الفلسفة والنقد الثقافي للفكر السياسي العربي

د. رباني الحاج

جامعة معسكر (الجزائر)

elhadj.rebani@yahoo.fr

مقدمة

إن أهمية السياسي في تاريخنا العربي هي من الأهمية بما كان، إذ لم يسلم في الإسلام سيف مثل ما سل بسبب الخلاف أو الإختلاف حول الخلافة أو الإمامة قديما، أو حول طبيعة الدولة ومصدر شرعيتها وأحقيتها بالطاعة والولاء حديثا، و إذ كان لهذا الأمر دلالة، فهي دلالة النقل الرمزي و المعنوي لما هو سياسي، و احتلاله مركز الصدارة فيما هو بشري و دنيوي، و بالتالي فإذا كانت الدولة كتشريعات وقوانين هي مؤسسته المؤسسات، فإنها كدور و وظيفة تحوز على قوة رمزية، تجعلها تنطوي على أعلى وأسمى القيم، ومن ثم فهي رمز لصفات الكمال و التعالي والسمو الروحي و الأخلاقي من جهة والمجد الدنيوي من جهة أخرى، الأمر الذي يزيد في تضخيم شخصيتها، و مضاعفة هيمنتها على الوعي الإجتماعي و الثقافي للمجتمع الذي تتسيده، و هنا تصبح مسألة الصراع و التوافق داخل هذا المجتمع محكومة بالتفكير في مسألة السلطة السياسية التي يجب طاعتها، فكل فكرة أو قيمة سواء كانت دينية أو أخلاقية أو علمية تجد نفسها على صلة بما هو سياسي، هذا ما يعطي للسياسي دورا أساسيا في تحديد مصير أبعاد الحياة الإنسانية الأخرى، فإما أن يكون حافزا لفتح و تطور الحياة الإنسانية و إما أن يكون عائقا و مانعا لأي تقدم و تحرر للوعي، فماهي طبيعة حضور السياسي في تاريخنا و ثقافتنا العربية، وماهي النتائج التي ترتبت عن ذلك؟

مما لا شك فيه أن تزايد أهمية التفكير في ما هو سياسي مرتبط بما له من وظيفة ودور تترتب عنهما نتائج في النظر و العمل معا، فحل المشكلة السياسية، ثبت تاريخيا أنه المدخل الرئيسي لحل بقية

المشكلات الفكرية والحضارية الأخرى، من هنا فالنقد الثقافي و الحضاري " يبدأ من نقد فكرنا السياسي الذي يأسر وعينا اليومي بفعل هيمنة السلطة و الإعلام، و أيضا يحتوي ماهو ثقافي.

إن الخطاب السياسي في الوطن العربي يلتهم كل شيء حتى رأسمالنا الرمزي و يعيد تنشيط مخيالنا ويستثمره وفي استثماره تأييده، تأييد وعي يعيق تقدمنا، هذا الرأسمال " الرمزي" هو الذي يلعب به ويتحول على يديه إلى قوة قهرية أقوى من وسائله المادية"¹ .

يعمل الخطاب السياسي على إخضاع ليس فقط الحاضر، بل يعود إلى الماضي لتأويل و قراءة وقائعه وخطاباته أو نصوصه، ليضفي عليها طابعا رمزيا مكثفا حملتها الدلالية التي تجعلها تتجاوز تاريخيتها نحو فضاء بطولي مشحون بالمخيال الذي يلغى بواسطته كل خطاب عقلائي أو معقول يكون قادرا على إمتلاك وعي مستقل ومتحرر من التبعية لأصل يتجاوز حدود التأصيل المعقول والمنطقي ، فتتحول فكرة البطولة إلى فكرة العظمة، و يتقلص بذلك هامش الحرية، كما يتقلص معه عدد العظماء، فنقترب من عقيدة الفرقة الناجية، و الكثرة الهالكة، وحتى إن حضرت هذه الأخيرة في الخطاب السياسي فهي حاضرة بمنطق العظمة الذي يعيقها عن أداء دورها الحقيقي أي دور المشاركة و المنافسة على مستوى الفكر والعمل، لأن عظمتها مستمدة من الإعتراف بعظمة أسمى و أعلى منها، هي عظمة الفرقة الناجية المتسلحة بمنطق العظمة الأصيلة و البطولة التي إنبثقت من خارج كل سياق تاريخي و كل شرط موضوعي ، لذلك تصبح الذاتية المتعالية متحكمة في التاريخ الأرضي و التاريخ الرمزي على السواء، و كثيرا ما ينعكس الأمر ف يتم تسخير الرمز لامتلاك الأرض، و ترميز الأرضي يؤدي حتما إلى تقديسه، فيترتب عن ذلك منطق التضحية و الفداء بدل منطق التفكير و البناء: فنصبح أمام متضادات هي في الأخير متماهيات، تختلف في الظاهر وتتحد في الباطن، لأنها محكومة بمنطق لا تسييس بدون تقديس .

إن السياسي اليوم في الوطن العربي " محكوم أصلا بالمقدس المتوارث أو يصنع مقدسه، لذلك نجد أن التفكير السياسي العربي مبطن بالمقدس بل يشكل لاوعيه، ومادامت الحركات الإسلامية تعيد تشكيل المقدس و تقحمه في الصراعية الدنيوية، فإن المقدس أو المقدسات ستصبح أكثر المجالات التي يقع حولها الصراع، فالصراع حول إمتلاكه هو في الأساس صراع حول إمتلاك السلطة، و ستصير السلطة و المقدس شيئا واحدا"²

¹ - بومدين ، بوزيد . التراث ومجتمعات المعرفة ، منشورات الاختلاف ، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1 الجزائر ، بيروت ، 2009 ، ص 13 .

² - المرجع نفسه ، ص 24 .

هذا الترابط بين السلطة و المقدس، له أشكال كثيرة، كثرة المقدسات، فمن النص إلى القبيلة إلى ثورات التحرير تتوالد المقدسات بعضها عن بعض، تدعم بعضها أحيانا ، تتصارع إلى درجة القتال أو الجهاد أحيانا أخرى، فلكل مقدس مخياله و موروثه و تأويله و رمزيته، أو كما نقول اليوم لكل مقدس مرجعيته العليا التي ترفعه من مجرد سلطة إلى سلطة لها السيادة ، و لهذا لاتطرح مسألة السلطة في التاريخ العربي قديما و حديثا إلا و هي مقرونة بمسألة السيادة، فليست المشكلة السياسية مرتبطة بتقاسم السلطة أو التداول عليها بقدر ماهي مرتبطة بمن هو الأحق بامتلاك السيادة ، أي المرجعية ، أي الأولوية ، أي الأسبقية، أو الأصالة، إنها مشكلة المبدأ الأول الذي تتحدد على ضوءه كل ممارسة سياسة و من ثم كل شرعية سلطوية؟

ومن المقدسات التي كان لها دور فاعل و قوي في تاريخنا العربي، المقدس الديني الذي تداخل مع المقدسات القبلية (القبيلة) و التحررية، و يحصر الباحث بوزيد بومدين محور التفكير العربي - الإسلامي، في محورين رئيسيين، هما محور الله و صفاته و أفعاله و محور " الإمام " و شروطه ووجوب الطاعة أو عدمها و الخروج عليه أم لا ؟ إذ يقول " هناك نصوص تراثية حين تتحدث عن " الله " فهي في الحقيقة تتحدث عن " الإمام " و حين تتحدث عن " الإمام " فهي تتحدث عن " الله " ، المحوران في هذه النصوص متداخلان و يصعب التفريق بينهما، و قد يكون الخلاف أحيانا حول الإمامة مدخلا للخلاف حول الله، و الخلاف حول الله هو خلاف حول السلطة " الخلافة " أساسا، فهما محورا الخلاف بين الفرق الإسلامية " 3 .

يمكننا أن نفهم من هذا الحصر أن مسألة السلطة السياسية كانت و مازالت تحتل مكانة محورية في حياتنا الفكرية و الثقافية و الإجتماعية و الدينية، و هذا التداخل بين الديني و السياسي لم يتوقف عند تلك اللحظة التاريخية الأولى، بل أصبح تداخلا أنطولوجيا يصعب حله، إذ كيف نفسر تبرير إيديولوجيات سياسية حديثة تبريرا دينيا، فتصبح ثقافتنا السياسية متلبسة بوعينا الديني، فالإشتراكية و الليبرالية و الديمقراطية، كلها أنظمة إسلامية، و بالمقابل الخلافة و الإمامة و الشورى كلها أنظمة إشتراكية و ليبرالية و ديمقراطية، و بالتالي يجري عليها تأويلا شكليا، في الوقت التي تظل مضامينها راکدة جامدة، و في الوقت ذاته نجد خطابنا السياسي يكرس مقولته ذات الدلالة العميقة عندما يتحدث عن ما هو شأن سياسي، قائلا " ما أنزل الله به من سلطان " ، فدستور الدولة المدنية يصبح مجرد وثيقة قابلة لكل أشكال التدجين، و أعمق ما في تلك المقولة، هو أن مصدر السلطان إما أن يكون إلهيا وإما أن لا يكون، وإذا

1 - بومدين ، بوزيد . الفهم و النص ، منشورات الإختلاف ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، ط1 ، الجزائر ، بيروت ، 2008 ، ص 33 .

كان الله لا يسأل عن أفعاله، فكذلك السلطان الأرضي، وبالتالي يغير ما يشاء و يترك ما يشاء، وأفعاله تخفي وراءها حكمة، فهو ظاهر شكلا، باطن رمزا ومعنى، لا يأتيه الباطل من بين أيديه و لا من خلفه، وعليه فلسان حاله يقول، ليس بإمكانكم أن تدركوا ما أدركه، فأنتم لاتدركون إلا ما تبصره العيون وتسمعه الأذان، أما أنا فأبصر ما لا عين رأت و لا أذن سمعت و لا خطر على قلب بشر، لذلك لا تسألوني عن أشياء إن تبدى لكم تسأكم و تصبح السياسة لغزا وسرا كونيا وعلما لدنيا لا تستطيع العقول النفاذ إليه.

إن هذا التماهي بين الله و الإمامة في تاريخنا السياسي و الثقافي، هو ما عطل حدوث وعي سياسي مستقل منبثق من إرادتنا و أحلامنا و آمالنا البشرية، و لا أدل على ذلك من الإقتتال الذي ولده الفراغ الذي خلفه غياب النبي عليه الصلاة و السلام بسبب الوفاة، بحيث أخذ الصراع السياسي بعدا رمزيا، فكل طرف في الصراع يحتج بما قدمه للدين من خدمة، الأنصار و المهاجرون في ذلك سواء، و انتهى الأمر في الأخير إلى قراءة رمزية لما جرى، فاعتبر الصراع بين الصحابة فتنة لا أحد مسؤول عنها، و لا أحد بإمكانه تحديد أسبابها، و لا تفسير نتائجها، و حتى الذين نظروا إلى الصراع على أنه صراع سياسي، إعتبروه ليس صراعا حقيقيا و إنما هو صراع أراد منه الله العبرة للمسلمين لا أكثر، و طوية الصفحة بالقول " البحث في الفتنة يعتبر فتنة، و الفتنة نائمة لعن الله من أيقظها "، و هكذا يتحول التاريخ إلى رموز تستلب الوقائع و الأحداث، و ما يبقى فقط هو العبرة، و العبرة تقول أن كل صراع في الماضي أو في الحاضر هو فتنة، هو من أعداء الإنسان، النفس و الهوى و الشيطان، و لا يتم التغلب على هؤلاء إلا بضبط النفس و قمع الهوى و لعن الشيطان، و هو قمع و ضبط و لعن يستلزم الإبتعاد عن كل صراع دينوي، أي كل صراع سياسي من أجل السلطة، لكن الغريب في الأمر هو أن يعتبر صاحب السلطة السياسية نفسه، من دون نفس و لا هوى و لا شيطان، مما يجعله يجمع بين السلطة الدنيوية و الرمزية على السواء، فسلطته نابعة من طهرته ولدنيته، و هي و حدها قادرة على إرغام الناس رغبة أو طواعية على ضبط نفوسهم و قمع أهوائهم و تخليصهم من جنائيل الشيطان و فتن الدنيا، طبعاً هذا مقابل الطاعة و الولاء العميقين أي مقابل غض النظر عن أهواءها و دنيويتها و شيطانياتها. لكن حديثنا عن تقديس ما هو سياسي لا ينبغي أن يبقى محصورا في دائرة الرموز الدينية على الرغم من أهميتها و قوة تأثيرها إلى يومنا هذا، إذ مازال الخطاب السياسي العربي و حتى الدولة العلمانية مدينة في إستقرارها حتى لا نقول في شرعيتها إلى ما هو ديني بالشيء القليل أو الكثير، نصا و ممارسة، و مع ذلك فإن المقدسات الأرضية لها أهميتها التي تفوق في أحيان كثيرة المقدسات السماوية، فالتقديس يتجاوز الديني إلى الأنثروبولوجي والثقافي، إنه وليد العادة و العادة كما هو معروف طبيعة ثانية تستعبدنا مثل ما يستعبدنا المقدس، و يحجب

عنا الرؤية الدقيقة والواضحة، لذا يرى أركون أنه " في فترة الخلفاء الراشدين، كانت الذاكرة الجماعية للصحابة و المناخ الثقافي السائد في المدينة يساعدان على الحفاظ على مراتبية القيم السائدة في زمن النبي و لو جزئيا على الأقل . ولكن الصراع الذي جرى بين المفاهيم التقليدية و الآليات العصبية السائدة في المجتمع العربي قبل الإسلام من جهة، و بين الرؤيا الجديدة التي أسسها القرآن من جهة أخرى قد أبان فورا عن مدى مقاومة التاريخ الدنيوي لهذه الرؤيا الجديدة و ضغوطاته على الجهود الهادفة إلى تسامي الوجود البشري و جعله متعاليا، فحقيقة أن عمر و عثمان و عليا قد ماتوا قتلا كافية للشهادة على رسوخ ظاهرة العنف الجذري و الأولى السائدة في جميع المجتمعات البشرية، وبالتالي محدودية وظيفة السيادة العليا أو الهيبة العليا المقدسة بالصيغة التي حاولت أديان الوحي أن تفرضها بها. هذا على الرغم من الوجود الحقيقي لهذه السيادة و دون التقليل من أهميتها .⁴

في هذا السياق ، يتضح لنا مدى تجذر كل مجتمع بشري مهما كانت طبيعته في تاريخيته أي في ثقافته التي تحولت عبر الزمن إلى عادة راسخة في وعيه الفردي و الجماعي، مما يجعل أي فكرة طارئة صعبة الترسخ في كينونته، و ينتج عن ذلك أن فكرة السيادة العليا في ذاتها لا تستقيم إلا وفقا للمعطيات الأرضية ، ولذلك فالمقدس السماوي يجد في مواجهته المقدس الأرضي، و في تاريخنا العربي قديما و حديثا، ظل تقديس النسب و من وراه تقديس القبيلة مسألة راسخة في وعينا الاجتماعي و السياسي، بل أخذت لها حيزا مهما في وعينا الديني الذي ظل يغلف جميع أشكال الوعي لدينا، و هكذا رأى الجابري أن " النتيجة التي تفرض نفسها هي أن الصحابة (عالجوا مسألة الخلافة معالجة سياسية محضا) . لقد كان المنطق السائد هو منطق « القبيلة » بمعنى أنه لم يكن ل« العقيدة » و لا ل« الغنيمة » دور يستحق الذكر في ترجيح إحدى وجهات النظر التي أدلي بها في سقيفة بني ساعدة "⁵.

كثيرا ما ردد خطابنا الأدبي، وفي الليلة الظلماء يفتقد البدر، ففي تاريخنا العربي، تشكلت القبيلة خارطة وعينا الاجتماعي و السياسي ، و مازالت تشكله إلى يومنا هذا، ووصل الأمر إلى الارتباط بين الدولة و القبيلة في وعينا السياسي قديما و حديثا، فالقبيلة رمز الأصالة مرتبطة بالنسب رمز المروءة و العفة و الشهامة، و هما معا رمز للمجد و الشرف و الطهيرة، و عنهما تنبثق الأمة كمجموعة من القبائل، التي لا

1 - محمد ، أركون ، الفكر الإسلامي - قراءة علمية ، مركز الإنماء القومي ، المركز الثقافي العربي ، ط2 ، بيروت ، الدار البيضاء ، 1996 ، ص 167 .

⁵ - محمد عابد ، الجابري . العقل السياسي العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط6 ، 2006 ، ص 136 .

يمكنها أن تذوب في بعضها البعض، حتى وإن كان الأمر مرتبطا بالحديث عن سيادة عليا متسامية ينتج عن هذا أن :

1 - الطبيعة تصنع التاريخ .

2 - القبيلة تصنع الفرد .

3 - الفرد كائن بيولوجي ليست له أية إرادة .

4 - الأفراد متفاوتون بالطبيعة لا بالإرادة، أي بما خلفه لهم آباءهم لا بما صنعوه هم بأيديهم، فمعيار الرشد والغواية، تصنعه القبيلة، لا العقل و الإرادة و لا الفرد و هنا بدل أن نتحدث عن صراع إجتماعي مفتوح، نجد أنفسنا أمام صراع قبلي مغلق تريد القبيلة فيه إحتكار كل الرموز، وهو ما يجعلنا نفهم الصراع بين قريش و بقية القبائل العربية على الخلافة، " باعتبارها لها مكانة روحية، إذ أن الذي سيخلف النبي له رتبته الدينية و هيبته و هي أيضا إمامة حرب، فلقد إرتبطت الإمارة " القيادة " بالحرب ، و الإمرة هنا شرف و علو مكانة بين قومه، و هي معان عربية كان لها حضورها كالمصالح الطبقية و حمية القبيلة".⁶

إن هذه القيم الأرضية تبين لنا كيف " حصل نوع من القلب أو العكس للمراتبية الأخلاقية - الروحية التي كانت سائدة زمن النبي، هذه المراتبية المتمثلة بالمعادلة التالية: سيادة عليا - سلطة سياسية. أصبحت الأولوية للسلطة السياسية القائمة على العنف و استخدام العنف لكي تفرض نظامها الإجتماعي والسياسي المثبت و المرسخ من قبل الفئة الإجتماعية المنتصرة، و الدولة بصفتها قوة ضبط و إكراه قسري سوف تستخدم ذروة السيادة العليا كمرجع ضروري من أجل تبرير سلطتها السياسية التي تنقصها في الأصل كل شرعية ذاتية أو حقيقية ".⁷

كلما فقدت السلطة السياسية شرعيتها في الواقع الذي تعيش فيه تتجه إلى الماضي أو إلى الأعلى للبحث عن مبدأ متعال لكي تستمد منه مشروعيتها، و يطغى على خطابها الطابع الإيديولوجي الذي تحاول من خلاله تغيير وجهة النظر إليها ، و إلى الواقع الحقيقي الذي يعيشه الأفراد، و استبداله بواقع مثالي يخفي المنشأ التاريخي للدولة، أي الطبيعة البشرية للسلطة، فرغم تغير الواقع و انقلاب الأمر من أولوية الأخلاقي و الروحي إلى أولوية السلطة السياسية ، إلا أن الخطاب السياسي يبقى متعلقا بذلك الأصل الذي أصبح فرعا، و هو ما يجعل بين الخطاب و الواقع، فنبقى محصورين بين نمطية الخطاب و رتابة الواقع ، و لأن الأفكار في التاريخ " تتمتع باستقلالها النسبي عن مجريات الوقائع و الأحداث في سريانها العادي، فقد تمكن الفكر السياسي العربي من بلورة مشاريع في النظر تتجاوز المرجعية السياسية التراثية، و تتجاوز أيضا

⁶ - بومدين ، بوزيد . الفهم و النص ، المرجع السابق ، ص 46 .

⁷ - محمد ، أركون . الفكر الإسلامي - قراءة علمية ، المرجع السابق ، ص ص 167 - 168 .

البنية المحافظة لدولة الحداثة والتقليد . و في هذا السياق نعر على جهود فكرية تروم إبراز أهمية و ضرورة المثاقفة اللازمة لتحديث الفكر و المجتمع العربي ، فقد دافع عبد الله العروي و هشام جعيط و مُجد أركون واصف نصار كل بطريقته الخاصة عن ضرورة إعادة بناء النظر السياسي في الفكر العربي المعاصر".⁸

إن المحاولات المستمرة لإعادة بناء المجال السياسي لم تنتهي إلى ما إنتهى إليه الفكر السياسي الحديث من تأسيس أرضي لما هو سياسي، أي تحريره من الحمولة الرمزية الكثيفة التي تجعله مجالاً للمقدس باستمرار، أي مجالاً للصراع التاريخي بشكل مكرر و روتيني، بما يقتضيه هذا الصراع من " العودة إلى الثورة أو العائلة أو المجد التاريخي كمرجعية سياسية دون النقاش و إبراز الاختلاف ".⁹

هكذا يكرس الخطاب السياسي العربي، إعادة إنتاج الصراع على أرضية قديمة، و يتناسى الصراعات الحقيقية ، فيجيب عن مشكلات قديمة و يترك المشكلات الجديدة جانبا أو يقحمها في مجاله الخاص فيعمل على تأويلها لصالحه، إذ هو وحده المؤهل لطرح المشكلات الحقيقية و القادر على تقديم حلول سليمة لها، و هذا يعني أننا أمام " متن سياسي مغلق تكون له سلطة الحواشي الشارحة التابعة من مساندة نفعية و مصلحة آنية ، كما أن هذا المتن يقوم على أسس هيمنة المجموعات التي يسيطر عليها وهم الإنتصار التاريخي أو الجهوية العفنة أو المصلحية و هي شبكات معقدة تحتاج للتحليل و فك المتن ".¹⁰

إن تداخل المتن التاريخي و المتن السياسي يخلق هو الآخر مقدسا تاريخيا، يرتبط بفكرة الأصل ، المصدر، الطبيعي بدل التاريخي، الديني بدل الدنيوي، فيتصارع الخطاب السياسي المرتبط بالمرجعية التاريخية مع الخطاب السياسي المتسلح بالشرعية الدينية و يصبح تاريخ مقابل تاريخ، وحدث مقابل حدث، و نص ضد نص، و أصل في مواجهة أصل، كلها تقابلات تحيل إلى الماضي إلى الأصل الهارب، إلى ما يتجاوزنا، و في علاقتنا كأفراد ، علاقة أب بإبن ، فالصراع ليس دينيا أو تاريخيا فحسب بل صراع إجتماعي تحكمه العاطفة ، صراع بين أب و إبن ، فتطرح مسائل السياسة طرحا قيميا و أخلاقيا، و تسيطر المعيارية، بدل التحليل الذي يفتح أمامنا مجالاً للتعقل ، وهكذا تتداخل مراحل النمو العمري مثلما تتداخل مراحل التطور التاريخي التي لا تقبل التغير بقدر ما تقبل التكيف و المواكبة، فيصبح التاريخ لحظة هاربة في الزمن، بعيدة المنال عن كل تاريخ سابق لها أو حاصل بعدها، يصبح من يحمل هذا التاريخ متحصنا بعقيدة الفداء و الخلاص و العود الأبدي التي تحتوي التاريخ كله، و من ثم فهو يعيش التاريخ في شموليته ،

⁸ - كمال ، عبد اللطيف . عالم الفكر – التنوير، اعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي ، قراءة في علمانية فرح أنطون ، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب ، العدد 3 ، المجلد 29 ، الكويت، ص 100 .

⁹ - بومدين ، بوزيد . التراث و مجتمعات المعرفة ، المرجع السابق ، ص 34 .

¹⁰ - المرجع السابق ، ص 36 .

ولا يعيشه كمرحلة من حياته حتى وإن كانت متميزة و متفردة عن ما تلاها من مراحل وحقب، لا لشيء إلا لأن إضفاء القداسة على الأفعال أو الأفعال يرفض التجزيء، و تحقيب التاريخ إلى مراحل هو جزء من هذا التجزيء الذي يفقد التاريخ كأقوم قداسته و عصمته و بالتالي أسطوريته، التي تجعل منه تاريخاً خارقاً لسنن الكون والطبيعة، فهي معجزة على يد بشر غير عاديين، لا تجدر منافستهم، لأنهم أقرب إلى شؤون السماء منه إلى شؤون الأرض، وما خلقوا لغير ذلك، وليس هذا هو طبع البشر جميعاً.

هكذا نفهم لماذا يذهب بعض الدارسين لمسائل السلطة والحكم إلى القول "إن تفكير السلطة يتقاطع ليلتقي مع السلطة المعارضة-الخارجة عنها- ويختلف ليتحد. فكلاهما يؤدي الآخر فكراً وممارسة وقوة في التسلط. إذا كلاهما ينتج الآخر، فالإختلاف الحقيقي لا يكون إلا على مستوى آليات التفكير في العمق، فمنطق الحزب الواحد الذي ساد دولاً عربية يلتقي بالآليات نفسها، مع منطق الحركات الإسلامية(آلية شرعية الماضي) إذ أن بعض الأنظمة العربية تعتمد تاريخها التحرري في تمسكها بالسلطة وكذا الداعين إلى "دولة إسلامية" يعتمدون وجوب إتباع النصوص القرآنية التي بحسبهم وضعت أسس الدولة الدينية"¹¹.

لهذا السبب بقي المجال السياسي العربي، متعلقاً بالماضي ومحصوراً فيه بشكل عنيف، فكلاهما السلطة وخصومها يتجهان إلى الماضي، ولذلك فإن مطلب " فك الإرتباط بين السياسي وما عداه، والتدقيق في طبيعة هذا المجال باعتباره مجالاً معرفياً مستقلاً، يعد من المطالب الأساسية في الفكر السياسي العربي المعاصر، وأهميته اليوم وسط إرتفاع أصوات المنادين بدولة الشريعة الإسلامية"¹².

تعتبر المناذاة بدولة الشريعة أوضح دليل على فقدان السلطة السياسية للدولة المدنية في المجتمع العربي الحديث لمرجعية سياسية منبثقة من ذاتها، أي من الحاجات التي تربطها بالأفراد الذين تحكمهم، مما يعني أنها عجزت عن تبرير وجودها عقلانياً، وبالتالي لم تستطع أن تصبح جزءاً من معقولة مواطنيها، فهي تبحث عن شرعيتها فيما هو خارج عنهم، فتتنظر إليهم كعباً عليها، وهو ما يجعلها تراهم تحت رحمتها، ولا تنظر إليهم كشركاء بل كتابعين، كما أنها لا تنظر إليهم كمنتجين بل تراهم متسولين عاجزين عن إمدادها بأي شرعية، لأن الشرعية منحة من السماء أو من التاريخ الناجز المكتمل السابق على وجود الأفراد، فهي شرعية غير مرتبطة بالتدبير العقلاني والتاريخي النسبي الذي يقبل الإختلاف والتواصل عبر الحوار والنقاش العقلاني الحر المتكافئ الذي مازالت تفصل بيننا وبينه عقبات كثيرة ينبغي تجاوزها نذكر منها:

¹¹- بومدين ، بوزيد. التراث و مجتمعات المعرفة ، المرجع السابق ، ص 22 .

¹²- كمال ، عبد اللطيف . عالم الفكر، التنوير ، المرجع السابق ، ص 106 .

- 1- تقليص السياسي إلى ما هو كارزمي (البطل) بطريقة تلغي المؤسسة والمجال السياسيين لصالح الشخص.
 - 2- تكريس فكرة الإستبداد المستنير باسم العدل.
 - 3- الخلط بين مفاهيم متناقضة في مضمونها كالشورى والديمقراطية.
 - 4- الخلط بين الاجتماعي والسياسي أي التسليم بأن الدولة هي امتداد للأسرة. (ضرورة نقض فكرة الأبوية).
 - 5- تكريس قيم غير سياسية في المجال السياسي (قيم القبيلة والعقيدة والغنيمة) والجابري محق في إشارته إلى ذلك.
 - 6- التحرر من ثقافة "التقية" خشية "الفتنة" واستبدالها بثقافة التعبير والتصريح.
 - 7- التحرر من ثقافة "ولي الأمر" الذي لا ينبغي أن يعصى له أمر.
 - 8- تجاوز منطق الراعي والرعية واستبداله بثقافة المواطنة والشخصية القانونية والسياسية.
 - 9- الإلتناء إلى الوطن لا بمنطق الوطنية فحسب وإنما كذلك بمنطق الدولة القائمة على المواطنة (رابطة التضحية + رابطة الحق).
 - 10- التفكير في المجتمع باعتباره مجتمعا مدنيا سياسيا عقلانيا، لا مجتمعا طبيعيا تلقائيا.
 - 11- تحرير المجال السياسي من الرمزية الصورية المثقلة بالمضمون الإيديولوجي السالب للإرادة واستبدالها برمزيات جديدة مرتبطة بروح العصر.
 - 12- غرس فكرة الإستقلالية الذاتية للمجال السياسي و إعطاء هذا الأخير الأولوية في صلته بالمجالات الأخرى الأخلاقية والدينية بما يسمح بتجديد فكرة السيادة العليا داخله.
- ومانستخلصه في الأخير أن المجال السياسي في فكرنا العربي مازال مرتبطا بالقيم الثقافية التقليدية، و بالتالي فهو مشحون بكثير من العاطفة التي تتغدى من الخيال، و لذلك فإن " إقرار نظام دستوري ديمقراطي حديث تدبير يفسح المجال فعلا لغرس الحداثة السياسية و ترسيخها ، ولكن العقل السياسي لا يتحكم فيه شكل نظام الحكم و بنوده الدستورية و حسب، بل هو محكوم أساسا بمحددات، إجتماعية وإقتصادية و ثقافية. و بالنسبة للعقل السياسي العربي فإن « تجديد » المحددات الثلاثة (القبيلة، الغنيمة ، العقيدة) شرط ضروري للإرتفاع به إلى المستوى الذي يستجيب لمتطلبات النهضة و التقدم في العصر الحاضر. وهذا

التجديد، تحديد المحددات، لا يمكن أن يتم إلا بالعمل من أجل تحقيق النفي التاريخي لها، وذلك بإحلال البدائل التاريخية المعاصرة"¹³.

و في إطار هذه البدائل التاريخية المعاصرة ، يتصور أركون أن " كل الأنظمة السياسية التي ظهرت في المجتمعات العربية و الإسلامية بعد تحررها من الإستعمار هي علمانية بحكم طبيعة الأشياء، أو علمانية واقعا و تسيطر عليها النماذج (الموديلات) الغربية في الإدارة و الحكم، كما أنها مقطوعة عن النظرية الكلاسيكية للمشروعية العليا الدينية و عن الحداثة العقلية في آن معا " .¹⁴

هذا ما أعطى لثورات التحرير الوطني، مكانة متعالية، تملأ فراغ الماضي البعيد و الحاضر الحالي، وهو ما أضفى عليها القداسة التي استتارت قداسة مضادة لها هي القداسة الدينية أحيانا و القداسة العلمانية أحيانا أخرى، مما حول مجال السياسي إلى مجال لصراع القداسات، التي لا مجال للحديث عن إعادة بناء المجال السياسي على مبادئ المواطنة و الحرية القانونية في ظلها مادامت لا تزال قائمة، ذلك أن المجال السياسي الحديث يبنى على تحقق شرط المواطنة التي تقوم على " نظام يعترف بالتناقض و الخلاف في المصالح الإجتماعية و يعمل على ضبط و تنظيم هذا التناقض عن طريق تطوير وسائل الحق و القانون و العلاقة التي نسميها شكلية. و هو ثمرة المراتبيات الإجتماعية التي نشأ عنها ، ووسيلة معالجة هذه المراتبيات و الطبقات معالجة عملية. وبعكس ذلك يقوم نموذج السياسة الدينية على النفي المبدئي لشرعية هذا التمايز الطبقي، أو على مقاومته الأخلاقية كقاعدة لتكوين تضامن عام قائم على التماهي بين الفرد و الجماعة، و المطابقة النفسية بينهما. وهو يفترض المساواة المطلقة في حجر هذه الجماعة ، تماما كما هي المساواة بين الإخوة ، ليس بالضرورة بالمعنى المادي و لكن بالمعنى السياسي " .¹⁵

إن أساس المجال السياسي الحديث هو تسيير التناقضات الإجتماعية و الإختلافات السياسية وهو ما يعني إقراره بأن المجتمع الحديث قائم على الصراع بين المصالح المختلفة ، وليس كتلة واحدة من المشاعر الأخلاقية و الدينية حتى و إن كان لهذه الأخيرة دور في تحقيق نوع من التوافق و الإستقرار الإجتماعي ، و من هنا نفهم " كيف أن الدولة التي شكلت في المجتمعات الغربية المصدر الأول لتجديد مفاهيم السياسة و القيم المدنية، و أنجبت سلسلة متميزة من الحريات و الإلتزامات القانونية، و دمرت أسس التمييز التقليدي بين الأفراد حسب المقامات و الوجاهات و المحسوبيات و العصبية الطائفية و القبلية المختلفة،

¹³ - محمد عابد ، الجابري . العقل السياسي العربي ، المرجع السابق ، ص 373 .

¹⁴ - محمد ، أركون . الفكر الإسلامي - قراءة علمية، المرجع السابق ، ص 183 .

¹⁵ - غليون ، برهان . نقد السياسة - الدولة و الدين ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، الدار البيضاء، ط4 ، 2007 ، ص 145 .

أي أنجبت مفهوم المواطن كنموذج جديد و أصيل للعلاقة الجماعية ، قد تحولت في مجتمعاتنا الإنتقالية إلى المنتج الرئيسي لقيم العبودية و الإضطهاد و القهر و التمييز بين الناس حسب الأصل و الجنس و العقيدة و اللون و الطبقة و الدين، وصارت وسيلة أكثرفعالية لخلق المراتبيات الجديدة، و قيم الظلم و اللاعقلانية "

16 .

ينجم عن هذا، أن الدولة كناظمة للمجال السياسي عجزت عن تعميق جذورها في المجتمع الذي تحكمه، بالقدر الذي عجز فيه المجتمع عن التحكم بها ، أو بالأحرى لم تستطع الدولة العربية الحديثة تغيير المجتمع من مجتمع تقليدي إلى مجتمع حديث ، تستمد منه شرعيتها ، و بالتالي تحريره من القيود التقليدية المفروضة عليه، " ذلك أن توليد الحرية و رعايتها و تنظيم التعامل بها هو في السياسة الحديثة مصدر الشرعية الأول للدولة، التي أسست نفسها منذ البداية كدولة تحرير الإنسان من كل شروط القهر و الكبت المادية والروحية و العقلية. و الواقع أن الدولة لا تستطيع أن تخلق القيم السياسية الحديثة إذا لم تكن هي نفسها ثمرة تطور هذه القيم في المجتمع نفسه " .¹⁷

بهذا نستنتج أن تحديث المجال السياسي في عالمنا العربي، لا يمكن أن يصبح واقعا ملموسا ما لم نقدم على نقد مفاهيمنا السياسية و الدينية، و بالتالي نقد الفكر السياسي العربي من منظور ثقافي و إجتماعي وليس إيديولوجي فحسب أي تصنيفه إلى ديني و علماني، رجعي و تقدمي كما جرت العادة، فتحديث فكرنا السياسي بالطريقة التي تسمح بتحديث رؤيتنا للمجال السياسي يتطلب تغييرا و تحديثا ثقافيا وليس تحديثا قانونيا و دستوريا فقط، وهذا وحده ما يفضي بنا إلى الإنتقال من التناقضات الشكلية إلى التناقضات الحقيقية أي إقتحام مجال السياسي على الوجه السليم و الصحيح و تميزه عن بقية المجالات و تحديد علاقته بها.

¹⁶ - المرجع السابق ، ص ص 560- 561 .

¹⁷ - المرجع نفسه ، ص 561 .

المصادر و المراجع :

- 1- أركون ، مُجّد . الفكر الإسلامي ، قراءة علمية ، مركز الإنماء القومي ، المركز الثقافي العربي ، ط2 ، بيروت ، الدار البيضاء ، 1996 .
- 2- الجابري ، مُجّد عابد . العقل السياسي العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط6 ، 2006 .
- 3 - بوزيد ، بومدين . التراث و مجتمعات المعرفة ، منشورات الإختلاف ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، ط1 ، الجزائر ، بيروت ، 2009 .
- 4- بوزيد ، بومدين . الفهم و النص ، منشورات الإختلاف ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، ط1 ، الجزائر، بيروت ، 2008 .
- 5- برهان ، غليون . نقد السياسة - الدولة و الدين ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، الدار البيضاء ، ط4 ، 2007 .
- 6- كمال ، عبد اللطيف ، عالم الفكر التنوير، اعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي - قراءة علمانية فرح أنطوان ، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب ، العدد 3 ، المجلد 29 ، الكويت ، 2001 .