

مشكلة الحقل المعياري للسياسة في العالم العربي دراسة فلسفية

د/بليمان عبد القادر
أستاذ محاضر بالمدرسة
العليا للأساتذة - بوزريعة
مدير مخبر التربية والابستمولوجيا

ملخص:

نحاول في هذه الدراسة إبراز الأصول المعيارية التي حاولت تنظيم الحكم السياسي في العالم العربي القديم والمعاصر، من خلال جهود العلماء المسلمين والفلاسفة الغربيين، من معيار العدل المطلق الذي يخضع السياسة للغايات العليا للشرع، إلى معيار العدل الدنيوي الذي يحصرها في إصلاح الظاهر من الأفعال وتنظيمها والتحكم فيها بالقانون الصوري والدستور، إلى معيار القوة والحيلة الذي يبقى متردداً بين الموقفين منشغلاً ببقاء الحكم واستمرار الحاكم...

1 - مقدمة:

ما زالت السياسة بعيدة كل البعد عن البناء الفلسفي والمنطقي في عالمنا العربي، فهناك عقبات جمة حالت دون تناولها كبنية لها مقولاتها الفكرية الخاصة.

فالسياسة لم تحض بالتحليل المنظم كميدان نظري مستقل إلا نادراً من طرف العلماء في التاريخ الإسلامي القديم، وهذا بعكس الفقه الاجتماعي، والحديث، واللغة. التي استقطبت جهوداً فكرية ونظرية جعلت منها علوماً ما زال صيتها ذائعا إلى اليوم. ومن هنا فإننا نريد لهذه الدراسة أن تكون مساهمة في بلورة الحقل النظري والمعياري السياسي في سياقه الإسلامي والعربي الحديث.

1.1 - السياسة في الفكر الإسلامي ومقولة العدل المطلق:

هناك من يؤكد على أن الحل السياسي كما فهمه الصحابة عقب اجتماع السقيفة ينبع من نظرتهم «إلى الخلافة بأنها وكالة ونيابة عن الأمة.. وذات طبيعة إنسانية مدنية وليست إلهية» (أ. الكاتب، 2008: 47). ويستنتجون من مبايعة "أبي بكر" أن السلطة الحقيقية كانت للجماعة فوضتها بإرادتها لمن شاءت. والخليفة نفسه كان واعيا وراضيا بذلك، كما تشهد على ذلك خطبته الأولى التي افتتحها بالقول: (إني وليت عليكم ولست بخيركم...) غير أن شرعية حكم الخليفة لم تكن مستمدة من الاختيار وحده: أي من الوفاء لإرادة الجماعة والعمل بمقتضاها فقط، بقدر ما هي مستمدة من العمل بما هو أسمى من الجماعة وهو: الكتاب والسنة كمصدر أعلى للعدل.

فمفهوم العدل لا يشكل مقتضى سياسي دينوي صرف، يرجع الفضل فيه للتداول والتشاور والإجماع، بل هو مفهوم ديني، فعندما اشتد الاختلاف حول المصالح اندفع الخوارج نحو المطالبة برد الحكم إلى الله ورفعوا شعار "لا حكم إلا لله". وطالب الشيعة بنقل الحكم إلى الحل الباطني متذرعين «بفكرة أن الخليفة الشرعي الحقيقي يستمد سلطته كالنبي من الذروة الدينية والمشروعية الدينية» (م. أركون، 2007: 48)، التي لا تتوفر إلا في الإمام المعصوم المنحدر من آل البيت.

ولئن اتجه سياق التطور التاريخي بعد "الفتنة الكبرى" نحو «الفصل لا الوصل من خلال بروز حل سياسي بعيد عن الدائرة الدينية» (م. أركون، 2007: 48) من طرف الأمويين الذين اتهموا بالانقلاب على نظام الخلافة. فإن الفكرة السياسية ظلت تتأرجح بين مقولتين للشرعية عند الفقهاء المتمسكين بمنهج اختيار الخلفاء الراشدين: من علماء الأصول الأوائل كالماوردي والباقلاني والجويني... هما:

1 - مقولة الاختيار التي تحدد الوصول إلى الحكم واستحقاقه: عبر الكفاءة والعقد والبيعة للحصول على الطاعة من طرف الأمة.

2 - مقولة العدل التي تحدد ممارسته: عبر الالتزام بالقرآن والسنة.

مما جعل الخلافة تقوم على مصدرين للشرعية: مصدر أدنى وهو الجماعة ومصدر - أعلى وهو الشرع... إذ يفهم من التقاء الإرادتين: إرادة الأمة وإرادة الشرع جعل الدولة قوة للعدل بالمعنى الواسع الشامل للعالم والآخر.

فالماوردي يحصر الإخلال بالعدل أو "الجرح في العدالة" في جانبين أساسيين (بعد القصور البدني) وهما:

أ - الانقياد «للشهوة المفضية لارتكاب المحظورات والإقدام على المنكرات» (الماوردي، 1978 : 18) .

ب - والانصياع للشبهات «المؤدية إلى الشك في العقيدة وإفساد الإيمان» (الماوردي، 1978 : 18) .

مما يعني أنه يعتبر الحفاظ على الدين والعدل شيئاً واحداً.

والواقع أن الإطار النظري العام للخلافة الشرعية من حيث شروط الوصول إليها وممارستها قد بقي يتكرر على لسان الفقهاء وعلماء الأصول ابتداء من أبي الحسن الأشعري (260 - 324هـ) إلى ابن خلدون (732 - 808هـ) من دون تجديد أو توسيع وتأسيس، مع أن مبادئ هذه النظرية لم تكن تخلو من نقاط الضعف بحكم ظروف التجربة الأولى للخلفاء الراشدين، كحصر الاختيار والبيعة والعقد في أضيق نطاق لأن ظروف الإجماع الكلي للأمة في قضية عليا لم تكن تحتل الانتظار والتأجيل والفراغ المفضي إلى الفتنة.

ومن هنا فإن مبدأ الاختيار قد أفرغ من مضمونه منذ العصر الأموي، ولم يبق شرطاً تأسيسياً للخلافة والحكم، وأصبحت طاعة الأمة منفصلة عن رضاها بالحاكم، بل إن الاختيار قد أصبح فكرة أدت وظيفتها التاريخية وانتهت في عصر الماوردي نفسه (توفي سنة 450هـ) «بعد أن استقرت عليها قواعد الملة وانتظمت به مصالح الأمة حتى استتبّت الأمور العامة» (الماوردي، 1978 : 3) .. حيث لم

يخصص صاحب كتاب الأحكام السلطانية للاختيار إلا فقرة بسيطة في مستهل كتابه قبل أن ينتقل إلى البحث في الوظائف التنفيذية من الوجهة الفقهية: مركزيا ولاية العهد أي توريث الحكم في مركز الخلافة وإمارات الاستيلاء أو الانقلاب في أطرافها...

وكان الإمام الجويني (419 - 478هـ) وهو يُنظر للخلافة الشرعية رغم وعيه بمضي الزمان المستوفي لشروط الاختيار، مسكونا بالخوف من الأسوء وهو خلو الزمان من العلماء والفقهاء المجتهدين، وبالتالي إفراغ معنى العدل من مضمونه، حيث بَوَّب كتابه "غياث الأمم في اجتياث الظلم" إلى ثلاثة أبواب:

- 1 - باب الإمامة أصولها ووظائفها
- 2 - باب أحكام خلو الزمان من الإمام والاختيار
- 3 - باب خلو الزمان من المجتهدين... مركزيا شرعية صاحب الشوكة والعصبية في حدود بقاء السياسة في عهده خادمة لأغراض الشرع والعدل المتاح.

لقد وجد العلماء والفقهاء والعاقدون للحكم والقضاة - منذ العصر الأموي - أنفسهم نوابا للخليفة - السلطان - وأمناء لسلطته وتحت عهده، وبالتالي أصبحوا مجبرين على مدّ حبل الشرع طبقا لمصلحته وأوامره.

إن هذا التحول الذي عبّر عنه ابن خلدون بالتحول من الخلافة إلى الملك أو التحول من خضوع الحكم لمقتضى الشرع والوازع الديني إلى مقتضى العصبية وغايتها الطبيعية أي الملك، قد أصبح مادة دسمة للاستنكار والسخط ضد الأمويين - من طرف معظم الدارسين - الذين تسببوا في هذا التحول، وفصلوا بين عهدين: عهد المثال السياسي الذي يُرفع إلى مستوى المعيار الأعلى والنموذج الأسمى... وعهد الاستبداد والانحطاط.

والواقع أن هذا التفسير الاجتماعي القريب من النظرة السوسيولوجية هو أقرب إلى التشخيص العلمي للصيرورة التاريخية للحكم منه إلى النظرة الفلسفية المعيارية التي تنتهجها الفلسفة السياسية.

فالنظرة الخلدونية لا تساعد إلا على تفسير "نشوء وانهيار الدولة" حسب تعبير عزيز العظمة (العظمة، ع، 1981: 49).

ومن هنا فإن مفتاح التفسير المعياري للسياسة في المنظور الإسلامي لا نجده عند ابن خلدون بل عند أبي حامد الغزالي.

فعند أبي حامد الغزالي نعثر في ثانيا كتابه: إحياء علوم الدين على التمييز بين أربع أنماط أو مسلمات للسياسة.

« 1 - سياسة الأنبياء الذين هم القادرون وحدهم على جعل حكمهم ساريا على الخاصة والعامة من الناس على ظاهرهم وباطنهم.

2 - سياسة العلماء الذين يسري حكمهم على باطن الخاصة فقط وليس ظاهرها ولا يرتفع فهم العامة للانقياد لهم، كما أنهم لا يملكون سلطة يفرضونها عليها بالقوة.

3 - سياسة الوعاظ الذين يسري حكمهم على بواطن العامة دون الخاصة.

4 - أخيرا سياسة الخلفاء والسلاطين والملوك الذين يسري حكمهم على الخاصة والعامة لكن على ظاهرهم فقط وليس باطنهم» (الغزالي، 1983: 13)

بهذا يتضح عند الغزالي أن سلطة الأنبياء تشمل العامة والخاصة، وتوجه ظاهر أفعالهم وباطنها، فهي إذن سلطة شاملة قادرة على كسب طاعة الجميع، واستثارة وعيهم وإرادتهم ودوافعهم بقوة نزاهتها وعدلها وعصمتها، غير أنها تبقى سلطة

استثنائية خارقة يؤتيها الله للأصفياء من عباده ليشيعوا العدل والفضيلة والطاعة لله من طرف الأقسام الذين أرسلوا إليهم.

أما سلطة العلماء فهي السلطة المستنيرة بالعقل والمعرفة، وبالتالي فهي قادرة على قيادة وتوجيه كل من تتوفر فيه شروط الفهم والاستيعاب لحجج العقل وبراهينه، فهي سلطة فعالة تمتد إلى الباطن، لكن أثرها يبقى محدوداً في النخبة العارفة والواعية فقط.

وتأتي سلطة الوعاظ الذين ينتهجون الدعوة الخطابية والتأثير الأدبي على الوجدان وهي سلطة تملك القدرة على التأثير الواسع الذي يشمل عامة الناس وتتغلغل إلى باطنهم، لكن تأثيرها يبقى فتاناً وكارزماً تتفعل له العامة بشعورها، لكن الخاصة من النخب العالمة والمفكرة لا تستجيب له لأنه يخاطب العاطفة ولا يخاطب الفهم والوضوح.

وأخيراً تأتي سلطة أو سياسة الخلفاء والسلطين والملوك.. الذين يملكون السلطة القادرة على حكم العامة والخاصة: لكنها قدرة محدودة بكف السلوك الخارجي وليس الشعور الباطني.

فهي السياسة القادرة «على التوسط بين الخلق إذا تنازعوا بحكم الشهوات» (الغزالي، 1983: 17) وذلك بواسطة القانون وقواعده الكلية الخارجية.

فالنمط الأول من السياسة يبدو مشروطاً بالأنبياء المرسلين من الله. والنمط الثاني يبقى حكماً مثالياً مشروطاً بمدينه العلماء والفضلاء على غرار مدينه أفلاطون الفاضلة. والنمط الثالث بحاجة دائمة إلى حكام بارعين في الإثارة والبلاغة وإلهاب الحماس والشعور لدعم المبادئ التي يتبعونها على غرار من أسماهم أفلاطون بالسفسطائيين.

أما النمط الأخير من السياسة فهو الأقرب إلى المدلول الاحترافي الدقيق لمعنى السياسة، وهو يتطلب التدخل عن طريق القانون، وهو المفهوم الذي أصبح شائعا في الفلسفة السياسية الحديثة من هوبز إلى كانط و ماكس فيبر وغيرهم.

ويبرر الغزالي هذا النمط الأخير من السياسة وهو النمط الأوسع انتشارا كما يلي: «... فإله سبحانه وتعالى لو أراد للبشر في الدنيا أن يتناولوها بالعدل، لانقطعت الخصومات وتعطل الفقهاء، لكنه أراد لهم أن يتناولوها بالشهوات، فتولدت منها الخصومات ومست الحاجة إلى سلطان يسوسهم واحتاج السلطان إلى قانون يسوسهم به.. فالفقيه هو العالم بالسياسة وطريق التوسط بين الخلق إذا تنازعوا بحكم الشهوات، فكان بذلك معلم السلطان ومرشده إلى طريق الحق وضبطهم لتنظيم باستقامتهم أمور دنياهم» (الغزالي، 1983: 17).

إن نطاق تدخل سياسة الخلفاء والملوك محدود بتركيب الإنسان من حيث هو ضمير وفعل أو سلوك تتقاذفه الرغبات والشهوات. ومن هنا فإن الخضوع للشرع والالتزام بمقاصده يقتضي التدرج عبر أربع مراتب على الأقل من الانقياد والطاعة: تبدأ من الكف الخارجي للسلوك وتنتهي عند الاقتناع العميق والإخلاص الصادق له. وبمعنى آخر تبدأ من الامتثال الخارجي لأمر الشرع وتنتهي عند الامتثال الإرادي الذاتي لهذا الأمر. ويميز الغزالي بين أربع درجات لما يسميه بالوازع أو الخضوع للشرع.

«الأول: هو الامتناع والاحتراز عن إتيان الحرام والتزام الحدود، وهو الوازع الذي يشترط في عدالة الشاهد الذي يخرج الإنسان بتركها أو خرقها عن أهلية «الشهادة والقضاء والولاية» (الغزالي، 1983: 18).

الثاني: ورع الصالحين الذي يضيف إلى امتناع الإرادة في تفادي الشبهات التي تتعادل فيها احتمالات الخطأ تبعا للحديث الشريف «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك» (الغزالي، 1983: 18).

الثالث: ورع المتقين: وهو الارتقاء إلى مستوى ترك حتى الحلال المحض مخافة أن يؤدي إتيانه إلى الحرام.

الرابع: ورع الصديقين: وهو الإعراض عما سوى الله» (الغزالي، 1983: 19). فالدرجة الأولى من الورع هي التي تستطيع أن تكون موضوعا لرقابة القانون الخارجي للدولة والسياسة.. أما المراتب الثلاثة الباقية فهي مراتب أخلاقية تعود فيها الرقابة إلى الفرد على نفسه لأن موضوعها هو تطهير الضمير والإيمان الداخلي والقرار الذاتي، ومن ثمة فإن السياسة لا تستلزم بالضرورة: أتقياء أو صالحين أو صديقين بقدر ما هي بحاجة إلى أناس قادرين الالتزام بالقانون واحترامه.

فالامتثال لصيغة الأمر والسلوك طبقا لقواعده أو التزام الفاعل «بصورة الأعمال وفق شروطها الظاهرة» (الغزالي، 1983: 18) هو الذي يوافق الموضوعية المطلوبة من الشاهد والقاضي والوالي العدل، الذين لا يقبل منهم حكمهم على نوايا الشخص بقدر ما يقبل حكمهم على الأفعال والأقوال الظاهرة، لأن الحكم على النوايا يبقى مجرد ظن وتخمين لا يرقى إلى درجة اليقين..

ومن هنا يخرج الغزالي فقه الأفعال أو القانون عن فقه القلوب أو الأخلاق الدينية المتعلقة بأحوال القلب والضمير والجوارح الداخلية، معتبرا أن ظاهر الأفعال هو الذي يستطيع أن يكون موضوعا للفقه أو القانون الضروري للسياسة حيث يدرجه ضمن «علوم الدنيا... فهو متعلق بالدين لا بنفسه بل بواسطة الدنيا» (الغزالي، 1983: 17)، ومن ثمة فإن «جميع نظر الفقيه مرتبط بالدنيا التي بها صلاح الآخرة» (الغزالي، 1983: 18)...

غير أن العناية بصلاح الآخرة «لا تؤهل الفقيه للتكلم في الإسلام: فيما يصح فيه وما يفسد أو في شروطه... فهو لا يلتفت إلا إلى اللسان، أما القلب فخارج عن ولايته لعزل الرسول (ص) أرباب السيوف والسلطنة حيث قال: هل شققت عن قلبه» (الغزالي، 1983: 18).

فحتى «الصلاة يفتي فيها الفقيه بالصحة إذا أتى صاحبها بصورة الأعمال مع ظاهر الشروط، فالقول باللسان لا ينفع لكن الفقيه يفتي فيه بالصحة.. فبالامثال لصيغة الأمر ينقطع عن صاحبه القتل والتعزير» (الغزالي، 1983: 18) .

بهذا الفصل بين موضوع الأخلاق وموضوع الفقه أو القانون نجد بأن السياسة، سواء كان على رأسها خلفاء أو ملوك لا تستطيع أن تحكم البشر إلا بالقانون الذي يعني حكم الأفعال الخارجية: أما إذا أرادت أن تتدخل في تطويع وتطهير القلوب وتفرض تحويل الضمير داخل كل المواطنين: فإنها لا تستطيع أن تكون إلا سياسة أنبياء أو حكماء يهدفون إلى إنتاج أتقياء وصديقين وليس مجرد مواطنين: مما يعني صعوبة تحقيق هذه السياسة إن لم نقل استحالتها.

فالسياسة بالمعنى الدقيق محدودة بقيد طبيعي: يجعل النوايا الباطنية في الفرد ممتنعة عن سلطتها المباشرة، مما يدفع إلى التفكير في طبيعة دولة الخلفاء الراشدين أو دولة الصحابة من زاوية أخرى: فهي تشير بالدرجة الأولى إلى نوع الأشخاص الذين تشبعوا بالإيمان والتقوى وأخلاق النبي (ص)، أكثر مما تشير إلى جودة التنظيم والسياسة كما يشهد على ذلك رد الإمام علي رضي الله عنه على أحدهم حينما سألته عن المفاضلة بين حكمه أي (علي) وحكم أبي بكر بالإجابة: إن أبا بكر كان يحكم أمثالي أما أنا فقد أصبحت أحكم أمثالك. فالعجز عن فرض الرقابة السياسية على الباطن هو ما يفسر تحول الخلافة إلى ملك.

وبهذا فإن القانون الشرعي نفسه يبقى صناعة أو آلة عقلية خارجية لتنظيم الأفعال والسيطرة عليها إلى درجة يؤكد فيها الغزالي بعد تأمل بالقول «أعلم أن أقرب ما يتكلم فيه الفقيه منة الأعمال التي هي أعمال الآخرة ثلاثة: الإسلام

والصلاة والزكاة والحلال والحرام... فإذا تأملت منتهى نظر الفقيه فيها علمت أنه لا يجاوز حدود الدنيا إلى الآخرة» (الغزالي، 1983: 18).

غير أن الغزالي بدل أن يدعو إلى تطوير القانون في اتجاه "سد الذرائع" و "اعتبار المصلحة العامة" وغيرها كأسس عقلانية و يقينية لضبط الأفعال وإرساء العدل الدنيوي: عن طريق إرساء مقدمات كلية موثوق بها يتساوى أمامها الجميع، ويملكون الحرية والقدرة على تجديد دنياهم ودينهم بإرادتهم الحرة.

فقد فضل الأخلاق على القانون، وفقه القلوب على فقه الأعمال... متهمًا "فقهاء السوء" الذين يختارون القانون للوصول إلى المناصب السياسية والحكم مما يعني الحط من قيمة السياسة العامة في عصره التي تعنى بشؤون الدنيا وتغفل عن العدل الأخروي المطلق الذي يفضل تطهير الاعتقاد والفعل معًا.

وهكذا فإن الغزالي لا يرى إمكانية للعودة إلى روح الخلافة إلا بسياسة جذرية بسط ملامحها في كتاب "التبر المسبوك في آدب الملوك" الذي طرح فيه إمكانية التطابق بين العدل الدنيوي والعدل الأخروي في سياسة واحدة شبهها بالشجرة التامة التكوين؛ التي أصلها الاعتقاد والتوحيد وفروعها العدل وصفات القلب الحسنة ومنبع غذائها الدنيا والدين... فبغرس العقيدة والعدل في نفوس الحكام بالتربية يأتي نشر ثمارها الأخلاقية في أبناء الملة كلها... وهي الدولة الإسلامية المثلى حقا عند الغزالي... وفي هذا المعنى أكد الشاطبي «أولوية الشريعة في تطويع السياسة وجعلها عبادة خالصة لله ومنزهة عن شهوات الدنيا» (الشاطبي، 2004: 328)، وهو المسعى الذي ميز نظرية الخلافة عند الأصوليين المثاليين، كالأشعري والباقلاني والجويني...

ويبدو أن موقف الفلاسفة المسلمين: من الكندي إلى الفارابي إلى ابن رشد لم يكن بعيدًا عن موقف الأصوليين، حيث لم يهتم الفلاسفة بالقوانين الدستورية التي وضعها

المشرعون اليونان أمثال صولون، وبركليس لتقييد الحكام المستبدّين بالقانون، وعالجوا السياسة من الزاوية الأخلاقية الميتافيزيقية وشغلوا الأجيال بالبحث في الواقع المثالي الأنطولوجي بدلا من الواقع السياسي الدنيوي. والحقيقة أن هذه الوجهة لم يتسبب فيها الفارابي أو الكندي وحدهما، بل إن الانصراف عن العدل السياسي الدنيوي إلى الاهتمام بالعدل الميتافيزيقي بدأ مع فلاسفة اليونان. إذ باسم هذا العدل الميتافيزيقي اختار أفلاطون وأرسطو، الفضيلة الأخلاقية الذاتية كشرط للالتزام بالقانون، رافضين الحكم الديمقراطي الشعبي الذي أسسه صولون وجاعلين التربية الأخلاقية هي الشرط الجوهرى للمواطنة في الدولة العادلة.

وقد سار العصر المسيحي في نفس الاتجاه وهو تسويغ السياسة بالفضيلة والنقوى الدينية.. لقد كانت قيم المحبة والإيثار وغيرها تعاليم مقدسة ترجع إلى سلطة رجال الكنيسة وحدهم.. حيث لم يكونوا يقبلون فصل القانون والدولة عنها «... فالكنيسة كانت تمثل سلطة زمنية وروحية جبارة أكثر مراتبية وهرمية وأشد تنظيما وتقلدا من الخلافة في الإسلام» (أركون، 2007: 48).

هكذا فإن الرؤى الكلاسيكية كلها للدولة المثالية - على المستوى الفكري عند الفقهاء الأصوليين والفلاسفة - رغم اختلاف غاياتها ومنطلقاتها، كانت تربط السياسة بغاية كلية هي تحقيق الكمال الظاهري والباطني للإنسان، سواء كان كمالا روحيا ودينيا أو كمالا أخلاقيا ميتافيزيقيا. وتريد للسياسة أن تحقق العدل المطلق الميتافيزيقي أو الأخروي وبذلك كانت تحمل الدولة مسؤولية تحقيق الغايات الدنيوية من أمن ورخاء ومساواة وغايات أخروية تقتضي تحويل القلوب والمشاعر وتطهيرها، مما جعلها نظريات مثالية مستحيلة.

2.1 - السياسة ومقولة العدل الدنيوي:

ظهر في أوروبا منذ القرن السابع عشر تصور جديد للسياسة، بلورته البرجوازية التجارية الناشئة، التي فصلت التجارة والاقتصاد ثم القانون والدولة عن

الغايات الأخلاقية اليونانية والدينية المسيحية معا، ودفعت بالرقابة القانونية إلى مداها الدنيوي الأقصى وهو فصل حكم الأفعال الظاهرة عن الباطن الأخلاقي عن طريق اختراع "فكرة العقد الاجتماعي"، كفكرة نزعت اللجوء إلى الغايات الميتافيزيقية كدوافع لتنظيم السياسة والدولة، ولم تعد تشترط إلا العقل والحرية والمسؤولية الفردية كأساس للمواطنة الكاملة. بهذا لم يبق هناك مبرر لتدخل الدولة في نوايا الإنسان وإيمانه الباطني، حيث حصرت تدخل القانون في ما هو دنيوي مشترك فقط.

إن "دنيوية" القانون التي لاحظ الغزالي أنها مفروضة بفضل عزل الحديث النبوي الشريف لأرباب السيوف والسلطة عن حكم القلوب، حيث قال «هلا شققت عن قلبه»، قد تحولت مع هوبز وروسو وغيرهم من مصطلح منهجي يبرره امتناع الباطن عن الخضوع للسلطة السياسية وقوانينها الخارجية إلى مصطلح مذهبي إيديولوجي يمنع الدولة نهائيا من الانشغال بالباطن، عن طريق مبدأ فصل الدولة عن الدين والميتافيزيقا.

فالاستقلال الذي فرضته السياسة على نفسها كان يفسر بإعطاء الحرية للفرد في اختيار غاياته بنفسه، لأنه لا أحد يستطيع في المجال الباطني أن يقرر مكان الآخر في هذا المجال إلا عن طريق إقناعه بخطئه والرجوع عنه بإرادته. فالمقولة السياسية إذن تأسست منذ القرن السابع عشر في أوروبا على الحياد تجاه الباطن الفردي، لأن هذا الحياد يعطي له الحرية والوقت للفهم والاختيار للغايات ويحملة المسؤولية... وقد أسئى استخدام مفهوم هذا الحياد منذ أن أكد جان جاك روسو (1712 - 1778م) على استحالة التعايش بين الإيمان الديني الباطني والسلم المدني «لأن المؤمن - حسب رأيه - يرفض التسامح مع المواطن الدنيوي. فاعتقاده الديني يمنعه من محبة نظيره في المواطنة، لأن هذه المحبة تعني إغضاب الله والاستخفاف بوعده وعقابه للكافرين» (Rousseau، 1988:182)

من هنا فقد اتجه أنصار التنظيم الديني (اللائيكي) للدولة نحو معاداة الدين باعتباره مناقضا لشروط المواطنة الحرة وخاصة في فرنسا حيث أصبح هذا الموقف مصدرا للكراهية وعدم التسامح ضد كل من يحمل معتقداً دينياً..

ولذلك فقد حاول بعض الفلاسفة تطوير مقولة أوسع من العقد الاجتماعي تعزل السياسة عن كل ما هو مذهبي، أخلاقي أو ميتافيزيقي أو ديني، كما هو الشأن عند جون رولز في أمريكا.. وإقامتها على "التصور الإجرائي المنصف" للتعاون بين المواطنين.. وهذا لإعطاء الدولة القدرة على حماية أعمق وأوسع للحقوق الإنسانية في التفكير والشعور والاعتقاد والتجمع الخ..

إن معظم فلاسفة السياسة المعاصرين يجمعون على فصل العدل كإجراء أو مقولة سياسية.. عن النظريات الأخلاقية والإيديولوجية وعن الأديان التي لكل منها فهمه وتصوره للخير والمصير والغاية القصوى للحياة.

فالعدل السياسي هو شكل الاتحاد أو العقد السابق عن المواقف الدينية والأخلاقية والفلسفية، بحيث لا يسوغ بأي غاية مصدرها أخلاقي أو ديني بل تسوغه المساواة في الحرية. وبمعنى آخر فإن مقولة العدل هذه يسوغها الإجماع أو الاتحاد الذي لا يكره الشعور ولا التفكير ولا الاعتقاد ويرفض أي تمييز ثقافي أو جنسي أو عرقي. بهذا تم فصل التجمع السياسي عن الغايات الميتافيزيقية: وأصبح تجمعاً دنيوياً ليبرالياً..

ورغم أن هذه المقولة الحديثة للسياسة بقيت تشكل موضوعاً لهجوم بعض المذاهب الأخلاقية والدينية في الغرب: على أساس أن هذا العدل الشكلي يُشجع على الإباحية والريبية والعدمية على مستوى القيم... فإن «وجهة نظر الدولة الليبرالية ترى أنها لا تلزم الطوائف الدينية إلا بالموقف العاقل (أو العادل) أي إلا بالتخلي طوعاً عن فرض الحقيقة الدينية بالقوة العمومية والعنف.. وأن لا تمارس على أتباعها إكراهاً تجنيدياً وتحريضياً» (Habermas, 2001:151) يشجع الطوائف والمذاهب الأخرى على مقابله بالمثل.

فالعدل السياسي الذي يعزز شعور الجميع بالمساواة من دون إكراه الضمير أو الإيمان الذي يمنع استعماله لأغراض السلطة الدنيوية: يفتح الباب لتأكيد أهمية الحقيقة والجهد الذاتي والعمل. ويجعل المطالب الأخلاقية التي تتذرع بالدين والميتافيزيقا: كالمساواة والحرية والعدالة الخ... تعالج من زاوية الحقيقة الموضوعية والفعالية التقنية والمنفعة المادية وبالتالي تجعل العلم هو السبيل العقلاني والسلمي لحلها وليس النزعات العقائدية المطالبية.

بهذا تأكدت الصلة بين "دنيوة" السياسة والعلم: حيث أن الطموح إلى تحقيق "العدل المطلق" لم يبق هو الغاية التي توجه السياسة بعد نجاح الإنسان في فهم الوسائل والشروط الموضوعية والتقنية العلمية التي تخلصه من العجز والمرض والفقر الخ...

هذا يعني أن الإنسان الغربي الحديث قد أصبح موجهًا بمشروع وضعي للحياة، لأن ما أصبح يهمه هو الفعالية والثروة والمال والأمن والرخاء، وبكلمة واحدة التقدم والتوزيع المتوازن للخيرات.. فالسياسة لم تعد مكان للبحث عن النجاة الأخروية والسعادة الأبدية، بل أصبحت مجالًا للبحث عن الأهداف الواقعية التي يمكن الوصول إليها بالقانون وليس بالصفاء الروحي والاعتقاد الشخصي.

فبعد أن جرد كل من ماكيافيلي وهوبز وغيرهم الطبيعة الإنسانية من أي

قوة علوية واعتبارها:

- طبيعة نفعية مراوغة وغير مستقرة.

- كما اعتبرا الإنسان كائن متقلب يخضع من الخارج وليس من الداخل.

فقد أعطيا الفرصة للقانونيين والدستوريين أمثال مونتسكيو وجان لوك

وماكس فيبر لينظروا السياسة عبر القواعد الصورية الكونية للقانون وعبر التنظيم الدستوري للسلطات. ثم تطورت هذه النظرة وانتقلت إلى ميدان الأخلاق نفسها: إذ أن شعور المجتمعات الديمقراطية المعاصرة بتعارض مفاهيمها للخير والحياة المثلى التي لا تقبل الحوار إلا في إطار أفقها الخاص، قد دفع بعض فلاسفة الأخلاق إلى

محاولة تحرير الأخلاق من أسر النظرة الغائبة الخاصة إلى رحبة الحياة المعينية والعالم المعيش، ونقل السؤال الأخلاقي إلى ميدان "الدنيوة" والحياة المدنسة التي هي القاسم المشترك بين مكونات المجتمع التعددي. فالفهم الذي يعطيه هؤلاء الفلاسفة المعاصرون للأخلاق مثل هابرماس، وجان رولز يقوم على اقتراح حياد المعايير الأخلاقية تجاه رؤى الخير الدينية والميتافيزيقية وترك المجال للفرد لكي يقرر اختيار مفهومه الخاص للخير والحياة بحرية، ومنها نظرته للحياة والتصرف في أعضائه وجيناته طبقا لأحسن الحجج المقبولة من الجميع، فلم تبقى هناك حاجة في رأي هؤلاء الفلاسفة إلى أخلاق عليا للخلاص والرقى الذاتي المطلق، بل هناك أخلاق سياسية ديمقراطية تقتضي مشاركة الكل في التنظيم والتصديق الدائم على المعايير القادرة على بناء المؤسسات والحقوق العادلة والحررة.

ورغم هذا فهناك نزعات واتجاهات أخلاقية ترى أن المستوى الذي بلغته السياسة والأخلاق من الكونية والحياد والغيرية الخ... هي تعبير حضاري خاص عن تطور الهوية الحديثة للحضارة الغربية التي يبقى جوهرها ديني - أخلاقي ينهل في آن واحد من منابع «الخير الاسمي الأفلاطوني والحب المسيحي والمسؤولية الفردية الكانطية والاعتقاد الرومانسي بخيرية الطبيعة الإنسانية» (Habermas, 1992:162). وهي آفاق أبدعتها الحضارة الغربية لنفسها لتبقى معبرة عن روحها وفهمها للوجود.

وقد بقيت التيارات الدينية المسيحية والصهيونية والنزعات المحافظة تجد في هذه النظرة فرصة للاستعلاء والهيمنة. حيث نبه هابرماس غداة أحداث 11 سبتمبر في أمريكا إلى خطر الروح الصليبية التي غمرت "سياسة المحافظين الجدد" ضد العالم الإسلامي حين كتب يقول «لقد شاهدنا بأم أعيننا غداة انهيار مبنى مانهاتن كيف قابلنا تصريحات بن لادن التي غذتها دوافع دينية.. بفيض من

المشاعر الصليبية وكانت لغة الثأر التي رد بها رئيس أمريكا على التفجيرات تحمل نغمة إنجيلية. كما لو أن هذه التفجيرات قد ضربت وُثْرًا دينيا في عمق المجتمع الدنيوي: فعلى الرغم من الوطنية التي ندين بها فإننا لم نسمع أي نداء للتقيد في الحرب بالقانون الجنائي الوطني بعيدا عن الحدود» (Habermas, 2001:148). فالخطاب السياسي الأمريكي أثناء احتلال أفغانستان والعراق لم يتقيد بقواعد القانون، ولا بمحاكمة الجناة على الأفعال، بل ذهب إلى محاولة استئصال "النوايا" بضرب المصدر الإسلامي للعداء ضد أمريكا.

3.1 - السياسة ومقولة القوة والحيلة:

ومهما كان التطور الذي عرفته السياسة بالنسبة للمواطن الغربي، فإن السياسة في العالم العربي - الإسلامي بقيت في مفترق الطرق بين الطموح القديم إلى تحقيق العدل المطلق والتطلع إلى التأسيس الدستوري الدنيوي المتردد.

وفي هذا السياق الذي لم تستطع فيه بعد أن تتأسس لا على الأخلاق المطلقة ولا على الدسترة المطلقة، فقد وجدت الدولة الوطنية الحديثة نفسها تقوم على أرضية فكرية مضطربة وغير حاسمة.

إن انتزاع الاستقلال من المستعمر الغربي قد فتح الباب أمام المشروعات الوطنية القومية، حيث بدت النخب الحاكمة مهتمة بالعقلانية القانونية والدستورية، وبالالتمية الاجتماعية والمادية، غير أن مسألة الحكم في الواقع بقيت خاضعة للقيادات الفردية وانقلاباتها.

ولئن كان التسيير الفردي للحكم والدولة يبدي دافعا عميقا من أجل خدمة المجتمع وإسعاده، فإن هذه الإرادة قد أصبحت مصدرا لتعقيدات متشائمة تكشف عنها المعايينات في كل مكان من الوطن العربي.

«فممارسة سياسة إسعاد الناس بالنيابة عنهم واتخاذ ذلك ذريعة لمصادرة حرياتهم وحقوقهم في الفهم، وجعل الشعب يعتقد بأنه مدين للحاكم بالسكن والمرتب الشهري والتعليم، في حين أن ذلك ينجز في الحقيقة بجهد وأمواله، جعل الثمن المدفوع باهظا على صعيد الحرية والفكر» (م. حمروش، 1990).

والفكر والإعلام ضمن هذا النمط من العلاقة بين الحاكم والمحكوم، لا يجيد سوى «الدعاية لشخص الحاكم ويمنع الاختلاف مع رؤاه وتصوراتها، حتى وإن كان نفسه متمرداً على المؤسسات وعلى الدولة والحزب الذي يرأسه ويعتمد عليه كسند والذي يشكل بالنسبة إليه الإطار والمرجع» (المنصف وناس، 1990: 95).

بل إن الدساتير التي تطرح على الشعوب العربية من حين لآخر «لا تضع الملك (وحتى الرئيس) فوق التنظيمات السياسية والدينية في المجتمع فحسب، بل تضعه فوق نص الدستور نفسه» (Agnouche, A, 1987: 282).

إن الفرد مهما أوتي من فضائل سياسية وقيادية لا يستطيع تغيير الظروف الموضوعية بنفسه بعيدا عن الإقرار بحرية الإرادة والمبادرة داخل المجتمع.

لكن الحرية المطلقة للفرد بذاتها، تشكل خطرا على الحقوق والواجبات في كل مجتمع عندما تغيب الحدود التي تمنع الفرد من الممارسة التعسفية لاختياره الحر، إن ظهور مثل هذه الحريات السطحية لا يخدم إلا الرغبات والنعرات الخاصة ويشجع على الفساد والرشوة وانعدام القيم المدمر للحقل العمومي المنعدم أساسا في المجتمعات العربية.

من هنا فإن الحكومات العربية تواجه هذه الصعوبة بالإلحاح على فكرة الوحدة والتوحيد وصهر المجتمع ضمن "جبهات" أو "أحزاب" الخ... غير أن هذه الأطر تبقى رهانات مرتبطة بالزعامة المطلقة للحكام. إن وهم الثقة المطلقة أو الخوف المطلق من الحاكم يبقى مصدرا لإخفاء الحقيقة وهدر الحقوق.

فالأوضاع التي تبرر السلطة المطلقة بالأمن والاحتراز من خطر الفتنة النائمة تحت ركام التشيعات القبلية والمذهبية المكبوتة في اللاوعي العربي حسب

تعبير محمد عابد الجابري، هذه الأوضاع تكرر ما سمي في فترات ماضية من التاريخ الأوروبي بحق الدولة الذي يبرر تسليم مقاليد القرار السياسي للفرد في فترات الخطر والحرب المهددة بزوال الدولة. لكن الحذر من "لغم" الفتنة ولهيبتها جعل حق الدولة في الوطن العربي هو القاعدة، والنتيجة القصوى لهذا النمط من الحكم هي فقدان الثقة في العقل ومقولات التفكير السليم أمام السلطة. وانعدام "العلانية" في التعبير والتفكير التي هي أساس "الحقل العمومي" الضروري للسياسة العقلانية. وبمعنى آخر الأساس الضروري لانتقال السياسة إلى السياق التعاقدي والتداولي على الحكم بين التيارات والمذاهب والبرامج والأشخاص.

لقد أفرز النمط السلطوي - الذي يحكم من دون حقل عمومي يراقبه - أو ليجارشيات تبدي تمسكا مطلقا بالسلطة وامتيازاتها وتمنع أو تخشى الكشف عن هوية مصالحها.

من هنا بقي الحفاظ على الحكم بالقوة مبررا للعنف كحل ضروري بديل. لذلك يضطر الحكم إلى إضافة "مبدأ الحيلة": لإصباغ نوع من المرونة على السياسة من دون السماح بإحداث تحول جوهري في ممارستها أو نقلها إلى إطار "العلانية" والتداول.

فالحقل السياسي العربي من سقفه الأعلى أي الحاكم إلى قاعدته أي المواطن الفرد، تحكمه المقولة المكيا فيلية المعروفة "بالقوة والحيلة" كأساس يستخدم التفاوض والتنازل والمساومة والتحالف، للبقاء وليس للتغيير، فعلى الرغم مما يجري في الواقع من تبني للدساتير، وإجراء للانتخابات، فإن الوحدة بين الحاكم والمحكوم تبقى وحدة سيطرة وخضوع، وقوة وحيلة، ومن ثمة فإن إمكانيات العقد تنتفي من الأساس.

إن هذا النمط من التفكير ليس خاصا بالحكام فقط، بل هو نمط يسود كل التيارات الإيديولوجية والحركات السياسية، التي تكشف عنها الدراسات والتحقيقات المختلفة، سواء التيارات التي تنطلق من محاولة العلمنة الكلية للسياسة أو التي تريد

أُسَلِّمَتِها الكلية، فكل تيار يريد وضع السياسة في قلب مُسلمته الفكرية الخاصة ويرفض النتائج التي تتعارض مع منطلقاته.

4.1 - السياسة بين تيار التحديث والتقليد في العالم العربي:

إن الخطاب التحديثي قويا كان أو ليبراليا أو اشتراكيا ينطلق من المعارضة بين الحداثة والتقليد، حيث يعتبر الحركات الإسلامية ظاهرة تقليدية لا تستند على النظرة العلمية الحديثة. ومن ثمة يربطها «بالحاجة الإيديولوجية لأصحابها في معارضتهم للسلطات السياسية القائمة عن طريق المثال الإسلامي النموذجي الذي يطعن في التوجه الدنيوي الغربي للأنظمة التي وصلت إلى السلطة عن طريق الانقلابات العسكرية غالبا. وبانعدام الثقافة العلمية التي تتيح للنخبة المتقفة على الأقل أن تكشف وتعري الآليات الخادعة لكل تركيبة إيديولوجية من هذا النوع» (أركون، 2007: 48) . وعليه فإن غياب الوعي العلمي والفلسفي النقدي أو غياب «المعرفة ذات النمط التجريبي المرفقة بالعقلانية الوضعية الخاصة بالروح العلمية الحديثة» (أركون، 2007: 13)، هي التي تخلق شروط الرفض الإيديولوجي للقطيعة مع الماضي. وتسهل العودة إلى "المتخيل الإسلامي" الوثوقي الذي يرجعه محمد أركون إلى العامل النفسي.. إذ يتم إظهار الحركات الإسلامية باعتبارها تعويضا نفسيا عبر آلية "المخيل" - بدل العقل - عن القهر والاستبداد بالإمعان أكثر في التحصن بالماضي.

وقد طغى التحليل السوسيولوجي الطبقي على فكر "النقديين" الذين أخذوا عن ماركس اعتبار الدين مجرد مرحلة من تطور الوعي البشري.. وبالتالي اعتبروا التحويل الصناعي الاجتماعي المنظم للمجتمع العربي وتكوين برجوازية وبرجوازية صغيرة وطبقة عاملة شرطا لتحقيق انتقال المجتمع إلى العلمنة السياسية معتبرين «أن نمو الحركات الدينية الراهنة هو تعبير عن احتجاج المنتج الريفي الصغير على التناقضات الاجتماعية لرأسمالية الدولة التابعة في طور تأزمها وفي ظل ضعف أو غياب أي شكل علماني آخر منظم» (جبار، 1987: 229) .

بل يذهب بعضهم إلى أبعد من ذلك معتبرا فشل الدولة العربية وهزائمها أمام الاستعمار والصهيونية، مرحلة تمهد لانهايار الأساس الإيديولوجي الأساسي للمجتمع العربي وهو الدين، ومن ثمة الدخول في العلمنة «على أساس أن النظرة العلمية التي وصل إليها الإنسان الحديث عن طبيعة الكون والمجتمع والإنسان هي نظرة خالية من ذكر الله» (العظم، 1969: 28). من هنا فإن انحياز الحركات الإسلامية للفقراء لا يبدو للتقدميين ثوريا، ما دام يرفض الإيديولوجيا التقدمية. وهكذا تصبح المعرفة التي ينتجها الخطاب التقدمي معبرة رأسا عن الرغبة في ممارسة السلطة والتعاون معها لإلغاء الطرف الآخر وتدميره (الربيعو، 2006: 56).

ومن الجانب الآخر نجد أن الحركات الإسلامية التي نشأت في خضم الكفاح ضد الاستعمار للدفاع عن الأرض والدين.. أصبحت تنمي خطابا ناقما.. فهي ترى أن المثال الإسلامي الذي غذاه رواد النهضة، قد تراجع أمام مفاهيم التنظيم العلماني الغربي الذي تبنته الدولة الوطنية. ولذلك بدأت في إعادة تنظيم صفوفها لتعزيز انتمائها الكلي إلى الإسلام، وبدأ خطابها يتحول من قبول التجديد والنهضة إلى الرفض.

فالحكومات العربية أصبحت توصف بأنها حكومات "جاهلية" وأصبحت "السيادة" كفر وشرك، في مقابل الدعوة إلى ردها إلى "الحاكمية الإلهية". حيث بدأت هذه الدعوة في الباكستان «كرد فعل للاضطهاد الديني والعنصري» (هشام، 1995: 26)، وخاصة على يد أبي الأعلى المودودي، ثم انتقلت إلى تنظيم الإخوان المسلمين في مصر، الذين شعروا بانقلاب حكومة ثورة يوليو عليهم بعد أن ساهموا في إنجاحها، فتم استخدام "فكرة الجاهلية والحاكمية" من طرف عبد القادر عودة وسيد قطب لتكفير العمل بالقانون الوضعي. ومن ثمة رفض الأصل التعاقدي اللاتكي للدولة من أساسه، مما أعطى المشروعية للجهاد ضد "الدول" القائمة.

إن فكرة "الحاكمية الإلهية" قد أصبحت مصدرا «لسوء الفهم واضطراب الرؤية داخل الحركات الإسلامية نفسها، وأضافت أسبابا أخرى للتمزق الذي أنتجته

اتجاهات الحداثة» (أ.ع.ج. هشام، 1995: 30)، لأن قياس السيادة المطلقة للدولة على حاكمية الله الأبدية قريبة من «الحاكمية الإلهية التوراتية التي انتهت في عهد موسى» (هشام، 1995: 20)، وبالتالي هي اتجاه بعيد عن روح الإسلام، فالاتجاه الأقرب إلى الإسلام هو أن حاكمية الله تصدق على مستوى السيادة العليا على الكون، أما على مستوى التشريع «فليس من حاكمية إلهية وليس من استخلاف يعطي للمستخلف صلاحيات القدرة الإلهية، بل حاكمية كتاب عبر فهم بشري» (حاج أحمد، 1994: 131)

ومهما يكن فإن الحكم بالنص الشرعي وبالاجتهاد العقلي في مقاصده، يُبقي الخطاب الإسلامي المعاصر أو الحديث عند أهم رموزه المتشددون والمعتدلين في دائرة التأكيد على الخصوصية القديمة التي نظّر لها الأصوليون المثاليون، وهي الربط بين الدين والدولة باعتبار السياسة امتداداً للعقيدة والإيمان والتقوى الأخلاقية الباطنية.

وهذا على الرغم من أن السياسة في ممارسات "الخلفاء أو الملوك أو الولاة" في التاريخ الإسلامي كله، هي من حيث طبيعتها تبقى محدودة - كما رأينا مع الغزالي - بالظاهر من الأفعال، وأن تحقيق أمر الشريعة وحكمها يتم عبر "توسط الفقهاء" بقواعد القانون الشرعي الذي يبقى منتهي مجال قدرته وأقصى سلطته على الإنسان هي "الدنيا" التي يفصح عنها القول والفعل، وتطبيق ظاهر الشروط بالامتثال الخارجي لها كما بين الغزالي بحق.. أما الروح والنية والإيمان الداخلي فإنه لا يمكن لسلطة الفقيه والحاكم السياسي أن تطالها، إذ لا يحق له أن يعاقب أو يحاسب المشاعر والاعتقادات والقلوب إلا إذا "شق عنها!". فالحكم على المشاعر يرجع إلى برهان العلماء ودعوة الوعاظ السلمية اللذين يخاطبان الباطن دون أن يملكا سلطة الإكراه الخارجي له بالقوة والسلطة السياسية.

لقد كان من نتائج الإكراه السياسي للاعتقاد في البلاد الإسلامية السنية التاريخية مثلاً هو دفع الجماعات التي تخالف المذهب الرسمي للدولة إلى نوع من

"النفاق المشروع" كالتقية عند الشيعة و "الكتمان" عند الإباضية. ومن هنا يبدو أن الإلحاح على الاستمرار في هذا النهج من طرف الحركات الإسلامية الجهادية لا يؤدي إلا إلى تعميق الانقسام والازدواج بين الباطن والظاهر، حيث يبقى هذا الازدواج هو الملاذ لأي نظام يريد فرض العقيدة والشريعة بقوة السياسة والدولة وأجهزتها.

إن مفهوم السياسة في العالم العربي والإسلامي بقيت إلى اليوم في مفترق طريق حقيقي بين اعتبارها سلطة على الظاهر الدنيوي فقط. وبين اعتبارها سلطة على الظاهر الدنيوي والباطن الأخروي، وبمعنى آخر بين نظرة تريد لها أن تكون سلطة للعدل الدنيوي النسبي، ونظرة تريد لها أن تكون سلطة للعدل الدنيوي والأخروي المطلق.. حيث بقيت هذه المشكلة من القضايا التي استنفذت جهد معظم المفكرين وعلماء الدين طيلة القرن الماضي، من دون الاتفاق على أفق يقيني يجعلها مجالا للحل الديمقراطي للحكم والتداول السلمي له. وهذا الانسداد هو الذي أصبح مدعاة لليأس، ومنزلق للدوامات القاتلة للعنف والإرهاب واستباحة الدماء بغير حق أو قانون.

ومما زاد الأمر تأزما هو تفكك المعسكر الشيوعي وبروز القطبية الواحدة، التي أعطت الهيمنة المطلقة للمعسكر الليبرالي على العالم، مما جعل هامش المناورة والحوار بين التيارين: السلفي الإسلامي والحدائي الغربي يضيق، أي جعلهما أكثر ضعفا وقابلية للإملاء الخارجي. وتحول العالم العربي من وضع التبعية إلى الاختراق، الأمر الذي جعل الضغط الغربي الخارجي أقوى من إرادة الترووي والتفكير والاختيار الداخلية. فالاكتساح الهائل الذي تفرضه حرية التجارة والاستثمار والاندماج الاقتصادي وعولمة السوق، جعل الخطابين أكثر حذراً وتشاؤماً أمام الخوف على ضياع سيادة الدولة الوطنية، وزرع التشييت والتفكيك داخلها، وإغراق الوطن والأمة في أتون الحرب الأهلية.

كما أن عولمة التجارة والاقتصاد أصبحت تطرح ضرورة عولمة الديمقراطية: حيث فرضت على العالم العربي دوافع جديدة تتعلق بقبول تعايش

القوميات والثقافات، والمساواة بين الأديان، وضرورة حياد الدولة تجاه المعتقدات، الأمر الذي جعل: فصل الدين عن الدولة وإعادة النظر في منظومة التربية والتشريع، وحقوق الإنسان، وحقوق المرأة.. كل ذلك نابعا من اهتمامات وضغوط خارجية، تفكر لها وتنظرها مخابر البحث العالمية، لفرضها على الدولة العربية بشتى الطرق.

والخلاصة :

أن المتغيرات العالمية الجديدة أصبحت تقوى فرضية السير نحو بناء الدولة الدستورية وبسط سلطة المعايير العلنية الرائدة للقانون.. كما أصبحت دافعا قويا للنقد الذاتي داخل التيارات والحركات الغارقة في المستنقع الإيديولوجي، حيث أجبرت الأزمة كل تيار على إعادة النظر في مفاهيمه ومناهجه والاتجاه نحو مراجعة الذات والانفتاح على الواقع.. واستخدام لغة المصالحة والتعارف واحترام الاختلاف الخ... وبدأت تتكشف مؤشرات تنبئ بأن:

1 - إقامة السلطة السياسية على القانون الصوري لا تهدد عمق العقيدة الدينية التي تبقى منبعها مشتركا للهوية الأخلاقية والروحية المتمسكة بالدليل العقلي والدعوة الحسنة.

2 - إن التيارات الإسلامية الجهادية التي أسرفت في نقد الطابع الاستعمالي الأناني للعلم والديمقراطية من طرف الغرب، واعتبرت هذا الاستعمال دليلا على فسادهما، وسعت إلى معارضة الديمقراطية السياسية بالعقيدة أو الحاكمية، والعلم بالهوية، بعيدا عن الإرادة الحازمة في بناء القوة العلمية والاقتصادية والحرية السياسية، إنما كانت تعبر في الواقع عن عجز الدول العربية المستبدة عن مواجهة الهيمنة الليبرالية بسلاحها وفي ميدانها.. أي العلم والديمقراطية. فبقيت تعاني العولمة وتحمل آثارها، في حين كان غيرها يواجهها بنجاح كإيران وتركيا.

إن الإشكالية التي أصبحت تستدعي الحسم في العالم العربي هي:
 أين مكان السياسة ؟ هل هو العدل الأخلاقي - الميتافيزيقي البعيد المنال والذي لا
 يحكم عليه إلا الله سبحانه وتعالى؟ أم هو العدل الدنيوي الباحث عن تحرير
 الإمكانات وتفجير الطاقات.

1-المراجع:

- 1- أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني. الغياثي. غياث الأمم في التياث الظلم. دار
 الكتب العلمية. بيروت ط 1 . 1997 .
- 2- أركون محمد ، الإسلام، الأخلاق والسياسة، ترجمة هاشم صالح، دار النهضة العربية، 2007.
- 3-الربيعو، تركي علي، الحركات الإسلامية في منظور الخطاب العربي، المركز الثقافي
 العربي، المغرب، 2006 .
- 4- الشاطبي أبو إسحاق ، الموافقات في أصول الشريعة ، دار الكتاب العلمية ، بيروت. 2004.
- 5-العظمة عزيز ، ابن خلدون وتاريخيته، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1981.
- 6- الغزالي أبو حامد ، إحياء علوم الدين، الجزء الأول، دار المعرفة، بيروت، 1983.
- 7-الغزالي أبو حامد، التبر المسبوك في نصيحة الملوك. مخطوط رقم 1477 . المكتبة
 الوطنية . الجزائر.
- 8-الكاتب أحمد ، نحو خلافة ديمقراطية، مؤسسة الانتشار العربي، 2008.
- 9-الماوردي أبو الحسن بن حبيب ، الأحكام السلطانية، نشر المكتبة التوفيقية، القاهرة، 1978.
- 10-بليمان عبد القادر، الأسس العقلية للسياسة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2007.
- 11-هشام أحمد عوض جعفر، الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية: رؤية معرفية، المعهد العالمي
 للفكر الإسلامي، ط1، 1995.

2-المراجع باللغة الفرنسية:

- 12- Agnouche Abdelatif, Histoire Politique Du Maroc, Afrique orient, Casablanca.
- 13-Habermas Jurgen, De L'éthique De La Discussions, édition du cerf, 1992.
- 14-Habermas Jurgen, L'avenir De La Nature Humaine, Gallimard, 2001.
- 15- Rousseau Jean Jacques, Du Contrat Sociale, ANEG.

3-مجلات وجراند:

- 1- المنصف وناس، الدين والدولة في تونس، مجلة المستقبل العربي، عدد 131، سنة 1990.
- 2- جبار فالح ، التطور الرأسمالي وبنية الوعي الديني الإسلامي، مجلة الطريق، العدد 211، أبريل 1987.
- 3- حاج أحمد محمد أبو القاسم، أعمال المؤتمر القومي الإسلامي الأول، مركز دراسات الوحدة العربية، أكتوبر 1994.
- 4- حمروش مولود ، جريدة الشعب، عدد يوم 04.06.1990.