بحث محكم | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 04 يناير 2017

استدعاء الشأن الديني إلى المجال العام

محمّد الخرّاط
باحث تونسي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2017
All rights reserved © 2017

استدعاء الشأن الديني إلى المجال العام[1]

[1] نشرت هذه المادة في العدد السابع من مجلة ألباب الصادرة عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود

ملخص:

يطمح هذا البحث إلى أن يكون لبنة في بناء تصور مجتمعي حديث لدولة الديمقراطية ودولة القانون والمؤسسات حيث الدين رافد من روافد القيم الكونية وآصرة من أواصر الألفة الاجتماعية بعيدا عن أطروحات اللائكية الفجة من جهة وعن أطروحات الدولة الدينية من جهة ثانية.

لهذا عملنا في البدء على دراسة الهوية بما هي سيرورة مركبة وبينا أن المشاريع النهضوية ظلت تراوح مكانها بسبب تصور لا تاريخي للهوية والدين كما أن الدولة الوطنية عجزت عن الإجابة عن كل الأسئلة التي صاغها العقل العربي والإسلامي لأنها ظلت تعمل بإيديولوجيا الكفاح القائمة على إيديولوجية القائد الفرد. ولهذا خصصنا القسم الثاني لإبراز فشل الدولة الوطنية في تعاملها مع الدين كظاهرة سوسيولوجية وتاريخية وفي تعاملها مع العلمنة كمشروع بديل للتصور التراثي. أما القسم الثالث فقد تمحض لتصورنا للشأن الديني في الدولة الديمقراطية ولا سيما بعد الثورات العربية وذهبنا إلى أن هذا التصور يتطلب جملة من الإجراءات النظرية والعملية.

المقدمة

لا نزعم في هذا العمل أننا نفض إشكالا من أعقد إشكالات الثقافة والاجتماع في العصر الحديث وهي إشكالية العلاقة بين الديني والسياسي ومنزلة الدين في الفضاء العام، وإنما أقصى ما نصبو إليه هو وضع تصور عام لما عساه يساهم في تجاوز عوائق الانسجام المجتمعي والاستقرار السياسي ويدفع باتجاه وجود مشترك في مقام يتجاوز النماذج القديمة الموروثة للاجتماع مع ما تحمله من العقليات البدوية القبلية وتوابعها، مستفيدا من مكتسبات العقل من جهة ومن الاستمرار الثقافي والدفق التاريخي للأديان من جهة أخرى. والسؤال الجوهري في سياقنا هذا هو: كيف نبني مجتمعا عربيا نتمثل فيه فكر الحداثة وروح الديمقراطية وحقوق الإنسان دون تنافر مع تمثل عريض للفكرة الإسلامية ولحضور الديني فيه؟ وكيف نؤسس لحضور الدين في المجال العام بوصف المقاصد الدينية منبعا للقيم ومنهلا للتوازن الوجداني والنفسي عند جموع عريضة من الناس؟

لقد عولجت مسألة العلاقة بين الدين والدولة في الثقافة الإسلامية، إما في إطار المقارنة مع المسيحية وعلاقتها بالدولة ومقارنتها بالنصوص التأسيسية للإسلام، وإما بطريق البحث في كيفية التوارث التاريخي لفكرة الخلافة والسياسة الشرعية والقراءات الفقهية لنظام الحكم. لكن مسألة الإسلام السياسي والخطاب الإسلامي المعاصر وعلاقتهما بالدولة الحديثة تظل من المسائل الراهنة والملحة التي ترغم المتفكر في شأن الانتظام المجتمعي للدولة الحديثة على أن يقاربها بشيء من التحليل العقلاني والتفهمي متجاوزا الأحكام القبلية والمصادرات الإيديولوجية المنتصرة لهذا الطرف أو ذاك من أطراف الصراع. ولسنا ندعي بلوغنا قصب السبق في تدبر هذه المسألة، وإنما أقصى ما نروم من بذل الوسع في هذا المقام هو أن نزحزح القضية عن ثنائية الوصل والفصل بين الدين والسياسة نحو منطق التعايش بين تصورين للوجود الاجتماعي المشترك أساسه المحاورة والمناقشة لصالح مقوم أساسي جامع هو مصلحة الإنسان.

وقد حاولنا أن ندرس قضية الهوية وموضوع الدولة الوطنية ومسألة علاقة الدين بالسياسة في التصورات المعاصرة، وعرجنا على ضرورة إعطاء الاعتبار لمفاهيم «المجال العام» و«الرأي العمومي» و«العقل العام» و«جمهور المقاومة» مستفيدين من كتابات الفلسفة السياسية الحديثة في الغرب ومحاولة تطويعها للفضاء العربي الإسلامي وخاصة البلدان التي هبت عليها رياح الثورات العربية أو تأثرت بها، من قبيل كتابات الأمريكي رولز (J.Rawls) والألماني هابرماس (J.Habermas) والنمساوي- الانجليزي بوبر (K.Popper) والايطالي نغري (K.Negri)، علنا نظفر بتصور جديد للدولة الحديثة يحيا داخلها الفرد مواطنا حرا ويغذي فيها الدين سلم القيم بدل سلم الأحكام.

1. الهوية... السيرورة المركبة

قد لا نستطيع طرق موضوع العلاقة بين الدين والسياسة في المجال العام دون أن نتذكر طبيعة تشكل هذه العلاقة ونعمل الذاكرة في درب التاريخ ونربط كل ذلك بسيرورة فكرة الهوية منذ أخرج الإسلام الفرد العربي من حدوده الأنثروبولوجية الضيقة. ولعله من المعلوم أن السؤال عن الهوية يضمر قلقا وحيرة ويشي بأزمة وجود، وإنما يكون هذا السؤال أشد ما يكون وطأة في سياق التحولات التاريخية الكبرى التي تهز اطمئنان الفرد إلى ذاته وثقافته، ذلك أن الهوية ليست معطى ثابتا وإنما هي معطى تاريخي يتغير باستمرار خاصة وأن نسيجها متنوع في اللغة والدين والتاريخ والعرق.

بيد أن معظم الدعوات التي تنافح عن الهوية في الفكر العربي ترتد بها إلى الماضي باعتباره منبع الهوية. لكن ما هو هذا الماضي؟ الظاهر أن الدعوة إلى تمثل الماضي باعتباره الهوية إنما كان يعني العودة إلى الإسلام الأول، ذلك أن ضربا من التوافق قد حدث في لحظة الولادة الأولى بين ما هو عربي تالد وما هو إسلامي طارف لهذا لم يكن من ينسب نفسه إلى العربية لغة ونسبا وقيما يشعر بتميز عمن ينسب نفسه إلى الإسلام دينا، فقد كان الإسلام في أول أمره عربيا كما كانت العربية في بداية العلاقة مؤسلمة. وهكذا حدث تمازج بين نمطين من الوجود وسلمين من القيم تقلص بمقتضاه النسيج العربي القبلي لفائدة النسيج الديني الإسلامي بحيث ما عاد الآخر هو الآخر القبلي وإنما الآخر المشرك أو الكافر، وستظل هذه الفترة هي النموذج الذي يوحي بالعودة إلى الماضي ويلهم بمستقبل على شاكلته وكأن ما يحصل من تصدعات بين العروبة والإسلام هي أخطاء في حق النموذج وليست إفرازات لواقع تاريخي معطى ميسمه التغير والاحتكاك بالثقافات الأخرى والصراع والتبادل والتمثل والمغالبة. وهذا هو عين المعنى الذي نقصده وهو أن الهوية سيرورة وليست صورة جاهزة أو أقنوما ثابتا فإذا «كانت الهوية العربية الإسلامية الأولى انجازا تاريخيا باللقاء الذي وقع بين سلمي القيم اللذين ذكرنا فإننا نتوقع تنويعا للهوية بحسب اللقاءات التي تقع وبحسب مقتضيات الواقع الذي يتم فيه اللقاء»[1].

ليس لنا أن نطيل في أسباب تصاعد خطاب الهوية في الفكر العربي المعاصر لأن هذا الخطاب لا يعني مبدئيا إلا الإحساس بتأزم الذات وإن كان الأمر موضوعيا قد مهدت له أحداث أهمها السياسة التركية – الطورانية والحركات الاستعمارية، فضلا عن نشأة فكرة القوميات في القرن التاسع عشر... وكل تلك العوامل إنما وفرت شروطا تاريخية واجتماعية لسقوط الخلافة الإسلامية من جهة وإحلال للنمط الغربي وللسياسة الأوروبية في الواقع العربي من جهة أخرى. على أن الاستعمار كانت له اليد الطولى في صياغة سؤال الهوية وتحديد العلاقة بين الأنا والآخر ولا سيما بعد فرض شروطه السياسية والجغرافية والمعرفية

1 علي الصالح مولى، الهوية... سؤال الوجود والعدم: دراسة تحليلية نقدية لعلاقة الأنا بالآخر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس، الطبعة الأولى 2006 ص 201.

وبعد حقن الجسم العربي بزعاف الكيان الصهيوني وإعادة إحياء مشاعر الهوية العربية الإسلامية، وقد ترافق ذلك في وجه إسناد مع الخطاب التحريري وفي وجه تحفظ مع التصور المقترن بالوطنية القطرية. ثم تشتت الرؤية العربية في الحرب الباردة قبل أن تحل العولمة واقعا يجعل الآخر ضرورة جزءا من نسيج الذات لا مناص من التعامل معه أو الوقوف في خط المواجهة مع العالم كما تفعل الحركات الإسلامية المتطرفة اليوم. والحاصل التاريخي لتنوع مصادر تشكل الهوية وخضوعها لسيرورة التحولات العميقة هو التجسيد القانوني والواقعي لما يسمى بالدولة الوطنية التي تتميز بحدود جغرافية مضبوطة وبشعب بعينه ودستور يضبط نمط الحكم وطبيعة الايدولوجيا المصاحبة له وفكر أساسه مصلحة هذه الدولة بصرف النظر عن ماضي المشترك الإسلامي أو المشترك العربي.

إن تراجع مفهوم الأمة أو مفهوم القومية مع نشوء الدولة القطرية وتصاعد أطروحات الهوية الوطنية لم يلغ متطلبات الوعي التي جسدها خطاب النهضة منذ القرن التاسع عشر من البحث عن تحقيق الكيان وتأصيل الذات في العالم سواء صيغت الإشكاليات في إطار إسلام / أوروبا أو أصالة / معاصرة أو تراث / حداثة...

لقد انتقل العرب من طور حضاري إلى طور حضاري آخر، وإنما طرحت أسئلة الهوية بحسب الوعي بعمق هذا التحول أو إنكار دور التاريخ والقفز عليه إلى الماضي. والمهم أن هذه المسألة لم تعد تقترن بمقاومة المستعمر والانتصار لإيديولوجية دينية أو قومية كما كان الأمر من قبل وإنما بات يقترن بالتوجه «نحو نحت معالم هوية ثقافية تستطيع لا فقط أن تصنع الخصوصية والتميز وإنما فوق ذلك تسهم في الإبداع وتنخرط في حركة التاريخ انخراطا ينهض على المشاركة والاغتناء والتطوير».[2]

والسؤال المحوري هو: هل أفلح العرب في هذا المسعى؟

لقد دعت الأصولية الإسلامية إلى استعادة تجربة الإسلام الأولى حتى يفارق المسلمون اليوم غربتهم وجاهليتهم كما يقول سيد قطب «فالعالم يعيش اليوم كله في جاهلية... هذه الجاهلية تقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله في الأرض وعلى أخص خصائص الألوهية وهي الحاكمية، إنها تسند الحاكمية للبشر فتجعل بعضهم لبعض أربابا»[3] وحتى نستعيد المجد السالف لابد من طليعة تكون لها عزيمة لتغيير الجاهلية الجديدة بفضل معالم في الطريق «وهذه المعالم لا بد أن تقام من المصدر الأول لهذه العقيدة... القرآن ...

2 المرجع السابق، ص 227.

3 سيد قطب، معالم في الطريق، دار الشروق، الطبعة السادسة 1979، ص 8.

ومن توجيهاته الأساسية ومن التصور الذي أنشأه في نفوس الصفوة المختارة التي صنع الله بها في الأرض ما شاء أن يصنع»[4].

أما المفكر عبد القادر عودة فيرى أن الإسلام «ليس عقيدة فحسب ولكنه عقيدة ونظام وليس دينا فقط وإنما دين ودولة»[5].

ودعا الحداثيون إلى تجاوز الفهم الأصولي للهوية والبحث في أسباب وقوف المرجعيات القديمة الثابتة عوائق تحول دون التحرر والرقي، لأن المجتمعات العربية تعيش حسبهم تحولات متسارعة «وهي بصدد الانتقال تدريجيا لكن بثبات وفي العمق بالخصوص من مجتمعات تستند إلى الدين في تنظيم أمورها كلها إلى مجتمعات معلمنة لا يؤدي فيها الدين نفس الوظيفة - دون أن يعني ذلك انعدام وظيفته أصلا - وتستمد مشروعية مؤسساتها من غير سلطته المرجعية»[6].

ودعا آخرون إلى ضرورة الوعي بقوانين التغير الاجتماعي والثقافي حفاظا على الهوية من الضياع في مطلقات الماضي أو مطلقات الآخر وقد رأى برهان غليون أن «قضية تطوير نموذج إسلامي جديد لتنظيم المجتمعات الإسلامية الراهنة لا تبدأ مع تسلم الإسلام من جديد الحكم ولكن بعده» داعيا إلى ضرورة الاحتراس من خطرين «خطر التقوقع على الماضي كما لو كان يتضمن كل الحلول ولكل الأزمان وخطر الانبهار أمام الغرب كما لو كان يقدم آخر المآثر والمكتشفات»[7].

فهل غادرنا بعد أسئلة النهضة؟

منذ قرنين من الزمان ونحن نريد أن نلحق بركب الحداثة ونؤسس مشروعا حضاريا ونحسم الأمر في قضية الهوية، وها نحن بعد الثورات العربية نصوغ الأسئلة ذاتها ونبحث عن سبل الخلاص من متاهة التخلف والعجز عن المساهمة في المشروع الحضاري الإنساني والقصور دون خلق نموذج مجتمعي ملائم. والواقع أننا منذ معارك التحرير الوطني لم نغادر إيديولوجية الاستقلال نحو إيديولوجية الدولة أي نحو إستراتيجية بعيدة المدى لمنزلة الفرد ودور المجتمع وطبيعة العلاقة بين الدولة والمؤسسات الحكومية والمدنية، فلم تنشأ هواجس البناء لتعويض هواجس القائد الفرد وهمومه الذاتية وهالته الكريزمائية. وفي

4 المرجع السابق ص 10.

5 عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، القاهرة، الطبعة الأولى 1370 هـ، ص 61.

6 عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، الدار التونسية للنشر، الطبعة الثانية 1991، ص ص 263 – 264.

7 برهان غليون، الوعي الذاتي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية 1992، ص 84.

اعتقادي أن موضوع الدين في المجتمع ودوره في الفضاء العام لا ينفصل عن سؤال الهوية الذي اختصر مؤخرا في الدين بل في الفقه أو في الشريعة.[8]

ولتجاوز هذه المعضلات لا بد - في رأينا - أن ننظر إلى الخطاب العربي والنسيج المجتمعي في آن واحد وذلك للوقوف عند المتغير والثابت فيهما، والمتغير هو حقيقة التاريخ لأنه حقيقة الإنسان. ولكن هناك حقائق جديدة طرأت على المجتمع العربي لا بد من درسها بعمق، أهمها واقع التجزئة الجغراسياسية وواقع الاختلاف السياسي وواقع التبعية للقوى العالمية وانتشار وسائل الاتصال الحديثة وشبكة المعلومات العنكبوتية التي بإمكانها أن تخترق مراكز السيادة.

وبين خطاب الأصوليين الإسلاميين في العداء للغرب من جهة وخطاب الاستشراق المؤزم للتاريخ الإسلامي من جهة أخرى وعجز الفكر عن الخلاص من إشكاليات النهضة من جهة ثالثة، تشكل العقل الجماعي مترددا متذبذبا دون أن يؤسس عقلا جمعيا نقديا ويؤصل فكرا فاعلا يقترح البدائل الكفيلة بمغادرة التخلف. وإن عدم الحسم في طبيعة العلاقة بين السياسة والدين في جميع البلاد العربية – وإن بنسب متفاوتة - قد زاد من تعميق الأزمة، فشأن الدول التي تضع الشريعة مصدرا رئيسيا من مصادر التشريع والدساتير التي تعلن أن الإسلام هو دين الدولة، شأن من لا يصرح بذلك في الدستور. ولكن الواقع الفعلي أن الدين يظل قوة خفية بأيدي الحكام أو ضاغطة على الحكام ويظل نسغا يغذي طوائف متكثرة من الجمهور.

وإذا كان الحال على هذا النحو فكيف نجعل القوى التي يفرزها الانتساب إلى الدين والنضال في إطاره قوى مساهمة في تأسيس العقل الجمعي من أجل بديل اجتماعي سياسي نخلع به رداء التأخر الحضاري العام علما وأن هذا المكون الرئيسي في الهوية وفي الوعي والمخيال لم يغادر يوما واجهة الخطاب والجدل؟

2. الدين والدولة الوطنية

كان زعماء الدولة القطرية الذين تقوقعوا داخل كاريزمائيتهم الفردية، يجعلون من المؤسسة الدينية داعمة لتوجهاتهم القائمة على الغرور السياسي الفردي ولهم في آراء الفقهاء وأسانيد السياسة الشرعية مرجع، وبالتالي فقد كانوا يساهمون في الضغط على كل المرجعيات النقدية أتت من اليمين أو من اليسار. وبما أن قوة الضغط العمودي تؤدي فيزيائيا إلى انتشار أفقي، وبما أن الأديان لم تغادر يوما المخيال الاجتماعي والوعي الفردي، فإن قوة ضغط الاستبداد آلت إلى تقوية الأحزاب اليمينية ذات المرجعية الدينية التي تركز خطابها على استعادة الهوية في شكل الإسلام النموذجي وتحصر الهوية في توجه محدد لقراءة الدين. وبمجرد سقوط الزعامات الاستبدادية وجدت الأحزاب والتنظيمات التي تستقطب جموع الراغبين

8 ما هي الشريعة؟ هل الشريعة شيئا آخر غير اجتهادات العلماء عبر التاريخ في تدبر النصوص التأسيسية للإجابة عن أسئلة عصرهم؟

في سيادة التشريع الديني مجالا للتحرك ونشر أيديولوجيتها واثبات حضورها داخل اللعبة السياسية، علما وأن هذه الأحزاب والتنظيمات ليست بالنسبة ألينا مذاهب دينية بقدر ما هي حركات اجتماعية سياسية لها وجود مجتمعي فاعل ولها نفوذ في الوعي والمخيال لا ينكره عاقل ولها قدرة ظاهرة على التأثير والتأثر في محيطها الثقافي والاجتماعي والسياسي. فمتى سلمنا بحقيقة وجود هذه الحركات وبتغلغل أفكارها في النسيج الاجتماعي وتشكيلها لقوة ضغط لا يمكن إنكارها وبقدرتها على تحريك المخيال الجماعي بقضايا الهوية والدين وقدرتها على فرض مواضيعها الأخراوية في الرقابة الاجتماعية والنفسية والسياسية، بات من الوجاهة بمكان البحث في عقلنة هذا الحضور الديني السياسي الذي ثبت أن إقصاءه يؤدي إلى العنف والتطرف والإرهاب وثبت أن معالجته بمنطق الردع البوليسي لا يحسم القضية، فما من مجتمع إلا وهو يحتضن الدين بما في ذلك المجتمعات التي أغرقت في الدنيوية، وهل أتى على الإنسان حين من الدهر كان فيه نافرا من كل اعتقاد حتى في صلب الكيانات الكليانية؟ فإن كان ذلك كذلك، أيهما أفضل للمجموعة العربية اليوم، أن يحل الدين في الفرد فيتمثل قيمه أم أن يحل هو في الدين فيتوه عن واقعه ومصيره التاريخي؟

الظاهر للعيان إذن أن الدين والحركات الاجتماعية السياسية التي ترفع لواءه إنما هي حقائق فعلية في المجتمع العربي الحديث والمعاصر بل في العالم برمته. فإذا كان ذلك الأمر على هذا النحو، وإذا رمنا نظاما سياسيا وانتظاما مجتمعيا ملائما لواقع الحداثة السياسية، لا مناص من العمل على إحلال تصور جديد لنمط حضور الدين في المجال العام ولعلاقة الدين بالسياسة. ما نحن بمدعوين إلى محاربة الدين، ففي كل نفس هناك قناعات إيمانية ما، وهذه القناعات لا يمكن اجتثاثها بمجرد تعميم المعرفة ورفع الأمية وتأصيل التنوير، وإنما لابد من توجيه هذه القناعات الإيمانية نحو الفعل الإبداعي والتواصلي والخير الإنساني والإقرار مع بعض بأن الهوية سيرورة وأن الآخر عماد في بناء الذات وأن هذه الهوية تعددية في إطار تركيب مكاني وزماني وليست مجرد سيرورة تواريخ.

لكن لعله من المهم أن نذكر بتأثير الحداثة السياسية الغربية في سيرورة بناء نموذج الحكم والاجتماع العربيين. لقد كان من أسس الحداثة السياسية تلك، القطع مع الفهم الفلسفي التقليدي الذي يرد الشأن السياسي للإنسان إلى شأن لاهوتي والتأسيس لرؤية جديدة ومميزة للسياسة بما هي أرضية وناسوتية. وقد استقامت هذه الرؤية في مسار الفكر السياسي الحديث بكتابات سبينوزا (B.Spinoza) وهوبز (J.Hobbes) ولوك (J.Locke) وروسو (J.J.Rousseau) لحظة اعتبار الانثروبولوجي قوام السياسي، بل لعل سبينوزا هو أهم من جعل الأنطولوجي مرتكزا للسياسي ولعل كانط (E.Kant) من أوائل من جعل من كونية الحق رهانا للسياسي[9]. إن نموذج الحداثة الغربية كان توسيع الفكر العقلاني واعتبار الدين بوصفه عقيدة ومنظومة من القيم الاجتماعية والأخلاقية أمرا من بقايا القرون الوسطى. غير أن هذا التصور بدأ يشهد تصدعه الكبير منذ

9 نأخذ بعين الاعتبار في هذا السياق تلك التناقضات والإشكاليات الفلسفية التي اخترقت هذه الرؤى الحديثة في أبنيتها الداخلية أو في العلاقة التي قامت بينها.

ثمانينيات القرن الماضي مع الحضور البين للدين في المجال العمومي شرقا وغربا سواء كان ذلك ببروز الأصوليات الدينية أو بتضخم اليمين الديني المحافظ في حقل السياسة الأمريكية أو بتصاعد اليمين المتطرف في دولة اسرائيل الصهيونية أو في الهند أو في غيرها ثم في صعود الأحزاب ذات المرجعية الدينية إلى الحكم في تركيا ثم في البلاد العربية التي اجتاحها إعصار الثورات، مما حدا بالعديد من المنظرين والمفكرين إلى مراجعة التصور العلماني وإعادة صياغة العلاقة بين الدين والسياسة[10]، بل لقد يممت العقلانية الحديثة شطر الدين لما أدركت الأنوار بعض آيات القصور في مسارات العلمنة فكان الوعي بالمفقود[11] رهان هابرماس الجديد، ذلك أن الدين ليس حاجة انثروبولوجية وملاذا أنطولوجيا من قهر المصير فحسب، إنه إلى ذلك فعالية تغيير وتثوير بمثل ما هو مقوم تهدئة وتأطير. وإذا كان البعض يرى في عودة الديني نكوصا عن مكاسب المدنية والعلمنة فإن ذلك لا يستقيم في رأينا لأسباب منها: أن العلمنة التي أرادها الفكر العربي منذ النهضة لم تكن إلا قشرية وقد تكشفت سطحيتها بعد الثورات العربية وصعود الأصوليات الدينية المتشددة، ومنها أن التجربة الغربية قد أثبتت فشلها في تحييد الدين من المجال العمومي حتى صرنا نألف أدبيات عودة الدين وفلسفات التفكر فيه ومنها النتائج الكارثية على السلم الاجتماعي والمدني للتجربة اللائكية في نسختها الفرنسية.

بناء على كل ما سبق نصوغ التساؤل التالي: ما هو دور الدين في الفضاء العام في مجال الدولة الوطنية وكيف نطوع الزخم الأيديولوجي والقوة الحركية التي يفرزها في بناء مجتمع منسجم سوسيولوجيا ومندرج في نسيج الحداثة سياسيا، وكيف يكون فعالية نشيطة في تشكيل عقل عمومي ناجع؟

يحسن بنا في البدء أن نقول في أمر الدين شيئا وفي أمر المجال العام أو الفضاء العمومي شيئا أيضا. فماذا نعني بالدين ويهمنا منه الإسلام على وجه التحديد؟ هل هو مجال الاعتقاد أم مرجع التشريع، هل هو إسلام الفقهاء أم إسلام المتكلمين والمتصوفة؟ هل هو النصوص التشريعية والفقهية والوعظية والدعوية أم هو الإسلام التاريخي الذي تختزنه الذاكرة الجمعية ويتواصل عبر ردهات التاريخ بلا حقن قسري؟ هل هو إسلام المؤسسات الرسمية أم الإسلام الشعبي وهل هو إسلام التجربة الفردية والاجتماعية أم إسلام الحركات السياسية المعتدلة منها والمتطرفة؟

10 يرى بيتر برجر أن العالم اليوم على قدر كبير من التدين كما كان دائما والاعتقاد بأن تحديث المجتمع يقود ضرورة إلى انحسار الدين في المجال العام والحياة الفردية يبدو اعتقادا خاطئا، فالواقع يبين أدوارا أهم للدين في المجتمع الحديث ولعل البروتستانتية الإنجيلية والإسلام هما أكثر الشواهد على هذا الرفض للعلمنة Dé sécularisation أو لعله "ثأر الرب" كما يقول كيبل. راجع

- Gilles Kepel :la revanche de Dieu ,chrétiens ,Juifs et Musulmans à la reconquête du monde .Seuil ,Paris.1991

- Peter .L Berger :le ré enchantement du monde ,Paris ,Bayard.2001

11 Habermas (J) ,Entre naturalisme et religion,Les défis de la démocratie ,Paris ; Gallimard2008 PP141-151.

ما لا تخطئه عين في الثقافة العربية المعاصرة هو حضور الدين في مستويات الوجود الفردي والعام جميعها، وما لا تخطئه العين أيضا أن الغالبية العظمى من أفراد المجتمع العربي الذين تشربوا – حبا أو كرها – المدنية الحديثة المتسللة عبر التاريخ بفعل التمثل والاحتكاك باتت في الغالب ترفض ضربا من الإسلام يسمى الإسلام المتطرف أو إسلام الحركات الأصولية التي تشهر سيف الإرهاب، بل إن كثيرا من هذه الغالبية صارت مستعدة لمحاربة هذا الفهم المتعصب للدين. وأما إسلام المتصوفة والمتكلمين فمقصور على فئة قليلة من النخبة والذين لا يمثلون قوة حضور سوسيولوجي بيّن. وبين إسلام المؤسسة الرسمية - وهي في الغالب ممثلة لإسلام الفقهاء - والإسلام الشعبي - وهو في الغالب تمثل عفوي للمعتقدات والتشريعات - ظل المجتمع العربي يعيش ردحا من الزمن في إطار توافق براغماتي بين السياسي والفقيه قبل أن يعود الإسلام السياسي إلى سباق اللعبة ويزاود surenchérir على السلوك العملي[12] للمسلمين ويستثمر حاستهم الفطرية في تمثل الإسلام ويلوذ «بالمزايدة المحاكاتية»[13] على إيمانهم بحجة استعادة الإسلام الحقيقي وتطبيق شرع الله الذي أراد لأمته، لافتكاك مكان في الصراع على السلطة. طبعا لم تكن تلك الحركات خلوا من الأهداف النبيلة (Nobles causes) وإن كانت طوباوية في استعادة تجربة الإسلام النموذجي[14] ولكن كرّ الأيام بيّن أن تلك الأهداف الدينية الأولى سرعان ما تراجعت لفائدة البراغماتية السياسية وتنازلت الحركات الرافعة لشعاراتها عن مبادئها انسجاما مع هواجس الحكم. وطرحت هذه الحركات التي تشكل معظمها في شكل أحزاب، قضايا زادت من تعميق الأزمات التاريخية للمجتمع العربي الحديث بطرحها من جديد مسائل الهوية وتطبيق الشريعة ومحاربة الكفر واستعداء العلمانية.

في واقع المجتمع العربي تتعايش ضروب من الحضور الديني تجمع بينها تقاطعات الانتماء ويفصل بينها قانون التأويل، ومن العسير بمكان وضع حدود جامعة مانعة للفروقات أو للمشترك بينها، ويبقى النص المؤسس(القرآن) أهم رباط يجمعها فلا يطرح بوصفه نصا اعتقاديا ونصا تشريعيا مشكلات الصحة والمصداقية والمشروعية مثلما طرحته الأحاديث النبوية قديما بين الفقهاء أنفسهم[15] وحديثا بين الإسلاميين

12 الحس العملي عند بورديو (P.Bourdieu) هو الحاسة العملية الفطرية التي توجه تصرفاتنا في حياتنا اليومية وهي تختلف كليا عن المفهوم الثنائي للفعل البشري أي الوعي بالفعل من جهة ثم تنفيذ الوعي عمليا من جهة أخرى لأن الحس العملي لا يعترف بهذه القسمة، فالإنسان عندما يتصرف فإنه يتصرف بشكل عفوي مباشر وهذا لا يعني أنه غير واع وإنما يكون تصرفه مزيجا من الوعي واللاوعي في الآن ذاته لأن أي إنسان إنما هو متشكل من ماض وتاريخ ورواسب من العادات منصهرة في جسده وروحه (Habitus) ولذلك فإنه إذا قام برد فعل ما فإنه لا يتصرف بوعي كلي ولا بصفة فردية مطلقة فكأن تصرفه هو تصرف التاريخ المتجسد فيه وقائع وأفكار وجماعة (راجع كتاب بورديو Le sens pratique, éditions minuit1980 بين الصفحتين 94 – 96 لمزيد فهم معنى الحس العملي وبين الصفحتين 190-193 لمزيد فهم معنى الرأس مال الرمزي)

13 المزايدة المحاكاتية أسلوب في الرفع من التزام الذات بالخط المستقيم والحط من قيمة التزام الخصم. وهي آلية تفكير نجدها في معظم المجتمعات البشرية وهي تؤكد كيف ينزع العقل أحيانا نحو القضاء على ذاته بخلق أسيجة دوغمائية تحد انطلاقه المعرفي.

14 ولا كانت هذه الحركات متجانسة في الأهداف والمتطلبات أو في تأويلها للإسلام النموذجي أو في فهمها للتراث، فبعض هذه الحركات يجعل التراث كله منسجما يغرف منه ما يشاء ويوظفه حسب المتغيرات وبعضه الآخر يحتكر تمثيل خط واحد ويحكم على خطوط المعنى الأخرى بالكفر والزندقة والفسق.

15 راجع بالخصوص كتاب حمادي ذويب: السنة بين الأصول والتاريخ، المؤسسة العربية للتحديث الفكري والمركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى2005.

والعلمانيين[16]، وإن ظل التوظيف حاضرا من الطرفين في كل حين. وإذا كان القرآن لا يمثل – عموما – مثار جدل في المستوى العقائدي فإنه قد خضع لإكراهات التأويل في المستوى التشريعي. وقد بنيت المجتمعات العربية الإسلامية على ما استقر في ذاكرتها ومخيالها وعلى ما تواضعت عليه بحسها العملي من تشريعات. ففي تونس مثلا باتت مسألة منع تعدد الزوجات من المكتسبات المدنية التي قلما تطرح للمراجعة، في وقت ترى فيه معظم المجتمعات العربية الأخرى جزءا من قانون التشريع الإسلامي الذي لا يجوز انتهاكه. والخلاصة أن الأمر لا يتعلق دائما بما استقر في التمثل الشعبي للدين وهو يتفاوت من مجتمع إلى آخر، وإنما يرتبط أيضا بما تشيعه الأحزاب والحركات السياسية التي ترفع شعار الإسلام من دعوة إلى إسلام صاف أساسه تطبيق الشريعة وذلك أولا لأن الإسلام التاريخي لم يشكل في أية لحظة من لحظات التاريخ العربي إشكالا اجتماعيا أو دينيا ولا مثل ساحة معارضة حقيقية للفكر السياسي، وثانيا لأن حركات الإسلام السياسي[17] تتبنى خيارا مجتمعيا مختلفا عما دأبت عليه الدولة الوطنية التي ترى في الدين مقوما للهوية دون أن يكون محددا سياسيا، في الوقت الذي تعتقد فيه هذه الحركات أن الدين شأن دنيوي مثلما هو شأن أخروي وأن الإيمان بالديمقراطية والدولة المدنية مرحلة أولى للوصول – تكتيكيا – إلى الدولة الإسلامية أو وسيلة لإحلال الشريعة إذا كانت الدولة الدينية تبدو أمرا صعب التحقق في الوقت الراهن. فهذا الشيخ راشد الغنوشي بعد أن يشير إلى أن الديمقراطية «لئن قدمت مفاهيم للحرية وأجهزة لتجسيدها وترشيح الإجماع في مجتمع قومي محدود ويمكن وصفها في الجملة بأنها «لا بأس بها» فإنها لا تتجاوز كونها ممكنا من الممكنات وأن الإسلام لا يتناقض معها ضرورة بل إن بينهما تداخلا واشتراكا عظيمين»[18]، وبعد أن يبين بأن الإسلام ليس أمل الشعوب المسلمة والحل الحضاري الأمثل لها فحسب بل هو يمثل أيضا «أملا للشعوب غير المسلمة بما فيها الشعوب الغربية»[19] فإنه يشير بكل «تواضع» إلى أن هدف كتابه هو إدارة الحوار في الصف الإسلامي، ليس لأنه لا يفكر في الدولة الدينية أو لا يؤمن بها بل لأن تقديم منظور وبرنامج «لحزب إسلامي أو دولة إسلامية» هو «شأو أبعد من هذا الجهد»[20] وهو ما لا يتناقض مع رأيه في الديمقراطية الغربية في بريطانيا وفرنسا مثلا، تلك الدول التي «تشرع للقمار واللواط والوأد المعاصر (الإجهاض وتحديد النسل)».[21] ولكن المشكلة عند الغنوشي ليست في آليات الديمقراطية بل في الفلسفة المادية والغربية وفي المرجعية التي رفعت سلم القيم المركز على الإنسان على حساب سلم القيم المركز على الله. وإذن فلكي تكون الديمقراطية مثالية

16 راجع على سبيل المثال كتابات عبد المجيد الشرفي (لبنات / الرسالة بين الوحي والتاريخ) وكتابات محمد أركون (تاريخية الفكر العربي الإسلامي / الفكر الإسلامي قراءة علمية / الإسلام الأخلاق والسياسة...)

17 يمكن أن نشير إلى أن حركة النهضة في تونس كحركة إسلامية عدلت من تصوراتها بعد ثورات الربيع العربي وصارت تدعو لتبني خيار الديمقراطية وتؤكد مبدأ الحرية وإن من منطلقات دينية (راجع الحوار الذي أُجريَ مع راشد الغنوشي في مجلة المستقبل العربي عدد 422 نيسان / أبريل 2014 ص ص 8 – 19).

18 راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى 1993 ص ص 17 – 18.

19 المرجع السابق ص 20.

20 المرجع السابق ص 21.

21 المرجع السابق ص 86.

ومقبولة لا بد من البحث عن فلسفة روحية وأخلاقية تعضدها «ومهما أمعنا بحثا عنها في التاريخ والواقع فلن نجدها في غير الإسلام»[22]. وقد سقنا نموذج الغنوشي في هذا المقام لأنه يقدم عادة كأكثر المنظرين الإسلاميين تفتحا واعتدالا، ولكنه يشترك مع كل التيارات الإسلامية في الحنين إلى التصور الديني للدولة.

أما الأمر الثالث فيتصل بالحركات الإسلامية التي استطاعت أن توظف المخيال الديني لفائدة الفعل السياسي بل وصنعت عبره مخيالا سياسيا يستفيد من المخيال العربي الحديث عن الغرب (صورة الصليبي والكافر والاستعماري والمادي المتزندق والامبريالي...) ومن المخيال التاريخي والديني المتوارث، فإذا كان الوعي العربي المعاصر على اختلاف مرجعياته قد «تشكل في سياق علاقة مضطربة مع موضوعاته وأشيائه لدرجة يجوز فيها القول بأنه وعي بأشياء ليست بتلك التي هو مطالب بها»[23] سواء باللهث نحو الماضي أو بالذوبان في الغرب أو بالتوفيق الهجين لأسباب الاطمئنان، إذا كانت هذه سمة الوعي العربي فإن المخيال العربي تغذى – فضلا عما سبق ذكره – من الإحساس برداءة الواقع وبقتامة المصير لذلك صنع مستقبلا عماده «نماذج لا زمنية للماضي وذلك بصياغة خطاب سياسي رومنسي يستقطب باسم مرجعية قديمة ونهج خطابي استنكاري فئات واسعة من المهمشين والعاطلين والناقمين وبعض شرائح الفئات الوسطى»[24] ووقعت ترجمة هذا التصور اللاواعي في الحركات السياسية الإسلامية التي استغلت ظروف الأزمات السياسية للدولة الوطنية والوهن الاقتصادي ومحاربة المؤسسات المدنية وطغيان الحداثة الاستهلاكية وتهاوي القيم التقليدية – دون أن تعوضها قيم جديدة – والعمل الغربي على إجهاض مشاريع البناء الوطني في البلاد العربية عموما، من أجل صياغة تصور قادر على تحريك اللاوعي الجمعي وتوظيف المتخيل[25] للتعبئة والتجييش.

وبالنتيجة فإن هذه الحركات الإسلامية التي تتشكل يوما بعد يوم بسقوط كثير من الديكتاتوريات والاستفادة من الحرية المتاحة، تزداد قوتها ويتضخم نفوذها في أوساط المجتمع بقدر عملها على تحريك المتخيل الديني واستثماره في صناعة المتخيل السياسي بإعادة إحياء اللغة العربية القديمة ولاسيما لغة الفقه - حاضنة الرؤية الفلسفية للعالم الكلاسيكي المستمر - وبعث المعجم السياسي الديني المتصل بالصورة النموذجية للحكم الإسلامي ومرجعياته في الشورى وتحكيم شرع الله وإقامة قسطاس العدل.

---

22 المرجع السابق ص 87.

23 محمد نور الدين أفاية، المتخيل والتواصل: مفارقات العرب والغرب، دار المنتخب العربي، الطبعة الأولى 1414 هـ / 1993 م ص 53.

24 المرجع السابق ص 81.

25 ليس المخيال العربي مفهوما ناتجا – كما في التجربة الغربية – عن تأملات العلوم الإنسانية وضروب القراءات النقدية لدرس العقلانية بقدر ما هو مفهوم يعبر عن ترسب مجموعة من الانفعالات والاستيهامات والاعتقادات المتصلة بالماضي وبتصور المستقبل وصياغة النماذج المثالية كما هو متصل بشعور الإفلاس من راهن الذات وفوبيا الاخصاء من تسلط الآخر.

وإذا كان عموم الحركات الإسلامية يرى في الماضي رهانا وفي الإسلام نظاما شموليا يربط القيم الروحية والممارسة العقائدية بالنظام السياسي ويدعو إلى العمل النضالي لتحقيق هذه الغاية وترسيخ أركان الإسلام الأصولي، فإن قدرتنا على تغيير هذه الأهداف والرهانات مشروط، لا بالقضاء على هذه الحركات لأن العنف يولد العنف ولأن اجتثاث فكرها منحى غير واقعي، بل بتغيير فضاء التلقي المعرفي والقيمي والعاطفي وفي الآن ذاته بالتواصل مع هذه الحركات عبر حوار نقدي وعقلاني هادئ وبالأساس تفهمي يراعي المستوى الفكري وامتلاء المتخيل عند المتلقي لهذا الحوار من جهة وتوجيه المخيال الذي تساهم في اصطناعه هذه الحركات نحو البناء المجتمعي من جهة أخرى، مادام الإنسان يرى بعين العقل مثلما يرى بعين التخييل، لذلك فالأحرى أن نرى بالعينين معا في الاتجاه نفسه وهو اتجاه البناء وتأسيس النموذج المجتمعي الذي يحقق التوازن والاستمرار ويستثمر الطاقات في غير التصادم والهدم. ومن أجل الوقوع على هذا النموذج لا يسعنا إلا أن نضع جملة من المحددات التي تكفل تحققه وتضمن انخراط العدد الأكبر من القاعدة الاجتماعية فيه.

3. استدعاء الشأن الديني إلى الدولة الديمقراطية

في البداية لا بد أن ننبه على أمرين: الأمر الأول أن الدين يتجلى سوسيولوجيا في التعبير الاجتماعي عنه وفي الموروث الوجداني الذي يؤسس لرأي عام له خطاب متقارب من حيث الانسجام الفكري وينبني على قواسم مشتركة عامة يمكن أن تكون منظومة قيمية تؤسس لها الدولة عمليا ليتحقق هدفان، أحدهما توسيع دائرة الوفاق الوطني وثانيهما فصل الأخلاق عن الأحكام في المنظومة التشريعية. والأمر الثاني هو تأكيدنا على الدور الكبير الذي تضطلع به الدولة بوصفها مناط التسيير السياسي وأداة تفعيل العقلانية الاجتماعية إلى جانب الدور الذي نراه للمجتمع المدني والمجال العام.

ونحن إذ نسجل هذه المقدمة فإننا نرفعها إلى مقام البديل المجتمعي الذي يتطلب بنودا عديدة ومشروعا متكاملا لتصور جديد لدولة التعايش والديمقراطية التي تتبناها معظم الحركات الإسلامية المعتدلة[26] والمقبولة على مستوى القاعدة الشعبية بشكل كبير. وليس يهم كثيرا في نظري – على الأقل في المراحل الأولى لترسيخ الديمقراطية – أن يكون تصور هذه الحركات للديمقراطية تصورا مبنيا على الشروط الموضوعية كاملة للديمقراطية كما استقرت في الغرب، فقد مرت هناك بتاريخ دموي قبل أن تأخذ صيغتها النهائية الحالية، فلسنا مدعوين إلى أن نمر بالمراحل التي قطعتها الديمقراطية الغربية كي تتشكل، وإنما أقصى ما نصبو إليه اليوم في مجتمعاتنا أن نؤسس لهذه الثقافة تدريجيا وأن نحولها من قيم نخبوية إلى قيم شعبية ولو

26 نفهم الاعتدال في هذه الحركات – لا بمعنى التصريحات السياسية التي تعلن الإيمان بالدولة الديمقراطية والمجتمع المدني والانتخابات... – وإنما نقيس الاعتدال بمستوى تقبل المسلم العادي البسيط لأفكار هذه الحركات في الممارسة الديمقراطية وفي إحساسه بأنها لا تأتي عنفا ولا تحث على عنف.

تطلب الأمر بعض التنازلات التي لا تمس بجوهر حق المواطن في الحرية والكرامة والعدالة والمشاركة في السلطة والثروة.

من أجل ذلك نشير إلى أهم الإجراءات التي يجدر البدء بالقيام بها وهي:

1) في الجانب التشريعي والقانوني

إن من بين أسس التغيير الجذري في المجتمع الإنساني، تطور التشريع حسب المتغيرات الوطنية والعالمية، والتشريع يعني جملة القواعد القانونية المنبثقة عن السلطة ويضبطها الدستور أو النظام الأساسي لكل دولة. وبفضل هذا التشريع تنتظم العلاقات الاجتماعية بكل تنويعاتها داخل كل دولة وتصان المصالح المرجحة – مع الأخذ بعين الاعتبار للمصالح المرجوحة – عبر سيرورة التطور الاجتماعي وفق رؤية قانونية محددة منسجمة مع التصورات العامة للذوات التاريخية والحضارية والثقافية. ولا تكون هذه المحددات القانونية فاعلة إلا متى جرت في شرايين المجتمع بتبني الدولة لها وقبول المجتمع أو اقتناعه بلزومها وجدواها أو تمثله لها تدريجيا عبر الزمن. والديمقراطية بوصفها آلية وتصورا للاجتماع والسياسة لابد أن تكون في صلب التشريعات الجديدة الضابطة لمنزلة الدين في الدولة الوطنية الجديدة، وبقطع النظر عن تنصيص الدساتير والتشريعات على تبني الديمقراطية أم لا، فإن جملة الإجراءات العملية والممارسة السياسية لابد أن تكفل الديمقراطية صيغة عملية باعتبارها شرطا أوليا في فاعلية التشريع وتغلغله في البنى الاجتماعية ومن ثمة تكون المجالس التشريعية منتخبة بشكل ديمقراطي بالطريقة التي تجعل هذه المجالس قادرة على مناقشة التشريعات وممثلة للقواعد الانتخابية ومصالح المواطنين بشكل عملي لا تسلط فيه ولا إكراه. ولعل من بين أهم التشريعات – في حدود موضوعنا – تلك التي تجمع بين الحفاظ على النظام الديمقراطي ومصلحة المواطن من جهة والتي لا تتعارض مع القيم الروحية والثقافية لعموم الجمهور من جهة أخرى. وأما الصيغ الكفيلة بتحقيق هذه المعادلة فأهمها في رأينا:

- العمل على إنشاء مجلس إسلامي أعلى يسهر على مراقبة الخطاب الديني بما لا يتعارض مع دولة الحق والقانون ولا يتنافى مع المرجعية الفقهية السائدة. فكل المسائل مرتبطة بالقانون ومستوحاة من الدستور الذي صاغته المجموعة في حفاظها على قيمها الموروثة ودولتها المدنية، والرجوع يكون دوما إلى القانون بما يكون متناسبا مع القضايا المطروحة. إن المسائل الاعتقادية فرع من الحريات الشخصية، والأحكام الفقهية بحلالها وحرامها في الشرع تلزم علاقة العبد بربه لأن هذه الأحكام تخص الفرد في ذاته ولا تكون ملزمة إلا متى تطابقت مع أحكام القانون. أما ما يمس حريات الناس وحقوقهم وأمنهم فموكول إلى القوانين التي تتخذ طرائق الردع المناسبة له. وهذا المجلس من مهامه أيضا مراقبة المساجد وحمايتها. فالدولة منوط بها الدفاع عن حق المسلم في أن يغشى المسجد متى عنّ له ذلك، لكن الدولة مسؤولة أيضا عن حماية الأمن

العام والاستقرار، لذلك لابد من تحييد المساجد حتى لا تتحول البيوت التي قال عنها تعالى: «وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا» (الجن /18) إلى منابر للدعوات السياسية أو مناصرة الأحزاب أو تكفير المخالفين لنا في الرأي والاعتقاد. وتحييد المساجد لا يعني استقلالها عن الدولة حتى لا تتحول بفعل الزخم التجييشي إلى كيانات نفوذ لها استقلال عن سلطة الدولة ماليا ومعنويا، وإنما الحياد معناه القيام بدورها الأخلاقي والنفسي والقيمي وترسيخ العقائد التي توطد الصلة بين الخالق والمخلوق وتقوي أواصر الألفة بين الناس بما لا يتعارض مع حرية الآخر وحرمته وبعيدا عن التوظيف السياسي والإيديولوجي. طبعا لا يعني هذا الكلام أن الدولة الوطنية لم تكن تراقب المساجد والمدارس فقد نشأت معظم الفضاءات العامة بأعين الدولة وتعلمنت بضرورات التاريخ، ولكن الواقع العالمي الذي جعل الإرهاب صناعة يدفعنا إلى التوقي حتى لا تكون مدارسنا ومساجدنا وجامعاتنا أرضا مهيأة لهذا النوع من الاستنبات.

- للدولة أن تنشئ أيضا مجلسا دينيا للأقليات يسهر على ممارسة العقائد المختلفة عن العقيدة الغالبة بشكل حر ويقوم على تأمين قيام هذه الأقليات بكل حرية بالشعائر المتفقة مع دينها بما لا يتصادم مع القانون والذوق العام.

- ضرورة تأسيس قانون صارم وخاصة للجمعيات الدينية والدعوية ومحاربة المنظمات والهياكل التي لا تستجيب للشروط القانونية من جهة التمويل والبرامج وطبيعة المنخرطين.

- البرلمانات هي المخولة لتعديل أي قانون في الحريات ينتهي إلى تهديد السلم الاجتماعي أو يعرض أمن البلاد إلى الخطر. فحرية الإعلام وحرية النشر والكتابة وحرية التعبير والتنقل والتظاهر والإضراب مكفولة بالدستور ما لم تتحول إلى أطر للحث على العنف والقتل والدمار والصراع الطائفي أو القبلي. لكن البرلمانات نفسها وقد امتلأت برجال الأعمال وأصحاب رؤوس الأموال باتت هي أيضا مهددة بأن تصير هيكلا ينوب عن الشركات الكبرى بدل أن تكون صوت الشعب وصدى طموح الجمهور. وعلى المواطن الحر أن يحرص على أن يدفع بصوته في اتجاه منح الثقة لمن تتوفر فيه روح المقاومة، وهذا الأمر يتوقف على تشكيل جبهات جديدة في العمل السياسي تتجاوز فكرة الأحزاب التي تعدد برامج لا قيمة لها إلا في المستوى النظري. ويهمنا في هذا المقام أن نستفيد من آراء المفكر الايطالي أنطونيو نغري (A. Negri) في تصور جديد للجمهور ومحاربة النظام المعولم الذي سماه نظام الإمبراطورية.[27]

- تعمل الدولة على إحياء الشعائر الكبرى مثل الأعياد الدينية وتكفل لأهل الاعتقاد ممارسة طقوسهم في كنف الحرية والاستقرار والأمن.

27 راجع كتاب الإمبراطورية: إمبراطورية العولمة الجديدة، مايكل هاردت وأنطونيو نغري، ترجمة فاضل جتكر، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى 2002(راجع خاصة الفصل الثالث من الجزء الرابع الموسوم بـ "الجمهور ضد الإمبراطورية").

- تعمل الدولة على خلق أطر للاجتهاد الفقهي وتخريج الخطباء والعلماء في أمر العبادة يجمعون بين المعرفة الشرعية والمعرفة العلمية الحديثة ويسهرون على المواءمة بين روح الدين والمقاصد السامية للشرائع وبين مكتسبات الدولة الحديثة ويحرصون على استخدام دور العبادة في ما هيأت له من إقامة الشعائر ونشر قيم الخير والتواصل.

2) في الجانب التربوي والتعليمي

- السهر على بناء أسس تعليم علمي وقيمي وتثقيفي وتأكيد مبدأ التعليم العمومي والمجاني والإلزامي وجعل موضوعات العقيدة والدين في التعليم العمومي اختيارية لمن يرى من الأولياء ضرورتها ويرغب في تحصيلها لأبنائه مع الحرص على برمجة عامة وشاملة لموضوعات العلوم الصحيحة جنبا إلى جنب مع النصوص والمواد التربوية التي ترسخ قيم الخير والحرية والعدل والتسامح انطلاقا من المتون العالمية الكبرى بما فيها النصوص المقدسة عموما، بما يساعد على تأسيس الفكر المنبه على نسبية الحقيقة وتقارب الأهداف السامية للأديان وقبول مبدأ الاختلاف.

- تأسيس التعليم في مختلف مراحله على المعرفة الفلسفية التي تقوي ملكة النقد وتميز بين الحقيقة السوسيولوجية والحقيقة التاريخية وتشرح مشروع الإنسان الأصلي في الوجود وتنبه على دور المخيال في صناعة المعرفة والسلطة بشكل بيداغوجي سلس. وإذا كانت قوة الوجود الحضاري ترتكز على القدرة على المواءمة بين الالتزام بالنظام الاجتماعي الصارم الذي تفرضه الدولة والحفاظ على شرط الحرية وتحقيق الفرد لذاته، فإن المدرسة هي المعقل الذي يجمع بين تدخل الدولة في صياغة النظام التعليمي وتوجيه الخطاب المناسب لأيديولوجيتها وبين المدرس الذي يعلم الناشئة كيف تفكر وكيف تتحرر من أسر الوهم وسجن النرجسية وادعاء الحقيقة الثابتة والكاملة والنهائية. هذه المواءمة/ المعادلة هي التي لا بد من العمل على تفعيلها من أجل مشروع البناء الوطني، فالمدرسة نقدم فيها التاريخ وندرس عبرها التراث ولكننا نعلم فيها إلى جوار ذلك شروط الإدراك وفاعلية النقد والتجاوز، حتى نحيط العقول الناشئة ببذور العمل على البناء والخلق والإضافة ونجنبهم عاهات التطرف والانغلاق. إن مهمة المدرسة[28] عظيمة في تعليم الطفل خصوصا والمتلقي عموما كيف يكون حرا في إطار مجموعة وكيف يدافع عن مواطنته بمنهج الاكتشاف لا بمنهج التلقين وكيف نفعل فيه ملكة الابتكار قبل ملكة الحفظ.

---

28 في العصر الراهن وبحكم تعقد الحياة المعاصرة لم تعد الأسرة –رغم أهمية دورها- إلا طرفا مشاركا في العملية التربوية في حين صارت المدرسة هي البوابة الرئيسية لإدراك العالم ورسم معالم الذهنية العلمية والثقافية والقيمية إلى جانب ازدياد فاعلية وسائل الإعلام والاتصال الحديثة التي باتت تقدم من المعارف والقيم وابلا من الغث والسمين بلا رقيب وعلى كاهل الدولة مسؤولية حماية المجتمع من مخاطر هذه القنوات التواصلية. ورغم أن عالم الاجتماع الفرنسي بورديو اعتبر المدرسة جهازا إيديولوجيا مهمته نقل وترسيخ أفكار الهيمنة التي تعدها الدولة وتعيد إنتاج قيم النظام الرأسمالي ويعتبر النظام التربوي الحكومي عنفا رمزيا قصديا فإن المدرسة تظل بما توفره هياكل المجتمع المدني من رقابة وتوجيه هي الحصن الأول الراعي للعلم وصناعة الكفاءات التقنية والفلسفية وبلورة أسس الرأي العام الفاعل في المستقبل.

راجع P. BOURDIEU ET J.C PASSERON. LA REPRODUCTION. MINUIT1970.

- نشر المعرفة التاريخية عبر كامل مراحل التعليم لإدراك طبيعة الهوية بما هي سيرورة مركبة - كما ألمعنا إلى ذلك في أول هذا العمل- وإعداد إطارات تعليمية وتربوية جديدة تجمع بين علمية المعرفة والقدرة البيداغوجية وثقافة العلوم الإنسانية وترسي قراءة تاريخية للتراث بعيدا عن المقاربات التمجيدية والتجييشية حتى نميز الإضافات النوعية للحضارة العربية الإسلامية وننبه على المزالق التاريخية ونبين آيات الصراع على تملك الرأسمال الرمزي للمجتمعات من أجل الهيمنة والاستبداد.

- تجاوز المعرفة التقليدية التلقينية إلى معرفة حوارية توسع قواعد التثقيف والنقد في العلوم الاجتماعية والعلوم الصحيحة، فالرياضيات كمعرفة دقيقة تقدم نظريات ومعادلات مجردة لا يمكن – في نظرنا- أن تكون معزولة عن نشاط تعليمي آخر يتصل بتاريخ المعرفة الرياضية والإيبستمي الذي احتضن ولادتها. وإذا علمنا اللغة العربية مثلا، فلا بد من تجاوز تعليم القواعد اللغوية والبلاغية إلى الكشف عن منطق اللغة وخصائصها وما تفصح عنه من وجوه تاريخية الفرد العربي وخصائصه الأنثروبولوجية، فاللغة هي الشرفة التي نطل منها على معنى الحضور وتعكس رؤيتنا الفلسفية والجمالية للعالم. إن أمثلة بسيطة من اللغة العربية يمكن أن تكشف العلاقة بينها وبين المجتمع الذكوري الأبوي الذي نهلت من حوضه ونشأت في حضنه سواء في مستوى الدلالة المعجمية أو في مستوى الاستعمال النحوي والصرفي أو في مستوى تحليلنا للأمثال والصور الفنية وضروب المجاز....وتعري حقيقة الأحكام الفقهية وتاريخية هذه الأحكام وانعكاساتها على منزلة المرأة فقها وتاريخا.

- إعادة الاعتبار في برامجنا ومناهجنا التعليمية لعلم الكلام وفلسفة الدين حتى يتسنى للخطاب الفقهي -نتيجة لعمل الفيلسوف والمتكلم- أن يتطور من حيث آليات الاشتغال وأسس التفكير، وحتى نقف على الأبعاد العميقة للنصوص الدينية عموما. فالرؤية الفقهية تكلست منذ قضى علم الكلام نحبه وتعرض الفكر الفلسفي للتكفير، ولا بد من أن تكون البرامج المعنية بالموضوع الديني مسؤولة عن إبراز الفروقات بين الدين والتدين وبين الرسالة والتاريخ.

3) في المجال الثقافي والاجتماعي

- العمل على خلق أطر ثقافية وسيطة (Espaces intermédiaires) تضم طلاب المعاهد والجامعات إلى الجموع التي تقصد المساجد والمقاهي ومؤسسات المجتمع المدني في أوقات معلومة وتأسيس فضاءات مهيكلة للاجتماع والنقاش تشجع على الحضور من خلال برمجة الندوات والأشرطة السينمائية والمباريات الثقافية واستدعاء الفن الراقي لترسيخ قيم الحوار والتسامح والتبادل المعرفي وقيم الخير والجمال، ومعالجة القضايا الجوهرية في المسكوت عنه والتابوهات (Tabous) السياسية (مثل نجاعة الاختيارات السياسية

الكبرى للدولة) والدينية (مثل منزلة المرأة في التشريع الإسلامي) والجنسية (مثل قضايا العلاقة بين الجنسين والأمراض الجنسية والمثلية الجنسية...)...

- نشر ثقافة الاعتراف بالخطأ بين الناس وبين الأحزاب والحركات السياسية والمنظمات الشغيلة وبين الحكومات والمواطنين ونشر ثقافة التعاون بين الأفراد والجمعيات وبين النقابات والحكومات.

- محاربة الجهل والأمية وبؤر الفقر والفساد ومحاربة الجريمة المنظمة والعمل على الرفع من المستوى المعيشي للمواطن توقيا من توظيف الحركات الدينية المتطرفة لجهلها المقدس في استمالة المهمشين.

- فتح باب النقاش الحر أمام المجال العمومي وإيلاء الرأي العام[29] مكانته من القرار السياسي والتشريعي. ونحن نستعمل مفهوم «المجال العمومي» ومفهوم «الرأي العام» كمقولتين تاريخيتين وسوسيولوجيتين ونؤمن بأن تبني الديمقراطية التي نطالب بها ولم تنشأ في الفضاء العربي الإسلامي ليس أكثر أهمية من التنظير والتأسيس لمقولتي المجال العمومي والرأي العام بما هما أولا مقولتان تاريخيتان نشأتا في رحم المجتمع البورجوازي واقترنتا بولادة الجريدة فضلا عن التغييرات التي لحقت بنية الإدراك السياسي والحقوقي بعد الثورة الفرنسية. ويبدو أن قدر المجتمع العربي أن يسير تدريجيا – خاصة بعد الثورات العربية[30] - إلى استلهام هذا النموذج مع الأخذ بعين الاعتبار كل المحاذير التاريخية والحضارية. ثانيا بما هما مقولتان سوسيولوجيتان ترصدان واقع الفرد وآليات التواصل داخل الدائرة العمومية. وثالثا بما هما مقولتان تؤسسان لنمط من التنظير السياسي جديد أساسه الحرية والمواطنة[31] ومحاربة الاستبداد والتأكيد على أن هذا الفعل التأسيسي وليد الثقافة الحديثة ولا فائدة من استنباته في تراثنا بالعودة إلى ابن رشد وتقييمه للجمهور أو العامة أو موقف الغزالي ودعوته إلى إلجام العوام.

وأجدني في هذا المقام مدفوعا إلى استحضار مواقف رولز وآرائه وخاصة المفهوم الذي صاغه عن التوافق تحت عبارة «إجماع الفرقاء» Overlapping consensus ويعني به المجتمع الذي يتوفر على مذاهب ومعتقدات متباينة ويطمح إلى تأسيس دولة جديدة تؤمن بالعدالة اللبرالية والنظام الديمقراطي وتنزع

29 لقد تجاوزنا عن وعي موقف عالم الاجتماع الفرنسي بيار بورديو حين تساءل مستنكرا عن وجود رأي عام أصلا. راجع كتابه

Questions de sociologie, Paris, Les éditions de Minuit 1984, PP 222 – 235.

30 كل فكر إصلاح سياسي – اجتماعي يقتضي الأخذ بعين الاعتبار أن الثورات العربية أدخلت لأول مرة بشكل واضح مفهوم الشعب كمفهوم مركزي في القانون الدستوري العام ومفهوم المواطنة كمفهوم سياسي وحقوقي رئيسي في التصور الحديث للدولة الديمقراطية. ونموذج الحكم المختار لابد أن يستجيب لهذه المقومات المحورية التي من عناصرها الانتباه إلى حضور الرأي العام كعامل فاعل وموجه للسياسات والانتباه إلى الحركات الإسلامية التي انتقلت من المعارضة إلى سدة الحكم في بعض الدول ووجدت نفسها مضطرة إلى علمنة حضورها بحكم تشكل هذا الوعي الشعبي الجديد وبحكم فقدان السلطة قدرتها على التحكم المطلق في المعرفة بتوسع مجال الفضاء العمومي عبر التكنولوجيا الافتراضية ومواقع التواصل الاجتماعي

31 تعني المواطنة المشاركة في الحياة السياسية والاقتصادية والحق في توزيع عادل للثروة الوطنية وتحقيق التنمية الاجتماعية والوطنية بما يتضمنه ذلك من رفض للتمييز بين المواطنين على أساس الدين أو العرق أو الجنس. فهذا المفهوم يعد بيانا وميثاقا يؤسس لعقد اجتماعي يحافظ على الوحدة الوطنية ويؤكد أن المواطن هو مصدر الشرعية والقانون، ولذلك فهو مفهوم له صلة وثيقة بالديمقراطية ومبادئ حقوق الإنسان العالمية، ومن هنا التأكيد على دور التربية والتعليم في إنشاء مواطنة ناجعة.

إلى الانتظام والاتفاق، حيث يؤكد رولز أن فكرة العقل العام هي نتيجة طبيعية "لتصور مجتمع ديمقراطي جيد التنظيم" فالفكرة المركزية للديمقراطية هي الليبرالية التعددية "والنتيجة الطبيعية لثقافة الليبرالية التعددية التي تتمثل في وجود مؤسسات حرة، هي وجود عدد من المذاهب الشاملة المعقولة المتعارضة دينية وفلسفية وأخلاقية ويدرك المواطنون أنهم لا يستطيعون التوصل إلى اتفاق أو حتى مجرد التوصل إلى تفهم متبادل على أساس مذاهبهم الشاملة المتعارضة، لهذا يحتاجون إلى أن يفكروا في الأسباب التي يمكن لهم بشكل معقول أن يدفعوا بها مقابل بعضهم البعض عندما تكون المسائل السياسية الأساسية موضع خلاف".[32] وعليه فالجدير بنا أن نؤسس لهذا العقل العام الذي يترجم المعقول سياسيا بين الجميع. فالمذاهب الشمولية فلسفية أو دينية أو سياسية لا تقبل مبدئيا الطعن في ثوابتها، وهذا ما يتفاداه العقل العام الذي لا ينتقد ولا يهاجم إلا إذا كان المذهب يرفض أصلا التصور الديمقراطي للدولة وشرعية القانون، فإذا قبل الجميع بفكرة المواطنة الديمقراطية – حتى وإن كانت مرجعيات البعض شمولية – أمكن الحديث عن عقل عام يبني علاقة سياسية ممكنة بين الحكومات ومواطنيها. وهناك ثلاثة أسس للعقل العام: "أن يكون العقل عاما من حيث هو عقل مواطنين متساوين وأحرار وأن يكون موضوعه هو الخير العام فيما يتعلق بالمسائل الأساسية للعدالة السياسية... وان تكون طبيعته واهتماماته عامة يتم التعبير عنها في التفكير العقلي العام عن طريق مجموعة من التصورات المعقولة عن العدالة السياسية التي يعتقد بشكل معقول أنها تستوفي معيار المعاملة بالمثل".[33] وإذا كان رولز يقصر العقل العام على الفكر السياسي وعلى النخب الحاكمة، فإننا نرى أننا في حاجة إلى أن يتشكل العقل العام بالمحاورة على الطريقة الهابرماسية بين كل ذي رأي حتى ينضج وفي كل المواضيع ذات الصلة بمصلحة الفرد كمواطن، ثم تتشكل الجبهات السياسية المجمعة على خلاصة الحوارات بين القواعد لتمثلها في البرلمانات أو في تكتلات نضالية لجمهور المقاومة كما دعا إلى ذلك نغري. والمهم أن مفهومنا للعقل العام لا يخرج عن تصورنا له بما هو حصيلة النقاشات بين الآراء المتوجة بأكبر قدر من الإجماع، والمهم أيضا أن التصور الليبرالي للعدالة والنموذج الديمقراطي للحكم هما اللذان أثبتا نجاعتيهما في تجاوز أقصى قدر ممكن من العنف بين أبناء الوطن الواحد وإقرار حقوق المواطنة، والأهم من ذلك أن الإسلام التاريخي الذي كثيرا ما يتطابق مع الإسلام الشعبي لا يستنكف من الديمقراطية – وإن كان لا يجد حرجا من التعايش مع الديكتاتورية أيضا – ولذلك فمن الحتمي تجنيبه استبداد المؤسسة الدينية واحتكارها لصوت الإيمان والكلمة الفصل في شؤون التجربة الدينية بتقوية الرأي العام والعقل العمومي اللذين من دوريهما بيان الفرق بين الدين والتدين وبين الإيمان والشعائر وبين النص التأسيسي واجتهادات الفقهاء. وإذا كانت أطراف النقاش في الفضاء العمومي متباينة المرجعيات فإننا لا نطلب من الماركسي أو من الإسلامي أو من الإلحادي أن يضع ركائز يقينياته على محك النقاش، وإنما السعي كله يسير في اتجاه اعتبار الخير الإنساني

32 جون رولز، قانون الشعوب وعود إلى فكرة العقل العام، ص 183.

33 جون رولز، قانون الشعوب وعود إلى فكرة العقل العام، ترجمة محمد خليل، المجلس الأعلى للثقافة 2007 ص ص 184-185.

غاية مشتركة والمصلحة الوطنية قبلة ورهانا، أما المواضيع الشائكة التي تتطلب صيغا أكثر تعقيدا لحلها، فلا مناص فيها من بعض التنازلات لأنها عملية تستوجب "تدربا ذا وجهين، أحدهما يلزم تقاليد الأنوار، والآخر يلزم المذاهب الدينية سواء بسواء للتفكير في حدودها الخاصة ".[34]

وإذا كانت المجتمعات العربية هي في جوهرها مجتمعات رأسمالية في طابعها الاقتصادي فإنها في العمق مجتمعات ليبرالية في مستوى المعيش رغم ما تدعيه بعض الأحزاب والحركات أو تمارسه بعض الحكومات من تضييق على الحريات العامة مستعينة بقوى التعبئة الإيديولوجية لمحاصرة العقل الحر والمبادرة الفردية وحرمان الذوات المستقلة من حق المواطنة، وهي أمور – في تقديرنا – سائرة إلى التغير مع ارتفاع نسبة الوعي الجمعي واقتحام العولمة بفاعلياتها الاتصالية الرهيبة وتغلغل العلمنة في نسيج هذه المجتمعات تدريجيا، ذلك أنها ما فتئت تغزوها "في العمق وبصفة ثابتة لا رجعة فيها على المدى الطويل، المدى الوحيد الذي تعترف به الحضارة".[35] ورغم محنة البلاد العربية اليوم بتضخم قوى التطرف والإرهاب فإن توجها نحو علم النفس التاريخي يمكن أن يكشف الشروط الاجتماعية والثقافية لمقاربة مستوى حضور العقلاني والمتخيل وضروب التفاعل بينهما وبين الوعي واللاوعي وتحليل البنى النفسية العميقة التي تتراءى في المتخيل الديني والمتخيل الاجتماعي. ولعل كشف هذا المتخيل الديني الذي يوظف في التجييش من شأنه – عبر تعلم العلوم الإنسانية – أن يعرّي الحقائق المقنعة ويبرز الثقل السوسيولوجي والثقل التاريخي لهذا المتخيل الديني الذي ينتهي إلى أن يتطابق مع المتخيل الاجتماعي وهما معا ينهلان "من الخطاب الأيديولوجي الذي تنتجه الفئات الاجتماعية المتنافسة من أجل الهيمنة على الرأسمال الرمزي أي على القيم المحورية التي تحدد هوية كل فئة من الفئات الاجتماعية".[36]

إنه لمن المطلوب علميا وثقافيا أن نتناقش في شأن العقل السياسي الذي يتحكم في الحاضر العربي ولم يقطع امتداداته المستمرة من الماضي، بل لابد أن ننشر اجتماعيا حقيقة التاريخ السياسي العربي والإسلامي درءا للغرور ونأيا عن معايشة الوهم المتوارث عن التاريخ النموذجي. لقد كانت إيديولوجيات القبيلة والغنيمة والعقيدة هي محددات العقل السياسي العربي قديما ومازالت تحكمه راهنا في شكل "المكبوت الاجتماعي والسياسي"، ولهذا تعود إلينا دائما مظاهر "العشائرية والطائفية والتطرف الديني والعقدي لتسود الساحة العربية بصورة لم يتوقعها أحد من قبل".[37]

34 Habermas (J) Entre nationalisme et religion, P153.

35 عبد المجيد الشرفي، لبنَات، دار الجنوب للنشر تونس 1994 ص ص 30 – 31.

36 محمد أركون، الإسلام الأخلاق والسياسة، ترجمة هاشم صالح، اليونسكو ومركز الإنماء القومي، الطبعة الأولى 1986 ص 11.

37 محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية 1991 ص 373.

إنه لمن الصواب أن أرضنا لم تنجب دولة الحق والقانون والمؤسسات المدنية المستقلة وفضاءات المداولات العامة بالمفهوم الديمقراطي الحديث، ولا يحظى فيها الفرد حقيقة بميزة المواطنة التي رفعها سبينوزا سياسيا وأنثروبولوجيا إلى مقياس لإنسانية الإنسان ورفعها كانط إلى مرتبة الكونية بحديثه عن المواطن العالمي.

ولكن دأبنا على المناقشة في أمر التاريخ العربي بعيدا عن التمجيد والتعبئة من شأنه أن يزعزع تلك المحددات الثلاثة الموروثة من العقل السياسي العربي الكلاسيكي ويدفعنا إلى استئناف النظر في حاضرنا. وإن انتشار وسائل الاتصال الحديثة وتغلغل مواقع التواصل الاجتماعي وتسرب العلمنة واستحالة العالم إلى قرية صغيرة من شأنه أن يحمل الجميع آجلا أو عاجلا على استدعاء المواطنة ثم المطالبة بحقه فيها عبر التوسع التدريجي لمؤسسات المجتمع المدني والفضاءات العامة التي تتجاوز مؤسسات الدولة وبرامجها السلطوية إلى المؤسسات والفضاءات التي يفعل داخلها الجمهور ويتواصل ويتبنى رأيا عاما نقديا يخدم مصلحة المواطن، وهذا ما أكده هابر ماس حين أشار إلى أن "موضوع الفضاء العمومي هو الجمهور باعتباره حاملا لرأي عام ذي وظيفة نقدية"[38]. هذا الفضاء العمومي وهذا الرأي العام هما بالفعل من نسل الدولة الحديثة التي تجد أسسها النظرية في الفلسفة السياسية الحديثة أي مع ولادة المجتمع المدني الذي صاغ ضوابط الإنتاج والمبادلة وخلق ميكانيزمات الدعاية. بيد أن مهمتنا العاجلة هي العمل أولا على التنبيه إلى أن فكرة العمومية التي تتراءى في تبادل الآراء والأفكار ووجهات النظر بين المواطنين الأحرار كانت موجودة في الديمقراطية المباشرة للإغريق كما كانت موجودة في عصر الأنسنة العربية التي شرحها المفكر محمد أركون باستفاضة، [39]بما يسمح بإعادة تفعيل هذا التصور لفكرة العمومية وفق مقتضيات الدولة الديمقراطية الحديثة، وثانيا بالعمل على تأسيس آليات هذه الدولة الحديثة والمجتمع الحديث عبر التعليم والمؤسسات المدنية وتوسيع دائرة الفضاء العام الذي يخصب أرض التواصل متجاوزا شرط التبادل البرهاني الذي قرره هابرماس إلى شروط المعقولية المساعدة على التآلف الاجتماعي حتى لا نهرب من العقل الأداتي نحو العقل القدري. إن الفاعلية التواصلية التي تتأسس على العقل مطلوبة دون أن تكون العقلانية محددا أحاديا ينتفي في تراجعه كل تواصل لأن المهم عندنا هو قدرتنا على أن نشكل مجتمعا يقبل فيه بعضنا البعض بصرف النظر عن طرائق تعبيرنا عن معقولياتنا، ذلك أن الديمقراطية الحق ليست في جملة الاختبارات السياسية النظرية التي تجتهد مجموعة ما في تطبيقها داخل فضاء اجتماعي وتاريخي افتراضي بل هي تتطلب مجتمعا متآلفا من حيث القدرة على التعايش بما يتجاوز المفهوم التقليدي للتعاقد كما صوره فلاسفة العقد الاجتماعي.

---

38 Habermas (J) L'espace public: Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bou - geoise, Payot, Paris, 1978, P 14.

39 راجع أطروحته عن الإنسية العربية في القرن الرابع الهجري.

L'Humanisme Arabe au IV/X siècle, Muskawayh: Philosophe et Historien, librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1982.

من جهة أخرى فإن إعطاء الاعتبار للمسألة الدينية من شأنه – في نظرنا - أن يخفف من توظيف المتخيل الديني والاجتماعي للتلاعب بالجمهور، ويبطل السلاح الأيديولوجي القاهر الذي تستخدمه الأورثوذكسيات الدينية والسياسية في التسلط والاستبداد ويقلل من حدة المواجهة بين الإسلاميين والعلمانيين لتشكيل رأي عام متقارب يعمل لصالح بناء المجتمع الحديث ودولة القانون والمؤسسات، خاصة وأن العلمنة اليوم باتت تقتحم كل مجالات الحياة المعاصرة طوعا أو كرها. إنّ المدارس والمعاهد والكليات والأحزاب والنوادي والجمعيات والصحافة ومواقع التواصل الاجتماعي لابد أن تتحول جميعها إلى أطر للحوار والمناقشة. ورغم أن الدولة ستعمل عبر أجهزتها السلطوية على توظيف هذه الأطر لفرض تصوراتها، فإنه لابد أن تنشأ تدريجيا آراء عامة نقدية تقاوم التدجين وتكميم الأفواه وتفضح التحالف التاريخي بين الديني والسياسي الذي ساهم في قمع الفرد والتعدي على ذاته ومواطنته، ولنا في نشأة البرلمانات في مصر والمغرب وتونس والكويت وغيرها بذور تحرر من سلطة القائد الفرد وأخطبوط الدولة القهرية عبر انخراط الطبقة المتوسطة في المداولات العامة وتوسيع مجال المبادلات الاقتصادية والسياسية. إن هؤلاء الفاعلين السياسيين الجدد من شأنهم أن يطالبوا "بهذا المجال المقنن والمنظم من طرف السلطة ولكنهم يطالبون به مباشرة ضد السلطة نفسها لكي يتمكنوا من مناقشتها حول القواعد العامة للمبادلة وحول ميدان تبادل البضائع والعمل الاجتماعي".[40] ورغم أن الرؤية الهابرماسية قد تبدو مثالية خاصة وهي تربط المناقشة بالبرهان العقلي والحجاج المنطقي فإن صياغة أخرى لتصورات الحوار والنقاش يمكن أن تكون ناجعة ومجدية من قبيل التصور الذي بلوره كارل أوتو آبل (Otto Abel) والذي "يقول بضرورة احترام معيار أساسي وبشكل مسبق مرتبط بمثل أخلاقي أكثر مما هو مرتبط بسياق برهاني، ذلك أن فكرة التأويل المعياري تستدعي فكرة المعيار الأساسي للأخلاق الذي هو المثال التواصلي نفسه"[41].

غير أن كل هذه الاقتراحات مشروطة بعمل فكري وجهد نظري عظيمين يؤطران عن بعد هذا المسار التحديثي بعيدا عن التصادم والإقصاء. فإذا كان أساس الخلاف العميق بين فكر الإسلاميين وفكر العلمانيين يكمن في مستوى التصور الليبرالي للحرية والأساس النظري للديمقراطية ومصدر الشرعية والسيادة على أساس أن الطرف الأول يؤمن بحاكمية الله والثاني يؤمن بحاكمية الشعب فإنهما لا يختلفان في مستوى عميق من مستويات الوجود الاجتماعي والحضاري وهو هاجس المصلحة العليا للإنسان. فالإسلاميون عموما يتبنون القاعدة الشرعية التي ذكرها ابن قيم الجوزية من أنّه "حيث هناك مصلحة فثم شرع الله"، والعلمانيون يرون أن الفرد هو جوهر العملية السياسية والاجتماعية، ولذلك لابد من صياغة تصور ينتهي إلى هذا المقوم

40 Habermas (J) L'espace public P 38.

41 محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة: نموذج هابرماس، منشورات أفريقيا الشرق، الطبعة الثانية 1998 ص 261.

الموحد للعمل المشترك مهما تباينت المرجعيات. وإن قبولا بالأنسنة[42] نظرية في التعايش ترفض "كل أشكال الاغتراب والاضطهاد وتطالب باحترام الكرامة الإنسانية وحق الناس في أن يعاملوا بوصفهم غايات في حد ذواتهم"[43]، من شأنها أن تجمع جهود الجميع في اتجاه البناء والإبداع، فمتى بدأنا بالتعريف بمشروع الأنسنة في القرآن بوصفه خطابا ساميا يتوجه إلى الإنسان ويطلب إليه أن يكون مثال الذات العلية في الخلق والإبداع والنظام ويحمله مسؤولية عمارة الكون، ومتى أكدنا أن هذا المقصد الرفيع ينتهي إلى مشروع الإنسان في الأرض وإلى الأنسنة بوصفها دفاعا عن حقوق الإنسان / المواطن فإننا قد نضيف خشبة صلبة في هيكل السفينة البشرية ونقع على شكل من الأنسنة الكونية تضمن حقوق الروح والقبض على المعنى.[44] فبين المرجعية الإسلامية التي تحرص على إبراز الميثاق الذي يجمع بين الخالق والمخلوق والمرجعية العلمانية التي تحرص على إبراز الميثاق الذي يجمع الإنسان بالإنسان والإنسان بالدولة لا مندوحة من البحث عن خط التماس بين المرجعيتين، ولكي يظل الإنسان هو الرهان المشترك بين الطرفين لابد من مقاومة العنف سواء كان جهادا يدافع عن الحقيقة الدينية أو حربا تحرق من حولها باسم الحماية أو باسم نشر الديمقراطية أو بتعلة الحرب الاستباقية. إن هذه المبادئ الجوهرية في الوجود الإنساني لئن كانت مستعصية على التلقي من هذا الجانب أو ذاك فإنه لا مناص من العمل على تمثلها ورفض كل أشكال الأرثودوكسية[45] المتصلبة. ولابد من أن نأخذ مسألة التلقي بعين الاعتبار إذ قد يكون المتلقي في البداية سلبيا أو متفاعلا سلبا غير أنه سيتأثر ويتغير ضرورة عبر محاورة القناعات المغلقة ومناقشة الثوابت من هذه الجهة أو تلك دون هاجس الفرض والاستقواء المادي أو المعنوي بل باستدعاء منطق الحوار نفسه بفعل الاحتكاك والاجتماع والنقاش وألفة المواضيع التي كانت مسكوتا عنها أو لا مفكرا فيها.

---

42 لم يظهر لفظ إنسية (Humanisme) إلا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر في أوروبا وهو يعني عند المختصين في دراسة عصر النهضة الأوروبية أمرين: الأول أنه يرتبط بفترة اجتماعية ثقافية وبقوة تغيير أعادة تشكيل صورة العالم. والثاني أنه ارتبط بتصور الإنسان فرض تدريجيا بفضل عوامل تغيير صنعها الإنسيون أنفسهم. والإنسية حركة تاريخية وقوة اجتماعية ثقافية ارتبطت تاريخيا بعصر النهضة ولم تشكل فلسفة محددة. لكن بعض المفكرين الايطاليين يربطون هذا التصور بالثقافة الايطالية في القرن 15 م وآخرون يرون أنها مرتبطة بالمجتمعات المسيحية وبحركات الإصلاح البروتستانتي. وآخرون يذهبون إلى أنها نموذج للمثال الإنساني ذو بعد أخلاقي عند الفلاسفة، وذو بعد جمالي عند الفنانين، وذو بعد اجتماعي عند الحقوقيين والسياسيين ويمكن أن يوجد في أي عصر، حيث تجد القيم الإنسانية الأصيلة فضاءها المناسب. راجع: Encyclopaedia Universallis, Corpus 9, P.P. 601 – 603.

43 Dictionnaire de philosophie, Edition Armond Colin, Paris, 1995, P.154.

44 راجع كتاب محمد أركون "نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي"، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي بيروت، الطبعة الأولى 1997.

45 الأرثوذوكسية هي "مجموع القضايا والحلول التي نسلم بها كحقائق ونستعملها مرجعا للتميز بين الرأي الصواب والرأي الصحيح من جهة والآراء الضالة من جهة أخرى". راجع dictionnaire de sociologie, seuil 1999 P 379 .

الخاتمة

لقد سعينا في هذا العمل المتواضع إلى تحليل سوسيولوجي وتاريخي للهوية العربية الإسلامية وانتهينا إلى أن بعض التيارات الفكرية السياسية تتبنى فهما جامدا أحاديا للهوية مما يقودها إلى اللاتاريخية، وأن أساس التغير والإصلاح هو النظر إلى الهوية باعتبارها سيرورة مركبة يمثل الدين فيها جزءا منها ولا يمثلها برمتها، كما عملنا على تتبع معوقات الديمقراطية في الدولة الوطنية وخلصنا إلى أن أهم تلك المعوقات كامن في أن إيديولوجية الدولة لم تتجاوز إيديولوجية الكفاح عبر القائد الفرد وغروره الكريزمائي نحو إيديولوجية البناء الوطني وخلق النموذج المجتمعي المناسب واجتهدنا بعد ذلك في رسم ملامح الدولة الديمقراطية التي تستدعي الشأن الديني ولا تحاربه وذلك بالتركيز على أهمية الحوار والمناقشة بالمنطق العقلاني وروح التفهم وأن أساس الحوار هو التعايش وقبول بعضنا البعض وألححنا في أهمية الحوار والنقاش لا بما هما آلية ايتيقية أو حل طوباوي ننظّر له ولا نلتفت إلى كيفية تفعيله بل بما هو إستراتيجية تواصل واستدعاء لمناظرين ومتعايشين لهم مرجعيات مختلفة ورؤية للعالم مغايرة من أجل إثبات الذات في المجال العام وتقريب الشقة بين الفرقاء سعيا إلى تطويع الديمقراطية لمجتمع منضبط سياسيا واجتماعيا حتى يتحاشى تسرب الخطاب الاقصائي والفكر الإرهابي إليه. وقادنا ذلك إلى البحث في المتخيل السياسي الذي خلصنا إلى انه في جوهره استثمار براغماتي للمتخيل الاجتماعي والديني.

وفي النهاية، هل يعبر البحث عن منزلة الدين في الاجتماع السياسي عموما عن شيء آخر غير البحث في سبل الانتظام الاجتماعي التي تكفل للمواطن / الفرد السعادة؟

إن بحثا ايتيقيا عن السعادة قد يقودنا إلى بعض الإجابات عن هذه المعضلة التاريخية. ولكن لما لم يكن همنا هذا المسعى الفلسفي- وهو شرف لا ندعيه-، فإننا نذكر بأن المشكلة ليست مع الأديان وإنما هي مع طرائق تقبل هذه الأديان وبالتحديد في النزوع إلى المطابقة بين البناء الذي ابتدعه الخالق في تشكيل العالم ومشروع المحاكاة الذي يصطنعه الإنسان لذلك البناء. فهناك تصوران يحكمان شكل الانتظام المجتمعي، أحدهما قائم على المماثلة بين سلطة الله كحاكم أعلى يمتثل لأوامره البشر وسلطة القائد كحاكم تطيعه الرعية في مجتمع يرتبط أعضاؤه بشكل عضوي على الطريقة القبلية، وهذا التصور موروث عن العقل السياسي العربي الذي تبدأ إيديولوجيته "بالتعالي بالسياسة وتسييس المتعالي لتنتهي إلى المماثلة بين رئيس المدينة الكونية (الله) وبين رئيس المدينة البشرية (الخليفة)، بين المتعالي في السياسة والمتعالي الديني"[46]. وثانيهما قائم على الاجتهاد في تدبر نموذج لا يعنيه الشكل العمودي للحكم والسلطة بل يعنيه فكر المشاركة والطموح إلى تغيير المصير. النموذج الأول يكون سؤاله المحوري في السياسة هو "من سيحكم؟" والنموذج الثاني

46 محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص 346.

يكون سؤاله المحوري هو "كيف يمكننا أن ننظم بصورة ما المؤسسات السياسية بحيث تمنع الحكام الأشرار أو غير الأكفاء (إن وصلوا إلى السلطة) من التسبب في الكثير من الضرر؟".[47]

إن السؤال الأول يفترض أن الحكم يكون بيد القائد الفرد (ملك، سلطان، خليفة، إمام...) وبشكل مطلق وهو يطابق بين السلطة والسيادة أو ما سماها بوبر "نظرية السيادة طليقة اليد" وهذا السؤال ينتمي إلى نموذج "المجتمع المغلق" وهو مجتمع ميزته الأساسية كثرة "المحرمات التي تنتظم وتسود بقوة كل مظاهر الحياة".[48] ولهذا فأهم سمة له سرعة انسجامه مع المرجعيات الدينية التي لا تعيد المحرمات إلى الواجهة فقط وإنما تعيد معها الفكرة القبلية التي ترفض نوع الانتظام السياسي القائم على المشاركة وترسخ نموذج الحاكم الفرد للمجموعة / القطيع ونموذج السلطة الأبوية التي تجد فيها المرأة نفسها في منزلة لا تختلف عن صورتها في الأزمنة الغابرة مع بعض التحسين (Retouches).

إن البحث في منزلة الدين في الاجتماع السياسي داخل البلاد العربية الإسلامية هو في نظري عمل يتجه رأسا نحو تلمس نمط المجتمع البدوي الذي تتنازعه القبيلة والغنيمة والعقيدة، وهي مكبوتات مازالت مستمرة إلى اليوم. والقبول بالديمقراطية شكلا للحكم والاجتماع لم يتبلور لدينا إلى الآن إلا في ما نأتيه من الممارسات الشكلية للديمقراطية من قبيل الانتخابات والوقوف صفا أمام صناديق الاقتراع، لكننا لم نفكر بعد بشكل عميق وجدي في طبيعة المجتمع وضروب الأواصر التي تنسج خيوطه والذي نفترض أنه أساس التعاقد في الدولة الديمقراطية، فقبل التعاقد بين الحاكم والمحكوم لا بد أن نؤسس لسبل التعاقد بين الذوات المستقلة والحرة والمتباينة في مرجعياتها أولا، فهذه الذوات ليست كتلة متجانسة ولعل أكبر ما يطبع تباينها هو الانتماء والالتزام العقديين.

سيأخذ الدين مكانته الطبيعية حين يأخذ المجتمع شكل النموذج الإنساني الحديث في الانتظام، وهو شكل المشاركة والتعايش والتداول على السلطة وتوزيع المسؤوليات والبحث المستمر عن سبل العدالة الاجتماعية وشرعة التآلف، وهذا الشكل من الانتظام لا يمكن أن يكون محاكاة للنموذج الالاهي في السلطان لأنه القاهر فوق عباده، كما لا يمكن أن يكون محاكاة للنموذج الغربي ومرجعيته العقلانية الصرفة – شأن ما يرى هابرماس- لذلك لا يمكن أن يكون التصور الديني مرجعا للحكم وإنما مرجعا للأخلاق والقيم وموجها للإنسان نحو المصير مثلما لا يمكن الاكتفاء بشرط العقل أسا للفاعلية التواصلية. وفي مجتمعات كالمجتمعات العربية الإسلامية حيث الوعي والمخيال مشبعان بالمثل الدينية وضروب المحرمات لا يسعها إلا أن تعمل على توجيه هذه المثل والأوامر والنواهي المستبطنة نحو تغيير النموذج المجتمعي لا إعادة إنتاج النموذج السياسي القبلي ولا إعادة إنتاج النموذج الغربي. سيتطلب الأمر وقتا قبل أن يصبح الدين مسألة شخصية لأن

47 كارل بوبر، المجتمع المفتوح وأعداؤه، ترجمة السيد نفادي، دار التنوير 2007 ص 124.

48 المرجع السابق ص 172.

هذا الإدراك مرتبط ومرتهن بتغير العقلية القبلية التي لا ترى الفرد كيانا مستقلا بذاته بل عضوا في مجموعة لا إرادة له في الفكاك من قراراتها، وسيتطلب الأمر وقتا قبل أن نتعود على القبول ببعضنا وأن نألف بعضنا بالتوافق العقلي والحس الأخلاقي والتعايش الاجتماعي.

المراجع باللسان العربي

- أركون (محمد): الإسلام الأخلاق والسياسة ترجمة هاشم صالح، اليونسكو ومركز الإنماء القومي، الطبعة الأولى 1986.
- نزعة الأنسة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي ترجمة هاشم صالح، دار الساقي بيروت الطبعة الأولى 1997.
- أفاية (محمد نور الدين): المتخيل والتواصل: مفارقات العرب والغرب، دار المنتخب العربي، الطبعة الأولى 1993.
- الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة: نموذج هابرماس، منشورات إفريقيا الشرق الطبعة الثانية 1998.
- بوبر (كارل): المجتمع المفتوح وأعداؤه، ترجمة السيد نفادي، دار التنوير 2007.
- الجابري (محمد عابد): العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته، المركز الثقافي العربي الطبعة الثانية 1991.
- ذويب (حمادي): السنة بين الأصول والتاريخ، المؤسسة العربية للتحديث الفكري والمركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 2005.
- رولز (جون): قانون الشعوب وعود إلى فكرة العقل العام، ترجمة محمد خليل، المجلس الأعلى للثقافة 2007.
- الشرفي (عبد المجيد): الإسلام والحداثة، الدار التونسية للنشر الطبعة الثانية 1991.
- لبنات، دار الجنوب للنشر تونس1994.
- عودة (عبد القادر): الإسلام وأوضاعنا السياسية، القاهرة الطبعة الأولى، 1370 هـ.
- غليون (برهان): الوعي الذاتي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية 1992.
- الغنوشي (راشد): الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت الطبعة الأولى 1993.
- قطب (سيد): معالم في الطريق، دار الشروق، الطبعة السادسة 1979.
- مولى (علي الصالح): الهوية... سؤال الوجود والعدم: دراسة تحليلية نقدية لعلاقة الأنا بالآخر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس، الطبعة الأولى 2006.
- نغري (انطونيو) وهاردت (مايكل): الإمبراطورية، ترجمة فاضل جتكر، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى، 2002.

المراجع باللسان الأعجمي

- Arkoun (Mohamed): L'Humanisme Arabe du IV/X siècle, Miskawayh: Philosophe et historien, librairie philosophique, J.Vrin, Paris 1982.
- Berger (Peter. L): Le ré enchantement du monde
- Bourdieu (Pierre) et J.C.Passeron: la reproduction, Minuit 1970.
- Bourdieu (P): Questions de Sociologie, Minuit, Paris 1984.
- Le sens pratique, Minuit, Paris 1980.
- Habermas (J): Entre Naturalisme et religion: les défis de la démocratie, Gallimard, Paris 2008.
- L'Espace Public: Archéologie de la publicité comme
- dimension constitutive de la société bourgeoise, Payot, Paris 1978.
- Kepel (Gilles): La revanche de dieu: Chrétiens, Juifs et Musulmans à la reconquête du monde, Seuil, Paris 1991.

الدوريات والمعاجم والموسوعات

- مجلة المستقبل العربي عدد 422 نيسان / أبريل 2014
- Encyclopédie Universalis, France, S. A 1988.
- Dictionnaire de philosophie, Edition Armand Colin, Paris 1995.
- Dictionnaire de sociologie, Seuil, Paris 1999.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2017

All rights reserved © 2017