الفلسفة والنقد الثقافي للفكر السياسي العربي

د. رباني الحاج: جامعة معسكر– الجزائر

Elhadj.rebani@yahoo.fr

1–ملخص:

أصبح من الضروري إهتمام الفلسفة بالمجال العملي لمجتمعاتنا العربية، والعمل على مقاربة قضاياها المطروحة في الوضع الراهن، وعلى رأسها المسألة السياسية التي لعبت دورا مهما في توجيه تاريخنا قديما وحديثا ولا تزال كذلك إلى غاية اليوم ، لكن على الفلسفة أن تنخرط في المقولات والخلفيات الثقافية لهذه المجتمعات، وتعمل على تفكيكها ونقدها والكشف عن محدوديتها ودورها في إعاقة إنتاج خطاب عقلاني حداثي في المجال السياسي بشكل يسمح بإعادة بناءه من جديد ليصبح متماشيا مع روح العصر المتشبع بقيم الحرية والعقلانية والإستقلالية.

-2 Abstract :

It is necessary that philosophy gives importance to the practical field of the Arab societies, by working to approach the cultural issues according to its contexts and situations, such as the political issue, which plays an important role in guiding our ancient and modern history, and even nowadays. Whereas, the most important role of philosophy is to engage in the cultural statements and backgrounds of these societies in order to deconstruct and criticize its limitation and its role in impeding the production of modern rational discourse in the political field in a way that allows to rebuild it again, for the purpose to go hand in hand with the values of freedom, rationality and autonomy.

3– الكلمات المفتاحية: النقد الثقافي; الفكر السياسي; التراث السياسي العربي; المجال العملي.

Key words : practical field; political; cultural statements; rational discourse.

4–نص الدراسة:

إن أهمية السياسي في تاريخنا العربي هي من الأهمية بما كان، إذ لم يسل 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، وإذا كان لهذا الأمر دلالة، فهي دلالة الثقل الرمزي و المعنوي لما هو سياسي، واحتلاله مركز الصدارة فيما هو بشري ودنيوي، وبالتالي فإذا كانت الدولة كتشريعات وقوانين هي مؤسسته المؤسسات، فإنها كدور ووظيفة تحوز على قوة رمزية، تجعلها تنطوي على أعلى وأسمى القيم، ومن ثم فهي رمز لصفات الكمال والتعالي والسمو الروحي والأخلاقي من جهة والمجد الدنيوي من جهة أخرى، الأمر الذي يزيد في تضخيم شخصيتها، ومضاعفة هيمنتها على الوعي الإجتماعي والثقافي للمجتمع الذي تتسيده، وهنا تصبح مسألة الصراع والتوافق 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 بماهو سياسي، هذا ما يعطي للسياسي دورا أساسيا في تحديد مصير أبعاد الحياة الإنسانية الأخرى، فإما أن يكون حافزا لتفتح وتطور الحياة الإنسانية وإما أن يكون عائقا ومانعا لأي تقدم وتحرر للوعي، فماهي طبيعة حضور السياسي في تاريخنا وثقافتنا العربية، وماهي النتائج التي ترتبت عن ذلك؟

مما لا شك فيه أن تزايد أهمية التفكير في ماهو سياسي مرتبط بما له من وظيفة ودور تترتب عنهما نتائج في النظر والعمل معا، فحل المشكلة السياسية، ثبت تاريخيا أنه المدخل الرئيسي لحل بقية المشكلات الفكرية والحضارية الأخرى، من هنا فالنقد الثقافي والحضاري" يبدأ من نقد فكرنا السياسي الذي يأسر وعينا اليومي بفعل هيمنة السلطة والإعلام، وأيضا يحتوي ماهو ثقافي.

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

يعمل الخطاب السياسي على إخضاع ليس فقط الحاضر،بل يعود إلى الماضي لتأويل وقراءة وقائعه وخطاباته أونصوصه، ليضفي عليها طابعا رمزيا، مكثفا حمولتها الدلالية التي تجعلها تتجاوز تاريخيتها نحو فضاء بطولي مشحون بالمخيال الذي يلغى بواسطته كل خطاب عقلاني أو معقول يكون قادرا على إمتلاك وعي مستقل ومتحرر من التبعية لأصل يتجاوز حدود التأصيل المعقول والمنطقي ، فتتحول فكرة البطولة إلى فكرة العظمة، ويتقلص بذلك هامش الحرية، كما يتقلص معه عدد العظماء، فنقترب من عقيدة الفرقة الناجية، والكثرة الهالكة، وحتى إن حضرت هذه الأخيرة في الخطاب السياسي فهي حاضرة بمنطق العظمة الذي يعيقها عن أداء دورها الحقيقي أي دور المشاركة والمنافسة على مستوى الفكر والعمل، لأن عظمتها مستمدة من الإعتراف بعظمة أسمى وأعلى منها، هي عظمة الفرقة الناجية المتسلحة

[1] – بومدين ، بوزيد . التراث ومجتمعات المعرفة ، منشورات الإختلاف ، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1 الجزائر ، بيروت ، 2009 ، ص 13 .

بمنطق العظمة الأصيلة والبطولة التي إنبثقت من خارج كل سياق تاريخي وكل شرط موضوعي ، لذلك تصبح الذاتية المتعالية متحكمة في التاريخ الأرضي والتاريخ الرمزي على السواء، وكثيرا ما ينعكس الأمر فيتم تسخير الرمز لامتلاك الأرض، وترميز الأرضي يؤدي حتما إلى تقديسه، فيترتب عن ذلك منطق التضحية والفداء 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، وستصير السلطة و المقدس شيئا واحدا"[2]

هذا الترابط بين السلطة والمقدس، 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 وموروثه وتأويله ورمزيته، أو كما نقول اليوم لكل مقدس مرجعيته العليا التي ترفعه من مجرد سلطة إلى سلطة لها السيادة، ولهذا لاتطرح مسألة السلطة في التاريخ العربي قديما وحديثا إلا وهي مقرونة بمسألة السيادة، فليست المشكلة السياسية مرتبطة بتقاسم السلطة أو التداول عليها بقدر ماهي مرتبطة بمن هو الأحق بامتلاك السيادة ، أي المرجعية العليا ، أو الأولوية المطلقة ، أي الأسبقية،أو الأصالة، إنها مشكلة المبدأ الأول الذي تتحدد على ضوءه كل ممارسة سياسية ومن ثم كل شرعية سلطوية؟

ومن المقدسات التي كان لها دور فاعل وقوي في تاريخنا العربي، المقدس الديني الذي تداخل مع المقدسات القبلية (القبيلة) و التحررية(ثورات التحرر الوطني)، ويحصر الباحث بوزيد بومدين تمحور التفكير العربي – الإسلامي، في محورين رئيسيين، هما محور الله وصفاته وأفعاله ومحور " الإمام " وشروطه ووجوب الطاعة أو عدمها والخروج عليه أم لا ؟ إذ يقول " هناك نصوص تراثية حين تتحدث عن " الله " فهي في الحقيقة تتحدث عن " الإمام " وحين تتحدث عن " الإمام " فهي تتحدث عن " الله " ، المحوران في هذه النصوص متداخلان ويصعب التفريق بينهما، وقد يكون الخلاف أحيانا حول الإمامة مدخلا للخلاف حول لله، والخلاف حول الله هو خلاف حول السلطة " الخلافة " أساسا، فهما محورا الخلاف بين الفرق الإسلامية " [3].

[2] – بوزيد بومدين، المرجع السابق، ص 24.

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

يمكننا أن نفهم من هذا الحصر أن مسألة السلطة السياسية كانت ومازالت تحتل مكانة محورية في حياتنا الفكرية والثقافية والإجتماعية والدينية، وهذا التداخل بين الديني والسياسي 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 والليبيرالية والديمقراطية، كلها أنظمة إسلامية، وبالمقابل الخلافة والإمامة والشورى كلها أنظمة إشتراكية وليبيرالية وديمقراطية، وبالتالي يجري عليها تأويلا شكليا، في الوقت التي تظل مضامينها راكدة جامدة، وفي 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، وأعمق ما في تلك المقولة، هو أن مصدر السلطان إما أن يكون إلهيا وإما أن لا يكون، وإذا كان الله لا يسأل عن أفعاله، فكذلك السلطان الأرضي ، وبالتالي يغير ما يشاء ويترك ما يشاء، وأفعاله تخفي وراءها حكمة، فهو ظاهر شكلا، باطن رمزا ومعنى، لا يأتيه الباطل من بين أيديه ولا من خلفه، وعليه فلسان حاله يقول، ليس بإمكانكم أن تدركوا ما أدركه، فأنتم لاتدركون إلا ما تبصره العيون وتسمعه الآذان، أما أنا فأبصر ما لا عينا رأت ولا أذنا سمعت ولا خطر على قلب بشر، لذلك لا تسألوني عن أشياء إن تبدى لكم تسأكم وتصبح السياسة لغزا وسراكونيا وعلما لدنيا لا تستطيع العقول النفاذ إليه.

إن هذا التماهي بين الله والإمامة في تاريخنا السياسي والثقافي، هو ما عطل حدوث وعي سياسي مستقل منبثق من إرادتنا وأحلامنا وآمالنا البشرية المرتبطة بإنسانيتنا بكل نقائصها وتناقضاتها، ولا 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، وانتهى الأمر في الأخير إلى قراءة رمزية لما جرى، فاعتبر الصراع بين الصحابة فتنة لا أحد مسؤول عنها، ولا أحد بإمكانه تحديد أسبابها، ولا تفسير نتائجها ، وحتى الذين نظروا إلى الصراع على أنه صراع سياسي، إعتبروه ليس صراعا حقيقيا وإنما هو صراع أراد منه الله العبرة للمسلمين لا أكثر، ومن قال بغير ذلك اتهم بكل أشكال الإتهام التي من الملة ومن الأمة، طويت الصفحة بالقول " البحث في الفتنة يعتبر فتنة، والفتنة نائمة لعن الله من أيقظها "، وهكذا يتحول التاريخ إلى رموز تستلب الوقائع والأحداث، وظل تفسير كل صراع بين المؤمنين يفسر ب"نظرية الفتنة" وما يبقى فقط هو العبرة، والعبرة تقول أن كل صراع في الماضي أو في الحاضر هو فتنة، هو من أعداء الإنسان، النفس والهوى والشيطان، لايتم التغلب على هؤلاء إلا بضبط النفس وقمع الهوى ولعن الشيطان، وهو قمع وضبط ولعن يستلزم الإبتعاد عن كل صراع دنيوي، أي كل صراع سياسي من أجل السلطة، لكن الغريب في الأمر هو أن يعتبر صاحب السلطة السياسية نفسه، من دون نفس ولا هوى ولا شيطان، مما يجعله يجمع بين السلطة الدنيوية والرمزية على السواء، فسلطته نابعة من طهريته ولدنيته، وهي وحدها قادرة على إرغام الناس رغبة أو طواعية على ضبط نفوسهم وقمع أهوائهم وتخليصهم من حبائل الشيطان وفتن الدنيا، طبعا هذا

مقابل الطاعة والولاء العميقين أي مقابل غض النظر عن أهواءها ودنيويتها وشيطانيتها. لكن حديثنا عن تقديس ما هو سياسي لا ينبغي أن يبقي محصورا في دائرة الرموز الدينية على الرغم من أهميتها وقوة تأثيرها إلى يومنا هذا، إذ مازال الخطاب السياسي العربي وحتى الدولة العلمانية مدينة في إستقرارها حتى لا نقول في شرعيتها إلى ماهو ديني بالشيء القليل أو الكثير ، نصا وممارسة، ومع ذلك فإن المقدسات الأرضية لها أهميتها التي تفوق في أحيان كثيرة المقدسات السماوية، فالتقديس يتجاوز الديني إلى الأنثروبولوجي والثقافي، إنه وليد العادة والعادة كما هو معروف طبيعة ثانية تستعبدنا مثل ما يستعبدنا المقدس، ويحجب عنا الرؤية الدقيقة والواضحة، لذا يرى أركون أنه " في فترة الخلفاء الراشدين، كانت الذاكرة الجماعية للصحابة والمناخ الثقافي السائد في المدينة يساعدان على الحفاظ على مراتبية القيم السائدة في زمن النبي ولو جزئيا على الأقل . ولكن الصراع الذي جرى بين المفاهيم التقليدية والآليات العصبية السائدة في المجتمع العربي قبل الإسلام من جهة، وبين الرؤيا الجديدة التي أسسها القرآن من جهة أخرى قد أبان فورا عن مدى مقاومة التاريخ الدنيوي لهذه الرؤيا الجديدة وضغوطاته على الجهود الهادفة إلى تسامي الوجود البشري وجعله متعاليا، فحقيقة أن عمر وعثمان وعليا قد ماتوا قتلا كافية للشهادة على رسوخ ظاهرة العنف الجذري والأولي 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 ودون 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 والجماعي، مما يجعل أي فكرة طارئة صعبة الترسيخ في كينونته، وينتج عن ذلك أن فكرة السيادة العليا في ذاتها لا تستقيم إلا وفقا للمعطيات الأرضية ، ولذلك فالمقدس السماوي يجد في مواجهته المقدس الأرضي، وفي تاريخنا العربي قديما وحديثا، ظل تقديس النسب ومن وراءه تقديس القبيلة مسألة راسخة في وعينا الإجتماعي والسياسي، بل أخذت لها حيزا مهما في وعينا الديني الذي ظل يغلف جميع أشكال الوعي لدينا، وهكذا 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 لا« العقيدة » ولا 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، شكلت القبيلة خارطة وعينا الإجتماعي والسياسي والأخلاقي ، ومازالت تشكله إلى يومنا هذا، ووصل الأمر إلى الإرتباط بين الدولة والقبيلة في وعينا السياسي قديما و حديثا، فالقبيلة رمز

4 – 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 .

الأصالة مرتبطة بالنسب رمز المروءة والعفة والشهامة، وهما معا رمز للمجد والشرف والطهرية، وعنهما تنبثق الأمة كمجموعة من القبائل، التي لا 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 والإرادة ولا الفرد وهنا بدل أن نتحدث عن صراع إجتماعي مفتوح، نجد أنفسنا أمام صراع قبلي مغلق تريد القبيلة فيه إحتكار كل الرموز بما في ذلك الألوهية والنبوة وكل مايرتبط بهما في الدنيا والآخرة، وهو ما يجعلنا نفهم الصراع بين قريش وبقية القبائل العربية على الخلافة،" باعتبارها لها مكانة روحية، إذ أن الذي سيخلف النبي له رتبته الدينية وهيبتها و هي أيضا إمامة حرب، فلقد إرتبطت الإمارة " القيادة " بالحرب ، والإمارة هنا شرف وعلو مكانة بين قومه، وهي معان عربية كان لها حضورها كالمصالح الطبقية وحمية 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 واستخدام العنف لكي تفرض نظامها الإجتماعي والسياسي المثبت والمرسخ من قبل الفئة الإجتماعية المنتصرة، والدولة بصفتها قوة ضبط وإكراه 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 مبدإ متعال لكي تستمد منه مشروعيتها، ويطغى على خطابها الطابع الإيديولوجي الذي تحاول من خلاله تغيير وجهة النظر إليها ، وإلى الواقع الحقيقي الذي يعيشه الأفراد، واستبداله بواقع مثالي يخفي المنشأ التاريخي للدولة، أي الطبيعة البشرية للسلطة، فرغم تغير الواقع وانقلاب الأمر من أولوية الأخلاقي والروحي إلى أولوية السلطة السياسية ، إلا أن الخطاب السياسي يبقى متعلقا بذلك الأصل الذي أصبح فرعا، وهو ما يحيل بين الخطاب والواقع، فنبقى محصورين بين نمطية الخطاب ورتابة الواقع ، ولأن الأفكار في التاريخ " تتمتع باستقلالها النسبي عن مجريات الوقائع والأحداث في سريانها العادي، فقد تمكن الفكر السياسي العربي من بلورة مشاريع في النظر تتجاوز المرجعية السياسية التراثية، وتتجاوز أيضا البنية المحافظة لدولة الحداثة والتقليد . وفي هذا السياق نعثر على جهود فكرية تروم إبراز أهمية وضرورة المثاقفة اللازمة لتحديث الفكر

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

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

والمجتمع العربي ، فقد دافع عبد الله العروي و هشام جعيط و محمد أركون وناصف 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 مجالا للمقدس باستمرار، أي مجالا للصراع التاريخي بشكل مكرر وروتيني، بما يقتضيه هذا الصراع من " العودة إلى الثورة أو العائلة أو المجد التاريخي كمرجعية سياسية دون النقاش وإبراز الإختلاف " .[9]

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

إن تداخل المتن التاريخي والمتن 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 ويصبح تاريخ مقابل تاريخ، وحدث مقابل حدث، ونص ضد نص، وأصل في مواجهة أصل، كلها تقابلات تحيل إلى الماضي إلى الأصل الهارب، إلى ما يتجاوزنا، وفي علاقتنا كأفراد ، علاقة أب بإبن ، فالصراع ليس دينيا أو تاريخيا فحسب بل صراع إجتماعي تحكمه العاطفة ، صراع بين أب وإبن ، فتطرح مسائل السياسة طرحا قيميا وأخلاقيا، وتسيطر المعيارية، بدل التحليل الذي يفتح أمامنا مجالا للتعقل، وهكذا تتداخل مراحل النمو العمري مثلما تتداخل مراحل التطور التاريخي التي لا تقبل التغير بقدر ما تقبل التكيف والمواكبة، فيصبح التاريخ لحظة هاربة في الزمن، بعيدة المنال عن كل تاريخ سابق لها أو حاصل بعدها، يصبح من يحمل هذا التاريخ متحصنا بعقيدة الفداء والخلاص والعود الأبدي التي تحتوي التاريخ كله، ومن ثم فهو يعيش التاريخ في شموليته ، ولايعيشه كمرحلة من حياته حتى وإن كانت متميزة ومتفردة عن ما تلاها من مراحل وحقب، لا لشيء إلا لأن إضفاء القداسة على الأقوال أو الأفعال يرفض التجزيء، وتحقيب التاريخ إلى مراحل هو جزء من هذا التجزيء الذي يفقد التاريخ كأقنوم قداسته وعصمته وبالتالي أسطوريته، التي تجعل منه تاريخا خارقا لسنن الكون والطبيعة، فهي معجزة على

[8] – كمال ، عبد اللطيف . عالم الفكر – التنوير، اعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي ، قراءة في علمانية فرح أنطون ، المجلس الوطني للثقافة والفنون 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 .

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 جميعا.

هكذا نفهم لماذا يذهب بعض الدارسين لمسائل السلطة والحكم إلى القول" إن تفكير السلطة يتقاطع ليلتقي مع السلطة المعارضة–الخارجة عنها– ويختلف ليتحد. فكلاهما يؤبد الآخر فكرا وممارسة وقوة في التسلط. إذ كلاهما ينتج الآخر، فالإختلاف الحقيقي لايكون إلا على مستوى آليات التفكير في العمق، فمنطق الحزب الواحد الذي ساد دولا 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، متعلقا بالماضي ومحصورا فيه بشكل عنيف، فكلاهما، السلطة وخصومها، يتجهان إلى الماضي، ولذلك فإن مطلب " فك الإرتباط بين السياسي وما عداه، والتدقيق في طبيعة هذا المجال باعتباره مجالا معرفيا مستقلا، يعد من المطالب الأساسية في الفكر السياسي العربي المعاصر، وأهميته اليوم وسط إرتفاع أصوات المنادين بدولة الشريعة الإسلامية"[12].

تعتبر المناداة 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 عقلانيا، وبالتالي لم تستطع أن تصبح جزءا من معقولية مواطنيها، فهي تبحث عن شرعيتها فيما هو خارج عنهم، فتنظر إليهم كعبإ 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 المتكافىء الذي مازالت تفصل بيننا وبينه عقبات كثيرة ينبغي تجاوزها نذكر منها:

1- تقليص السياسي إلى ما هو كارزمي(البطل) بطريقة تلغي المؤسسة القانونية والمجال السياسي لصالح الشخص.

2- تكريس فكرة الإستبداد المستنير باسم العدل.

3- الخلط بين مفاهيم متناقضة في مضمونها كالشورى والديمقراطية.

4- الخلط بين الإجتماعي 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.

[11] – بومدين ، بوزيد .ا لتراث و مجتمعات المعرفة ، المرجع السابق ، ص22 .

[12] –كمال ، عبد اللطيف . عالم الفكر، التنوير ، المرجع السابق ، ص 106 .

6- التحرر من ثقافة "التقية" خشية "الفتنة" واستبدالها بثقافة التعبير والتصريح.

7- التحرر من ثقافة "ولي الأمر" الذي لاينبغي أن يعصى له أمر.

8- تجاوز منطق الراعي والرعية واستبداله بثقافة المواطنة والشخصية القانونية والسياسية.

9- الإنتماء إلى الوطن لابمنطق 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، وبالتالي فهو مشحون بكثير من العاطفة التي تتغدى من الخيال، ولذلك فإن " إقرار نظام دستوري ديمقراطي حديث تدبير يفسح المجال فعلا لغرس الحداثة السياسية وترسيخها ، ولكن العقل السياسي لا يتحكم فيه شكل نظام الحكم وبنوده الدستورية وحسب، بل هو محكوم أساسا بمحددات، إجتماعية وإقتصادية وثقافية. وبالنسبة للعقل السياسي العربي فإن ‹‹ تجديد ›› المحددات الثلاثة (القبيلة، الغنيمة ، العقيدة) شرط ضروري للإرتفاع به إلى المستوى الذي يستجيب لمتطلبات النهضة والتقدم في العصر الحاضر. وهذا التجديد، تجديد المحددات، لا يمكن أن يتم إلا بالعمل من أجل تحقيق النفي التاريخي لها، وذلك بإحلال البدائل التاريخية المعاصرة "[13].

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

هذا ما أعطى لثورات التحرير الوطني، مكانة متعالية، تملأ فراغ الماضي البعيد والحاضر الحالي، وهو ما أضفى عليها القداسة التي استثارت قداسة مضادة لها هي القداسة الدينية أحيانا والقداسة العلمانية أحيانا أخرى، مما حول مجال السياسي إلى مجال لصراع القداسات،

[13] – محمد عابد ، الجابري . العقل السياسي العربي ، المرجع السابق ، ص 373 .

[14] – محمد ، أركون . الفكر الإسلامي – قراءة علمية، المرجع السابق ، ص 183 .

التي لا مجال للحديث عن إعادة بناء المجال السياسي على مبادئ المواطنة والحرية القانونية في ظلها مادامت لا تزال قائمة، ذلك أن المجال السياسي الحديث ينبني على تحقق شرط المواطنية التي تقوم على" نظام يعترف بالتناقض والخلاف في المصالح الإجتماعية ويعمل على ضبط وتنظيم هذا التناقض عن طريق تطوير وسائل الحق والقانون والعلاقة التي نسميها شكلية. وهو ثمرة المراتبيات الإجتماعية التي نشأ عنها، ووسيلة معالجة هذه المراتبيات والطبقات 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 والجماعة، والمطابقة النفسية بينهما. وهو يفترض المساواة المطلقة في حجر هذه الجماعة، تماما كما هي المساواة بين الإخوة، ليس بالضرورة بالمعنى المادي ولكن بالمعنى السياسي" [15].

إن أساس المجال السياسي الحديث هو تسيير التناقضات الإجتماعية والإختلافات السياسية وهو ما يعني إعترافه بأن المجتمع الحديث قائم على الصراع بين المصالح المختلفة، وليس كتلة واحدة من المشاعر الأخلاقية والدينية حتى وإن كان لهذه الأخيرة دور في تحقيق نوع من التوافق والإستقرار الإجتماعي، ومن هنا نفهم "كيف أن الدولة التي شكلت في المجتمعات الغربية المصدر الأول لتجديد مفاهيم السياسة والقيم المدنية، وأنجبت سلسلة متميزة من الحريات والإلتزامات القانونية، ودمرت أسس التمييز التقليدي بين الأفراد حسب المقامات والوجاهات والمحسوبيات والعصبيات الطائفية والقبلية المختلفة، أي أنجبت مفهوم المواطن كنموذج جديد وأصيل للعلاقة الجماعية، قد تحولت في مجتمعاتنا الإنتقالية إلى المنتج الرئيسي لقيم العبودية والإضطهاد والقهر والتمييز بين الناس حسب الأصل والجنس والعقيدة واللون والطبقة والدين، وصارت وسيلة أكثر فعالية لخلق المراتبيات الجديدة، وقيم الظلم واللاعقلانية " .[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 ورعايتها وتنظيم التعامل بها هو في السياسة الحديثة مصدر الشرعية الأول للدولة، التي أسست نفسها منذ البداية كدولة تحرير الإنسان من كل شروط القهر والكبت المادية والروحية والعقلية. والواقع أن الدولة لا تستطيع أن تخلق القيم السياسية الحديثة إذا لم تكن هي نفسها ثمرة تطور هذه القيم في المجتمع نفسه " .[17]

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

[16] – المرجع السابق ، ص ص 560- 561 .

[17] –غليون برهان، المرجع السابق، ص 561 .

بهذا نستنتج أن تحديث المجال السياسي في عالمنا العربي، لا يمكن أن يصبح واقعا ملموسا مالم نقدم على نقد مفاهيمنا السياسية و الدينية، وبالتالي نقد الفكر السياسي العربي من منظور ثقافي وإجتماعي وليس إيديولوجي فحسب أي تصنيفه إلى ديني وعلماني، رجعي وتقدمي كما جرت العادة، فتحديث فكرنا السياسي بالطريقة التي تسمح بتحديث رؤيتنا للمجال السياسي يتطلب تغييرا وتحديثا ثقافيا وليس تحديثا قانونيا ودستوريا فقط، وهذا وحده ما يفضي بنا إلى الإنتقال من التناقضات الشكلية إلى التناقضات الحقيقية أي إقتحام مجال السياسي على الوجه السليم والصحيح وتميزه عن بقية المجالات وتحديد علاقته بها .

المصادر و المراجع :

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

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

3 - بوزيد، بومدين . التراث ومجتمعات المعرفة، منشورات الإختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، الجزائر، بيروت، 2009 .

4- بوزيد، بومدين. الفهم والنص، منشورات الإختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، الجزائر، بيروت، 2008 .

5- برهان، غليون . نقد السياسة – الدولة والدين، 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 والفنون والآداب، العدد 3، المجلد 29، الكويت، 2001 .