة للأمة وتفكيكها تجاوزا لوضعها المأزوم أم أننا في حاجة إلى خطاب جديد يعيد ترتيب أولويات مشاكل الأمة وإعادة قراءتها سيما في ظل تراجعها الحضاري في التاريخ؟ هذه الإشكالية الكبرى أنتجت مشكلات جزئية ترتبط معها أفقيا بخيط ناظم لتسلسلها المنطقي على شاكلة: ما المقصود بالخطاب؟، ما أهم أنواعه؟، ماذا بالتحديد عن الخطاب السياسي؟ ما المظاهر التي جسدت أزمة الخطاب السياسي العربي المعاصر؟ ما المقصود بتجديد الخطاب السياسي؟ ما أهم رهاناته؟ وترتبط هذه المشكلات عموديا بمضامين معرفية أفردنا لها محطات ثلاث، المحطة الأولى جاءت في مفهومية الخطاب وأنواعه، في حين جاءت المحطة الثانية في مظاهر أزمة الخطاب السياسي العربي، من حيث قسمناه إلى نوعين، خطاب نهضوي كلاسيكي (خطاب ما قبل نكسة 1967 م) وخطاب نهضوي معاصر (الخطاب الذي جاء إثر النكسة)، كما استعرضنا فيها لكل أهم النماذج الخطابية، والوقوف عند خصوصية كل نموذج، لتأتي المحطة الثالثة والأخيرة كنتيجة حتمية لما تقدمها من مقدمات، إذ جاءت كدعوة إلى ضرورة تجديد الخطاب لسياسي العربي وتجديد موضوعاته من خلال رهانات جديدة. وقد اعتمدنا في هذه الدراسة منهجا تحليليا نقديا انطلاقا من تحليل الخطاب السياسي تحليليا إبستمولوجيا مكن من الوقوف على مواطن إخفاقاته، وقد كان هدفنا من وراء هذه الدراسة، ومن وراء أخذنا بالمنهج التحليلي النقدي الوصول إلى مقارنة خطابية جديدة قد تمكن من تجاوز الوضع الراهن المأزوم الذي ظل لردح من الزمن يعيد إنتاج الأزمات والنكسات والخلافات والصراعات التي فككت الأمة بدلا من أن تأخذ بيدها إلى التقدم والتحضر.

ثانيا. في مفهومية الخطاب وأنواعه:

1. مفهوم الخطاب

ظهر مصطلح الخطاب Discours في النصوص الغربية منذ زمن اليونان ، إلا أن هذا المصطلح تطور في حقل الدراسات اللغوية، خاصة بعد ظهور كتاب " فرناند دوسوسير" Ferdinand de saussure (1857 . 1913 م) الشهير، الموسوم بـ " محاضرات في اللسانيات العامة "، الذي عمل فيه على التمييز بين بعض المبادئ الأساسية، كاللغة، الكلام، اللسان، الدال والمدلول، النسق، البنية Structure، ثنائية التزامن والتعاقب، وغيرها من المفاهيم، لكن الخطاب لم يستقر على معنى واحد، بقدر ما تعددت مفاهيمه واختلفت، سواء في تلك النصوص السابقة لـ " دوسوسير" أو حتى تلك التي جاءت فيما بعد، كذلك الذي نقف عليه عند العالم اللغوي " إميل بنفينيست" Emile Benveniste (1902. 1976) الذي يرى فيه على أنه كل لفظ فيه متكلم ومستمع يهدف إلى تأثير المتكلم على المستمع بطريقة أو بأخرى . كما جاء أيضا مصطلح الخطاب في ثقافتنا العربية حاملا لمعاني عديدة ، فهو ((الصيغة التي نختارها لتوصيل أفكارنا إلى الآخرين، والصيغة التي نتلقى بها أفكارهم... إن الخطاب يتجاوز هذا المفهوم الضيق، ليدل على ما يصدر من كلام، أو إشارة، أو إبداع فني))² ، فعندما نتحدث عن الخطاب، نحن نتحدث عن فكر، ونعني به منتوجات هذا الفكر المتمثلة في النصوص، ولما كان النص برأي " الجابري" رسالة من الكاتب إلى القارئ، فهو خطاب يتجسد في نص يحدث تواسلا بين الكاتب والقارئ، باعتباره نص يتوجه به الكاتب إلى القارئ، لذلك كان هناك جانبان يكوّنان الخطاب، ما يقوله الكاتب، وما يقرأه القارئ، وهو ما يعني برأي " الجابري" دائما أن هناك نوعان من الخطاب:

الخطاب باعتباره مقوله الكاتب: ((هو بناء من الأفكار) إذا تعلق الأمر بوجهة نظر يعبر عنها تعبيراً استدلالياً، وإلا فهو أحاسيس ومشاعر، فن أو شعر)

يحمل وجهة نظر، أو هو هذه الواجهة من النظر مصوغة في بناء استدلالي، أي بشكل مقدمات ونتائج. هنا كما هو الشأن في بناء (المنزل مثلا) لا بدّ من استعمال مواد (مفاهيم)، ولا بدّ من إقامة علاقات معيّنة بين تلك المواد حتى يصبح بناء يشدّ بعضه بعضا (الاستدلال، أو المحاكمة العقلية).³ والخطاب برأي " الجابري" دائما يختار أشياء، ويهمل أشياء أخرى، كما يبرز جوانب ويسكت عن أخرى، يضخم ويبتز، يؤخر ويقدم لذلك يقول " الجابري" ((فالخطاب من هذه الزاوية إذا كان يعبر عن فكرة صاحبه فهو يعكس أيضا مدى قدرته على البناء، وبعبارة أخرى إنه لما كان كل بناء يخضع، ولا بدّ، لقواعد معينة تجعله قادرا على أداء وظيفته، فإن الخطاب يعكس كذلك مدى قدرة صاحبه على احترام تلك القواعد، أي على مدى استثماره لها لتقديم وجهة نظره إلى القارئ بالصورة التي تجعلها تؤدي مهمتها لدى هذا الأخير مهمة الإخبار والإقناع...))⁴

الخطاب باعتباره مقروء القارئ: ((هو ذلك البناء نفسه وقد أصبح موضوعا لعملية إعادة البناء أي نصا للقراءة. وكيفما كانت درجة وعي القارئ بما يفعل فإنه لا بدّ أنه يمارس في ذلك النص ما يمارسه صاحب الخطاب عند بناء خطابه، أعني إبراز أشياء والسكوت عن أشياء، تقديم أشياء وتأخير أشياء))⁵. وهكذا يكون خطاب القارئ شأنه شأن خطاب الكاتب ينتج وجهة نظر، مستعملا في ذلك أدوات من عنديته، لذلك كنّا نقف على قراءات متعددة ومختلفة المستويات حتى . تجدر بنا الإشارة إلى أن " الجابري" يميز بين نوعين من الخطابات العربية الخطاب العربي الكلاسيكي (القديم)، والخطاب العربي المعاصر، وهو في هذا التمييز ينطلق من زاويتين رئيسيتين، زاوية تاريخية، وأخرى خصوصية، أعني خصوصية خطابهما، ومن ثمة خصوصية العقل الذي تجلّى في كل من الخطابين، فعلى صعيد المستوى الأول يمكن القول أن الخطاب القديم تجسد تاريخيا بدءا من مرحلة

التدوين (القرنين الثاني، والثالث للهجرة) حتى قبيل عصر النهضة، في حين أن الخطاب المعاصر يبدأ تاريخيا من تلك الفترة إلى يومنا هذا، وإذا أردنا اقتفاء خطوات " مالك بن نبي" في تقسيمه التاريخي للمجتمع العربي واعتماده سنة 1269 م كمحطة تفصل بين نوعين من المجتمعين، مجتمع حتى الموحدين، ومجتمع ما بعد الموحدين، قلنا بمنطق " الجابري" أن سنة 1967 م، هي السنة التي تفصل بين نوعين من الخطابين العربيين، الخطاب الكلاسيكي، هو ذلك الخطاب الذي امتد تاريخيا من عصر التدوين إلى حدود عام 1967 م ، في حين أن الخطاب المعاصر، هو ذلك الخطاب الذي يمثل اليقظة العربية الحديثة، التي ظهرت إبتداء من منتصف القرن العشرين (20 م) إلى غاية يومنا هذا، الخطاب الأول، خطاب ما قبل 1967 م، والخطاب المعاصر، هو الخطاب الذي جاء مع نكسة 1967م.

2. أنواع الخطاب

يحدّد " الجابري" في مؤلفه " الخطاب العربي المعاصر" أنواعا رئيسة للخطاب العربي وتحليلها تحليلًا إبستمولوجيًا، منتهيا إلى حصره في أنواع أربعة، يقول : ((لقد حللنا في كتاب صدر لنا مؤخرا أنواع الخطاب العربي الحديث والمعاصر، من خطاب نهضوي وخطاب سياسي وخطاب قومي وخطاب فلسفي، تحليلًا إبستمولوجيًا . نقديا على المستوى المعرفي .))6 ، فماذا عن كل نوع من هذه الأنواع ؟

أ . الخطاب النهضوي (Le discours de la renaissance) : خطاب يمتد تاريخيا من منتصف القرن 19م إلى يومنا هذا ، وسمي بالخطاب النهضوي كونه ارتبط بسؤال النهضة ، أو سؤال الهوية ، والنهضة مفهوم إيديولوجي غامض طغت عليه العمومية، إذ يذكر " هشام جعيط " أنه رغم اطلاعه على مختلف ما قدم من مفاهيم للنهضة فإنه لم يجد مفهوما واحدا دقيقا ، وذلك لإيديولوجية المفهوم ، فكل مفكر يتصور النهضة تصورا خاصا تبعا

لثقافته وإيديولوجيته، خطاب النهضة ، هو ذلك الخطاب الذي حمل على عاتقه مشروع النهوض بالأمة العربية الإسلامية بعد سقوطها نهاية القرن 14م .

ب . الخطاب القومي (Le discours nationaliste) : خطاب جاء نتاجا لمجموعة من الأفكار والمبادئ المرتكزة بالأساس على المبادئ الأولية للقومية العربية ، إذ سعى هذا الخطاب إلى توصيف مشكلات الواقع العربي الراهن مع تركيزه بصورة عامة على قضايا العلاقة بين الوحدة والديمقراطية والتحرر والتخلف ، وقد تمظهر الخطاب القومي النهضوي في ثلاثة تيارات رئيسية ، تيار مثله " ساطع الحصري " (1880 . 1968 م) رفقة مجموعة من المفكرين ، جاء هذا الخطاب جاء محملا بالدعوة إلى اللغة والتاريخ كمقومات أساسية لأي مشروع نهضوي، داعيا إلى فصل الدين عن الدولة لحل إشكالية الأديان والطوائف التي يزخر بها عالمنا العربي ، التيار الثاني مثله بالخصوص " قسطنطين زريق " (1909 . 2000 م) الذي ركز خطابه على عنصر الفكر الذاتي المتمثل بتكوين العقل في عملية بناء وتغيير المجتمع ، وأن التخلف أساسه تخلف العقل ، أما التيار الثالث الذي تبنى خطابه النظرية الاشتراكية ، والذي مثله كل من " سمير أمين " (1931 . 2018 م) ، " حسين مروة " (1910 . 1987 م) ، هذا الخطاب قدّم تصورا شاملا ومتكاملا للإيديولوجية العربية المنشودة ، اشتراكية تتناغم مع الواقع والتراث والقيم العربية ، اشتراكية مرتبطة بالتراث العربي الإسلامي ارتباطا عضويا ، والهدف من ذلك بناء حضارة عربية متكاملة في جوانبها المادية والروحية.

ج . الخطاب الفلسفي (Le discours philosophique) : كان موضوعه الأبرز والأهم الأصالة والمعاصرة. غالبا ما كان ينتهي إلى توفيق بين الأصالة كفلسفة ماضوية أفرزها المنتصر التاريخي والمعاصرة كفلسفة محسوبة على الفكر

الغربي أنتجها المنتصر العصري، وإن كان في الغالب ما يكون هذا التوفيق تليفيا غير ناجم عن بناء المفاهيم وتحليلها ونقدها نقدا علميا.

د . الخطاب السياسي (Le discours politique) : السياسة لغة مصدر الفعل الثلاثي : ساس، يسوس، سياسة، ((السياسة : فعل السَّاس الذي يسوس الدَّوَابَّ سياسة؛ يقوم عليها ويروضها، والوالي: يسوس الرعية وأمرهم))⁷ ، فالسياسة تعني حسن القيام بالأمر، فإذا أحسن الراعي أمر الرعية قيل عنه ساسهم سياسة، وقد ورد في الصحاح ((سست الرعية سياسة، وسوس الرجل أمور الناس على ما لم يسم فاعله، إذا ملك أمرهم))⁸ ، ومثله ما جاء في القاموس ((سست الرعية سياسة : أمرتها ونهيتها))⁹ ، وقد دخل مصطلح السياسة إلى اللغات الأجنبية، فهو في الفرنسية (politique)، وهي كلمة ترد في أصولها اللاتينية (politicus)، ومن معانيها الدولة والحكومة، وكلمة (politique) الفرنسية تفهم بمعنيين، أو قل تستعمل على مستويين، وذلك بحسب تذكيرها وتأنيتها، فنقول مثلا (Le politique) وذلك بالنظر إلى السياسة كظاهرة إنسانية، أي باعتبارها ظاهرة يختص بها الإنسان ويتفرد عن باقي الكائنات الأخرى، كاللغة والأخلاق وغيرها، ونقول أيضا (La politique) وذلك للدلالة على ما يصدر من الإنسان من نشاط معرفي في مجاله السياسي ، وكلمة معرفي هاهنا تفيد السلوك السياسي مع دراسته، وفي الإنجليزية تلفظ (politics) وتدل بذلك على مختلف الشؤون السياسية العامة للمواطنين ، أما على مستوى الإصطلاح : تعرف السياسية على أنها ((فعل اجتماعي يعبر عن علاقة قوسيين طرفين يمارس أحدهما على الآخر نوعا من السلطة خاصا، هي سلطة الحاكم))¹⁰ ، فالفعل السياسي يقوم على أهم مقوم تقتضيه الممارسة السياسية، ألا وهو السلطة، سلطة يمارسها الحاكم على المحكوم ، وهي سلطة برأي العالم الألماني " ماكس فيبر " (1864 . 1920 م) تقتضي منطق السيطرة العنفي، هذه السيطرة ما يبررها

تاريخيا بحسب " فيبر " ماظهر من نماذج في المجتمعات، وهي السلطة التقليدية ، السلطة الدينية، وسلطة خادم الدولة القائمة على احترام القوانين، ويكون الخطاب سياسيا لما يتحول هذا الفعل السياسي كموضوع له .

ثالثا. مظاهر أزمة الخطاب السياسي العربي:

1. الخطاب النهضوي الكلاسيكي

لقد سعت مختلف الخطابات العربية أن تحمل على عاتقها هم المشروع النهضوي للأمة وأن تتفرد بوصيتها عليه سواء ما تعلق بالخطابات النهضوية الكلاسيكية التي تمثلت بصورة جلية في تلك الحركة الدينية الإصلاحية التي قادها "جمال الدين الأفغاني" (1838 . 1897 م) وتلميذه "محمد عبده" (1849 . 1905 م) اللذان اشتهرا بتأسيسهما لمجلة " العروة الوثقى " حيث صدر عددها الأول بباريس عام 1884 م ، إضافة إلى عدد كبير من المفكرين المصلحين ، أمثال " عبد الرحمان الكواكبي " (1855 . 1902 م) ، " عبد الحميد بن باديس " (1889 . 1940 م) ، " محمد إقبال " (1877 . 1938 م) وغيرهم .

2. الخطاب النهضوي المعاصر:

جاء هذا الخطاب إثر نكسة 1967 م ، وتغلغل الكيان الصهيوني في جسد الأمة العربية الإسلامية ، يمكن تقسيم هذا الخطاب إلى سبعة (07 نماذج) وإن كانت هنالك بعض الاختلافات حتى بين من يدرجون ضمن نموذج واحد، فمن النموذج العلماني والذي مثله خير تمثيل " زكي نجيب محمود " (1905 . 1993 م) من خلال ما كتبه في التراث " قيم من التراث " ، إلى النموذج السلفي الديني من ممثليه " محمد عمارة " (ت. م 1931) ، " طه عبد الرحمن " (ت. م 1944) وإن كانت بعض الاختلافات بينهما، فالذي يميز " طه عبد الرحمن " فكرة التأصيل وتبيئة المفاهيم للإستفادة ، خلافا لـ " محمد

عمارة " الذي يرفض التجديد جملة وتفصيلا ، إلى النموذج الليبرالي من " طه حسين " (1889 — 1973 م) ، " إلى " عبد الله العروي " ، إلى ، النموذج القومي ممثلا في " ميشال عفلق " (1910 - 1989 م) و "قسطنطين زريق " (1909 — 2000 م) ، إلى النموذج الماركسي الذي مثله جملة من المفكرين أمثال "سمير أمين " و "إلياس مرقس" (1927 — 1991 م) و "حسين مروة " (1910 - 1987 م) وذلك من خلال مؤلفه الشهير " النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية " ، وهو الكتاب الذي جاء بطلب من الحزب الشيوعي اللبناني الذي ينتمي إليه "حسين مروة " عام 1968م ، إلى نموذج اليسار الإسلامي والذي يمثله خير تمثيل " حسن حنفي " (ت . م . 1935) من خلال مؤلفه الشهير " التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم " ، وصولا إلى نموذج الخطاب النهضوي الاعتدالي كما يقدم نفسه والذي يمثله بالخصوص " الجابري " (1935 — 2010 م) من خلال رباعياته " تكوين العقل العربي " ، " بنية العقل العربي " ، العقل السياسي العربي " وأخيرا " العقل الأخلاقي العربي " .

. إن الدارس لهذه الخطابات على اختلاف تياراتها الفكرية ومشرباتها الإيديولوجية يمكنه أن يقاطع بينها في جملة من الخصوصيات ، خصوصيات تعبر بحق عن جوهر أزمتهما ، وقد انتهى " الجابري " ذاته وغيره من المفكرين العرب إلى تعداد جملة من الخصوصيات التي تعكس بحق مدى عمق أزمة الخطاب السياسي العربي المعاصر ، من هذه الخصوصيات الأزمتية :

_. الافتقار إلى نظرية معرفية بالمسألة السياسية : فشل الخطابات السياسية العربية المعاصرة في التأسيس لنظرية معرفية بالمسألة السياسية ، إذ تظل هذه الخطابات السياسية على اختلاف مرجعياتها وإيديولوجياتها تتقاطع في عجزها في التأسيس لنظرية سياسية حقيقية لمفهوم الدولة الحداثية ، فلا الخطاب الديني ، ولا الخطاب الليبرالي ، ولا الخطاب القومي ... استطاع أن

يؤسس لنظرية سياسية عصرية في الدولة ، لذلك فالعائد إلى هذه الخطابات يلاحظ كيف أن الخطاب الديني انصرف ((إلى إعادة إنتاج منظومة السياسة الشرعية التقليدية ... وانغمس الخطاب القومي ... في إنتاج نظرية في الأمة لا في الدولة على قاعدة مماهة ملتبسة بين المفهومين (هي نفسها تعبر عن التباس المشكلة السياسية في الوعي القومي) . واستمرّ الخطاب الليبرالي عاداته في ترداد مقولات الفكر الحديث في الدولة الوطنية دون جهد يذكر لتأصيلها ... أما الخطاب الماركسي فلم يبرح موقع التبشير بعموميات نظرية في مسألة الدولة والسلطة مستقاة من عقل تاريخي وسياسي آخر))¹¹ ، فكل هذه الخطابات السياسية على اختلافها أفرطت في الحديث في المسائل السياسية ، لكنها في المقابل فشلت في إنتاج نظريات سياسية من واقع الدولة العربية وذلك خلافاً للخطاب السياسي الغربي الذي أنتج منذ بداية عصر الأنوار إلى غاية وقتنا المعاصر نظريات سياسية كان لها دورا كبيرا من تجاوز صورة الدولة التقليدية الإقطاعية إلى دولة حديثة عصرية تقوم على قيم العدالة والديمقراطية والحرية والمساواة ...

. خطاب دائري مغلق : خطاب لم يحقق أي تقدم في كل مادرسه من قضايا ، وذلك منذ أن ظهر كخطاب يحمل على عاتقه مشروع النهضة ((لقد بقي هذا الخطاب ، طوال هذه الفترة ، وما زال إلى اليوم ، سجين " بدائل " يدور في حلقة مفرغة لا يتقدم إلا ليعود القهقري لينتهي به الأمر في الأخير ، لدى كل قضية ، إما إلى إحالتها على " المستقبل " ، وإما إلى الوقوف عندها مع الاعتراف بالوقوع في " أزمة " والانحباس في " عنق الزجاجة "))¹² ، إن الخطاب السياسي العربي بهذا المعنى خطاب ميت يظل يكرّر نفسه ، وينتج ما انتجه سلفه ، فالخطاب السياسي العربي ظل خطابا ينكر حركة التطور والإبداع ، لذلك فكان أميز ما يميّزه برأي " الجابري " أنه حركته ظلت لا تنتظم في إنتاج الجديد ، بل في إعادة إنتاج القديم .

. خطاب محكوم بنموذج أو " براديغم " سلفي : خطاب يحتكم دائما في تحليلاته وأحكامه إلى مرجعيات مقدسة أيا كان نوع هذا السلفي، ديني، أو ليبرالي، أو ماركسي، ويمكن على سبيل التمثيل هاهنا أن نأخذ خطاب " عبد الله العروي " مثلا وهو بصدد دراسته للتراث العربي الإسلامي، إذ يتأخذ من التاريخانية الماركسية المعيار الذي يقيس به حقيقة صلاحية التراث وفساد، بل حتى " الجابري " ذاته وهو بصدد دراسته للعقل السياسي العربي ، يجعل من " القبيلة " و " الغنيمية " و " العقيدة " كبناءات كبرى ، إذ تظل عاهات مستدامة تتجاوز التاريخ ومنطقه المتغير ، وذلك تبعا لما يقتضيه المنهج البنيوي ، وإن كان الواقع التاريخي للعقل العربي لا يستسيغ هذه البنية بصورتها المطلقة .

. خطاب إشكالي ماورائي : خطاب يتعامل مع الممكنات الذهنية كمعطيات واقعية ويكرس خطاب اللاعقل في مملكة العقل¹³ ، وهي خاصية مترتبة حتميا على سابقها، فالخطاب العربي المعاصر بصفة عامة ، والخطاب السياسي بصفة خاصة يظل سجين " براديغم " سلفي أعاق تطوره وتقدمه وحال دون أن يكون خطابا مبدعا، سواء أكان هذا " البراديغم السلفي " براديغما دينيا أو ليبراليا أو ماركسيا، إذ ظل هذا " البراديغم " يشكل إطارا ومرجعا لكل خطاب في ضوئه يفكر، وفي ضوئه يحكم وقيس، وهو بهذا يخرج من المعقول إلى اللامعقول ، يقول " الجابري " : ((ف " النموذج / السلف " هو الذي يغذي عوائق التقدم والإبداع في الفكر العربي، فهو الذي يصرفه عن مواجهة الواقع ويدفع به إلى التعامل مع الممكنات الذهنية كمعطيات واقعية ، وأخيرا وليس آخرا ، هو الذي يجعل الذاكرة ، وبالتالي العاطفة واللاعقل تنوب فيه عن العقل))¹⁴ .

. خطاب مفارق لواقعه : خطاب يزاوج بين الماضي العربي الإسلامي والحاضر الأوروبي في استقاء مفاهيمه الموظفة في معالجة قضاياها، وهو ما يجعل منه

خطابا يتعلق بواقع غير واقعه ، فإما هو واقع مستنسخ من الماضي المقدس (الخطاب السلفي الديني)، وإما هو خطاب مقلد للحاضر الأوروبي المأمول (الخطاب الليبرالي الحدائي)، وفي كل الحالات هو خطاب منفصل ومفصول عن واقعه المعيش. فهو خطاب يغرد خارج الواقع كونه يتبنى نموذجا جاهزا ، إما نموذجا عربيا إسلاميا موعلا في الماضي المقدس بالصورة التي تجعله يفتقر إلى الموضوعية ، وإما خطابا حدائيا غربيا موعلا في حاضر ومستقبل مقدسا له ، وإن كان هو ليس حاضره ولا مستقبله ، يقول " عبد الله بلقزيز " : ((لم تقدم المقاتلان الليبرالية والماركسية في المسألة السياسية في الوطن العربي غير عموميات نظرية : إسقاطية وبّانية على مسافة كبيرة مع الواقع))¹⁵ ، بل أن كل الخطاب السياسي العربي بمختلف أغلفته الإيديولوجية ظل برأي " الجابري " خطابا مقطوعا عن الواقع الذي يخرج منه ((خطاب " غير " مباشر ، خطاب لا يمارس السياسة في الواقع الراهن بل يمارسها في " واقع " آخر يقع إما " قبل " كفعل تحقق ، وإما " بعد " كإمكانية يرغب في تحقيقها أو يخاف منها))¹⁶ ، وهي الفكرة ذاتها التي آمن بها " زكي نجيب محمود " . وهو واحد من رواد هذا الخطاب . حيث يرى أن الخطاب العربي المعاصر بمختلف أنواعه يفتقر إلى الأصالة والتأصيل وهو ما يظهره الإنتاج الفكري لهؤلاء المفكرين ((أن الجيل الراهن رجال الفكر فيه ذوو قامات قصيرة و قدرات متواضعة ، يصعب على المتعقب أن يجد لمعظمهم " فكرة " واحدة يعرف بها وتعرف به ، لأنهم على الأعم الأغلب عارضوا ثياب ، لا هم ناسجوها ، ولا هم بائعوها ، ولا هم لابسوها ، فواضح وضوح الشمس في السماء الصافية ، أنه لا رجال الفكر في الجيل الماضي ولا رجال الفكر في هذا الجيل ، قد اضطلعوا بالتصدي لمشكلات حياتنا الحقيقية))¹⁷ .

. خطاب تضمين لا خطاب مضمون : وذلك من خلال القطيعة بين الخطاب وموضوعه ، ف ((مفاهيم النهضة والثورة والأصالة والمعاصرة والشورى

والديمقراطية والعروبة والإسلام والحكومة الإسلامية والوحدة العربية والإشتركية والبرجوازية والبروليتاريا والصراع الطبقي ... الخ مفاهيم غير محددة في الخطاب العربي ، بمعنى أنها لا تحيل إلى شيء واضح ومحدد في الواقع العربي . ولذلك فهي عندما يوظفها هذا الخطاب تكون قابلة لأن تدخل مع بعضها في علاقات غير مضبوطة ، فتنوب عن بعضها أو تتحول إلى " بدائل " خطابية كلامية بدل أن تكون دوال على معطيات واقعية))¹⁸ ، هذا في الوقت الذي يذكر فيه الدكتور " محمود اسماعيل " أن الخطاب الكلاسيكي، أعني خطاب المفكرين القدماء لم يكن خطابا منعزلا عن واقع مجتمعاتهم، فـ " الفارابي " (874 . 950 م) مثلا عبّر عن واقع مجتمعه السياسي والاجتماعي وإن اختلف مع مفكري عصره في رصد وفهم ذلك الواقع ((ذلك أن جل الفلاسفة والمفكرين المسلمين كانوا مهمومين بمشكلات مجتمعاتهم التي عانت من التشرذم السياسي والضائقات الاقتصادية والخلل الاجتماعي والفساد الخلفي والمصادرة على حرية الرأي))¹⁹ ، وذلك خلافا للخطاب السياسي العربي المعاصر الذي تفصله مسافة بعيدة عن الواقع الذي يتحدث عنه ، فهو يعبر عن واقع ليس واقعه الذي يعيشه ويعايشه ، لذلك يقول " زكي نجيب محمود " : ((ففي رحلتك التي تتعقب فيها " الفكر العربي " في يومنا هذا سيصادفك . بالطبع . كثيرون ممن شغلوا أنفسهم بعرض أفكار للسابقين صادفتهم في دراستهم أو مطالعاتهم الحرة ، وسيصادفك . بالطبع . كثيرون آخرون ممن شغلوا أنفسهم بأفكار قالها أصحابها في هذا البلد أو ذاك من بلاد الغرب ، وفي كلتا الحالتين فليس بين يديك إلا تعليق على فكرة سلفية أو تعليق على فكرة غريبة))²⁰ ، لذلك نلاحظ من خلال هذه المقابلة الفرق بين خصوصية الخطاب العربي الإسلامي المعاصر وما يعرف بالخطاب الكلاسيكي الذي مثله قدماء المفكرين العرب المسلمين.

. خطاب مشبع إيديولوجيا : خطاب في جوهره يغديه الصراع بين منظومتين أو سلطتين فكريتين متعارضتين (منظومة سلفية دينية، ومنظومة حداثة (، كل خطاب يقرّر حقيقته المسبقة طبقا لتلك المرجعية ، لذلك كان خطابا يقوم بوظيفة التمويه والتضليل ، فهو خطاب يغطي على النقص في الجانب المعرفي داخل الخطاب الذي يوظفها. ونتيجة لهذا اللون الإيديولوجي ظل خطابا لا يسائل المجتمع ومؤسساته ، خطاب خارج النقد ، وذلك خلافا للخطاب النهضوي الغربي الذي كان عاملا أساسيا في نهضة أوروبا وتطورها ، هذا الخطاب الذي بدأ بنقد المجتمع ومؤسساته لينتقل إلى نقد الفكر والعقل كما مثله " فرانسيس بيكون " (1561 . 1626 م) في الأوهام الأربعة ومع " ديكرات " (1596 . 1560 م) في قواعد المنهج ، ليستمر مع " كانط " (1724 . 1804 م) في نقده للعقل النظري والعملي ، وصولا إلى "غاستون باشلار" (1884 . 1962 م) ، لكن هذه المسألة لم تكن حاضرة في الخطاب السياسي العربي على امتداداته التاريخية مما فوت على نفسه فرصة تحقيقه لوثبة حضارية على غرار ما حدث في الغرب الأوروبي على اعتبار أن النقد والمسألة شرط ضروري لأية نهضة حقيقية ((فمراجعة الفكر ونقده شيء أساسي وضروري لضمان شروط النجاح لأية نهضة كيفما كانت)) 21، وقد يكون السبب الرئيس لغياب هذا النقد الإيستمولوجي في الخطاب السياسي العربي مردّه إلى عاملين أساسيين ، النظرة القدسية للتراث وهيمنته على العقلية في العالم العربي ، والمقصود هاهنا بالتراث هو ذلك الذي ورثناه من القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين ((هذا التراث الذي لم نقم بعد بعملية إعادة تأسيسه ، وإعادة قراءته ، وإعادة نقده ، حتى نستطيع أن نؤسسه من جديد ، ونؤسس عليه نهضتنا الفكرية)) 22، العامل الثاني يتمثل في حضور الآخر ، الآخر الغربي بشكل مكثف وقوي في واقعنا الفكري والسياسي ((ومن جملة العوامل أيضا عامل آخر يجب أن

نوليه كامل الاهتمام ... حضور الغير بشكل مكثف في حياتنا الفكرية والسياسية ، الغير ، أي الغرب))²³ ، لذلك فالخطاب السياسي العربي انقسم على نفسه في صراع يعبر أن أزمة حقيقية يتخبط فيها مغمضا عينيه ، إما متوجها إلى ماضيه مقدسا له بكل انجازاته واخفاقاته ، وإما متوجها إلى الغرب رأى فيه صيدلية لكل جروحه منبرا بانجازاته الفكرية والعلمية غير مميز بين محاسن ومساوئ هذا الغرب ، وبهذا يكون الخطاب السياسي العربي قد فوّت على نفسه فرصة نقد تلك الميراثات الحضارية ، فالتراث العربي الإسلامي تراثات منه ما يمكن التمسك به والاستفادة منه ، ومنه ما يمكن إعادة قراءته قراءة عقلانية ، والأمر نفسه يقال عن الغرب ، فهناك الغرب الأنواري ، غرب العقلانية ، وهناك غرب الاستعمار ، غرب القمع السياسي والاقتصادي والثقافي ، إن هذه الثنائية الإيديولوجية التي ميّزت الخطاب السياسي العربي بقدر ما عكست أزمة حقيقية يتخبط فيها بقدر ما فوّتت عليه تحقيق وثبة حضارية.

. لقد كان من نواتج انقسام الخطاب السياسي العربي على نفسه وصراعه الإيديولوجي أن وُلد أزمات أخرى ، أزمات تناسلت عن سابقتها ، إذ مما تظاهر فيه هذا الخطاب من أزمات هو أن إشكالياته ظلت إشكاليات ستاتيكية لم تراوح مكانها منذ زمن بعيد ، إذ ظلت تنتج نفسها من مرحلة تاريخية إلى أخرى ، فقد ظلت وفيه لسؤال النهضة ، والذي هو بدوره سؤال متناسل عن سؤال الهوية الذي تبدى في ثنائيات متقاربة ، ثنائيات مكررة بلغة " علي حرب " ، ثنائية الأصالة والمعاصرة ، الدين والدولة ، العروبة والإسلام ، التراث والتجديد ، الأنا والآخر... بمقاربة تلفيقية في أحسن الأحوال تضيف نوع من المسكنات على المشكلات دون إغماد ثوراتها ، وهو ما يؤكد بحق على أزمة هذا الخطاب. وهي النتيجة التي انتهى إليها الدكتور " عبد الواسع الحميري " في كتابه " أزمة الخطاب السياسي المعاصر "

الصادر عام 2014 ، بعد تشريح هذا الخطاب وتفكيكه ، أن الخطاب السياسي العربي المعاصر قد بقى طوال تاريخه خطابا مأزوما ، إذ أن كل هذه الخطابات السياسية النهضوية على اختلاف توجهاتها ومشاربها تبدي فشلها نتيجة إفراطها إيديولوجيا وافتقارها إلى الاستقلال التاريخي، والذي هو من تبعية الذات العربية وعدم استقلاليتها، والمقصود بالافتقار إلى الاستقلال التاريخي أن الخطاب لا يستطيع أن يفكر في موضوعه إلا من خلال الآخر، هذا الآخر سواء تمثل في سلطة الماضي أو سلطة الحاضر، لذلك فالوعي الذي قد يصحب هذا الخطاب هو وعي مزيف ((وعي لا يضع حلمه موضع القابل للتحقيق ، لا يشيده من خلال الشروط التي ترجح تحقيقه))²⁴ ، وهو ما يضعنا أمام حتمية البحث عن خطاب آخر، من خلال تجديد الخطاب السياسي على غرار تجديد الخطاب التراثي ، وتجديد الخطاب الديني ، وغيرها من تجديد الخطابات ، وهنا نتساءل : ما الذي نقصده بالخطاب السياسي الجديد؟، ما أهم الموضوعات التي يراهن عليها في ظل ما تعرفه الأمة من تمزق وتفتت وتراجعها الحضاري الرهيب؟ ما آلياته في التعاطي مع هذه الموضوعات كرهانات حقيقية تقتضي التفكيك والمعالجة ؟

رابعا : في مفهومية الخطاب السياسي العربي الجديد ورهاناته

1 . مفهوم الخطاب السياسي الجديد

الخطاب السياسي الجديد : خطاب يتجاوز تجاوزا ابستمولوجيا الخطابات السياسية العربية السابقة التي فشلت في معالجة المشكلات الراهنة للأمة ، إما بدافع قدسيتهما لماضويتها أو انهيارها بالمنتصر العصري الغربي، الخطاب السياسي الجديد هو خطاب يتماشى وحاجيات عصره ، فعادة ما نقرأ تجديد الخطاب التراثي ، معنى ذلك جعله خطابا حديدا يختلف ويتميز عن سابقه من الخطابات ، فقولنا تجديد الخطاب التراثي : ((إعادة تفسير التراث طبقا لحاجيات العصر. وهو إعادة فهم التراث حتى يمكن رؤية الواقع

ومكوناته من خلاله))²⁵ ، فتجديد الخطاب ليس معناه تجديد المشكلات من حيث هي موضوعات راهنة فحسب ، وإنما التجديد يكون بداية من إدراك جديد لمضمونات حدود هذه المشكلات بما يتماشى ودلالاتها العصرية وصولاً إلى آليات تفكيكها ومعالجتها ، كون الأفكار كما يرى " زكي نجيب محمود " تنمو مضموناتها وتتطور دلالاتها تاريخياً ، خذ مثلاً فكرة الحرية والمساواة ، فإن كانت فكرتهما معروفة للناس منذ القدم فإن معانيهما تظل تتسع وتحمل محمولات جديدة مما يجعل صورتها الماضية ليست صورتها الحاضرة ولا صورتها المستقبلية ((فقد تكون " الحرية " أو " المساواة " معروفة للناس منذ القدم ، لكن معانيها تتسع مع الزمن وتفرض ، ولكي تتبن ذلك يكفيك أن تراجع فكرة " الحرية " في حياتنا العربية ، ماذا كانت حدودها في أوائل القرن الماضي ، وما حدودها اليوم ؟))²⁶ ، من هاهنا جاءت أهمية تجديد الخطاب السياسي على مستوى إدراك مضمونات مشكلاته ، وعلى مستوى خصوصياته وطرق اشتغاله. فما هذه الرهانات التي يراهن عليها الخطاب السياسي الجديد وفقاً لهذه الآليات الجديدة للخروج بالأمة من وضعها الحضاري المأزوم؟

2. رهانات الخطاب السياسي الجديد

. ما الرهانات التي يراهن عليها الخطاب السياسي الجديد للخروج بالأمة من وضعها السياسي المأزوم ؟

إن المتتبع لمختلف المشاريع الفكرية النهضوية العربية يرى كملاحظة أولى كيف أن كل هذه المشاريع على اختلاف توجهاتها تهاوت وتساقت ، ويسجل كملاحظة ثانية أيضاً كيف أن جميع هذه المشاريع اتخذت من موضوع التراث موضوعها الرئيس ، وأن هذا الموضوع كان العامل الأول الذي أدى إلى انقسام الأمة وتفرقها وتطاحنها ، ولعل وضعنا الراهن اليوم خير دليل على ذلك ، كون سؤال النهضة فهم من قبل المفكرين والعلماء على أنه سؤال

هوية بامتياز ، فشكل بذلك التراث حلبة صراع ، لأن الكل وظفه في مشروعه توظيفا إيديولوجيا ، فكانت مدبحة التراث بتعبير " طرابيشي " ومن وراء ذلك مدبحة الأمة ، لذلك كان من المنطقي جدا أن يعمل هذا الخطاب السياسي المعاصر على تجاوز هذا التراث بعد ما بينت الدراسات السابقة استحالة التعامل معه تعاملًا موضوعيًا وإبقاء عليه كإرث مشترك لا يمكن التعلل به أو بدونه لركب قطار النهضة ، ودليلنا في ذلك اليوم أن الولايات المتحدة الأمريكية دولة نزقة ليس لها أي ميراث تاريخي وهي اليوم الدولة الأولى عالميا تقداً وتطوراً وحضارة في حين الدولة اليونانية أكثر دول العالم امتلاكاً للإرث التاريخي في حين أنها أكثر دول العالم تخلفاً ، هذا الكلام لا يفهم منه دعوة لاستبعاد التراث بقدر ما هو دعوة للمحافظة عليه وعدم توظيفه لتأجيج الصراع وإثارة الفتن وتمزيقاً أكثر لروابط الأمة ، لذلك كان أولى أولويات الخطاب السياسي الجديد تجاوز التراث وعدم الغرق منه موضوع خطابه حتى يمكنه أن يتحرر من رواسب الماضي المقدسة وكوابل الغرب العصري المفارقة لمشكلاته الراهنة ، ويغرف مادته من الواقع العربي الراهن باعتبارها مشكلاته الحقيقية ، فما هذه الموضوعات والقضايا التي يمكن للخطاب السياسي العربي الجديد أن يراهن عليها اليوم؟

أ. موضوع المواطنة

يعد موضوع المواطنة من المقولات العالمية الحاضرة بقوة في الخطابات السياسية اليوم ، وهو ما يقتضي من الخطاب السياسي العربي الجديد أن يجعل من هذا الموضوع أولى أولوياته ، نظراً لما نعيشه اليوم من توترات وتمزقات وصدمات ، إن المواطنة وإن كانت مسعى قديماً قدم اليونان ((مع بروز دولة المدينة اليونانية التي كانت قائمة على أساس التمييز بين الأفراد))²⁷ ، فإنها برزت بشكل واضح بظهور الدولة القومية الحديثة في أوروبا من حيث أصبحت ((تعبير عن حركة المواطنين في اتجاه إثبات وجودهم في إطار

جماعة بيعنها بحيث تتجاوز هذه الجركة الانتماء الأرحب ، أي تتجاوز الانتماء للأشكال الأولية للمجتمع البشري : الطائفية ، القبيلة ، العشيرة ، إلى الجماعة الوطنية ، من ثمة تحقيق دولة المواطنة))²⁸ ، فمقولة المواطنة كمقولة سياسية ارتبطت في أوروبا بالدولة الحداثية ، بينما ارتبطت في عالمنا العربي بظهور الدولة القومية ، وقد ظهر موضوع المواطنة في الخطاب السياسي العربي بشكل جلي مع " الجيل الثالث " ²⁹ ضمن أجيال الإصلاح السياسي في الفكر العربي المعاصر ، وذلك من خلال توطين المشروع السياسي الليبرالي في الفكر السياسي العربي ، حيث كان حضور المواطنة في مثل هذه الخطابات محملا بقيم حقوق الإنسان ، بناء دولة التعاقد ، المشاركة في السلطة والتداول عليها ، إلا أن هذه القيم " المواطنتية " ظلت مجرد شعارات ترفعها تلك الخطابات ، وذلك نتيجة ما كان يعترض تحقيق تلك القيم من عوائق كبرى ، عوائق اجتماعية ثقافية ، وسياسية بالخصوص ، إذ كان للطبيعة الإثنية والطائفية والعقائدية التي تميز المجتمعات العربية دورها السلبي في تحقيق الاندماج الاجتماعي بين الأفراد والجماعات مما أظهر وجود مواطنين داخل دولهم من درجات مختلفة ، إنها ((الظواهر الجديدة التي أصبحت تشكل العناوين الكبرى في مشهدها الثقافي والاجتماعي (النزعات الإثنية والطائفية والعقائدية) ، لانهاء السبيل بشكل يتيح إمكانية تعبيد الطريق ، نحو بناء المواطنة))³⁰ ، إن الخطاب السياسي العربي مدعولتجاوز مختلف تلك العوائق بمختلف أنواعها ، فالمواطنة وهي تربط المواطن بالوطن انتماء تمنحه التمتع بالعضوية الكاملة الأهلية ، يتساوى فيها المواطنون مساواة غي منقوصة في الحقوق والواجبات من غير أي اعتبار لألوانهم ، ودينهم ، وعرقهم ، ولغتهم ، وانتمائهم السياسي والإيديولوجي ، يقف الجميع أمام القانون سواسية فيما يمنح لهم من حقوق ، وفيما يفرض عليهم من واجبات ، كون المواطنة ليست حقوقا تخول

بمقتضى القوانين للأفراد فحسب من حقوق مدنية ، وسياسية ، واجتماعية ، واقتصادية، وقانونية . بل هي واجبات أيضا يناطون بها . كواجب الولاء للدولة دون غيرها ، واجب أداء المهام على أحسن وجه، واجب دفع الضرائب ، واجب الدفاع عن الدولة ضد كل ما يهددها من مخاطر، لذلك كان العائد إلى الخطابات السياسية العربية على مختلف مراحلها التاريخية ، وبمختلف ألوانها الإيديولوجية يلاحظ بأنها لم تستطع تفكيك هذه المقولة وقراءتها بما يتماشى وواقع دولنا العربية وما يطرحه هذا الواقع من إكراهات تحول دون الوصول إلى مواطنة كبرى يتقاطع فيها الجميع ، فلا تكاد توجد دولة عربية تخلو من تنازع الولاءات والتي تنتج بالضرورة مواطنات صغيرة ، كمواطنة القبيلة ، وفيها يكون الفرد حاملا لولاء قبيلته على حساب الولاء للدولة ، ومواطنة العقيدة ، كالولاء للشيخ سواء أكان هذا الشيخ من داخل تلك الدولة أو حتى من خارجها دائما على حساب الدولة القطرية ، مواطنة الطائفة ، سواء أكانت طائفة ثقافية أو إيديولوجية أو حزبية ، إن هذه المواطنات الصغيرة ونظرا لقصور الخطابات السياسية السالفة الذكر في التعاطي معها حالت دون تحقيق مواطنة كبرى تحافظ على تماسك الدولة القومية ، ومنه تماسك العالم العربي ككل نتيجة لولائها الضيق المحدود على حساب الولاء للوطن وظلت تشكل إكراهات كبرى ((ماتزال قضية التعدد الإثني ، تثير داخل المجتمعات البشرية كثيرا من المشاكل السياسية والثقافية ، بل إنها تشكل في بعض المناطق في العالم ومنها العربية ، مكبوتات يتم بين الحين والآخر نفض الغبار عنها ، وتوظيفها في سياقات محددة ، بهدف بلوغ غايات موسومة سلفا))³¹ ، لذلك فعلى الخطاب السياسي كل المسؤولية بالارتقاء بهذه الولاءات والمواطنات (مواطنة القبيلة . مواطنة العقيدة . مواطنة الطائفة كإثنيات) لتكون في خدمة الدولة ، كونها مواطنات تصنع بلغة الأديب والسياسي السوداني " محمد أحمد المحجوب " العنف الاجتماعي

البارد الذي يعمل على تفكك أو اصر الدولة ويحول دون أن يكون المواطنين أمامها سواسية ، فتكون أمام مواطنين من درجات مختلفة ، وهذا هو السر فيما يعيشه العالم العربي اليوم من أزمات تصل في بعض الدولة إلى درجة الحروب الأهلية . يتقاتل فيها أبناء الوطن الواحد نظرا لما يعيشونه من اختلافات وتميزات بينهم فيما يحصلون عليه من حقوق ، وفيما يؤدونه من واجبات .

ب . موضوع العيش المشترك

تكاد تتقاطع مختلف الخطابات السياسية المعاصرة في مفهوميتها للعيش المشترك في صورته العامة على أنه احترام للآخرين والاعتراف بهم والتعامل معهم كند في الإنسانية ، أي التعامل معهم على مسافة واحدة في الاعتراف بمختلف أبعادهم الإنسانية وإشراكهم في المسؤولية والحقوق ، سيما في كل ما يتعلق بديناميات العيش اليومي ، وقد أصبح موضوع العيش المشترك يعد اليوم في الخطابات السياسية المعاصرة أحد أهم المقولات العالمية باعتباره نتيجة حتمية لموضوع المواطنة ((إن العيش المشترك بين أبناء المجتمع وبين الشعوب الإنسانية هو غاية نبيلة تسعى لها سائر الأديان والشرائع الدينية ، ويدعو لها العقلاء والحكماء في سائر العالم . وإنه لمن المهم أمام المشكلات والتحديات التي تعيشها البشرية في علاقات الناس بعضهم ببعض أن يتم التأكيد على أهمية العيش المشترك ومقتضياته))³² ، والمقصود بالعيش المشترك هو اجتماع لجماعة بشرية في مكان معين بحيث ترتبط فيما بينها بوسائل عيش مشتركة من مأكّل وملبس ومشرب . بل ترتبط في أساسيات الحياة ، وذلك بغض النظر عن الانتماءات الدينية والمذهبية والثقافية والسياسية والعرقية ... لهذه الجماعة ، حيث يتفاعل أفرادها فيما بينهم لأجل تحقيق حياة كريمة ومستقرة داخل مجتمع واحد ، فالعيش المشترك يعني بالمحصلة أن تتعايش مختلف الهويات الفرعية وتتفاعل داخل

الهوية الوطنية ، فما هي العناصر الضامنة التي يشتغل عليها الخطاب السياسي الجديد لتحقيق العيش المشترك بين الهويات الفرعية لصالح هوية وطنية قوية؟

. عنصر العدالة الاجتماعية : العدالة الاجتماعية تنمي الشعور بالانتماء إلى الوطن ، والانضواء تحت راية هوية وطنية واحدة ((إن العدالة الاجتماعية هي أحد أهم ميكنزمات العيش المشترك وعناصر بناء الهوية الوطنية التي تعتبر مظلة لجميع المواطنين . إن الإخلال بمبدأ العدالة الاجتماعية من خلال عدم تكافؤ الفرص ، وغياب القانون أو ضعفه ، وسيادة المحسوبية لحساب طرف على حساب آخر ، وامتيازات لطبقات وفئات معينة على حساب غيرها ، كلّها تصب في منحنى إضعاف الهوية الوطنية ومفهوم المواطنة))³³ ، وقد تطور مفهوم العدالة من ذلك البراديجم الكلاسيكي الذي قدّمه الفيلسوف الأمريكي "جون راولس" (1921 . 2002 م) في كتابه " نظرية العدالة " 1971 م إذ كان يركز الخطاب السياسي في موضوع العدالة الاجتماعية على التوزيع العادل والمتساوي للمواد الأولية بين مختلف المواطنين الذين يعيشون تحت سقف دولة واحدة ، إذ تطور هذا المفهوم مع الفيلسوف الألماني " أكسل هونيت " (ت . م 1949 م) ، والذي يعد أحد كبار ممثلي الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت ، مع هذا الفيلسوف ظهر براديجم جديد لإقرار العدالة الاجتماعية بين المواطنين ، إنه براديجم " الاعتراف التداوتي " الذي تضمنه كتابه " الصراع من أجل الاعتراف " 2015 م ، إذ لم تعد العدالة الاجتماعية من منظوره مجرد توزيع عادل متساو ومنصف للثروات والخيرات بين المواطنين ((إنّ العدالة كما يرى هونيت لا تفهم بمعناها الكلاسيكي ، أي عدالة التوزيع أو إعادة التوزيع للخيرات والثروات ، التي تقوم على علاقة المساواة ... وإنما تشترط الاعتراف الشخصي الإنساني ، وبكرامته وقيّمته . فبالنسبة إلى الشخص فإن الحصول على علاقة إيجابية

مع الذات مرتبط بالاعتراف المتبادل بين الذات))³⁴ لذلك فالخطاب السياسي الجديد وهو يؤسس للعيش المشترك بين أفراد المجتمع الواحد مطالب بأن يتبنى خطابا يدعو فيه إلى ضرورة تقاسم ثروة الدولة بالتساوي بين أفراد المجتمع من غير إقصاء لأية جهة تحت أي مبرر كان . إضافة إلى تبنيه لـ "برادينغم الاعتراف.

. عنصر التنمية الاجتماعية : إن الخطاب السياسي الذي ينشد العدالة الاجتماعية بين مختلف أفراد المجتمع ، هو خطاب بالضرورة ينشد تنمية اجتماعية عادلة من خلال التوزيع العادل للمنتوجات الاجتماعية ، وإرساء حماية اجتماعية توفر الحق في اشراك الجميع في الاستفادة من الضروريات الاجتماعية الكماليات حتى على حد سواء دون تمييز بينهم تحت أية طائفة ، تنمية اجتماعية يسان الجميع فيها برعاية صحية ملائمة ، ووضع تعليمي يساعد على عملية التعلم والتمكين من التعبير عن المواهب وتفجير الطاقات ، وتوفير العمل والسكن المحترم ... فمن شأن كل هذا أن يعزز روح الانتماء والولاء للوطن

. عنصر احترام الحقوق السياسية : إن المساواة بين الأفراد في الحقوق السياسية يعدّ أحد أهم الركائز التي ينبني عليها العيش المشترك بينهم ، كون تخويل هذه الحقوق هو إعلاء من قيمة الفرد وتأهيله لتحمل مسؤولية إدارة الشأن العام من خلال مشاركة الجميع وبدون استثناء في صناعة القرارات المتعلقة بمصير الدولة ، إن منح هذه الحقوق للأفراد والجماعات هو ترسيخ لروح الانتماء والولاء للوطن ، وشعور الجميع تحت مظلة وطنية واحدة ((إن المشاركة السياسية هي الأخرى واحدة من ركائز العيش المشترك وإقرار الهوية الوطنية . فالممارسة السياسية تعني ممارسة الحقّ في الإدارة السياسية وصنع القرار ... وهي تعبير صادق عن حقوق المواطنة التي ترسخ الانتماء والولاء للوطن والانضواء تحت هويته الوطنية . وبخلاف ذلك ، فإنّ

الأمر يعني بالضرورة تمييزا وإقصاء وعزلا ، بل حرمانا لفئات من أبناء الوطن الواحد³⁵ .

. عنصر احترام الحقوق الثقافية : تمثل الهوية الثقافية الأصول والجذور التاريخية والدينية والعقائدية والتربوية والمعرفية التي تجعل من أمة ما أو جماعة ما تختلف وتتمايز عن غيرها ، فهي تعبر عن هويتها وشخصيتها وذاتيتها ، لذلك الهوية الثقافية بمثابة بطاقة هوية تحدد خصوصية الجماعة وتميزها عما يختلف عنها ، ومن ثمة أمكن القول أن الهوية الثقافية تمثل ((العامل الموحد للجماعات التي تنتهي إليها ، كما أنها عالم مميز للجماعات التي تختلف عنها ، وعليه إذا زالت الهوية زالت معها المجتمعات التي تنتهي إليها))³⁶ ، لذلك كان على الخطاب السياسي بعد أن أصبحت الثقافة تبرع على السياسة ن يدعو إلى خطاب احترام الخصوصيات الثقافية لكل هوية فرعية ، والابتعاد عن خطاب التسلط واحتواء الآخر .

لذلك فالخطاب السياسي اليوم مدعو إلى تحديد هذه المقتضيات من خلال استلهام القواسم المشتركة ، والعناصر الجامعة بين الإنسان مع مراعاة المشتركات الكبرى الإنسانية والدينية والأخلاقية والثقافية والجغرافية التي تؤسس بين الأفراد لتكريس العيش المشترك بين المواطنين والتي تذيب معها الاختلافات الإيديولوجية والعرقية والثقافية ، لذلك جاءت وثيقة مبادئ العيش المشترك للتأكيد على مبادئ عشرة أساسية ضامنة لهذا العيش المشترك ، تأتي في مقدمتها :

. الإيمان بوحدة الأصل الإنساني ، فالناس جميعا من أصل واحد مما يقتضي المساواة التامة بينهم في الحقوق والواجبات.

. احترام الكرامة الإنسانية : إن الحرص على تلك الحقوق وإعطائها إلى أصحابها من غير تمييز بين المواطنين يعبر عن مدى احترام كرامة الإنسان ، وفي ذلك تفعيل لدور الفرد في الدولة وتوطيد لعلاقات الأفراد فيما بينهم.

. التعاون الإيجابي لتحقيق المواطنة السليمة ، ففعالية الأفراد في تواصلهم فيما بينهم كفيل بشعورهم بروح الانتماء للوطن الواحد . التعددية وحرية الاعتقاد : إن البيئة العربية الجغرافية والاجتماعية على حد سواء تؤسس للاختلاف والتنوع ، لذلك يكون من المنطقي جدا أن تتعدد الثقافات سواء داخل الأمة ككل أو حتى داخل الدولة الواحدة ، وهو الواقع الذي نعيشه اليوم ، فلا يمكن أن يحدث تعايش بين هؤلاء المواطنين المختلفين في ثقافتهم ومعتقداتهم وإيديولوجياتهم من غير الاعتراف بذلك الاختلاف وحمايته . التصالح وتحقيق السلم الاجتماعي ، ودرء المخاطر عن المجتمع : إن التواصل الإيجابي والرفق والاحترام المتبادل من قبل أطراف المجتمع بعضهم لبعض ، ونبذ العنف والتشدد ، وعدم الإدعاء بامتلاك الحقيقة من قبل جماعة دون أخرى كفيل بتوطيد شبكة العلاقات الاجتماعية وخلق الانسجام والتناغم بين مختلف أفراد المجتمع .

. إن الخطاب السياسي مدعو لتبني هذه المبادئ بالخصوص لضمان عيش مشترك متين خاصة في ظل ما يشهده عالمنا العربي اليومي من انقسامات وصراعات إثنية ، إن هذه المبادئ وأخرى كفيلة بضمان مختلف الحقوق المدنية والسياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية للمواطن وجعلها شعارات كبرى له ، إن الدعوة إلى هذه المبادئ بما تتضمنه من حقوق وواجبات حتى ، وتحقيقها فعليا كفيل بأن يغرس في المواطنين روح الانتماء والولاء للوطن والتفاعل الإيجابي فيما بينهم.

ج . موضوع الهوية

إنّ لكل فرد مثلما لكل جماعة بشرية سمات تختص بها وتتمايز عن باقي الجماعات الأخرى ، هذه السمات والخصائص المميزة للأفراد والجماعات هي ما تعرف بلغة الفلسفة " الهوية . ولعل العائد إلى المنطق الأرسطي ، يلاحظ بأنه منطق أساسه " مبدأ الهوية " ، أو "مبدأ الذاتية " كما عرف عند

مناطقة المسلمين فيما بعد ، ويعرّف مبدأ الهوية منطقياً على أنه ((مطابقة الشيء لذاته)) ، أي أن الشيء متى اتصف بحقيقة يظل متصفاً بها ، فالإنسان هو الإنسان ، وصيغته الرمزية (أ هو أ) ، وقد جاء في تعريف الهوية ((حقيقة الشيء أو الشخص المطلقة المشتملة على صفاته الجوهرية))³⁷ ، فالهوية تتحدّد بالصفات الجوهرية ، وهي الصفات التي يكون الشيء موجوداً بوجودها وينعدم بانعدامها ، وقد مثّل صاحب " التعريفات " الشريف علي بن محمد الجرجاني " (1340 . 1413 م) الهوية بعلاقة الشجرة بنواتها ، فالشجرة لا تكون كذلك ، أعني لا تكون شجرة إلا إذا كانت تحمل أوراقاً وأزهاراً وثماراً ... وذلك عبر ما تمر به من لحظات ، زيادة على ذلك أن الزهرة تتحول إلى ثمرة ، والثمرة تنبت شجرة مرة أخرى ، والواضح من خلال هذا التمثيل أن الهوية ليست شيئاً ستاتيكيّاً ثابتاً ، بقدر ما هي تتفاعل لتجدّد نفسها حتى لا تفقد صلاحيتها ، ويكون بمقدورها مواكبة التطورات والتغيرات ، مع بقاء عنصر دائم أصيل في ماهية الشيء دالاً على كينونة مطلقة . لكن إذا ما خرجنا بالهوية من المفهوم المنطقي إلى المجال الاجتماعي ، فإن الهوية تعني انتماء الكائن الإنساني إلى وطن ما أو مجتمع ما ، وتكون وسيلته في ذلك لإدراك ذاته ووعيمها في مقابل الآخر المختلف ، إن هذه الهوية يمكن التعرّف عليها ، والتعبير عنها من خلال مكوّنات ثلاثة ، بداية بالمكوّن الاجتماعي ، وهو مكوّن يتحدّد هو الآخر بالطبقة والمكانة والوظيفة ، ثانياً ، المكوّن الثقافي ، يتحدّد من خلال الدين ، واللغة ، والعادات والتقاليد والعرف (القيم الاجتماعية المشتركة) ، وأخيراً المكوّن السياسي ، يتحدّد بالدولة الوطنية أو القومية ، ونظام الحكم وشكل الدولة ، والجنسية ، والإيديولوجيا الموجهة للبناء السياسي . فالهوية بالمفهوم الثقافي الاجتماعي ليست نتاجاً آنياً ، بقدر ما هي نتاج عملية تاريخية طويلة أسهمت في تشكيلها عبر مراحل عوامل تاريخية وثقافية وفكرية ودينية ، وسياسية وبيئية

والاجتماعية واقتصادية ... هذه العوامل تعبر عن كيان تنصهر فيه هذه الجماعة ، وبتأثير من هذه العوامل يتولد لديهم شعور بانتمائهم لبعضهم بعض .

إن الهوية بهذا المفهوم بهذا التصور لها علاقة مباشرة بموضوع المواطنة والعيش المشترك ، من حيث هي أضحت مشكلة تتعلق بأنطولوجية المجتمعات العربية ((والظاهر أن التجذر القبلي ، العشائري ، المذهبي ، أو الطائفي في أنسجة المجتمعات العربية ، بدأ يكشف عن كثير من رموزه في عدد من الساحات المنتفضة من خلال ما يملكه من إمكانيات هائلة على تجديد مقوماته ، وإعادة إنتاج تعبيراته ، حسب السياقات ونوعية الصراعات))³⁸ ، فالأمة العربية تعيش اليوم أزمة هوية حقيقية ، كانت بدايتها مع سؤال النهضة الذي يعد من الأسئلة المتناسلة عن سؤال الهوية ، لكن ظل الخطاب " الهوياتي " في صورة كلاسيكية زادت في تعميق جراح الأمة ، حيث ارتبط خطاب الهوية بالمقابلة بين ثنائيات مكررة بلغة " علي حرب " كالعلاقة بين الماضوية والحداثة ، الأصالة والمعاصرة ، الأنا والآخر ، الشرق والغرب ... لذلك جاء خطاب الهوية منطلقاً من " ليست " ، فالهوية في الخطاب العربي تتعین باعتبارها ماهية ليست ، فهي لا تتحدّد انطلاقاً من واقعها ومستقبلها ، بقدر ما تتعین بالاختلاف عن الآخر الذي يقابلها ، وقد كان الصراع بين هذه الثنائيات صراعاً إيديولوجياً بامتياز ، ينطلق من دوغمائية تنتصر مسبقاً للحد الذي تمثله وتنتمي إليه، مما أبعدنا عن حقيقة فهم موضوعها فهما واقعياً ، لذلك فالخطاب السياسي الجديد من مهامه اليوم إعادة طرح مشكلة الهوية طرحاً موضوعياً خارج أية إيديولوجيا وأن يتجاوز ذلك الطرح الكلاسيكي لمشكلة الهوية ، والذي اختزلها في معايير تمظهرت عادة في الدين واللغة والجغرافيا ، وهي معايير لم تعد قادرة على حفظ الهوية وتقويتها ، بل تمّ تجاوزها بعد أن تحول العالم اليوم إلى قرية

صغيرة أو إلى بيت صغير حتى، وأعلن فيه نهاية الجغرافيا بعد ما انتهى التاريخ من قبل كأقوى أساس تأسست عليه الهوية العربية، وأصبحت هناك تكتلات بشرية تتشكل خارج حدود الجغرافيا والدين واللغة، مكونها الأساس المصالح المشتركة بين هذه الجماعات.

. إن مسألة الهوية كما أظهرتها الخطابات السياسية السابقة، هوية ارتكاسية تعود إلى الماضي لتجعل من القبيلة والعشيرة والطائفة أهم ما تقوم عليه، فأسست لهوية قبل ظهور الدولة بمفهومها الحداثي، فعبدت التاريخ وتأسست عليه فزادت في فرقة الأمة وصراعاتها، فتشتت وانقسمت على نفسها حتى داخل الدولة الواحدة، وها نحن نعيش اليوم نعرات وفتن، وحروب أهلية نتيجة صراع هذه الهويات التاريخي، لذلك فالخطاب السياسي العربي الذي ننشده اليوم مدعو لأن يقرأ موضوع الهوية قراءة مختلفة عن سابقه من الخطابات، فالهوية بناء اجتماعي في حالة تشكل دائم، وليست معطى ماضوي جاهز، هوية تتشكل من خلال استغراقها للزمن بأبعاده الثلاثة حتى تستغرق مختلف مكونات وتشكلات المجتمع، فلماذا يتم عبادة الماضي والإنسان يتشكل في الزمن بدلالة الماضي والحاضر والمستقبل؟، فلا يمكن اختزال الهوية في ماضوية بعينها تزيد في شقاق الأمة وانقسامها، فتجارب غيرنا تؤكد على أن الهوية الأمريكية، والبرازيلية، والأرجنتينية وغيرها لم تتشكل على أساس ماضوي، حتى أن هذه الدول ليس لها عمقا تاريخيا، وهي أكثر المجتمعات والدول انسجاما وتماسكا، لذلك فعلى الخطاب الجديد أن يتجاوز الخطاب السابق في تفكيكه لموضوع الهوية في عالمنا العربي نحو التأسيس لمعايير جديدة تتأسس عليها الهوية يكون منطلقها دور الفرد داخل الدولة بعيدا عن عبادة التاريخ كما يقول " دوران " وهذا ما تفتنت إليه الدول الأوروبية لما جعلت من الهوية، هوية

تداولية بحيث تمنح الدولة الجنسية لأي مواطن من خارج إقليمها الجغرافي إذا رأت أنه سيقدم مصلحة للدولة.

د. موضوع الديمقراطية التشاورية / التوافقية

. يعد موضوع الديمقراطية أحد أهم الموضوعات التي تمت المراهنة عليها مع بداية نشكل الدولة الإسلامية، لكن هذا الموضوع تم اغتياله في مهده، وقد شكل برأي " الجابري " انتكاسة سياسية تضاف إلى انتكاسة التمدن الناتجة عن غزو التتار وبعده الافرنج لأهم الحواضر الإسلامية من خلال سقوط مدينة بغداد (1258 م) وما تلاها من حواضر بالأندلس ، وكذا الانتكاسة الثقافية الناجمة عن الاستعمار الغربي لبلدان العالم العربي الإسلامي ، إن الأزمة الحضارية التي يعيشها العالم العربي اليوم سببها هذه الانتكاسات الثلاث ، وأن أزمة العقل السياسي العربي بالتحديد بدأت مع هذه الانتكاسة السياسية ، وذلك بعد الانقلاب على الحكم الشوري الذي كان مبدأ الرسول (ص) والخلفاء الراشدين من بعده في تسيير شؤون الدولة الإسلامية إلى حكم ملكي وراثي استبدادي ، سنه " معاوية " بتوريث ابنه " يزيد " ، تمّ التحوّل من مشروعية الاختيار السياسي إلى توريث الحاكم ، مما فتح الباب على مصراعيه للاستبداد السياسي ، منذ ذلك الحين والأمة غارقة في استبدادها، عاجزة عن تأسيس دولة حديثة يكون فيها الشعب مصدرا للسلطة ، ويكون فيها القانون سيّدا ، هكذا كان مضمون الخطاب السياسي العربي في مجمله ، وهو يجعل من الديمقراطية أكثر الموضوعات حضورا ، يقول " الجابري " : ((فالديمقراطية من أهم المطالب الشعبية وأكثرها رواجاً ، إذ تلقى إجمالا على ضرورتها لتحقيق المطالب السياسية بالدرجة الأولى كالمطالبة بحرية التفكير والانتماء السياسي ، وحرية تشكيل الأحزاب السياسية والانتخابات))³⁹ ، لقد قدم الخطاب السياسي العربي خلال العقود الثلاثة الأخيرة اجتهادات بالغة الأهمية ((حول الدولة والديمقراطية

والمجتمع المدني ، وانتج انفتاحات فكرية لا يستهان بها ، من " الإيديولوجيا العربية المعاصرة " و " مفهوم الدولة " لعبد الله العروي ، مروراً بكتابات أنور عبد المالك وبرهان غليون (من " بيان من أجل الديمقراطية " إلى " المحنة العربية " وعزيز العظمة وغسان سلامة إلى عبد الله بلقزيز))⁴⁰ فقد عمل هؤلاء إضافة إلى مفكرين آخرين أمثال " الجابري " ، أركون " ، " حسن حنفي " ... على تحقيق ما أسماه " علي خليفة الكواري " (ت . م 1941 م) بـ " الكتلة التاريخية على قاعدة الديمقراطية " ، حيث عملت هذه الكتلة على تحقيق الانتقال الديمقراطي وذلك من خلال الدعوة إلى ((المشاركة مع الآخرين والتواصل معهم ، والتخلي عن عقلية الإقصاء والاستعلاء وادعاء امتلاك الحقيقة المطلقة ، هذا إلى جانب ممارسة السياسة بشكل محترف ، مع ما يقتضيه هذا من التمسك بكل سمات السياسيين المحترفين ، من البرجماتية والمرحلية والنفس الطويل والنقد الذاتي ومراجعة الذات ، والاعتماد على العقل بدلا من العاطفة في وضع برامج العمل والتصدي للتحديات))⁴¹ وواضح جدا أن الخطاب الديمقراطي الذي تبناه الخطاب العربي طوال هذه العقود طبعه " براديجم " كلاسيكي تمتد مرجعيته إلى بداية تشكل الدولة الإسلامية حيث كان الحكم السياسي يقوم على مبدأ الشورى ، لذلك أريد للخطاب الديمقراطي تبيئته وبقي في صورته التقليدية كما تمثل في الصراع القائم بين مختلف التيارات السلفية والإشتراكية والليبرالية ولم يتجاوز حدود المفاهيم الكلاسيكية للديمقراطية ، مثل السيادة ، القانون والعدالة كمفاهيم جوفاء ظل يتغنى بها ، ولم يجدد هذا الخطاب نفسه تماشيا مع التطورات والتغيرات الحاصلة في العالم ، فالديمقراطية لا يمكن فهمها وتجسيدها في واقع مجتمعاتنا من خلال خطابات ، فهي مسألة معقدة ، فهي أبعد من أن تختزل في تعددية تفرزها الصناديق وتقاسم " الكعكة " ضمن مؤسسات الدولة ، فالديمقراطية نمط من التفكير ، هي منظومة قيم

وأخلاقيات تلقن للفرد في تنشأته على غرار تلقيه طريقة الأكل وأخذ اللباس ، لذلك يرى " فهبي جذعان " (ت .م.1940م) ضرورة إعادة النظر في التصورات السابقة للديمقراطية ، وإعادة بنائها وفق منظور تنويري ، فالديمقراطية المنفتحة تعاني برأي " جذعان " أزمة ((تعاني في كثير من الحالات من ضحالة النضج والوعي السياسي لدى " الجماهير الشعبية " ، وهذا يعني أن " الأكثرية " التي تفتقر إلى النضج والوعي ستكون الحاكم السان للقوانين المدبر للأمور المجتمع والدولة وأن " الأقلية " التي تمتلك الخبرة والوعي ستحرم من ذلك))⁴² ، وإن كانت هذه الفكرة في الحقيقة قد سبق إلها " جذعان " من قبل " فردريك نيتشه " (1844 . 1900 م) في نقده للديمقراطية ، فإنها تؤكد بحق على أزمة الديمقراطية كواقع في مجتمعاتنا العربية ، وتعيدنا إلى ضرورة ما قلناه سابقا ، من أن الديمقراطية هي نمط من التفكير يلحق للفرد أثناء التنشئة ، إن الديمقراطية التي ينشدها الخطاب السياسي الجديد هي الديمقراطية التشاورية بلغة " يورغن هابرماس " (ت . م 1929 م) أو الديمقراطية التوافقية بلغة العالم الهولندي الأمريكي " ليهارت " (ت . م 1937 م) أحد كبار المنظرين للديمقراطية التوافقية، وإن كان بين المصطلحين اختلاف في الآليات ، فبينهما تقاطع في الغاية ، فالديمقراطية التشاروية Démocratie consultative ، أو الديمقراطية التوافقية Consociational democracy ، فهذا النوع من الخطاب الديمقراطي كفيل بضمان حق المنافسة وحق النقد والإدلاء بالرأي في الفضاءات العمومية الديمقراطية ((ففي ظل هذه الصيرورة الخطابية المؤسسة على المناقشة العقلانية النقدية يتكون الرأي العام والإرادة السياسية ، والديمقراطية التشاروية بصفها ديمقراطية إجرائية لا تختزل في المصالح الخاصة لشخص بعينه ولا تلك التي يحصل الاتفاق حولها في إطار جماعة بعينها ، بل الديمقراطية تكمن قوتها في الدفاع عن المصالح العامة

للمجتمع بأكمله))⁴³ ، هذا النوع من الخطاب يقوم على ثقافة الربط بين الفرد والجماعة فلا أسبقية الفرد للجماعة، ولا أسبقية الجماعة للفرد ((ففي ظل الديمقراطية " التداولية " ⁴⁴ ستكون المرجعية مزدوجة بين الفرد كاستقلالية خاصة والجماعة كاستقلالية عامة ، إذ لا أسبقية للفرد على الجماعة ولا للجماعة على الفرد ، فهما ثنائية أصيلة إذا أردنا تجنب متاهات الليبرالية المتوحشة والماركسية الدوغمائية))⁴⁵ .

- إن الخطاب الديمقراطي التشاوري خطاب كفيل بإيجاد الحلول لمختلف القضايا المطروحة حتى خارج الإطار السياسي، كونه خطاب يلح على ضرورة حضور الفرد ومشاركته الفعالة في إدارة ما يظهر من مشكلات أو أزمات بمعية الآخرين ، مستفيدين من اختلاف ثقافتهم ومعارفهم وتوجهاتهم ، ، إن الخطاب الديمقراطي التشاوري خطاب " بيذاتي" Intersubjective أساسه الاعتراف المتبادل بين مختلف الأطراف ، سواء أكانوا أفرادا في علاقاتهم فيما بينهم ، أو أفرادا في علاقاتهم بالدولة ، إن الخطاب الديمقراطي التشاوري هو من يؤسس لثقافة حقوق الإنسان الفعلية ، حقوق تضمن حق المشاركة الفعلية في السلطة السياسية من غير أن تنحصر في انتخاب ممثلين أو مراقبة ممارسة الحاكمين كما عهدنا ذلك في الديمقراطيات الكلاسيكية. فالخطاب الديمقراطي التشاوري يركز على ((قضايا العدالة التي لا ترتبط بجماعة بعينها ، بل تتعدى حدود الجماعة ، فالحق المؤسس بواسطة السلطة السياسية لكي يكون شرعيا يجب على الأقل أن يكون متطابقا مع مبادئ أخلاقية تدعي الصلاحية الكونية))⁴⁶ فاللخطاب التشاورية بعد كوني ، لذلك فهو لا يوحد بين أفراد الجماعة فحسب ، بل بين أفراد المجتمع الإنساني ككل ، إن الخطاب السياسي التشاوري هو الخطاب الأمثل سيّما في الوقت الراهن لحل مشكلات أمتنا السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية حتى ، كونه خطابا يحاول أن يجمع بين محاسن التصور

الليبرالي للديمقراطية والتصوير الاجتماعي مع استبعاد ما انبنى عليه التصورين من مساوئ. كما أن الخطاب بالديمقراطي التوافقي يعد النموذج القادر على تحقيق تقاطع مختلف مصالح فئات المجتمع بمختلف مكوناته ((تمثل فكرة التوافقية نقطة تقاطع الحلول السياسية التي تأخذ تمثيل الهويات في الحسبان على مستوى طريقة الانتخابات والائتلافات ، وأحيانا على مستوى النظام السياسي بمجمله من أجل تحقيق الاستقرار وتجنب الصراعات والحروب الأهلية))⁴⁷.

. إن الديمقراطية التوافقية تعد النموذج الأمثل لحل قضايا الصراع سيما داخل المجتمعات القائمة على الانقسامات ، والطائفية ، وتعدد الهويات والقوميات ، من خلال ضمان مواطنة متساوية يسود فيها القانون ، وقد أكد " ليهارت " على أن للديمقراطية التوافقية قدرة على تحقيق الاستقرار السياسي ، بعد نجاح هذا النموذج في هولندا ودول أوروبية أخرى ، إن مجتمعاتنا العربية تعد أكثر دول العالم انقساما وطائفية وإثنية ، وأكثر المجتمعات اليوم التي لا تعرف استقرارا ، مجتمعات مهيئة لحروب أهلية بين الفينة والأخرى ، لذلك نرى في هذا النموذج وما حققه من تجارب عالمية نموذجا يمكن تبيئته بما ينسجم وخصوصية مجتمعاتنا العربية ، والخالة اللبنانية خير مثال على ذلك ، كما لاحظنا كذلك هذا الأمر جليا في تونس فيما غاب في مصر ، فتحقق في تونس ما لم يتحقق في مصر ((وهو ما توصل إليه قادة حركتي النهضة و نداء تونس لتمرير المرحلة الانتقالية عندما شارفت تونس أوضاعا من الاستقطاب وعدن الاستقرار هدّدت تجربة الانتقال الديمقراطي ، وهو ما لم تتمكن من فعله القيادات السياسية الحزبية المصرية قبل انقلاب 3 يوليو 2013 الذي أطاح تجربة الانتقال الديمقراطي

48

والخلاصة أن هذه الموضوعات " الرهاناتية " التي يراهن عليها الخطاب

السياسي الجديد وإن كانت ليست جديدة كل الجدة على غرار موضوع المواطنة والعيش المشترك والهوية ، يضاف إليها موضوع الديمقراطية التشاركية أو التوافقية . وإن كانت الموضوعات الثلاثة الأولى موضوعات متناسلة عن بعضها البعض ولا يمكن الفصل بينها ، كون الواحدة منها تكمل الأخرى وتستدعيها ، كون المواطنة في علاقة مع العيش المشترك ، كما أن المواطنة الكاملة تمكّن للهوية وتقويها وتجعلها أكثر تفاعلا . فإن هذه الموضوعات تظل متخلقة في التاريخ العربي ، وتظل جديرة بأن تكون رهانات حقيقية للخطاب السياسي العربي على امتداده التاريخي منذ بداية عصر النهضة إلى غاية يومنا هذا ، وهو ما يؤكد بحق مدى عمق أزمة الخطابات السياسية النهضوية حيث أبقّت على هذه الموضوعات كرهانات ستاتيكية نتيجة فشلها في التعاطي معها ، وهو ما يضع الخطاب السياسي الجديد أمام مسؤولية إعادة قراءتها بمنطق العصر الراهن ، وذلك بداية من تفكيك حمولة حدود تلك القضايا وما تنفتح عليه من مضمونات وصولا إلى آليات التعاطي معها ومعالجتها .

. إن نجاح الخطاب السياسي الجديد مشروط بتبنيه لجملة من الإجراءات أو الآليات كفيلة بتجاوز هذا الواقع السياسي العربي المأزوم على مختلف أصعدته . أولى هذه الآليات إصلاح المناهج التربوية بما يجعلها تنشد الاستقلال الذاتي وتعكس كل اللحظات التاريخية للمجتمع من غير انتقائية أو إقصاء ، مناهج تعكس تعدد المجتمع وتنوعه بكل مكوناته ، لأن الأصل في المناهج التربوية تحقيق هذه الغاية ، كما يمتد الإصلاح أيضا إلى إصلاح ذلك " البراديغم " الكلاسيكي للبرامج والمناهج التربوية التي يطغى فيها طابع التقليد الكابح لبناء القدرات والكفاءات التي تمكن من تمثيل مكاسب وفتوحات الفكر التنويري المعاصر ، لذلك فالمناهج والبرامج التربوية مطالبة بأن تغرس لدى المتعلمين ثقافة المواطنة وتربيتهم عليها وإعداد الناشئة لتمثل قيمها ((

التربية على المواطنة إعداد الناشئة لتمثل القيم المدنية الجديدة ، نقصد بذلك قيم المواطنة الديمقراطية ، وأخلاق العقل المدنية ، التي تقوم على مبدأ التمرس بالمبادرة والمشاركة بالرأي والفعل أثناء مواجهة الشؤون العامة والخاصة ، وإذا كنا نعرف أن حزمة القيم التي تقدمها برامج التعليم العام في أغلب الأقطار العربية تتميز بطابعها التقليدي النصي الاتكالي ، أدركنا صعوبة إيجاد جسور بينها وبين قيم الحداثة السياسية ، التي تعلي كما نعرف من شأن الإنسان ومن مبدأ التنوير))⁴⁹ ، لذلك كان المنهج التربوي وحتى يحقق مثل هذه الإصلاحات يراعى في بنائه أربعة أسس كفيلة بذلك ، الأساس الفلسفي ، والأساس الاجتماعي إضافة إلى الأساس الثقافي والأساس النفسي . تفعيل دور القبيلة والعقيدة والعشيرة والطائفية كمكونات للمجتمعات العربية الإسلامية بما يحقق تفاعلها في أداء أدوارها الإيجابية داخل المجتمع ، فالخصوصية الجغرافية والثقافية للفرد العربي تؤسس للاختلاف والتنوع ، فلا يمكن القفز على هذه الحقيقة ، فالله سبحانه وتعالى لم يخلق القبائل عبثاً أو عائقا للمسار التاريخي للمجتمعات ، قال تعالى ((يا أيها الناس إن خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير))⁵⁰ ، فالمجتمعات العربية الأصل فيها أنها مجتمعات قبلية ، لذلك فعلى الخطاب السياسي أن يقوي دور هذه القبيلة فيما يتماشى مع المصلحة العليا للدولة وليس تجاوزها أو تقزيمها، كما أن الطائفية بنيات متأصلة في المجتمعات العربية لا يمكن بأي حال من الأحوال تجاوزها والقضاء عليها ، بل يمكن تفعيل دورها بما يجعلها في خدمة الدولة ، فهل يمكن مثلا إلغاء الطائفية من المجتمع اللبناني دون تفكيك المجتمع ؟، لا أعتقد ((فكرة إلغاء الطائفية في لبنان فكرة إيديولوجية مغامرة تفضي غالبا إلى زيادة الطائفية باستنفار قواعدها الاجتماعية))⁵¹ . أن يتجه الخطاب إلى الحاضر والمستقبل بدلا من النبش في

خلافات الماضي التي تزيد في اتساع الهوية بين أفراد المجتمع وهدم كل ما من شأنه أن يقارب بينهم ويوحد، فالذي يستقرئ الواقع يلاحظ بأن أكبر عائق أضحى يحول دون تحقيق ثقافة العيش المشترك بين المواطنين سواء على مستوى مواطني الدولة الواحدة أو على مستوى مواطني الأمة . من حيث هي مجموعة دول . يمكنه أن يلاحظ بأننا أمة تعيش على الماضي أكثر مما هي تعيش حاضرها ومستقبلها، تستدعي هذا الماضي وتقود صراعات وخلافات بالوكالة ، تتصارع حول مشكلات ليست مشكلاتها الحقيقية ، فهي تنقل اليوم صراعات الشيعة والأشاعرة ، والمعتزلة ، والمرجئة والخوارج وتستدعيها من الماضي إلى الحاضر وتعيش تلك الخصومات وكأنها خصوماتها اليوم ، وقس ذلك حتى على مستوى مشاكلنا الأخرى ، مما زاد في فرقة الأمة وتشردمها وحال دون أن يتحقق العيش المشترك بين مواطني الدولة الواحدة ، لذلك وجب على خطاب الهوية أن يجعل منها خطابا موصولا بالحاضر والمستقبل أكثر من وصوله بالماضي ، وأن يبقى دائما مفتوحا على قاعدة الصيرورة التاريخية ، حتى لا تكون هوية مغلقة لا تستجيب للتطورات والتحوّلات المجتمعية . القراءة الإستمولوجية التفكيكية للتراث ، وصولا إلى قيم تعلي من قيم العقل والاجتهاد ، بهدف التأسيس لمجتمع قادر على استيعاب مختلف المكاسب التي ركبها مختلف الأزمنة الحديثة بوضع حد لهيمنة سلطة التقليد والتقديس المفرط لكل ما هو ماضوي ورفض في المقابل التبخيس المبالغ فيه لهذه الماضوية واعتبار الغرب صيدلانية نقتني منها علاجنا .

خامسا. الخاتمة

إن الحكم على نجاح أي خطاب وفعاليتها أيّ كان لون هذا الخطاب مشروط بمدى مواكبته للمشكلات الراهنة للأمة ، تشخيصا، تفكيكا ، معالجة ،

والعائد إلى الخطابات السياسية العربية منذ بداية عصر النهضة وصولاً إلى الخطابات المعاصرة الراهنة ، يرى كيف أن هذه الخطابات ظلت لردح من الزمن تجتر المشكلات ذاتها والآليات نفسها . مشكلة التراث وما تفرع عنه من مشكلات ذات علاقة . وكأن مشكلات العالم العربي مشكلات ستاتيكية تعيد بعث نفسها من مرحلة زمنية إلى أخرى وتحتفظ براهنتها ، وتتخلق مع كل فترة تاريخية رغم اختلافاتها مع الفترات التاريخية التي تقدمتها في إطارها الزمكاني وما يتضمنه من تطورات وتحولات وتغيرها على مختلف المستويات ، وهو في الحقيقة ما يؤكد على أزمة هذه الخطابات عبر امتدادها الزمني ، أزمة كان وراءها الدعوة إلى تجديد الخطاب سواء على مستوى تشخيصه للمشكلات الراهنة للأمة نتيجة لما أفرزه هذا المنتصر العصري (الحضارة الغربية) تارة ، ونتيجة لتراكمات ماضوية بقيت معلقة لردح من الزمن تارة أخرى ، يضاف إلى ذلك عدم امتلاك تلك الخطابات المعطيات الكافية والآليات الضرورية للتعاطي حتى مع تلك المشكلات التي تم تشخيصها بدءاً من إعادة قراءة محمولات تلك الموضوعات مضمونياً بما يفرضه منطق التطورات والتحويلات الراهنة ثم تحديد الآليات المناسبة لتفكيك تلك الموضوعات ، وصولاً إلى المعالجة النهائية لها ، إن هذا الفشل في التعاطي مع هذه القضايا من تلك المناحي السابقة أسس في النهاية لواقع سياسي عربي مأزوم حال دون الانتقال بالدولة في عالمنا العربي من صورتها الكلاسيكية ذات الطابع البطريكي الأبوي إلى دولة حديثة مركزها الفرد ، تنطلق منه ونعود إليه . . إن الخطاب السياسي العربي الجديد الذي نراهن عليه يعدّ ضرورة حتمية ، خطاب لا يحاكم الأمة من خلال ماضيها ، ولا يفرض عليها مشكلات غيرها ، بقدر ما هو خطاب يشخص مشكلات الأمة الحقيقية ويحدّد الآليات المناسبة لمعالجتها، خطاب ينظر لكل مشكلة على أنها مشكلة متخلقة في تاريخها الراهن ، ومن ثمّة فهي مشكلة تاريخانية لا تاريخية انتجها

واقع بمحدّدات و مقتضيات خاصة ، ومن ثمّة أمكن حصرها وتجاوزها متى
أمكن قراءتها قراءة موضوعية ، ومتى أمكن معالجتها معالجة ابستمولوجية
بمنأى عن كل إيديولوجية موجهة ومغلقة.

سادساً. الهوامش

- 1 محمد عبد الجباري: الخطاب العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، البيضاء، ط1، 1982، ص:17
- 2 سمير شريف استيتية، اللغة وسيكولوجية الخطاب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة 1، 2002 م، ص: 15
- 3 محمد عبد الجباري، الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط5، مارس 1994 م، ص: 11
- 4 محمد عبد الجباري: الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية (مرجع سابق)، ص: 11.
- 5 المرجع نفسه، ص: 11
- 6 محمد عبد الجباري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1960، ص: 55
- 7 الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين، مادة: سوس (336/7)
- 8 الجوهري، الصحاح، مادة: سوس (3/938)
- 9 الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مادة: سوس (سوس)، ص: 551
- 10 محمد عبد الجباري، نقد العقل العربي: 3: العقل السياسي العربي محدّداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط4، 2000، ص: 7
- 11 عبد الإله بلقزيز: الفكر السياسي التكويني والعوائق، (أزمة الفكر السياسي العربي)، دار الفكر دمشق، ط1، 2000 م، ص ص: 83، 84
- 12 محمد عبد الجباري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر (مرجع سابق)، ص: 55
- 13 محمد عبد الجباري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر (المرجع نفسه)، ص ص: 55، 56
- 14 محمد عبد الجباري، المرجع نفسه، ص: 56
- 15 عبد الإله بلقزيز: الفكر السياسي العربي التكويني والعوائق (مرجع سابق)، ص: 89
- 16 محمد عبد الجباري: الخطاب العربي المعاصر دراسة تحليلية (مرجع سابق)، ص: 99
- 17 عزمي زكريا أبو العز: الفكر العربي الحديث والمعاصر، دار المسيرة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2012 م، ص: 246
- 18 محمد عبد الجباري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر (مرجع سابق)، ص: 56
- 19 محمود إسماعيل: التراث وقضايا العصر، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2005، ص: 82
- 20 زكي نجيب محمود: عربي بين ثقافتين (مقال: من مواطن الضعف)، دار الشروق، القاهرة، ط2، 1993 م، ص: 197
- 21 محمد عبد الجباري: التراث والحداثة دراسات... ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1991 م، ص: 247
- 22 محمد عبد الجباري: التراث والحداثة دراسات... ومناقشات (المرجع نفسه)، ص: 247
- 23 محمد عبد الجباري: التراث والحداثة دراسات... ومناقشات (المرجع نفسه)، ص ص: 247، 248
- 24 محمد عبد الجباري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر (مرجع سابق)، ص: 57
- 25 رفعت سلام: بحثنا عن التراث العربي، نظرة نقدية منهجية، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 1989 م، ص ص: 97، 98
- 26 زكي نجيب محمود: عربي بين ثقافتين (مرجع سابق)، ص ص: 203، 204
- 27 ناهدة محمد زبون: مفهوم المواطنة في الفكر السياسي المعاصر. دراسة في المفهوم والأبعاد. جامعة بغداد، كلية العلوم السياسية، ص: 367
- 28 ناهدة محمد زبون: مفهوم المواطنة في الفكر السياسي المعاصر. دراسة في المفهوم والأبعاد. ص: 367

- 29 هناك ثلاثة أجيال مثلت الإصلاح السياسي في الفكر العربي، الجيل الأول مثلته أدبيات الطباطبائي، وخير الدين التونسي، وأديب اسحاق وغيرهم، بينما الجيل الثاني مثلته أدبيات العقد الثاني من القرن 20 من خلال لطفي السيد، علي عبد الرزاق، طه حسين، أما الجيل الثالث فمثل في خطابات العقود الثلاثة الأخيرة نذكر على سبيل المثال الجابري. أركون. حسن حنفي
- 30 كمال عبد الطيف: مجتمع المواطنة ودولة المؤسسات في صعوبات التحديث السياسي العربي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة أبحاث ودراسات رقم 54، دار أبي رقرق للنشر والتوزيع، ط 1، 2012 م، ص: 59
- 31 كمال عبد الطيف: الثورات العربية تحديات جديدة ومعارك مرتقبة، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة: بحوث ودراسات، رقم 61، ط 1، 2013 م، ص: 51
- 32 ثقة مبادئ العيش المشترك: قرارات الدورة العادية الخامسة والعشرين للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، قرار 1/25، المنعقد من 10.6 أكتوبر 2015 م
- 33 حميد الهاشمي: ميكانيزمات العيش المشترك وأزمة الهوية، للمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، 11.10 نيسان/أبريل 2013 م (ورقة عمل مقدمة لمؤتمر)، ص: 4
- 34 كمال يونيمير: من أزمة العدالة إلى أفق الاعتراف نحو مقاربة جديدة لنظرية العدالة (الأخلاقيات التطبيقية والرهانات المعاصرة للفكر الفلسفي، مجموعة من الأكاديميين)، إصدارات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، أعمال ملتقى 2016 م، ص: 130
- 35 حميد الهاشمي: ميكانيزمات العيش المشترك وأزمة الهوية (مرجع سابق)، ص: 5.4
- 36 عبد الغني بوالسلك: فلسفة الثقافة ورهان الانتقال من الصدام إلى الحوار (فلسفة الثقافة: السياقات. الأبعاد. الرهانات)، إصدارات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية بالتعاون مع جامعة ابن خلدون، تيارت، أعمال ملتقى 2015 م، ص: 138
- 37 مجموعة من الباحثين: المنجد في اللغة والإعلام، دار الشرق بيروت، ط 38، 2000 م، ص: 875
- 38 محمد نور الدين أفاية: التفاوض المعلق، التسليطة والتباسات الديمقراطية في الخطاب العربي الراهن، جامعة محمد الخامس أكوال، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مطبعة الأمانة، الرباط، ط 1، 2011 م، ص: 25
- 39 محمد عابد الجابري: الديمقراطية وحقوق الإنسان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط 2، 1996 م، ص: 32
- 40 محمد نور الدين أفاية: التفاوض المعلق، التسليطة والتباسات الديمقراطية في الخطاب العربي الراهن، ص: 17
- 41 محمد نور الدين أفاية: (المرجع نفسه)، ص: 18
- 42 فبهي جذعان: نحن والديمقراطية، منظور تنويري، "عالم الفكر، العدد 3، 2001 م، ص: 158
- 43 د/ علي عبود المحمدواوي: الفلسفة السياسية المعاصرة من الشموليات إلى السرديات الضغرى، ابن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد الثقافية، ناشرون، الرباط العربية الأكاديمية للفلسفة، (د ب)، ط 1، 2012 م، ص: 242
- 44 يستعمل حسن مصدق مصطلح الديمقراطية التناولية عوض الديمقراطية التشاركية، وإن كنا نفضل استعمال هذا المصطلح الأخير تفاديا للخلط بينها وبين التناولية اللسانية
- 45 حسن مصدق: بورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت النظرية النقدية التواصلية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط 1، 2005 م، ص: 20
- 46 د/ علي عبود المحمدواوي: الفلسفة السياسية المعاصرة من الشموليات إلى السرديات الضغرى (مرجع سابق)، ص: 247. 248
- 47 د/ عزي بشارة: دراسات: مفهوم الديمقراطية التوافقية وملاءمتها لحل الصراعات الطائفية: نموذجاً ليرلندا ولبنان، سياسات عربية، العدد 30، يناير 2018 م، ص: 8
- 48 عزي بشارة: دراسات: مفهوم الديمقراطية التوافقية وملاءمتها لحل الصراعات الطائفية (مرجع سابق)، ص: 12
- 49 كمال عبد الطيف: مجتمع المواطنة ودولة المؤسسات في صعوبات التحديث السياسي العربي، دار أبي رقرق للنشر والتوزيع، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة بحوث ودراسات، رقم 61، ط 1، 2013 م، ص: 62
- 50 سورة الحجرات، الآية 13
- 51 عزي بشارة: دراسات: مفهوم الديمقراطية التوافقية وملاءمتها لحل الصراعات الطائفية (مرجع سابق)، ص: 13