Dirassat & Abhath
The Arabic Journal of Human and Social Sciences

مجلة دراسات وأبحاث
المجلة العربية في العلوم الإنسانية والاجتماعية

ISSN: 1112-9751

عنوان المقال :

هل للدين سياسة أم للسياسة دين بعد الربيع العربي؟

د. فاطمة المومني ، جامعة قفصه -تونس

هل للدين سياسة أم للسياسة دين بعد الربيع العربي؟

د. فاطمة المومني
جامعة قفصه -تونس

تلخيص بالعربية:

إن أبرز ما يحرك مساءلتنا في هذا المبحث، العلاقة بين الدين والسياسة، منظورا إليها من زاوية فلسفية، وبخاصة من زاوية فلسفة الحق السياسي والأخلاقي. وبالرغم من أن الأسئلة الفلسفية والسياسية والدينية الشائكة التي توجه أبحاث المفكرين والفلاسفة متباينة ومتشعبة في منطلقاتها ومباحثها وأغراضها، نظرا لتأكد "رسوخ المضمون التسلطي للدولة وتجذره وتمدده السرطاني في كامل الجسم الاجتماعي".

ABSTRACT:

The most important thing that drives our questioning in this subject is the relationship between religion and politics, viewed from a philosophical point of view, especially in terms of the philosophy of political and moral right. Although the philosophical, political and religious questions that drive the research of thinkers and philosophers are varied and complex in terms of their origins and their purposes, given the assertion that the root of the authoritarian content of the state and its root and its cancerous expansion in the entire social body.

الكلمات المفاتيح:
السياسة- الدين- الأخلاق- السلطة- الفلسفة- الدولة- الربيع العربي- الإنسان.

«أتمنى أن يصل الدين إلى أهل السياسة، و لا يصل أهل الدين إلى السياسة»

محمد

متولى الشعراوي

إن تاريخ الإنسان هو تاريخ المعنى الذي يضفيه على علاقته بالطبيعة وهو تاريخ البحث عن المعنى رفضا لمنزلة لم تعد تليق بالإنسان وعظمته ولعل من مظاهر رفض المعنى في العصر الحديث ما أقدم عليه الإنسان عندما أعلن عن موت الإله وبحث عن كل وضع ذا صلة بالمقدس. إن ما حققه الإنسان الحديث في علاقته بذاته وبالكون وما حققه العلم من فتوحات معرفية في تخليص الإنسان من سجن المقدس والرغبة في تفسير كل ما يحدث مرئيا بعلل لا مرئية و أمام رغبته في تخليص الإنسان من هذه التفاسير التي قيدته وجعلته مستعبدا من طرف الطبيعة. إذ أن تفسير المرئي باللامرئي والميتافيزيقي فيه سيطرة وهمية على الطبيعة والحال إن الوضعية تطالب بسيطرة فعلية نظريا (الفهم) وعمليا (التقنية) وهو ما حققه الإنسان الحديث عندما عول على ذاته بطرد كل مجال يتحرك فيه المقدس والمقدسات.

لقد آمن الإنسان بأن مصير الإنسان بيد الإنسان وأن الذات الإنسانية ليس لها خيار سوى تأسيس وجودها النوعي. وهذا الإنسان حضوره في العالم وفي المجتمع يستلزم منه تكيفا اجتماعيا. فالسؤال عن علاقة المجتمع بالفرد و علاقة الإنسان بالسلطة هو البحث عن كيفية تطبيق المفاهيم الأخلاقية والدينية. وكيف نبرر السلطة التي يمارسها الحكام؟

إن أبرز ما يحرك مساءلتنا في هذا العمل تعقب مسألة الدين والسياسة وأي علاقة تربط بينهما هل هي علاقات صداميه أو علاقات مصالحة؟ في "زمن هوت فيه السلطة وتداعت فيه هيبة الدولة" وهو زمن الربيع العربي. لكن العزم النظري والاهم الذي يحرك سؤالنا الآن هو أن نقف على حروف الإشكالي التالي: ما حلتنا اليوم أن نسأل عن الدين والسياسة بعد الربيع العربي؟ وهل العلاقة قائمة داخل الحدين ام هي خارجهما؟ وأي علاقة يمكن أن تجمع الدين بالسياسة، علاقة تضاد أم توافق، انفصال أم اتصال؟

يبدو أن الإنسان العامي شديد الاهتمام بما هو يومي ودنيوي، إن هذا المنحى من اهتمامات الإنسان العامي هو الظاهر فقط لان الإنسان العامي يهتم بما هو مقدس ويجعله محور اهتماماته. فقدرة الإنسان الحديث على تغيير المعنى في علاقته بذاته وبالكون وذلك من خلال التجريد في الرؤى التي يستعملها لهذا الغرض و ما يسمح ببعث وإحياء هذا المكبوت الديني حتى يستعيد الإنسان توازنه الروحي. فبالرغم من تعدد أشكال التصورات والطقوس الدينية التي عرفها الإنسان عبر التاريخ فلم يكن موضوعا للفلسفة فحسب، وإنما تناولته الدراسات التاريخية والانثروبولوجية كظاهرة لا يخلو منها أي مجتمع إنساني. أفلا يعبر الدين عن الواقع هو وجه من وجوه الحقيقة؟ ألا ينازع الدين وجها من وجوه الواقع منازعة سياسية جدالية؟ أيمثل الدين مجرد وهما؟ أليس للوهم حقيقة؟ وكيف يكون واهما من يعتقد أنه على حق؟ أيتناقض الاعتقاد والمعرفة؟

يعيش الإنسان فتورا عاطفيا تجاه المقدس وما يتحرك في فضاءه وذلك لان الدين الذي كان يجد فيه الإنسان ملاذه أصبح عبئا على الإنسان من خلال مظاهر التوظيف الإيديولوجي للدين (الكنيسة) إضافة إلى نجاح العلم في بعض معضلات الإنسان وهو ما جعل الإنسان الحديث يعرض عن الدين وطقوسه.

الدين باعتباره نمطا من الوعي الإنساني بالعالم يشمل كل أبعاد التجربة الإنسانية (الفكر، الوجدان، الاجتماع). يقول كانط: « الدين معرفة جميع واجباتنا بوصفها أوامر إلهية». فالدين هو الروح الذي يتصور ذاته في خشوع، ووجود طقوس عقائدية أي مجموعة مقننة من الأعمال والممارسات المختلفة والمحملة رموزا، بمعنى الدين رابطة روحية بين الإنسان والإله من ثمة يصبح الإنسان هو محور الاهتمام.

من أولى اهتمامات الفلسفة هو السعي إلى تكوين رؤية للإنسان للعالم فالإنسان والعالم شكلا القطب المزدوج للتفكير الفلسفي وان يحضر الإنسان في العالم فهو يحضر ضمن أفق مفتوح من الدلالات والمعاني التي تتشكل كقول دلالية وكرؤى متنوعة للعالم. فغموض العالم والخوف من هذا الغموض دفع الإنسان للبحث عن القوى الخفية المتحكمة في الكون بحيث يهب الإنسان معنى للعالم ويحوله إلى منظومات رمزية تعبر عن نمط تمثل الإنسان والعالم ولا تكون بالضرورة مطابقة للعالم في حد ذاته: أليست الفلسفة هي التي عينت لنفسها مهمة النظر في منزلة الإنسان والعالم؟ يحضر العالم إلى الإنسان دوما في ضوء منظور ثقافي ما وفي ضوء رؤى متنوعة للعالم (أسطورية، دينية، علمية...) فهل علاقة الإنسان بالعالم مباشرة أم تقوم على وسائطه؟ وإذا سلمنا بالوسائط ما طبيعتها وآي انعكاس لها على الوجود الإنساني هل هي شرط تحققه أم أنها عائق يحول دون تجسيم فعاليته؟

لقد كرس تاريخ الفلسفة استقلالية الإنسان عن الطبيعة وعن العالم إلى الحد الذي جعل ديكارت مثلا يقر بوجوده اعتمادا على الفكر أي دون الحاجة إلى إثبات وجود الجسم ووجود العالم مع الأخذ بعين الاعتبار الإقرار الديكارتي بكون الوجود الإنساني مدينا إلى الإله لكون سيثبت وجود الإله في التأمل الثالث وباعتبار كون الإله هو الضامن للمعرفة. فالفيلسوف ديكارت هو أول من دعا إلى تحرر الإنسان والى ضرورة سيادته على الطبيعة ويبدو أن هيجل نفسه ينظر إلى الإنسان ككائن مستقل عن الطبيعة فهو يميز بين ملكة الطبيعة وملكة الإنسان إلى الحد الذي يعتبر فيه أن مملكة الطبيعة هي مملكة الحرية.

ونتبين هذا التمييز الهيجيلي فيما بين الإنسان والطبيعة من خلال كتابه "الجماليات" حيث اعتبر أن الجمال الفني أسمى من الجمال الطبيعي وذلك لكون الجمال الفني هو نتاج الروح وبشكل أخر نتاج الإنسان وكل ما ينتجه الإنسان وفق هيجل هو أسمى من الطبيعة.

كما اعتبر كانط الإنسان ذاتا متعالية صانعة للعالم لذلك يقتضي العالم من الإنسان استعمال جملة من الوسائط المعنوية (الوعى، الجسد، اللغة، الفن، الدين...)و أخرى مادية ينتجها من مواد طبيعية عبر وساطة العمل (العمل يطوع الطبيعة لإرضاء حاجاته المتنوعة). وإنتاج رؤى للعالم بما هي تمثلات تحمل وظائف رمزية تضفي على العالم معنى مثال: الرؤية الدينية ما تمنحه من قداسة للعالم كالتمييز بين المقدس والدنيوي ثم الرؤية الفنية وما تمنحه من جمال للعالم.

يعتبر الإنسان "حيوان سياسي" بمعنى أنه لا يستقيم له وجود مدني دون"وازع" أو "سلطة سياسية" تنظيم حياته الاجتماعية، بهكذا شكلت المسألة السياسية موضوعا استقطب الفلاسفة. بحيث يتنزل التفكير في البراكسس الإنساني على تنوعه وبالنظر إلى مجالات صرفه وإلى الغايات التي يطلبها وإلى الوسائل التي يسخرها، وإلى القيم والمعايير التي تسنده وتكسبه معنى، و بالفعل وإننا وان نظرنا إلى واقع الإنسان ألفنا أنه واقع سلطوي بالأساس وان حياة الإنسان فيه تبدأ بالسلطة وتنتهي في إطارها دون أن تنتهي السلطة، ومن ثمة فان الواقع الإنساني هو واقع نفوذ، سلطة، عنف حتى وان توارى وراء خطابات الحرية، العدالة، الحق:

وبالتالي فالسلطة تستعص على كل تحديد، محصنة، متمنعة، تتخفى: تطأ عندما تحضر وتقسو حينما تغيب فهي تعلمنا الخشية، الإرعاب، الرهبة و الفزع حضورا أو غيابا.

إن السلطة هي التأثير الإنساني الذي نتحمله ونخضع له أو نمارسه. بمعنى هي إنسانية بالضرورة قد تزعجنا إذا كانت للآخرين وقد تبهجنا إذا كانت لنا كل ذلك تمارسه السلطة في الموقع الذي تعرف بالجسد الاجتماعي الذي يحمل أثارها ومفاعيلها وتحفر فيه أخاديد لا تمحى وهو الذي يجعلها تتحرك بحركته وتأخذ هيأته لتكون نسيجا متشابكا.

لقد تبين لنا بأن السلطة ظاهرة ملازمة للوجود المدني، السياسي وإنها مبثوثة في شتى المجالات بما في ذلك الميدان المعرفي إذ تعترضنا حيثما ولينا وجهنا، مستخدمة أجهزة وأنظمة ومعايير إيديولوجية تجمع بين الترغيب والترهيب من ناحية وبين الحق والقوة ، وبين العنف و اللاعنف من ناحية أخرى.

إن أبرز ما يحرك مساءلتنا في هذا المبحث، العلاقة بين الدين والسياسة، منظورا إليها من زاوية فلسفية، وبخاصة من زاوية فلسفة الحق السياسي والأخلاقي. وبالرغم من أن الأسئلة الفلسفية والسياسية والدينية الشائكة التي توجه أبحاث المفكرين والفلاسفة متباينة ومتشعبة في منطلقاتها ومباحثها وأغراضها، نظرا لتأكد "رسوخ المضمون التسلطي للدولة وتجذره وتمدده السرطاني في كامل الجسم الاجتماعي" للبلدان الثورات العربية. فالدولة في الوطن العربي "تحصد اليوم الثمار المرة لثلاثة أطراف عربية محلية؛ النخب الحاكمة، والنخب المعارضة من الأطياف السياسية كافة، والعصبيات المحلية والطائفية والمذهبية والعشائرية".

فلو لا الثورة الفكرية التي أحدثها فلاسفة التنوير في العقول لما كانت "الثورة الفرنسية" قد نجحت واستطاعت بذلك أن تطيح بالنظام الملكي الاستبدادي المطلق الذي كان يستمد شرعيته من الكنيسة بحيث كان رجال الدين يعتمدون على المواعظ لسلب عقول المواطنين في تلك الفترة وفك مشروعية الكنيسة وكل الأفكار الطائفية المتعصبة التي كانت تبثها في المجتمع. فعصر التنوير هو عصر "الكوجيتو" السياسي، هو « الأنا أفعل» التي يتحول معها الإنسان من "فرد" إلى "مواطن"، هذا هو" الكوجيتو" السياسي الذي حققه الوعي الأوروبي في القرن الثامن عشر، والذي تغير بعده مسار العالم السياسي. ومن ثمه يمثل هذا القرن مرحلة تحول في طريق الإنسانية نحو مفهوم واضح ومحدد للمواطنة والديمقراطية. هو عصر تحول من "أسطورة الدين"إلى"أسطورة العقل"، أو من"المقدس المسيحي" إلى" مقدس الحداثة". فكان فلاسفة التنوير يرغبون في إصلاح كل شئ من السياسة إلى الدين إلى الأخلاق الاجتماعية...عن طريق العلم بحيث كان القرن الثامن عشر هو قرن التنوير، قرن أنير فيه العقل الغربي الذي كان له عمل واضح من خلال كتابات الفلاسفة وتصوراتهم الفكرية.

في الحقيقة فكر العرب في التنوير كثورة قائمة أساسا على العقل، عقل لا يعرف بأنه مكسب بل بالعكس يقوم بتحطيم كل الأشكال التنظيمية الاجتماعية والسياسية في المقابل العمل على الإصلاح عن طريق تطوير العلم والتكنولوجيا. إن اندماج العرب في العالم التنويري يتطلب منهم الوعي والتحرر من العمى الإيديولوجي بهدف الاتفاق الجماعي بعيدا عن الانقسامات التي تهدد وحدتها.

إن مغربنا العربي لم يعرف إلا التنوير المهمش، مثل إرهاصات النهضة في أواخر القرن التاسع عشر، على أساس أنها تحمل قيما في الفكر والحضارة، وحتى النهضة التي قام بها محمد علي في مصر لم تتغلغل في ثنايا المجتمع في تلك الفترة ، وبهكذا شكل يقول محمد عابد الجابري بأن كلمة النهضة ترمز إلى واقع قد تحقق بالفعل

في أوروبا أما عند العرب فقد ظل مشروع، وبالتالي نرى أن العصر الذي مورست فيه نقد للذات العربية و أرادت أن توجد فيه نظاما من القيم والتوجهات التي تحاول أن تشد الإنسان إلى عصره و من ثمة الانتباه إلى حجم الهوة بين العالم العربي والعالم الأوروبي والذي استطاع بناء تجربته الإحداثية بشكل جعلها لم تبق أسيرة الشعارات السياسية أو الخطابات اليومية كما هو عندنا إذن إن الحراك الثقافي والسياسي الذي مارسوه المفكرون العرب في ذلك العصر وهو ما جعل بعض المفكرين يصفون تلك الفترة بأنها شهدت ظهور دعاة إصلاح أطلقوا أفكارا وكانت مقتصرة على فئة معينه بحيث ظلت أحلام تنتظر التحقق.

عرف العرب ثورات مع تأجيل التنفيذ (الثورات العربية أو ما تعرف بالربيع العربي). هي مرحله شهدتها كل من تونس، مصر، ليبيا ، اليمن و سوريا. هذه الثورات كانت نتيجة لتفاقم أزمة البطالة وعدم وجود العدالة الاجتماعية وتفشي الفساد داخل النظام الحاكم وعدم شرعية الحكومة. هي دعوة لبناء عالم عربي جديد بعقل يحارب كل أشكال الجهل والتسلط.

هذه الثورة تمكنا من محاربة كل الأزمنة التي حكمت علينا بالانحطاط السياسي والأخلاقي هو صراع من أجل الاعتراف بالأفكار لا بالأجساد. هو التشوق إلى طعم الحرية و الانعتاق من سجن الظلم. فمرحلة الثورات العربية عرفت فيها البلدان العربية إعادة لتأسيس "كوجيتو" سياسي هو "الأنا أفعل" التي يتحول معها الإنسان من "فرد" إلى "مواطن" هذا هو "الكوجيتو" السياسي الذي حققه الوعي الأوروبي في القرن الثامن عشر والذي تغير بعده مسار العالم السياسي. ومن ثمه يمثل هذا القرن مرحلة تحول في طريق الإنسانية نحو مفهوم واضح ومحدد للمواطنة والديمقراطية. هو عصر تحول من "أسطورة الدين"إلى"أسطورة العقل"، أو من"المقدس المسيحي" إلى" مقدس الحداثة".

لكن هذه الثورات العربية لم تعرف إلا ثورات مع تأجيل التنفيذ، ثورات كل ما تتصف به هو التهميش والإقصاء. وفي هذا الإطار يقول محمد أركون في كتابه" *الإسلام ونزعة الانسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي*": «*لكي نخرج من أزمتنا ومأزقنا التاريخي.. لابد من مرحلة تنوير تضيء تراثنا الديني بمناهج حديثة من أجل التصالح مع الحداثة الكونية، لكن مشكلة النزعة الإنسانية في الفكر العربي.. قديمه وحديثه.. هي هذا الهجوم الشديد الذي يلاقيه من يحاول مس المسألة بعمق أو حتى سطحيا.. فقد تعرض طه حسين حديثا لهجوم أخذ به الرجل ولم يترك حتى تراجع.. أو ادعى التراجع.. تفاديا لعواقب تنتظر كل من يحاول خلخلة هذا الثقل الفوق إنساني في الثقافة العربية.. وربما يكون الأمل هو في تلك القوانين التي تحكم اتجاه حركة التاريخ.. تتوقع بها النتائج طبقا لمقدمات مشابهة حدثت من قبل*».[1]

ما نص عليه محمد أركون من خلال كلامه هو دعوة إلى إحداث ثورة عربية عقلية أخلاقية من أجل الانعتاق من المأزق العربي المزمن...دعوة لبناء مستقبل تنويري...بناء عالم عربي جديد بعقل يحارب كل أشكال الجهل والتسلط. هذه الثورة تمكنا من محاربة كل الأزمنة التي حكمت علينا بالانحطاط السياسي والأخلاقي. و في نفس الإطار يرى ايمانويل كانط أن الطريق للثورة ليس بوصفه الطريق الصحيح بحيث يأمل إلى تغيير اتجاه العقول وذلك بالاعتماد على التربية العقلية والنقدية ويسمح للوجود الإنساني باجتياز سجن الأحكام المسبقة ويصبح الفيلسوف هو الإنسان المتأمل الذي يثير القلق في صميم طمأنينة العالم ويتطلع إلى الوجود بأسره ويستوعب الأزمنة كلها.

[1] محمد أركون، *الإسلام ونزعة الانسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي*،دار الساقي بيروت، طبعة الاولى 2001 ، ص76

إن ظهور فلسفات ما بعد الحداثة هي إعلان لنهاية عقل قديم وانبثاق عقل جديد قادر على التمثل والصمود أمام الواقع المأزوم. عقل يسعى أن يكون السيد في وطنه. ورأت في العقل هذه الفلسفات الوجود الحقيقي للإنسان وسعت إلى تحرير الحضارة من وصاية الكنيسة والنزعات الغيبية والخرافات وأمنت بتقدم الإنسانية عن طريق العلم.

ومن ثمة ضرورة ربط الحداثة بالفكر النقدي الذي يهدم وغايته التأسيس، بغية تحطيم العقل الخرافي وسلب قدراته من أجل الانعتاق بالتنوير ضد الفكر الذي أدى إلى فشل التنوير بالمغرب العربي. فنقد التنوير هو نقد العقل ذاته أي نقد الأسس الفكرية و الإيديولوجية التي يستند إليها الواقع.وهو ما دعا أدورنو إليه في استخدام العقل في مجال جديد هو نقد العقل نفسه في استعماله كبنية اجتماعية للسيطرة والقمع .

أعتقد أن ما توصلنا إليه عبر تاريخنا الحديث من نتائج بحثية لم تسعفنا في تطبيقها على أرض الواقع جراء تداخل الدين كعقيدة في السياسة ولو نظرنا إلى جميع دساتير العالم العربي سنجد ذلك التداخل واضحا رغم كل النتائج والإشكالات التاريخية في ذلك والتي جاءت علينا بالسلب وليس بالإيجاب فمازلنا عاجزين عن اتخاذ قرار مناسب وهنا يحضرني تجربة تونس في زمن الرئيس الحبيب بورقيبة والذي حاول جاهدا بوعي فصل الدين عن الدولة ومنح الحريات والحقوق المدنية عموما كانت تجربة عظيمة وكنت أتمنى أن تعمم في جميع عالمنا العربي.

بل وفي مسار التاريخ الغربي فقد تراجعت الفاعلية الدينية لصالح الفاعلية الإنسانية. كما تراجعت سلطة الكنيسة لحساب سلطة المواطنين. ومن جهة أخرى هناك من يرى أن فصل الدين عن الدولة ما هي إلا انحراف عن طبيعة الفهم الصحيح للدين الإسلامي، ورغبة في تخلّي الدين عن وظيفته في إعادة صياغة الحياة والمجتمع.

إنما رأس الأمر في تعريف هذين المفهومين إنما هو نتعقب طبيعة العلاقة بينهما فإذا كانت العلاقة داخل أي من الحدين فإنها ستحول ذلك إلى موضوع وإذا كانت داخلهما معا فان ذلك يمنع الحركة فعلا وعليه فان العلاقة خارجة عن حديها بل أكثر من ذلك وكما بين Deleuze يمكن للعلاقة أن تتغير دون تغير الحدين فكأن العلاقة كائنة في الوسط وبرانيتها اعتراض آو احتجاج حيوي على المبادئ التأسيسية التي تزعم لذاتها التأبد وحتى إذا كانت في هذه الرابطة ما يتأبى على الفكر فمن الضروري إرغام الفكر على التفكير به.

ان الموقع الوسيط للرابطة هو الذي يقد من الملاء والخواء ومن الكتل والقطيعات ومن التجاذب والتنافر ومن الوصل والفصل ومن التناوب والانشباك وذلك هو ما يحول الفرق من فرق بين الحسي والعقلي كما في الصيغة الكانطية مثلا إلى فرق بين نوعين من الأفكار أو بين نوعين من التجارب فجغرافية العلاقات تزداد أهميتها بقدر التحول عن إشكال فعل الكينونة باتجاه فعل الوصل أي التحول من "est" إلى "et". فلم تعد إشكالية الكينونة بقدر ما هي إشكالية الروابط الحية بين الكينونات المتعددة للكائنات وإنما هي كائن بين الكائنات وموقعها ذاك هو الذي يمكن الحدين معا من الصيغة الإبداعية للدين والسياسة معا.

لكن ما يهمنا في هذا المبحث إنما فحص جدلية الدين والسياسة والتي بدورها تتجلّى في صورٍ كثيرة قد تمارسها السلطة السياسية أو المعارضة على حدٍ سواء؛ فالسلطة ترى أن من حقها التدخل في الشؤون الدينية بل وتوظيفها لصالح خطابها السياسي بينما تمنع المعارضة من هذا الحق، والتي بدورها تحارب أو تعارض السلطة باسم الدين.

ورأى بعض المفكرين والسياسيين أن المحاولات الجارية لفصل الدين عن الدولة ما هي إلا انحراف عن طبيعة الفهم الصحيح للدين الإسلامي، ورغبة في تخلّي الدين عن وظيفته في إعادة صياغة الحياة والمجتمع، وتوقعوا أن يتنامى دور التيارات الإسلامية على اختلاف أطيافها خاصة بعد فوز في الانتخابات للحركات الإسلامية في الانتخابات في الدول العربية في الفترة الأولى من الثورة.

كما أوضحوا أن المقصود بمصطلح " الإسلام السياسي" أنه التيار الذي يتعاطى السياسة دفاعاً عن قضايا المجتمع والأمة بشكل عام، لاعتبار أن أمّة الإسلام هي صاحبة الرسالة الخاتمة، أما بخصوص شكل الحكم في الإسلام فقد بيّنوا أن طرح الحركة الإسلامية يقوم على أن الدولة في الإسلام دولة مدنية تحتكم إلى مرجعية شرعية، بالمعنى التعددي الشامل الكامل، مؤكدين على قدرة الشرع الإسلامي على استيعاب القضايا المستجدة التي تظهر في الواقع العملي على اختلافها.

لكن من أهم الرؤى والأفكار لحماية التجربة السياسية العربية بغض النظر عن التيار الذي يحكم أو يعارض؛ كضرورة التوقف عن نزع شرعية الآخر واستئصاله، حتى لا يقود ذلك إلى الصدام الذي طبع التجربة العربية منذ عقود، إضافة إلى التوقف عن نفي الآخر من حيث الانتماء أو الوطنية من خلال الاحتكام إلى المواقف والسلوك والأداء، والتأكيد على أهمية الحوار بين التيارات المختلفة ، وكذلك منح العلماء والمفكرين والمثقفين فرصة ممارسة دورهم الإيجابي في الإصلاح والتغيير والتأثير، بعد أن تلاشى دورهم لصالح قيادات الحركات السياسية.

وفيما يتعلق بالحركات الإسلامية المختلفة التي يؤخذ عليها قلة الحوار الداخلي فيما بينها للوصول إلى حالة من الحوار والتكامل والتعاون من أجل مصلحة الوطن العربي وقضاياه الأساسية، كما خلصت الحلقة إلى التأكيد على أن عنصر الدين يمثّل مكوّناً أساسياً من مكونات الحكم في الإسلام ويجب أن يأخذ وضعه، وأن محاولات محاصرة التيارات الإسلامية السياسية، وتدخل الدولة في الدين من خلال صياغة المناهج الدينية، والفتاوى الشرعية، وخطب المساجد، إنما يمثّل تدخلاً سياسياً غير مبرر، وأن بديل ذلك يقوم على الاعتراف بأهمية الدين في حياة المجتمع العربي، وعلى إتاحة الفرصة لقيادات وعلماء ومفكري الإسلام السياسي المستنير للمشاركة الفاعلة والحرة في صياغة المجتمع وتوجيهه، وكذلك المشاركة في العمليات السياسية والممارسات الديمقراطية، خاصة في ظل التوضيحات التي ظهرت حول اتجاهات الحركة الإسلامية السياسية إزاء الديمقراطية والتعددية وحرية المجتمع والفرد.

ما يزال التحول الديمقراطي حلماً بعيد المنال في مجتمعات الثورات العربية أو ما عرف ب "الربيع العربي". بعد ستة سنوات تقريباً من تفجر شرارتها التي أسقطت حكم زين العابدين بن علي في تونس، ومحمد حسني مبارك في مصر، ومعمر القذافي في ليبيا، وعلي عبد الله صالح في اليمن، يبدو واضحاً أن هناك أزمة بنيوية تخترق مسارات و ترتيبات الخروج من السلطوية وتصفية إرثها في مجتمعات الثورة، الأمر الذي يعيد إلى الأذهان إشكالية العجز الديمقراطي في السياق العربي. ذلك أن الدولة العربية الحديثة، الموزعة على جمهوريات مغلقة على رؤساء خالدين كان بعضهم يخطط لتوريث الحكم للأبناء، وملكيات تنفيذية مطلقة تبدو عصية على الزمن، هي، في بنيتها وممارساتها، دولة تسلطية مكتملة الأركان، لا يكاد يُرى منها إلا قهرها، ومظاهر ذلك واضحة، بدرجات متفاوتة، في جميع مجالات الحياة العربية التي يخترقها تراكم تاريخي، متصل ومكثف، من الاستبداد متعدد الأشكال والمبررات، فلا يحتاج الأمر إلى

بيان التفرد بالسلطة واحتكارها، الهيمنة على المجتمع، حصار التنظيمات السياسية المستقلة في حال السماح بوجودها، غلبة طابع المركزية على قرارات وسياسات الدولة، غياب مبدأ المساءلة للنخبة الحاكمة، قمع كل مظاهر المعارضة الجادة، شيوع مظاهر انتهاك حقوق الإنسان في ظل تضخم المؤسسات الأمنية.

لقد تحولت فرضية "الاستثناء الديمقراطي"، الذي جعل العرب ينتظرون طويلاً على رصيف التاريخ، بلا فرصة حقيقية للتغيير، إلى إشكالية بنيوية في المجتمعات العربية لا يمكن تجاهلها أو تجاوزها، حيث شكلت هذه الأسئلة :لماذا انتقل الآخرون إلى الديمقراطية وتأخر العرب؟ لماذا ترسخ هذا المنحى في الحكم (أي الحكم الاستبدادي) في الوطن العربي على هذا النحو؟ ما هي الأسباب التي تجعل راية الديمقراطية منكسة هنا؟ ولماذا تصبح الديمقراطية إشكالية ومعضلة عندما يتعلق الأمر بالمجتمعات العربية؟

فهل لأنها، فعلاً، لا تتلاءم مع معطيات الواقع العربي وتعقيداته؟ ما هي العوامل التي تؤثر وظيفياً في عملية التحول الديمقراطي في السياق العربي؟ وكيف يمكن تفسير تجذر واستقرار ظاهرة الحكم التسلطي في الدول الثورات العربية على نحو تجاوز حتى المستويات المألوفة؟ شكلت هذه التساؤلات محور الأفكار والنظريات والمقاربات التي حاولت التعاطي مع هذه المسألة، وفهم أسباب تعثر مسارات التغيير في هذه البلدان العربية، واستمرار طبائع الاستبداد في النمط السياسي القائم فيها، من دون أن يطرأ عليه أي تغيير نوعي وحقيقي.

إن تفسير العجز الديمقراطي في بلدان الربيع العربي يظل مرتبط بعدة أسباب أهمها أزمة الأحزاب السياسية وهشاشة المجتمع المدني ثم التبعية الهيكلية للخارج وهيمنة الدولة على الاقتصاد وطبيعة الثقافة السياسية السائدة في المجتمعات العربية التي تتحكم فيها أفكار "طاعنة في التقليدانية" التي أنتجت على نحو تراكمي بنية عقلية تبرر التسلط فهي تعرف "بثقافة الخضوع".

من جهة أخرى نجد مفهوم "الفعل السياسي" الذي ما يزال مفهوما ملتبساً في الخبرة العربية، إن على صعيد الفكر أو الممارسة، ولهذا أسباب تاريخية تتمحور في مشروع محمد جابر الأنصاري حول البحث في جذور التأزم السياسي العربي، فقد ظلت بلدان العربية تعاني « "من فقر دم" سياسي في التطبيق والنظم، منذ التأزّم المبكر للخلافة الراشدة إلى الإجهاض السياسي لمشروعات "النهوض" العربي في عصرنا.وإلى يومنا تبدو الأمة العربية جسماً عملاقاً برأس سياسي في منتهى الصغر. و لا بدّ من الاعتراف بأن الحالة بدأت قبل ظهور "الإمبريالية" و"الصهيونية" بقرون، ولم تقتصر على أنظمة بعينها. ولكي يستعيد العرب "قدرهم السياسي" بيدهم لا بد من "اختراقٍ معرفيّ" لهذا الحاجز السياسي».[2]

وهو ما أراد محمد جابر الأنصاري بالتأكيد عليه من خلال تشخيصه للخلل في السياسة العربية منذ فجر التاريخ وحتى الوقت الحاضر مع تغطية شاملة لمعظم العوامل الجغرافية والاجتماعية والسوسيولوجية المختلفة التي تحكم واقعنا العربي من خلال العقم السياسي الذي نعيشه الآن.

يقول في هذا الإطار: « فالعربي إما "مناضل" ضد الاستعمار والسلطة، وإما متسلط مستبد في الغلبة، وإما مضطهد ومنفي في المعارضة، وإما صامت مقهور ضمن الأغلبية الصامتة . في أكثر الأحوال. لكن من النادر أن نراه سياسيا يأخذ ويعطي، يتقاسم ويشارك، يدير ويبني، في إطار جماعة سياسية منتظمة وملتزمة من أجل تحقيق هدف سياسي متفق عليه وممكن

[2] محمد جابر الأنصاري، العرب والسياسة: أين الخلل؟، دار الساقي، 2015، غلاف الكتاب.

التحقيق. وإذا ظهر هذا النوع من الساسة تم القضاء عليهم في أغلب الأحوال، وقد يشارك المجتمع بحركاته الشمولية وأيديولوجياته المتصلبة السلطات في القضاء على هذا النوع من الكائنات السياسية. وبطبيعة الحال، فإن غياب الكائن السياسي الطبيعي في المجتمع السياسي العربي ليس ناجما عن نقص أو قصور أبدي وحتمي في الطبيعة العربية، ولكنها ظروف وجذور مجتمعية وتاريخية معينة مر بها العرب لقرون طويلة أوجدت لديهم هذه "الإعاقة "السياسية القابلة للعلاج إذا اعترفنا بوجودها أولا ثم عكفنا على علاجها .فقد استنتج ابن خلدون أن "طباع العرب" قد: "بعدت عن سياسة الملك" . أي سياسة الدولة . نظرا لغياب وجود الدولة المستمرة والمستقرة، الدائمة والثابتة في تاريخهم"»[3]

بعيدا عن كل الخلفيات الأيديولوجية التي "تحلل" تاريخنا، يأتي الدكتور محمد جابر الأنصاري ليحفر و يربط كثيرا من الظواهر السياسية في عالمنا العربي بناء على تاريخنا،والكثير من أجزائه التي يتعالى فوقها كل خطاب أيديولوجي عربي، مما يؤدي إلى تحطّم جميع هذه اليوتوبيات على صخرة الواقع. هنالك عدّة أسباب جعلت من أمّتنا، التي أنتجت فنون و ثقافة و علوم متقدمة و متطورة، أمة تعاني من "أنيميا سياسية" على حدّ تعبيره.

إن الأسباب مُجملة تُختصر في عدة نقاط :الدولة هي مدرسة السياسة و تاريخيا لم يكن هنالك للعرب دولة مستقرّة تبني مؤسسات و تطورها. ولهذا فالعرب ليس لهم خبرة سياسية من تاريخهم ولو نظرنا لأصل كلمة دولة فهي تعني التغيّر الدائم و في المثل الأيام دول بعكس مفهوم الدولة في الإنجليزية مثلا المشتق من الثبات State Static – سبب آخر هو أن المدنية المنتجة للحضارة خاصة بعد استقراء المتوكل بأخواله الأتراك الذين وصفهم الجاحظ "ببدو العجم" ومن ثم اضطراره لبناء سمراء ليقعدوا فيها فُصلت عن إنتاج السياسة لفترة كبيرة.

أحد أهم النقاط في هذا الكتاب والتي تتصادم بشكل عنيف مع الأطروحة الماركسية، هي رفض الكاتب لمسلّمة الصراع الطبقي و أهميته الكبيرة في العالم العربي بقدر ما كانت الصراع القبلي و جدلية الحضارة/البداوة،التي يعتبرها الكاتب أخطر الجدليات في منطقتنا والتي بالطبع لن يتنبّه لها الفكر الأوروبي الذي ركز على الصراع الطبقي وهذه الجدلية إحدى النقاط التي تميّز الصيرورة التاريخية العربية.

ونشير هنا إلى أن أساس الجدلية الحقيقي هو الصراع على السلطة والحكم، وليس المقاربات العلمية المنهجية فقط كما يرى بعض المفكرين، ويظهر هذا التصور في المجتمعات العربية بشكلٍ واضح؛ حيث تبدو العلاقة بين الدين والدولة مشكلةً أمنيةً أكثر من كونها ظاهرةً اجتماعية أو اقتصادية أو حتى سياسية، كما يتم التعامل معها من خلال دوائر أمنية معينة وليس من خلال دوائر أكاديمية وعلمية.

أن حقيقة كون الإنسان مدنياً بطبعه، توجب مسألة الاجتماع الإنساني، فإن الإنسان متدين بطبعه، مما يؤكد على استحالة إلغاء الدين من حياة البشر أياً كانوا.ونشير إلى أن ضرورة توضيح مفهوم الدين عند فحص إشكاليات الدين والسياسة، هل هو الدين الإسلامي فقط أم الدين على اختلافه في العالم، كما أثاروا تساؤلاً مهماً حول من الذي يخضع للآخر هل الدين يخضع للسياسة أم العكس، حيث بدا أن الإسلام هو المعني في هذا البحث في الوطن العربي ،

[3]محمد جابر الأنصاري، *العرب والسياسة: أين الخلل؟*، دار الساقي، 2015، ص 38. أنظر: محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1991، ص 326.

وبالذات ما يسمى الإسلام المستنير الذي يشارك في التجربة السياسية والعملية الديمقراطية.

إجمالا، يمثل الدين كتعبير ثقافي، فهو يتعين كمؤسسة تتميز بوجود مجموعة من الأفراد موحدين ومن ثمة يبدو الدين هو أكثر الحقائق تجذرا في الوجود البشري وبالتالي فإن الوجود شرط دنيوي خاصة في واقع يكشف على تناقضات وهو واقع ينبئ بأزمة قيم خطيرة لذلك لابد بعث وإحياء هذا المكبوت الديني حتى يستعيد الإنسان توازنه الروحي.

تبدو إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة في إطارها الفكري، واستكشاف العلاقة والترابط بينهما في إطاريها النظري والتطبيقي، ضرورة هامة في مستقبل الحياة السياسية في المجتمع الثورات العربية، في محاولةٍ لاستشراف آفاق التحولات الناجمة عن مختلف أنواع العلاقات بين الدين والسياسة والفكر في بلدان الثورات العربية. لكن هذه البلدان تعثرت وهي لا تزال في بداية الرحلة. فعرفت الديمقراطية في العالم العربي أزمة متعددة الأبعاد والمظاهر والنتائج، ولعل هذا ما جعل البعض يتساءلون عن السبب بالمقارنة بشعوب نهضت بعدنا وتقدمت قبلنا.

أصبح من الضروري على "الإسلام السياسي" إجراء مراجعات عميقة، واعتبار نفسه تيارا من التيارات الفكرية المختلفة الموجودة في المجتمع، وأن "الدين" لا يحق احتكاره من طرف جهة معينة، ليس فقط من أجل "نُصرة" انتخابية، ولكن لمحق الآخرين كذلك وتأليب الجماعات "المتدينة" ضدهم.. مما يفتح الأفق على عدة احتمالات تتحمل الخطورة والنكوص نحو الأسوأ.

.

لكن في ظل هذه الصراعات على مسألة الدين والسياسة حجبت البحث عن المشاكل الأساسية التي اندلعت من شأنها الثورات وهي تفاقم أزمة البطالة و غياب مظاهر العدالة الاجتماعية وحق التناصر بموجب المواطنة فلماذا هذه الحكومات العربية لا تراعي هذه الحقوق في معاملاتها فكأن نصوص الدستور إنما دونت للتبرك وليس للعمل والتطبيق؟ وان استخدام الدين ضمن لعبة التوازنات السياسية في بلدان الربيع العربي إنما لها غاية واحده وهي لعبة الانتقام. وفي نهاية الأمر الصراع بين الدين والسياسة إنما هو صراع واضح بين العلمانيين و أنصار "الإسلام السياسي" والشعب يظل الضحية.

إن تحرير الإنسان من الاغتراب السياسي ليس رهين الحلول السياسية وحدها وما اقتضته من استعمال للقوة لضمان العيش بل يتجاوز ذلك إلى جعل الحياة أكثر أخلاقية ليتحقق فيها حسن العيش.

كل علاقة بين الإنسان والعالم هي علاقة "خلق لعالم" فالفكر في مختلف إشكاله هو خلق لعالم، مما يعني أن إنشاء المعنى ليس حدثا تاريخيا بل هو متأصل في بنية الفكر. بهكذا شكل تصبح هذه العلاقة بما هي علاقة تمر ضرورة عبر وسائط مادية ومعنوية مباشرة بين الإنسان والعالم: فهل نتصور إنسان بغير عالم، وعالم بغير إنسان، والخروج يكون بتجاوز القول بأن الإنسان لا وجود له خارج العالم، والعالم ليس بمعطى إلى حد أنه لا يتميز. فاستبعاد التصور الواقعي للعالم واستبعاد فكرة أن يكون هناك حقيقة ثابتة للعالم وكأن الإنسان «لا يسكن كوكبا بل يسكن ثقافة» على حد قول كونقلام