

# العام والخاص كمدخل لفهم العلاقة بين الدين والسياسة

## محاولة أولية في تأسيس نموذج نظري للفهم

عبد القادر الخاضري  
باحث مغربي



قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة

## تقديم:

تبيين لي، من خلال النقاش والجدل الفكري الذي صاحب وأعقب المداخلات المبرمجة في الندوة، أنه من المهم والضروري توضيح وتحديد منطلقات الدراسة الافتراضية، التي أحاول اختبارها وتطويرها وتقاسمها مع الباحثين والمتقنين. ولذلك عدت بعد انعقاد الندوة لأدرج تلك المنطلقات في الورقة المعدة للنشر. وسأبينها بعد أن أتوقف عند دواعي التفكير في موضوع الدراسة.

### أولاً - دواعي التفكير في الموضوع

إن الدافع إلى التفكير في تأسيس نموذج نظري، على أساس التمييز بين العام والخاص، لفهم إشكالية العلاقة بين الديني والسياسي، هو معطيان، أحدهما تاريخي، والثاني واقعي.

تاريخياً عرفت الرقعة العربية الإسلامية، في مشرقها ومغربها، منذ ما دعي وعرف بـ"انقلاب الخلافة إلى ملك" شكلاً وحيداً للدولة، هو دولة السلطان، وهي كما صورها تراثها السياسي<sup>1</sup> وكما نظر لها ابن خلدون دولة قهر وشوكة واستبداد وعصبية<sup>2</sup>.

ويتموقع هذا التراث الفكري على النقيض من كل مقومات النظريات التي قامت عليها الأدبيات السياسية المحايثة لتأسيس الدولة الحديثة<sup>3</sup>. فمن جهة يحول الربط "العضوي" الذي يقيمه هذا الفكر بين الدولة و"شخص" السلطان دون تبلور فكرة الشيء العام، مما يؤدي على الدوام، وباستمرار إلى تغذية الفصم الأزلي بين الفرد والدولة وإلى إنكفاء التعارض والتخارج بين "الحرية" و"الدولة" داخل هذه المجتمعات.

ويؤدي تصوره للعلاقة بين مجالي الأخلاق والسياسة، من جهة ثانية، إلى الخلط بين أخلاق الفرد "المدينة" وأخلاق الدولة "السياسة"، كما يؤدي إلى الحيلولة دون رؤية الدولة في استقلاليتها عن أية قيمة ترهن مصيرها، وتحدد بشكل قبلي سلوكها. ويؤدي تصوره للعلاقة بين الدين والدولة، إلى تقديس الحاكم، ورفعته فوق مصاف البشر، مما يحول مرة أخرى دون النظر إلى الدولة على أساس أنها كائن وكيان مستقل، وقيمة في حد ذاتها<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> - المقصود هنا بالتراث السياسي للدولة السلطانية هو الآداب السلطانية

<sup>2</sup> - عز الدين العلام، الآداب السلطانية، دراسة في بنية وثوابت النظام الخطاب السياسي، سلسلة عالم المعرفة، عدد 324، فبراير 2006، المطابع الدولية، الكويت، ص 206

<sup>3</sup> - ن. م، ص 207

<sup>4</sup> - عز الدين العلام، م.س، ص 208

تاريخيا كذلك، أفضى التلازم بين السياسة والدعوة – مُتمثلاً في جمع النبي بين النبوة والقيادة السياسية – إلى التباسات لا حصر لها في وعي المسلمين، منذ الإسلام المبكر وحتى اليوم، عنوانها أن السياسي ممتنع عن الكينونة والاستواء والشرعية بغير الديني الذي به تكون ماهية الأول؛ حيث لم يتردد الحكام في التماس شكل من أشكال التلازم بين السياسة والدين وفي بناء شرعية السياسة على الدين مدفوعين إلى ذلك بقوة الاعتقاد بأن الإسلام قرآن وسلطان، دين ودولة.<sup>5</sup>

أما واقعياً، فقد أدى الاتساع المتفاقم بين الواقع والعقيدة، بصورة صدامية ومتسارعة الوتائر، إلى فقدان الواقع للمعنى، وإلى انحسار المكونات الدينية داخل دائرة ضيقة، كانحسارها في المذاهب الأربعة مثلاً بالنسبة للسنة. وهو ما جعل سبيل الاختيار تضيق أمام النخب، وفرص الحوار أو التوافق تتضاءل، والهوة تتسع بينها. وكانت النتيجة المنطقية لجمود الدينامية المجتمعية لعقود طويلة اختزال الاختيارات الاجتماعية في أحد موقفين، تمثل الهوية داخل دائرة الدين في أضيق دوائرها وأشدّها انعزالاً من جهة، أو القفز على هذه الإشكالية والتوهم بأن تجاهلها كان لفضها والسعي إلى تحقيق إشباع ثقافي يكتسي طابعاً شخصياً بعيداً عن المضامين التراثية في مستوياتها العقدي أو الثقافي من جهة أخرى. وهذا ما أدى إلى تعميق الهوة.<sup>6</sup> هذا التعميق سيضعف من ولوج النقاش حول الدين والتراث والتقاليد إلى النقاش العمومي.

واقعياً كذلك ورثت الدول العربية مظاهر الدولة الحديثة، عن الاستعمار. وقد أصبحت هذه الأخيرة بمثابة التجلي الأساسي للسياسي في حياة الناس. وقد ارتبط تبلور هذا الشكل بمفاهيم وقيم جديدة، تشكلت عبر سيرورة من التفاعل بين النظر والواقع، في المجتمعات الغربية، منذ القرن الخامس عشر. ومن أهم هذه المفاهيم، التعاقد، الشيء العام والشيء الخاص، المصلحة العامة والمصلحة الخاصة، السياسة والسياسي، السيادة والحرية، التعدد والمساواة والمواطنة، العنف المادي والعنف الرمزي، الشرعية والمشروعية، الخضوع والرعاية والمقاومة أو المعارضة، المؤسسة والبيروقراطية، التداول والتمثيل والانتخاب. وبناء عليه، لا يمكن التفكير في إشكالية العلاقة بين الديني والسياسي في العالم العربي دون التفكير في إشكالية بناء الدولة الحديثة في هذه المجتمعات.

## ثانياً - المنطلقات الافتراضية للتفكير في الموضوع

أنطلق من أن الدين حاجة إنسانية، فردية واجتماعية، يجيب من خلاله الإنسان عن كل الأسئلة التي يقف حائراً وعاجزاً أمامها، وهي كثيرة ومتعددة ومتنوعة،

<sup>5</sup> - عبد الإله بلقزيز، م.س، ص ص 199- 202

<sup>6</sup> - المختار بن عبدلاوي، تمثلات الهوية، في مجلة مقدمات، ع 30/29، ربيع/صيف 2004، ص 81

لا تتعلق فقط بالظواهر الطبيعية، وإنما تتجاوزها إلى تعقيدات الحياة والعلاقات الاجتماعية وكذلك  
الوضعيات الفردية.

● والسياسة حاجة إنسانية اجتماعية، يصعب، وربما يستحيل، تصور أي تنظيم للعلاقات الاجتماعية في  
مجتمع ما من خارجها؛ بمعنى لا بد من تنظيم علاقات الخضوع والتحكم، تحديد وتمييز ما هو عام ومشارك بين  
أفراد وجماعات المجتمع، وتنظيم العلاقة بين هذا العام وما هو خاص وتنظيم العلاقة بين المجتمع والمجتمعات  
الأخرى. وهذه العملية هي موضوع السياسة.

● والاقتصاد حاجة إنسانية، فردية واجتماعية، كأسلوب وشكل من أشكال استغلال الطبيعة والمجال من  
قبل الإنسان ولمصلحته.

● والفن حاجة إنسانية، للتعبير عن الوضعية النفسية الداخلية، الفردية أو الجماعية، تجاه الآخر والغير،  
وهي من أعقد -وفي نفس الوقت- أرقى أشكال التواصل التي تعتمد لغة الترميز، لأنها تعكس الجانب النفسي في  
الإنسان أكثر من الجانب الفكري والعقلاني.

● والأخلاق حاجة إنسانية، تحدد وتوجه السلوك الفردي والاجتماعي، ومن خلالها يحصل الجدل  
والتواصل والنقاش من أجل التوافق حول القواعد والضوابط القانونية التي ينبغي أن تنظم العلاقات الاجتماعية  
داخل الجماعة السياسية، بين هذه الأخيرة والأفراد والمجموعات من جهة، وبين المجموعات والأفراد من جهة  
أخرى.

● والعلم حاجة إنسانية، فردية واجتماعية، من خلاله يتحقق التطور والتقدم، عبر تفاعل الإنسان مع  
الطبيعة والكون والمحيط الاجتماعي.

1. وأنتقل من أن هذه الحاجات هي متداخلة في ذات واحدة. وهي الذات الإنسانية، فردية كانت أو جماعية  
أو اجتماعية؛ وبالتالي، فهي في تفاعل مستمر ومعقد، يتداخل فيه العقلاني وغير العقلاني، الذاتي  
والموضوعي.

● إن الجدل والتعارض والتفاعل بين هذه الحاجات - أو الماهيات كما عبر عنها جوليان فروند - خصوصا  
كثنائيات، هو الذي ينتج ويعيد إنتاج الوضعيات الفردية والجماعية والاجتماعية، التي نلاحظها بالعين المجردة  
والقابلة للإدراك، وتخفي في نفس الوقت التعقيد الناتج عن ذلك التفاعل.

● غير أن هذا التداخل والتقاطع لا ينفى التمايز القائم بين هذه الحاجات، إن على مستوى المضمون أو  
الموضوع أو المجال.

• ولكن لا أرى التمايز يتيح لا للباحثين الأكاديميين، ولا للمفكرين والمثقفين، ولا حتى للإيديولوجيين السياسيين والمذهبيين أية إمكانية للفصل بين أي من تلك الحاجات.

• ولذلك أعتقد أن الأنسب للباحث والمثقف هو الانطلاق من سؤال التمييز

والتنظيم ومن مقولة العلاقات الجدلية، والبحث في التمييز بين الثنائيات، من أجل المساهمة في صياغة منهجيات وبراديجمات، تساعد على تنظيم العلاقة الثنائية بين تلك الحاجات، كثنائية الدين والسياسة، الأخلاق والسياسة، الاقتصاد والسياسة، الدين والأخلاق، الاقتصاد والأخلاق والاقتصاد إلخ.

• يقتضي البحث في تلك الثنائيات التمييز بين تلك الحاجات وما يقيمه الإنسان من تأويلات حولها، كالدين والموروث الديني، السياسة والفكر السياسي والإيديولوجيات السياسية، الاقتصاد والفكر الاقتصادي والمدارس والمذاهب الاقتصادية إلخ.

2. وأنطلق من أن من أعقد الجدليات في الزمن الحديث والمعاصر، خصوصا في المجتمعات العربية الإسلامية، حيث الدين هو الإسلام، هي جدلية الديني والسياسي. ويرجع هذا التعقيد في نظري إلى أمرين.

• الأول يتعلق بأصل ومصدر كل منهما، حيث وضعية وزمنية السياسة في مقابل لدية أو علوية الدين عن الزمان والمكان.

• الأمر الثاني يتعلق بمجال كل منهما؛ فإذا كان مجال السياسة هو العلاقة بين الحاكم والمحكوم، هو الشيء العام والمشارك، هو المصلحة العامة فإن مجال الدين هو علاقة الإيمان والتعبد من جهة، والعلاقات داخل الحياة الاجتماعية الخاصة والعامة من جهة أخرى.

• فالقرآن يخاطب الإنسان على عدة مستويات، يخاطبه كفرد مؤمن، يخاطبه كجماعة من المؤمنين بينهم علاقات اجتماعية خاصة، ويخاطبه كجماعة سياسية مستخلفة في الأرض، بينهم علاقات خاصة وعمامة (الشعوب والقبائل).

• ولذلك، يتضمن القرآن مواضيع كثيرة ومتعددة، منها ما يتعلق بالإيمان، ومنها ما يتعلق بالأخلاق، ومنها ما يتعلق بالقيم والمبادئ ومنها ما يتعلق بالأحكام، بمعنى القواعد الملزمة الردعية والزجرية (التشريع).

3. وأنطلق من أن إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة تنفرع عنها أربع إشكاليات وهي: الإيمان أو العقيدة والسياسة، الأخلاق الدينية أو بالأحرى الإسلامية والسياسة، القيم والمبادئ الإسلامية والسياسة وإشكالية أحكام الشريعة والسياسة.

### ثالثا - الإشكالية:

كيف يمكن الخروج من علاقة التوتر ومحاولات الإلغاء والإقصاء المتبادلة بين الديني والسياسي والمتكررة في الزمان والمكان، إلى علاقة جدل تفاعلي مفتوح على أساس التمايز وليس التعارض بين المجالين؟ بماذا سيفيد التمييز بين العام والخاص في فهم ومعالجة إشكالية العلاقة بين الديني والسياسي؟

### رابعا - منهجية الاشتغال:

سأحاول أن أبني نموذجا نظريا، أو براديجما، يسعفني في فهم ما يجري اليوم من تركيب جديد لعلاقة الديني بالسياسي، في الدول العربية، وما نتج عن ذلك من خطاب وخطاب مضاد. كما سيمكننا من تقديم تصورات عن أشكال من العلاقة قد تسهم في بلورة أشكال الخروج من توتر العلاقة إلى علاقة على أساس التفاعل والتمايز.

يتأسس هذا النموذج النظري حول مفهومين مركزيين، ميزا الدولة الحديثة، وأخذا حيزا مهما في الفكر السياسي الغربي. وهما مفهومي العام والخاص، وسأعمل على مناقشتهما في ضوء مفهوم آخر هو الاجتماعي.

بناء على ما تقدم، سأعمل في المحور الأول على مناقشة المفهومين في علاقتهما بمفاهيم أخرى موضحة أو متممة لهما أو ناتجة عنهما، لأخلص إلى تحديد التمايز الحاصل بينهما، وحدود التداخل؛ ثم أنتقل في المحور الثاني لمناقشة إشكالية الدين والسياسة أو الديني والسياسي، في ضوء هذا التمييز، مع استحضار ما يميز الاجتماع الديني في العالم العربي الإسلامي، عن العالم الغربي المسيحي.

## أولا - السياسي من خلال العام والخاص (محاولة للفهم)

نريد من خلال هذا العنوان أن نسهم في تحديد منهجية تمكن من تحديد ما هو سياسي وما ليس كذلك في الحياة الإنسانية. ولهذا الغرض سنتوقف عند ثلاثة أسئلة مهمة، ما الذي يربط العام بالسياسة والسياسي؟ ما الذي يميز العام عن الخاص؟ ما أهمية التمييز بين العام والخاص؟

### 1. ما الذي يربط العام بالسياسة والسياسي؟

يذهب جوليان فروند إلى أن هناك ماهيات في الحياة البشرية كالسياسة، الاقتصاد، الدين، الأخلاق، العلم والفن. هذه الماهيات تؤسس انطولوجيا لمجموعة من الجدليات dialectiques أو الديناميات كالمسألة

الاجتماعية، التربية، القانون إلخ. فالقانون مثلا يتأسس على الأخلاق والسياسة، في حين تتأسس المسألة الاجتماعية على السياسة والاقتصاد<sup>7</sup>.

وعليه، فلا بد لدراسة السياسي من الانطلاق من اعتبار السياسة ماهية قائمة على مسلمة في الطبيعة البشرية، وهي أن الإنسان كائن اجتماعي بطبيعته، أيضا لابد كذلك من تحليل المقومات الأساسية للسياسي، وهي هنا بالنسبة لهذا الأخير: (1) علاقات التحكم والخضوع، (2) الخاص والعام، (3) العدو أو الخصم والصديق، وأخيرا لابد من تحديد الهدف والوسيلة الخاصين بالسياسي<sup>8</sup>.

فالقول بأن الإنسان كائن اجتماعي بطبعه مرده إلى مهمة الإنسان. وهي، حسب سبينوزا، تنظيم المجتمع وتربية الفرد. وتقتضي المهمة الأولى أخذ واقع الأفراد ووضعياتهم بعين الاعتبار، كما تفرض المهمة الثانية أخذ الواقع الاجتماعي بعين الاعتبار<sup>9</sup>.

فمن الممكن أن يكون من الأنفع كثيرا للناس أن يعيشوا طبقا لقوانين عقولهم ومعاييرها اليقينية، لأنها لا تنجيه إلا إلى تحقيق ما فيه نفع حقيقي للبشر. وفضلا عن ذلك، فإن كل إنسان يود العيش في أمان من كل خوف بقدر الإمكان، لكن ذلك مستحيل ما دام كل فرد يستطيع أن يفعل ما يشاء، ومادام العقل لا يعطي حقوقا تعلق على حقوق الكراهية والغضب، والواقع أنه لا يوجد إنسان يعيش دون قلق وسط العداء والكراهية والغضب والمخادعة، ومن ثم فلا يوجد إنسان واحد لا يحاول الخلاص من ذلك بقدر استطاعته<sup>10</sup>.

وعليه، فالناس يعيشون في شقاء عظيم إذا لم يتعاونوا ويظلون عبيدا لضرورات الحياة، إن لم ينموا عقولهم. ومن ثم يظهر لنا بوضوح تام أنه لكي يعيش الناس في أمان وعلى أفضل نحو ممكن، كان لزاما عليهم أن يسعوا إلى التوحد في نظام واحد، وكان من نتيجة ذلك أن الحق الذي كان لدى كل منهم، بحكم الطبيعة، على الأشياء جميعا، أصبح ينتمي إلى الجماعة، ولم تعد تتحكم فيه قوته أو شهوته، بل قوة الجميع وإرادتهم<sup>11</sup>.

على أنه كان لابد لمحاولتهم هذه أن تفشل لو كان الناس قد أصروا على إتباع الشهوة (إذ أن قوانين الشهوة تحتم أن يسير كل فرد في اتجاه مختلف)، وإذن فقد كان لزاما أن يتفقوا فيما بينهم، عن طريق تنظيم وتعاهد

<sup>7</sup>- Julien Freund: l'essence du p olitique, édition Dalloz-2004, p 5

<sup>8</sup>- op cit , p 5

<sup>9</sup>- op cit , p 31

<sup>10</sup>- اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم الدكتور حسن حنفي، مراجعة فؤاد زكريا، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2008، ص 371-369

<sup>11</sup>- سبينوزا، م.س، ص 371-369

حاسم، على إخضاع كل شيء لتوجيهات العقل وحده، وعلى كبح الشهوة بقدر ما تسبب أضرارا للآخرين، وعلى معاملة الناس بمثل ما يحبون أن يعاملوا به، وأخيرا على المحافظة على حق الآخرين كما لو كانوا يحافظون على حقهم الخاص. ولكي يكون هذا التحالف متينا ومضمونا وجب إبرامه بشروط معينة.<sup>12</sup>

إنه لقانون شامل للطبيعة أن أحدا لا يترك ما يعتقد أنه خير إلا أملا في خير أعظم، أو خوفا من ضرر أكبر، ولا يقبل شرا إلا تجنباً لشر أعظم منه وأملا في خير أكبر. وبعبارة أخرى يختار كل فرد ما يبدو له أعظم الخيرين وأهون الشرين؛ أي ما يبدو في لحظة الاختيار أعظم الخيرين أو أهون الشرين، وليس بالضرورة أن يكون الواقع متفقا مع حكمه. وهذا القانون مسطور في الطبيعة البشرية بقوة تحتم علينا أن نضعه بين الحقائق الأبدية التي لا يمكن لأحد أن يغفل عنها. وينتج عن هذا القانون ضرورة أن أحدا لا يمكن أن يعد (إلا إذا كان سيء النية) بالتخلي عن الحق الذي له على كل شيء. ولا يمكن أن يفى مطلقا بوعده هذا، إلا خوفا من شر أعظم أو طمعا في خير أكبر.<sup>13</sup>

ربما قد نتفهم من خلال كلام سبينوزا، لماذا استحضر كارل شميت جدلية العدو والصديق عند تحديده لمفهوم السياسي؟ فهذا الأخير هو أحد من أتوا بلفظ السياسي في مؤلفه مفهوم السياسي، في إطار سجال ضدا على الليبرالية التي كانت تنزع، في رأيه، نحو اختزال خصوصية السياسي لصالح قطبية أخلاقية - اقتصادية؛ فالخاصة المميزة للسياسي، بالنسبة لهذا الأخير، والتي يمكن أن ترد إليها كل الأفعال والدوافع السياسية، هي التمييز والتفرقة بين العدو والصديق. فالسياسي لا يقبل أن يختزل إلى الثقافة والاقتصاد والأخلاق، لأنه لا يتجلى حقا إلا عندما توضع في الرهان خلافات حاسمة قد يقتضي حلها اللجوء إلى المواجهة العنيفة. السياسي أيضا هو مجرد دائرة من دوائر الفعل البشري، وهو يتميز عن السياسة اليومية.<sup>14</sup>

غير أن هذه الجدلية هي غير كافية لفهم كنه السياسي. فهناك في أي جماعة سياسية كيفما كانت وقائع ومعطيات أخرى توحى في طبيعتها بأنها سياسية، وعلى رأسها ثنائية التحكم والخضوع أو القيادة والانقياد، فهي تقسم عالم الإنسان، بطريقة محددة ومطلقة من وجهة نظر تصورية، إلى صنفين من الناس، الذين ينفادون ويخضعون من جهة، وأولئك الذين يقودون ويتحكمون من جهة أخرى.<sup>15</sup>

<sup>12</sup> - ن.م، ص ص 369-371

<sup>13</sup> - ن.م، ص ص 369-371

<sup>14</sup> - علي بنمخولف ومحمد الصغير جنجار، مفردات الفلسفة السياسية، مراجعة الترجمة العربية الحسين سبحان، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 2012، ص 71

<sup>15</sup> - Julien Freund: op cit, p 95



فالساسة كجزء من المجموع الاجتماعي وكعلاقة اجتماعية، توجه الإنسانية والمجتمع كله عبر تلك الثنائية، بشكل لا يدع لأحد الإفلات أو التخلص من سيطرة وسيادة السياسي. فإما أن يكون الإنسان خاضعا أو قائدا أو يعمل على أن يكون كذلك.<sup>16</sup>

غير أن علاقة القيادة والخضوع لا تحدد بشكل قبلي من يجب أن يخضع ومن يجب أن يقود، كما أنها لم تجزم بأن هناك أناسا ولدوا ليقودوا والآخرين ولدوا لينصاعوا، ولكن تقر فقط بأن لا مكان خال من علاقة سياسية ما. هذا يعني أن الخضوع قد يتحول إلى مقاومة أو عصيان، وأنه ليست هناك قيادة مطلقة ولا انصياع مطلق، كما أنه لا يمكن للجميع أن يقود كما لا يمكن للجميع أن يخضع.<sup>17</sup>

إن هذه الثنائية، قيادة وخضوع، هي المقوم والمرتكز العام للسياسي؛ غير أن تحديد هذا المفهوم لا يكتمل إلا بفضل مقومين آخرين، وهما ثنائية العام والخاص، والتي تعتبر بمثابة المرتكز الأساسي للسياسة الداخلية لجماعة سياسية ما، ثم ثنائية العدو والصديق التي تحدد بالأساس السياسة الخارجية لتلك الجماعة السياسية<sup>18</sup>.

وتكمن أهمية هذين المرتكزين الأخيرين في تحديد ما هو سياسي في العلاقات الاجتماعية، خصوصا داخل الجماعة السياسية، وما ليس سياسي، مع العلم أن الخط الفاصل بينهما ؛ أي ما هو سياسي وما ليس كذلك، يتبدل حسب الأنظمة والوضعيات والعصور. كما أن هذين المرتكزين يحددان أهداف النشاط السياسي، سواء الذي يهيم التنظيم الداخلي للجماعة أو الذي يهيم مواجهة الجماعات الخارجية.<sup>19</sup>

فثنائية القيادة والخضوع غير كافية لتعريف السياسي بشكل تام ومتكامل، لأن هناك نماذج غير سياسية من علاقة التحكم والخضوع، رئيس مقاول على سبيل المثال، رئيس عصابة، الخضوع العائلي والديني والأخلاقي. وبالتالي، فهذا يستوجب اعتماد مقوم آخر يتيح تحديد حقل أو دائرة علاقة القيادة والخضوع ذات الطابع السياسي، بشكل دقيق. بمعنى أنه ينبغي حصر مجال النشاط السياسي، قدر الإمكان، من خلال معيار يميز ما هو سياسي عن ما ليس كذلك. هذا المعيار يتأتى من خلال تمييز العام عن الخاص.<sup>20</sup>

أخلص، من كل ما تقدم، إلى أن فهم العلاقة بين العام والخاص، هي من أهم مداخل تحليل السياسي، وهو مدخل مهم لمعالجة إشكالية الدين والسياسة.

<sup>16</sup>- op cit , p 95

<sup>17</sup>- op cit , p 95

<sup>18</sup>- op cit , p 94

<sup>19</sup>- op cit , p 97

<sup>20</sup>- op cit , p 280

فالسياسي والسياسة يفترضان ثلاثة أشياء، وهي النظام العام، الرأي العام والحق في المقاومة أو المعارضة. هذه العناصر هي نتاج ثلاث جدليات؛ جدلية القيادة والانقياد التي تؤسس لضرورة تشكيل وحدة سياسية على أساس مفهوم النظام العام. هذا الأخير يتحقق بفضل تنظيم العلاقات داخل الجماعة السياسية، على أساس تمييز العام عن الخاص، وهي الجدلية الثانية - بشكل يتيح تنظيم العلاقات بين الأفراد والمجموعات من جهة، وبين هؤلاء والسلطة العامة من جهة أخرى، على أساس مفهوم الرأي العام، الذي يشتغل من خلال ثنائية العدو والصديق، التي تحقق صيانة الوحدة السياسية.

ونخلص من خلال ما تقدم إلى ما يلي:

- إن علاقة القيادة والخضوع كمرتكز أساسي للسياسي تستدعي الوحدة السياسية، وتنظيم العلاقة بين العام والخاص ومجال كل منهما يتيح إمكانية تنظيم تلك الوحدة السياسية، أما جدلية العدو والصديق فهي تصون تلك الوحدة السياسية. ولأن الموضوع بالنسبة لنا هنا يتعلق بإشكالية داخلية، فسنركز على جدلية العام والخاص كمقوم أساسي للسياسي.

- وعليه، فالعام من جهة والسياسة والسياسي من جهة ثانية، هما وجهان لعملة واحدة، وذلك لأنه من المفترض أن يكون الشيء العام أو المشترك هو موضوع السياسة والسياسي، والمصلحة العامة هي هدفهما والمجال العام هو مجالهما؛ بمعنى أنه يصعب تصور السياسة والسياسي في مفهومهما الأصلي خارج مفهوم العام المتمايز عن الخاص.

- هذا يعني أن كلا من المفهومين والمجالين ضروري للحياة البشرية؛ فالسياسي لا يكون إلا جانباً من النشاط البشري ومن العلاقات الاجتماعية، إلى جانب أنشطة بشرية وعلاقات اجتماعية أخرى لا تقل عنه أهمية، بل لا تكتمل الحياة البشرية إلا بوجودها، كالنشاط الاقتصادي، العلم، الفن، الأخلاق والدين. وموضوع هذه الأنشطة، على عكس السياسي، هو الشيء الخاص غير المشترك، وهدفها المصلحة الخاصة، ومجالها مجال خاص.

- ومن تم، فإن العيش في جماعة سياسية ما يقتضي تنظيم العلاقات الاجتماعية الخاصة، بين الأفراد والمجموعات من جهة، وتنظيم السياسي كعلاقة اجتماعية عامة من جهة ثانية. والهدف من تنظيم تلك العلاقة هو عقلنة الجدل والاختراق المتبادل بين تلك العلاقات، خصوصاً اختراق السياسي والسياسة للأنشطة البشرية الأخرى، وذلك لأنه يستند إلى علاقة الخضوع والتحكم التي تميزه.

• فالمحاولة المستمرة من قبل السياسي لاختراق باقي العلاقات والهيمنة عليها، في مقابل عمل هذه الأخيرة على مقاومته أو استغلاله لصالحها، هو الذي يؤدي في حالات كثيرة إلى هيمنة العام على الخاص أو استغلال الخاص للعام. وهذا هو السبب التاريخي لحدوث الطغيان والاستبداد والسلطوية. وهذه الوضعية الممتدة في الزمان والمكان هي التي كانت وراء البحث والتفكير والتنظير عبر الزمان والمكان حول المداخل الممكنة لتنظيم تلك العلاقات، خصوصا العلاقة بين العام والخاص.

## 2. ما الذي يميز العام عن الخاص؟

إن الذي يهنا بالدرجة الأولى هو العام وليس الخاص، غير أن الضرورة المنهجية والإبستمولوجية اقتضت استحضار هذا المفهوم؛ ولذلك سوف لن نتوقف عنده إلا في حدود الحاجة إليه كمقابل لفهم العام، ونظرا لأهمية هذا الأخير، فلا بد من أن نعرض ولو جزئيا عن معنى هذه الكلمة في الاصطلاح التاريخي.

وعليه نشير إلى أن عبارة STATO تستخدم في اللاتينية الكلاسيكية للدلالة بصورة خاصة على حالة الشأن العام في لحظة معطاة، ومن ثم جاءت العبارة *status reipublica*، ومعناها حرفيا: حالة الشيء (الشأن) العمومي *la chose publique*، وحالة المؤسسة القائمة بالشأن العام، أو الدولة، التي تدل *rei publicae* لدى الرومان، على مؤسساتهم السياسية الخاصة. غير أن شيشرون يستعمل هذه الكلمة بمعنى أعم، وهو معنى (شكل الحكومة) إذ يمكن أن تدل حينئذ على ملك أو مملكة، أو على معناها الخاص (الشأن العام، الدولة).<sup>21</sup>

وانتقلت كلمتا *status* و *stato*، في إيطاليا خلال القرن 15 من هذا المعنى الغامض للحالة السياسية إلى معنى أدق، وهو الامتلاك الحصري لأرض أو إقليم مع القدرة على حكم سكانه.<sup>22</sup>

وتتذبذب كلمة *stato* عند ماكيافيلي كما عند معاصريه بين قطبين للدلالة؛ إنها تدل من جهة على السلطة التي يمارسها فرد أو مجموعة من الناس على مجموعة محددة من الناس، كما قد تدل على المجال أو الأرض أو التراب والسكان الذين تمارس عليهم السلطة. وهما معنيان يلتقيان؛ حيث لا وجود للواحد دون الآخر. وقد تعني أيضا النظام السياسي، أي تنظيم الحكم والسلطة.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> - مفردات الفلسفة السياسية، م.س، ص ص 73-74

<sup>22</sup> - ن م، ص 74

<sup>23</sup> - ن.م، ص 75

ويقتضي تحليل مدلول "Le public العام" أولاً فحص مكانته في مجموع السياسي، وهو الكل هنا، ثم فحص علاقة العام بالخاص، بالرأي، المقاومة إلخ. كما يعني تحليل السياسي هنا من جهة موضعه في مجموع الحياة الإنسانية، وتوضيح علاقته مع الاقتصاد، الأخلاق، الدين والعلم من جهة أخرى.<sup>24</sup>

ولأنه سبق وقلنا بأن العام والسياسي هما وجهان لعملة واحدة، فمن الضروري حضور مفهوم السياسي والسياسة، ونحن نبحت في مفهوم العام وتمييزه عن الخاص؛ فالسياسي، كما سبق وقلنا، هو علاقة اجتماعية، إلى جانب علاقات اجتماعية أخرى، اقتصادية، عائلية، له مجاله الخاص، ينظمه بقوانين خاصة به. وتتعلق هذه العلاقة الاجتماعية، السياسي، بما هو عام أي بالمجتمع السياسي. وهو كذلك نشاط بشري إلى جانب أنشطة أخرى متعددة. وعليه، فالسياسي لا يحكم ولا يتحكم في الإنسان في كليته ولا في النشاط البشري في شموليته ولا في العلاقات الاجتماعية في تعدديتها.<sup>25</sup>

والقول بأن علاقة هي سياسية وعامة، معناه أنها تهم نشاطا اجتماعيا، يهدف إلى حماية أفراد جماعة مستقلة، باعتبارهم هم من يكون تلك الجماعة، وعلى أساس أن لديهم شيئا مشترك يجب الحفاظ عليه، وتجب حراسته. وهذا الشيء بدوره هو مبرر أن يكون الفرد عضوا في تلك الجماعة.<sup>26</sup>

إن العام هو مرتكز إيجابي للسياسي، له مجال متجانس ومحدد، وحدة داخلية، اتساق وتناغم خاص، كما أنه مجسد ومتحقق في مجال ترابي مستقل. أما الخاص فهو مرتكز يحد من السياسي، وبالتالي فهو خارج. ليس له مدلول سياسي يخصه، ويدخل في التحديد السلبي لهذا المجال. وهو أيضا ليس متجانسا لأنه ينطوي على جميع الماهيات الأخرى، باستثناء السياسي وبعض العلاقات التي يحددها جزئيا كالاقتصاد والقانون.<sup>27</sup>

لكل هذه الاعتبارات، يصعب تعريف العام بالمعنى السياسي بمجرد عكس العناصر التي تستخدم لوصف المجال الخاص. أو بصيغة أخرى فحتى في غياب أي محتوى سياسي في الخاص يقضي بأن هناك شيئا ما خصوصيا في العام "السياسي" لا يتطابق مع أي شيء في الخاص، حتى من خلال النقيض، وأن ينطوي على شيء أكثر من مفهوم العام في معناه العام. وهذا الجانب المتميز بالذات هو الذي ينبغي تحديده وتعريفه بشكل

<sup>24</sup> - Julien Freund: op cit, p 4

<sup>25</sup> - Julien Freund: op cit, p 292

<sup>26</sup> - op cit , p 292

<sup>27</sup> - op cit , p 318

دقيق، لتتحقق إمكانية فهم طبيعة العام في السياسة، ودوره كمرتكز إيجابي للسياسي. وعليه لا بد من تعيين الحدود الخارجية للمفهوم في اتجاه فهمه من الداخل.<sup>28</sup>

لا تنبغي مماثلة مفهوم العام بمفهوم الجماعي، كمماثلة الخاص للفردى. فبين الجماعي والفردى هناك اختلاف كمي، أما بين الخاص والعام، فهناك اختلاف طبيعى، كما أن الجماعة، أي جماعة - ليست بالضرورة عامة، بل هي في أغلب الأحيان خاصة، كالأسرة على سبيل المثال، أغلب المقاولات، أنواع متعددة من جمعيات الصداقة، النوادي والرابطات، التي تسعى إلى عضوية الأفراد ومختلف الكفاءات، لأهداف إنسانية، خيرية، مهنية الخ. وفي المقابل يمكن لفرد أن يجسد العام، كما يقع في النظام البطرياركي والبتريمونيالى. إن مجرد تجميع للناس، أو حشد لا يؤسس كما هو لواقع عام، كما أن العلاقات الاجتماعية ليست كلها عامة، ليس أكثر من أن الفرد ليس سياسيا في علاقته بذاته لوحدها. إن العام هو نوع محدد من المجتمع، منظم، مهيكّل وموحد.<sup>29</sup>

ميز الكثير من المفكرين بين العام والجماعي، ومن بين هؤلاء جون جاك روسو وتوماس هوبز. فالجسم السياسي - أي العام - بالنسبة لهذا الأخير، لا ينبغي تعريفه من خلال "وحدة العدد"، كما أن مجرد تجميع الأفراد لا يؤسس شخصا عاما، لأنه يفتقر للنظام وللإرادة الموحدة، في شكل الوحدة في السيادة. أما روسو، فقد أراد من خلال تمييزه بين الإرادة العامة وإرادة الجميع، رغم غموض هذا التمييز، أن يؤكد على الاختلاف بين العام والجماعي. فالإرادة العامة، حسب هذا الأخير تأخذ بعين الاعتبار المصلحة المشتركة، أما إرادة الجميع، فتأخذ بعين الاعتبار المصلحة الخاصة، وهي ليست إلا مجموعا من الإرادات الخاصة. بصيغة أخرى، فالجماعي له بعد كمي؛ أما العام، فهو يحدد الجسم السياسي في مجموعته ووحده.<sup>30</sup>

فالعام هو علاقة اجتماعية مستقلة طبعاً عن الإرادات الخاصة، وتتأسس على ما يسميه ماكس فيبر بالتسوية أو التوافق. وهو ليس بالضرورة اتفاق صريح، وإنما نوع من التواطؤ بين الأفراد؛ حيث يوجه كل منهم نشاطه صوب الأمل الذي يراه الآخرون، على أساس أن يحقق ذلك علاقة عامة، والتي لا تتحقق بمجرد العيش المشترك، كما لا يكفي لتتحقق أن ينتظم المجتمع ويتهيكل وتتوفر فيه الهرمية، وإنما لابد بالإضافة إلى ذلك من أن يتكون لدى أفراد المجتمع شعور بالوحدة، التي هي سبب التنظيم.<sup>31</sup>

<sup>28</sup> - op cit , p 318

<sup>29</sup> - op cit , p 318

<sup>30</sup> - Julien Freund: op cit, p 319

<sup>31</sup> - op cit, p 320

والعام في معناه السياسي هو تأكيد على الوحدة السياسية. هذا يعني أنه، وعلى عكس الخاص يستبعد أي منافسة أو ندية داخل الجماعة السياسية، ولا تحتل ذلك إلا على المستوى الخارجي. كما قال أرسطو: "الدولة كافية لنفسها، بمعنى أنه ليس مجرد انسجام عادي بين المؤسسات والمجموعات التي تشكل جماعة ما، بل هو القالب والنظام المشترك الذي يسمو على التعددية الداخلية، ويمنحها إمكانية التواجد باستمرار والتطور في نفس الوقت بسلاسة وبدون اصطدام"<sup>32</sup>.

ركز أرسطو على أهمية العلاقة العامة التي تتأسس بين أفراد جماعة، والتي تشترط إقليميا مشتركا وملكية مشتركة، في إطار دستور مكتوب أو غير مكتوب. تراب واحد معين لمدينة واحدة، والمواطنون هم من يملكون هذه المدينة الواحدة. وينبغي لهذه الجماعة التي تؤسس للعلاقة العامة أن تبقى خارج الأفراد والمجموعات الذين يشكلونها. وكل عملية توحيد، أكثر من اللازم، كما ذهب أرسطو، والتي تجعل من العام علاقة داخلية بين الجمعيات والأفراد، سواء تحت ستار المشاعية أو رابطة عادية، هو يعني ويؤدي إلى خراب المدينة.<sup>33</sup>

عندما نقول بأن العلاقة العامة أو ما هو عام هو خارج الأفراد، ويتأسس على إرادة عليا ودافع أعلى، فليس معناه أن العام هو شيء أجنبي وإنما كواقع أعلى، والذي ضمنه يحققون مصيرهم الإنساني. وعليه فمن الممكن أن يغادر الفرد دولة ليصبح مواطنا في دولة أخرى، يعتقد أنه سيجد فيها شروط مادية وروحية أفضل، والتي في إطارها يمكن أن يمارس اختيارات سياسية، فلسفية وغيرها، دون القدرة على اختيار شكل آخر للعام ضد الدولة.<sup>34</sup>

يتبين من خلال ما تقدم، أن مفهوم العام يحيل إلى ثلاثة مفاهيم فرعية، تكون بدورها العناصر الأساسية للمفهوم. هذه المفاهيم الفرعية هي الشيء العام أو المشترك، والذي سبق وقلنا بأنه يشكل موضوع السياسة والسياسي، ثم المصلحة العامة ويمكن اعتبارها بمثابة الهدف من السياسي والسياسة وأخيرا المجال العام وهو طبعاً مجال السياسة والسياسي. هذه العناصر هي متكاملة ومتداخلة وليست مستقلة. هذه الثلاثة تتداخل مع مفاهيم فرعية أخرى مكملة، من أهمها، الحيز العام، النظام العام، والرأي العام وغيرها من الألفاظ، التي تنتمي بشكل أو بآخر إلى الحقل الدلالي للعام.

فهذه التركيبات اللفظية تجمع بينها علاقات مبنية على التشابه في المعنى، وليس في اللفظ فقط، وتدل على مجال من مجالات الخبرة الإنسانية هو مجال العمل المشترك، والمسئولية المشتركة، والمصلحة المشتركة،

<sup>32</sup>- op cit, p 320

<sup>33</sup>- op cit, p 320-321

<sup>34</sup>- op cit, p 321

التي لا يختص بها فرد دون آخر، ولا تحتكرها مجموعة أو فئة دون أخرى، وتحكمها مجموعة قيمية تتقاسمها فئات المجتمع وأفراده، ومجموعة أخرى من المؤسسات والمرافق العامة التي يجب أن تتسم بالتطور والكفاءة حتى يكون المجال العام متطوراً وفعالاً.<sup>35</sup>

فالحيز العام مثلاً، يكاد يكون مرادفاً في الاستعمال الاجتماعي - السياسي لمفهوم (المجال العام) من حيث الدلالة على (مكان تلاق بين أبناء الوطن الواحد، قادر على احتواء تبايناتهم مهما بلغت شدة الاختلاف فيما بينهم). ولا يقتصر مكان التلاقي على الجانب المادي فقط، وإنما يشمل - أيضاً - المستوى المعنوي، الذي يشمل مجموعة من القيم والموجهات المعيارية الكبرى التي تحظى بتوافق عام بين مختلف الفئات والتكوينات الاجتماعية والسياسية.<sup>36</sup>

أما مفهوم (النظام العام)، فهو فكرة محورية يرتكز عليها أي نظام قانوني، إذ يقوم بضبط الإيرادات الفردية والجماعية، فيحد الإرادة الفردية، كما يحد الإيرادات الجماعية، بما فيها إرادة الدولة ذاتها. كما يسهم (النظام العام) في صوغ (العقل الجمعي) في المجتمع، ويساعد الدولة في الحفاظ على الأنساق القيمية المتبناة من قبلها في مواجهة كل دعاوى التغيير. ولا يستقيم الأداء الوظيفي (للنظام العام) قبل أن تتوافر له بنية مؤسسية/ مادية (القضاء والمحاكم) إلى جانب بنيته المعنوية القيمية (القواعد القانونية والأخلاقية، والأعراف السائدة) التي تقوم بمهمة المعايير التي تحدد الصواب من الخطأ، وتحكم على الفعل بالحل أو بالحرمة. ومثل هذه العلاقات لا يتصور أن تقوم بين أفراد بوصفهم أفراداً، وإنما تستلزم - بالضرورة - قيام (مجتمع سياسي)، ينشأ فيه وحده المجال العام، وفيه يعمل النظام، ويؤدي وظائفه.<sup>37</sup>

ويشير الرأي العام إلى محصلة رؤى المواطنين لجملة قضايا مؤثرة في حياتهم اليومية، وفي مصائرهم أيضاً، وهو يفترض وجود مشكلة يدور حولها خلاف، كما يفترض مكان المناقشة بحرية، مع الحق في إعلان الرأي بمختلف وسائل التعبير، التي - وإن كانت لا تخرج عن (النظام العام) - لا تتم داخل مجموعة من القنوات والمؤسسات التي تكفل الآراء بطريقة سليمة، ويتكون منها (الحيز العام) في بعده المادي/ المؤسسي. وإذا توافرت للرأي العام تلك المقومات، فإن دورته الطبيعية تكتمل، وتزداد فرص وصولها إلى نتائجها، وأهمها: (حمل إرادة المواطنين إلى مواقع صنع القرار، ووضع القواعد القانونية، وبناء مساحات عامة في الوعي، وعلى أرض الواقع، في الفكر وفي الممارسة، حيث يفتنح أغلب المواطنين - أو قطاعات مؤثرة منهم -

<sup>35</sup>- إبراهيم البيومي، أصول المجال العام وتحولاته في الاجتماع السياسي الإسلامي، في مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد 15، فبراير 2010، ص 147

<sup>36</sup>- ن م، ص 147

<sup>37</sup>- ن م، ص 148

بأن من مصلحتهم الانخراط فيها، والدفاع عنها عند الضرورة. وعندما تصل دورة الرأي العام إلى محطتها الأخيرة، فإن محصلته تتكون إما في (قانون عام) مكتوب، أو في شكل عرف له قوة القانون، أو ممارسة لها قوة القانون أيضاً. وهذه العملية (تكوين الرأي، وصنع القاعدة القانونية، وتطوير آليات الضبط الاجتماعي والسياسي في ضوءها) هي التي تكوّن البنية الذهنية والخلقية لفكرة (المجال العام) في الاجتماع السياسي بوجه عام، والاجتماع السياسي المدني بوجه خاص.<sup>38</sup>

فالتنظيم الاجتماعي يقوم على وعد من كل الأفراد بوضع المصلحة العامة فوق المصلحة الخاصة، وهذا الاتفاق الاجتماعي ليس مجرداً، بل ينتهي إلى تعيين شخص يمثل الجميع (وهو في أغلب الأحيان شخصية جماعية حتى ولو كان فرداً فإنه يمثل سلطة الجماعة التي فوضت له حقها وسلطتها)، وبالتالي ينشأ العقد بين الطرفين: الجمهور الذي يفوض حقه السياسي بمحض اختياره والشخص الذي يملك هذا الحق بناء على هذا التفويض أي السلطة العليا أو الحاكم. فالاتفاق يدل على الجانب الخلقى للعمل الجماعي، والذي يتم إعلانه بالقسم أو اليمين. أما العقد فيدل على الجانب القانوني.<sup>39</sup>

إلى جانب التحديد الإيجابي للعام، يمكن تحديده سلبياً بضده، كما سبق وأشرنا، وهو الخاص. وفي هذا الاتجاه يستحضر سبينوزا مفهوم المصلحة الخاصة ليحدد مفهوم المصلحة العامة. وللتمييز بينهما، ميز هذا الأخير بين العبد والابن والمواطن، فالعبد هو من يضطر إلى الخضوع للأوامر التي تحقق مصلحة سيده، والابن هو من ينفذ، بناء على أوامر والديه، أفعالاً تحقق مصلحته الخاصة، وأما المواطن فهو من ينفذ، بناء على أوامر الحاكم، أفعالاً تحقق المصلحة العامة، وبالتالي مصلحته الشخصية.<sup>40</sup>

ومن المفكرين الذين بينوا مدلول العام من خلال تحديد الخاص، هناك حنا أرندت؛ حيث ذهبت إلى أن الخاص، هو بشكل ما، جيب مقاومة فظاظة الاجتماعي؛ إنه مجال غنى ما هو داخلي وحميمي وودي، غنى ما هو سري، حيث يجد كل إنسان نوعاً من الحرارة على الأقل في التقارب، ولكن أيضاً طعم الخصوصي، حيث الملكية (البيت) ستكون هي الشكل الذي من خلاله يصبح الولوج للعام، الظهور والتجلي، ممكناً.<sup>41</sup>

<sup>38</sup> - ابراهيم البيومي، م.س، ص 148

<sup>39</sup> - اسبينوزا، م.س، ص ص 369-371

<sup>40</sup> - ن.م، ص 374

<sup>41</sup> - Collin Françoise. Du privé et du public. In: Les Cahiers du GRIF, N. 33, 1986. Annah Arendt. p p 47-68, p 50  
[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/grif\\_0770-6081\\_1986\\_num\\_33\\_1\\_1682](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/grif_0770-6081_1986_num_33_1_1682) p 49



أما القول بأن علاقة ما بأنها خاصة، فمعناه أن تلك العلاقة تخص الفرد والعلاقات الفردية كما هي، سواء كانت علاقات نظام المبادلة والمعاوضة أو علاقات النظام الجمعي والتعاضدي.<sup>42</sup> ومن خلال جدليتهما ستبين أهمية استحضار الخاص لتعريف العام، ومنه تحديد مفهوم السياسي.

### 3. ما أهمية التمييز بين العام والخاص؟

إن التعارض بين الخاص والعام هو تعارض بين ما هو خفي ومتستر، وبين ما يبقى كذلك، وبين ما ينبغي أن يتجلى ويظهر (أي العام)؛ غير أنه رغم التعارض بينهما، فإن العام والخاص يشتركان في التعارض بقوة مع الاجتماعي؛ أي في هذا النمط من الوجود، حيث كل شيء يبدو ولا شيء يظهر.<sup>43</sup>

فالخاص مستمر في التعارض مع السياسي؛ أي العام هنا - والعكس، لأن الحب، آخر معقل أو حصن للحياة الخاصة، هو أكثر شيء، في التجارب، غير سياسي ومناهض للسياسة، ليس فقط لأنه يتمكن من عدم الظهور، وإنما لأنه يتحطم بالضرورة، فالحب في النهاية لا يتكلم ولا يتصرف، ولا يمكن أن يتصل بمجموعة.<sup>44</sup>

كما أن الأخوة عاجزة عن دعم أي التزام إذا كان احتراماً وليس حياً؛ أي إشارة إلى لغة الاحترام لا يمكن أن يؤدي إلا إلى تضليل التنظيم العائلي، فالعائلة كهيكل هرمي لا تستطيع أن تكون نموذجاً للحياة السياسية، ثم إن الحب شيء نادر الحدوث، قيم، غير مراقب. ومادام العالم المشترك في حاجة يومية للكلمة والفعل، فليس هناك مرور من الواحد إلى الآخر (أي الحب والاحترام)<sup>45</sup>، فلكل سجله الخاص به.

إذا كان السياسي - أي العام - هو تأسيس لعالم أو مجال وحوار على خلفية عالم أو مجال مشترك، وإذا كان الحب هو قطيعة مع العام أو المجال المشترك ولا حتى تشكل لعالم، فإنه في هاتين التجربتين المتناقضتين ظاهرياً يمكن أن يظهر الشخص.<sup>46</sup>

إن الاحترام هو الذي يميز الحياة العامة، وهو نوع من الصداقة دون حميمية ودون قرب أو سرية، هو نظرتنا للشخص عبر المسافة التي يضعها بيننا فضاء العالم؛ هذا الاعتبار لا يستند إلى الصفات التي يمكننا أن نعجب بها ولا إلى الأعمال التي تستحق منا كل الاحترام.<sup>47</sup>

<sup>42</sup> - Julien Freund: op cit, p 292

<sup>43</sup> - Collin Françoise. Op cit, p 49

<sup>44</sup> - op cit, p 49

<sup>45</sup> - op cit, p 49

<sup>46</sup> - op cit, p 49

<sup>47</sup> - op cit, p 49

إن الاختلاف بين العام أو الشيء المشترك والخاص أو الشيء الخاص معروف لدى المفكرين السياسيين الأثينيين، وعلى رأس هؤلاء أرسطو الذي ميز بين الإنسان الخاص والإنسان المواطن، ونفس الشيء نجده لدى الرومان؛ حيث يمثل ذلك التمييز أحد خصائص المجتمع السياسي الروماني، كما أن التمييز بين القانون الخاص والقانون العام، هو شيء مألوف لدى فقهاء الإمبراطورية الرومانية. وفي نفس السياق نجد كلا من ماكيافيلي، جون بودان، لويزون L'owson وهوبز، الذين يفصلون بين هذين الصنفين بشكل واضح. كذلك الأمر بالنسبة لروسو، إمانويل جوزيف سيبس وهيكل.<sup>48</sup>

وليس صعبا أن نجد في مؤلفات الكتاب السياسيين، في مختلف العصور أو في دراسات تاريخية، عند تحليلهم لبنية المجتمع تميزا بين بشكل أو بآخر بين الحياة العامة والحياة الخاصة، لأنه تمييز متأصل ومائل في أي مجتمع.<sup>49</sup>

إن الخاص والعام ليسا مصطلحين اقتصاديين في الأصل، وإنما مصطلحان اجتماعيان. وإذا كانت لهما من أهمية اقتصادية، فهي مفروضة بالإرادة السياسية؛ فالعلاقة بين ثنائية العام والخاص والاقتصادي ليست أصلية، وإنما علاقة جدلية غير مباشرة، ناتجة عن العلاقة الجدلية التي تحدث بين الاقتصادي والسياسي، والتي من خلالها تتحدد المسألة الاجتماعية.<sup>50</sup>

إن التعارض بين العام والخاص - ملكية خاصة/ ملكية عامة مثلا - من وجهة نظر اقتصادية، هو مسألة منهجية وليست أصلية؛ بمعنى أنه مذهبي وإيديولوجي، وليس علميا ولا موضوعيا. وعليه فالتعارض بين الليبرالية والاشتراكية مثلا، هو تعارض إيديولوجي وليس تعارضا اقتصاديا، كما أن اشتراكية الملكية أو ليبراليتها هي قرار سياسي، لا يجيب عن حاجة داخلية أو منطقية للاقتصاد ولتطوره. بمعنى أن الذي يقرر أن يكون الاقتصاد عاما أو خاصا هو الإرادة السياسية. ومنه نخلص إلى أن العام والخاص ليسا متأصلين في الاقتصاد كنشاط بشري جوهري، ولهما علاقة غير مباشرة مع الاقتصاد، من خلال المسألة الاجتماعية، لأن السلطة السياسية تعتقد بأنها ستحل المشكل الاجتماعي بشكل أسهل وفعال من خلال توجه الاقتصاد الخاص، أو من خلال توجه الاقتصاد الاشتراكي.<sup>51</sup>

<sup>48</sup> - Julien Freund: op cit, p 282

<sup>49</sup> - op cit, p 282

<sup>50</sup> - op cit, p 284

<sup>51</sup> - op cit, p 286

وكما هو الشأن بالنسبة للاقتصاد، فالتمييز بين الخاص والعام ليس متأسلا في مفهوم القانون، وإنما يأتي التمييز من خارج هذا المفهوم، أي من الإرادة السياسية. فالقانون ليس نشاطا بشريا جوهريا، وإنما هو كالمسألة الاجتماعية، هو مفهوم ناتج عن الجدل بين الأخلاق والسياسة كمنشطين بشريين جوهريين. فرغم أن القانون الخاص، حسب المدرسة القانونية، وإلى حد ما السوسولوجية كماكس فيبر، يهتم العلاقات بين الأفراد، فليس الأفراد كأفراد هم من يصنع هذا القانون، وإنما الإرادة السياسية. وعليه فالقانون الخاص له خاصية عامة، ومن تم يتقاطع مع القانون العام. كما أن الإرادة السياسية هي التي تحدد ما ينبغي أن يدخل في العام وما يدخل في الخاص،<sup>52</sup> والدليل على ذلك، هو التمييز من داخل قواعد القانون الخاص بين قواعد النظام العام وقواعد النظام التعاقدية.

وعلى الرغم من أن العام والخاص هما معا علاقات اجتماعية، فإنهما يختلفان من حيث حدود الاستقلالية. ففي الخاص تتأسس العلاقة على استقلالية الأشخاص؛ أي أنهم يملكون حرية الانضمام لتجمع ما وحرية الانسحاب منه أو الاستقالة أو الانفصال. أما في العام، فالعلاقة تقوم على استقلال الجماعة، ككل لا يتجزأ تجاه الجماعات الأخرى، التي من صنفها، في مقابل الاحتفاظ لنفسها بعلاقة التبعية والهيمنة.<sup>53</sup>

وإذا كان العام، هو الذي يحدد ما هو سياسي وما ليس كذلك؛ فإن السياسي هو الذي ينظم ويدير المجال العام. ولذلك فهو - أي السياسي - يعمل على تمديد هذا المجال وتوسيعه، إلى الحدود التي يكون فيها الخاص قادرا على مقاومة ذلك، ووضع حواجز تحول دونه. فالاقتصاد يبقى نشاطا خاصا مادام السياسي لم يتخذ قرارا عكس ذلك، ولم يعمل على مراقبة قطاع من قطاعات الإنتاج. وهو نفس الشيء بالنسبة للقانون، الذي يتشكل وينقسم إلى عام وخاص حسب التقسيم الداخلي للسياسي.<sup>54</sup>

تكمن أهمية التمييز بين العام والخاص في أهمية الحدود التي يضعها الخاص لمنع السياسي من الهيمنة على باقي الأنشطة البشرية والخصيات للإنسان، حتى لا يكون الإنسان سجين السياسي ومجرد حيوان سياسي. وتكمن أهمية ذلك أيضا في أهمية المصالحة والتوفيق بين الحياة العامة والحياة الخاصة، وبين العام والخاص داخل المجتمع، لأنه بدون ذلك لن يكون هناك لا التحام ولا وفاق ولا ائتلاف ولا تعايش بين الدولة والفرد. فالعام والخاص هما ضرورتان بشريتان لأن الحياة البشرية مقسمة إلى حياة عامة وخاصة. فالإنسان ينتمي

<sup>52</sup> - Julien Freund: op cit, p 289

<sup>53</sup> - op cit, p 292

<sup>54</sup> - op cit, p 293

حتما إلى وحدة سياسية، مادام أن هناك مجتمعا، هو بالضرورة سياسي، وهو في نفس الوقت يقيم مع أمثاله روابط تبادل وتضامن.<sup>55</sup>

ومن الخطأ الاعتقاد بأنه يكفي إضعاف العام لإحياء وتجديد الخاص أو العكس، مادام أن كلا منهما يخضع وينصاع لقواعده الخاصة. وعليه فلا ينبغي تقزيم العام - أي الدولة - إلى مجرد جمعية أو جماعة عادية. وربما ليس هناك شيء لم يخضع في التاريخ للعام أو الخاص. إنهما متلازمان في الحياة البشرية ومتوتران في نفس الوقت. وهذا التلازم والتوتر هو الذي يؤدي إلى هيمنة أحدهما على الآخر عبر العصور.<sup>56</sup>

إن الأنظمة السياسية هي التي تصنع التوتر بينهما، فليس هناك نظام سياسي لا يتأسس على ترجيح أحدهما على الآخر، كما ليس هناك نظام سياسي لا يتأسس على إيديولوجيا. فالإيديولوجيات والانفعالات والتحيزات والنظريات هي التي تلعب دور الداعم والمرجح لأحدهما على حساب الآخر، ودور التضييق على دائرة أحدهما لصالح الآخر.<sup>57</sup>

نخلص مما تقدم إلى ما يلي:

- تكمن أهمية ثنائية العام والخاص في تمييز دائرتين من النشاط، كل منهما مستقلة عن الأخرى. غير أن الأهم من ذلك هو أن هذا التمييز يمكن من التوقف عند سيرورة العلاقة بينهما؛ حيث تعاقب توسع مجال العام على حساب الخاص، في عصور، ومواجهة الخاص للعام في عصور أخرى. هذا إلى جانب إمكانية أن يتوسع العام على حساب الخاص، لفائدة الخاص (أي أشخاص خاصة سواء مجموعات أو أفراد). وهذه العلاقة الجدلية القائمة على التناظر اللانهائي بين العام والخاص هي التي تميز السياسة والسياسي.

- وعليه، فمن خلال المجالين نحدد ما هو سياسي وما ليس سياسي؛ فالنشاط السياسي

لا يمكن أن يتطور إلا في إطار العلاقة العامة، وفي مجال عام. ولكي تكون هناك سياسة لابد من وجود مجال عام - مدينة، دولة، إمبراطورية - منفصل ومتمايز عن المجال الخاص.

- يتأسس العام على علاقة الاحترام، من خلال فكرة المواطنة، وذلك على عكس الخاص الذي يمكن أن تتجاوز فيه العلاقة مسألة الاحترام إلى علاقة الحب. غير أن الاحترام في العالم المشترك، أي في المجال العام،

<sup>55</sup> - op cit, p 293

<sup>56</sup> - op cit, p 295

<sup>57</sup> - Julien Freund: op cit, p 295

هو في حاجة إلى الحب الذي يتولد وينتشر في المجال الخاص، وذلك لأن انتشار الكراهية في المجال الخاص سينعكس لا محالة سلبا على قيمة الاحترام في المجال العام، مادام العام والخاص يتفاعلان في المجال الاجتماعي، خصوصا المدني)..

• لقد لعب المجال العام، الذي أسسته الطبقة البورجوازية دورا مهما في التقدم السياسي والاجتماعي وحتى الاقتصادي الذي حققته الدول الأوروبية. فهو الذي سمح بظهور المجتمع المدني كقوة اجتماعية مستقلة تراقب السلطة، وهو المجال الذي يتم فيه النقاش والحوار الحر بين مختلف الأفراد حول الشؤون العامة والمشاركة. وهو كذلك "مجال لنقد السلوكيات والمعتقدات اللا منطقية التي تأسست في المجال الخاص، ويعاد تشكيلها باستعمال المنطق والعقل.

• هذا ما يدفع إلى الاتفاق مع المفكر عزمي بشارة على أن الحيز العام - كمجال عام - تحرر من التماثل مع الدولة وطور حياته الخاصة حولها، في نفس الوقت الذي تحرر فيه الخاص من العائلة ومن التماثل معها، وأصبح فكرة قائمة بذاتها، قد ترتبط بفرد، كما قد ترتبط بمؤسسة (خاصة) في علاقاتها مع الحيز العام، وهو المجتمع المدني. وبهذا المعنى، فالمجتمع المدني هو الترجمة العملية - السياسية والاجتماعية - لمفهوم المجال العام، من وجهة نظره. ويمكن أن نستخلص من تحليله أن المجال العام يشمل: ما هو خاص، ولكنه يقع خارج العائلة (ولا ينحصر في دائرتها)، وما هو عام ولكنه يقع خارج الحكومة (ولا ينحصر في دائرتها).<sup>58</sup>

هذه الخلاصة مهمة جدا، لأنها ستساعدنا على معالجة إشكالية العلاقة بين الديني والسياسي، فمن أبرز المداخل التي أبدعها الفكر الإنساني والتجربة البشرية، لحل معضلة الاستبداد والسلطوية والتوتالياتريا، مدخل المجتمع المدني، كمجال وفضاء وسائطي بين المجالين العام والخاص، للنقاش العمومي وبلورة التوافقات الاجتماعية حول حدود التداخل بين العام والخاص، وميكانيزمات وقواعد التبادل المادي والقيمي والرمزي بين المجالين. إنه مجال صناعة الرأي العام ومجال خلق التوافق والتوازن. بصيغة أخرى، فالمجتمع المدني يمنع خصوصية العام كما يمنع تأميم ودولنة الخاص<sup>59</sup>، لأنه هو نفسه كمجال تشكل من خلال العام والخاص. وعليه، فهو الأقدر على احتضان التواصل التفاعلي بينهما، وربما سيكون هو المجال الأنسب لبحث ميكانيزمات تنظيم جدلية الديني والسياسي في زمننا المعاصر، وميكانيزمات تمايزهما وتفاعلهما في نفس الوقت.

<sup>58</sup> - ابراهيم البيومي، م.س، ص 150

<sup>59</sup> - للتوضيح فالمجتمع المدني يمنع أيا من عوالم الخاص كالعائلة، الاقتصاد أو المقولة، تيار ديني بعينه، تيار أخلاقي محدد من أن يتحكم في العام بشكل عام، كما يمنع العام من تحييد أو تقزيم تلك المجالات الخاصة بشكل نهائي.

## ثانيا- جدلية الديني والسياسي: في الحاجة إلى المجتمع المدني وإلى الديمقراطية

إن الدين هو من بين الماهيات والأنشطة البشرية التي تخترق السياسي ويخترقها هو الآخر باستمرار لاعتبارات تاريخية تنوعت عبر العصور. وأعتقد أن أحد أهم أسباب هذا الاختراق المتبادل هو وجود حاجة متبادلة وخاصة مشتركة بينهما. أما الحاجة فهي الحاجة إلى الأتباع أو الخاضعين والطيعين في كل من المجالين، وبتعبير أدق حاجة كل منهما إلى الجماعة، سواء سميت جماعة المؤمنين في الديني أو جماعة المواطنين أو الرعايا في السياسي. أما الخاصة، فهي النظام والأمر كمرتكز لتنظيم جماعة المؤمنين أو جماعة المواطنين أو الرعايا.

وقد كان لهذا المعطى الأثر البالغ في تشكيل التاريخ السياسي للمسلمين. هذا التاريخ الذي عقد بشكل كبير إشكالية العلاقة بين الدين والسياسية وبين السياسي والديني، خصوصا بعد انقلاب الخلافة إلى ملك. ومعضلة هذا التاريخ هي أنها لم تسعف المجتمعات العربية الإسلامية في إنتاج ومراكمة لا فكر ونظريات وطروحات ولا تجربة ملموسة ومحسوسة على أساس مفاهيم العام والخاص، المشترك وغير المشترك، بل إن العام والخاص كان لهما مدلولاً مخالفا تماما لما تبلور في التجربة والفكر الغربيين. فالعامة، تشير في الآداب السلطانية إلى الدهماء والغوغاء من الرعية، على عكس الخاصة وخاصة الخاصة التي تحيل إلى الفئات الأساسية من الرعية، والمحدد في ذلك هو القرب والبعد من الحاكم.

غير أن ثمة مشتركا بين التاريخين العربي الإسلامي والغربي، بل ربما في التاريخ البشري، فيما يتعلق بإشكالية الدين والسياسة. كما أن هذه الإشكالية مطروحة اليوم في المجتمعين معا، ولكن ليس بنفس المضمون ونفس التحديات.

هذا المشترك تفرضه خاصية الدين نفسها والمتمثلة في كون الدين، كالسياسة، هو من الماهيات ومن الأنشطة البشرية الأصلية للإنسان، والمرتبطة بخاصيته كإنسان. وبالتالي، فمحاولة تحييده أو التغاضي عنها غير مجد، بل يؤدي إلى خلق مصاعب لتلك المجتمعات، كما يبين ذلك العديد من المهتمين بهذا الشأن مثلا في المجتمعات الغربية، التي حاولت إبعاد هذا النقاش لفترة معينة، من خلال تبني فكرة العلمانية.<sup>60</sup>

<sup>60</sup>- من هؤلاء المهتمين يورغن هابرماس وإدغار موران.

وقد تعمقت هذه الجدلية بين الدين والسياسة عندما انفصل مصدر الدين عن مصدر السياسة؛ فخلال مرحلة طويلة من تاريخها، لم تعرف المجتمعات الإنسانية أي تناقض أو تنازع بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية. فقد كان الكهنة في جميع الدول التي عرفتها بلاد الرافدين وكذلك في مصر الفرعونية وآسيا القديمة جزءاً لا يتجزأ من جهاز الدولة، بل لقد كانت الديانات عامة من أشياء الدولة والملك ولوازمهما الطبيعية.<sup>61</sup>

فبفعل الدين التوحيدي تعمق التنازع وتوضحت الجدلية؛ فقد أحدث هذا الدين طفرة في الوعي الديني؛ أي إعادة تنظيم وتجديد للفاعلية الدينية وللتجربة الدينية، ومن ثم توجيهها نحو غايات ومطالب جديدة. هذا الأمر هو تحرير فكرة الألوهية عن الملك والسلطة الملكية أو سلطة الدولة؛ وبمعنى آخر إرجاع الملك إلى حجمه الطبيعي كإنسان، والارتفاع بفكرة القداسة والألوهية نحو مرتبة عليا لم تلبث حتى وضعتها فوق الملوك والسلطات ومرشدة لهم.<sup>62</sup>

إذن، فإنشكالية الدين والسياسي في المجتمعات العربية هي إشكالية إنسانية تهتم جميع شعوب العالم، غير أن تاريخ المجتمعات العربية أضفى على تلك الإشكالية خصائص ميزتها عن مسار الجدلية في المجتمعات الأخرى، خصوصاً الغربية منها؛ ولكن كونها كذلك - أي الإشكالية - لا يمنع من تعميق البحث في مداخل معالجة الإشكالية نظرياً وعملياً للمساهمة في الحد من الانعكاسات السلبية على المستويين. لذلك سنحاول أن نبين أن جدلية الدين والسياسي هي جدلية ممتدة في الزمان والمكان عبر العصور وستستمر كذلك، ثم نبين بعد ذلك خصائص هذه الجدلية في تاريخ المسلمين، لينتأى لنا من خلال ذلك توضيح أهمية المجتمع المدني وديموقراطية المجال العام في التأسيس لعلاقة مثمرة بين الدين والسياسي.

## 1. جدلية الدين والسياسي جدلية ممتدة ومستمرة في الزمان والمكان:

قبل الانطلاق في مناقشة مسألة الامتداد والاستمرار في الزمان والمكان، نشير إلى أن إشكالية الدين والسياسي هي في العمق إشكالية سياسية أكثر منها دينية، لأن أي نشاط بشري، سواء كان اقتصادياً، دينياً، تقنياً أو كيفما كان، يميل إلى تجاوز حدود وظائفه الخاصة. وقد كان الدين لفترات طويلة في التاريخ - المقصود هنا هو التاريخ الغربي - بمثابة القوة الراجحة، قبل أن يتكرس ذلك الدور منذ قرنين من الزمن، أي القرنين الثامن والتاسع عشر، في الاقتصاد.<sup>63</sup>

<sup>61</sup>- برهان غليون، نقد السياسة، الدولة والدين، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، الطبعة الرابعة، 2007، ص 23

<sup>62</sup>- ن.م، ص 26

<sup>63</sup>- Julien Freund: op cit, p 18

غير أن ملاحظة الأشياء عن قرب - يقول جوليان فروند - تبين أن تألق مختلف هذه الأنشطة البشرية لم يكن ممكناً، إلا أنها استعملت النفوذ السياسي أو الرافعة السياسية<sup>64</sup>. فالسياسة تستهدف الإنسان بشكل شامل، لأنها تملك اختصاصاً استثنائياً وحصرياً هو الإكراه المادي الشرعي. والسلطة السياسية هي التي تملك السلطة العليا ولها يرجع القرار النهائي. وتتوفر السياسة على الوسائل للتسلل واختراق جميع المجالات. فما دام أن كل شيء يمكن أن يصبح سياسياً أو على الأقل يمكن أن يسييس، فليس هناك مجال في الحياة البشرية، على مر التاريخ، لم يخضع لتأثير ونفوذ السياسي.<sup>65</sup>

غير أن السياسي، وإن كان يميل إلى الاستثمار في الإنسان، في كليته، فإنه يدور في فراغ كلما حاول الاستيلاء على جميع المجالات والعلاقات الإنسانية. وتبين التجربة على العكس من ذلك الصراع العنيد بين السياسي والكيونات الأخرى في الإنسان، ولا شيء يدل على أن السياسة تسمو على باقي تلك الماهيات.<sup>66</sup> وهذا هو الدافع إلى القول بالامتداد والديمومة لجدلية الديني والسياسي.

فالدين يمثل ماهية مستقلة و متميزة عن السياسي، وهو لا يصبح سياسياً إلا عندما يكتسح أو يحتل مجالاً خاصاً في الأصل بالسياسي؛ فالمقاومة أو المعارضة الدينية مثلاً، تصبح سياسية عندما تنشغل وتهتم بمسألة وجود ووحدة جماعة ما.<sup>67</sup> كما يصبح سياسياً عندما يحتل السياسي مجالاً خاصاً بالدين.

يتبين من خلال تحليل هابرماس لإشكالية الدين والسياسة في زمننا الحالي، في العالم بصفة عامة وفي الغرب على الخصوص، وبالتحديد أميركا، كيف أدى تدخل السياسي في الدين في المجتمعات العربية من قبل الدول الغربية، في فترة الاستعمار، إلى خلق مواجهة بين الديني والسياسي، وإلى دخول الديني في مجالات كانت للسياسي. ولا تزال تلك الأزمة مستمرة إلى اليوم.

فالأصولية، بنظر هابرماس وبتعبيره، يمكن أن تقرأ في أركان الدنيا، ضمن أشياء أخرى، في ضوء تأثير الاستعمار العنيف لفترات طويلة والفسل في تفكيكه. ففي ظروف غير مواتية، اخترق التحديث الرأسمالي هذه المجتمعات من الخارج، فقدح زناد عدم الأمان الاجتماعي والفوضى الثقافية. ولمواجهة ذلك عملت الحركات الدينية على إحداث تغييرات جذرية في البنية الاجتماعية تسببت في عدم التوافق الثقافي، الذي يعيشه الفرد تحت شروط تحديث متسارعة أو فاشلة، أدت على الإحساس بالانخلاع من الجذور.

<sup>64</sup> - op cit, p 18

<sup>65</sup> - op cit, p 19

<sup>66</sup> - op cit, p 20

<sup>67</sup> - Julien Freund:op cit, p 282



وما هو أكثر إثارة للدهشة - يقول هابرماس - هو البعث السياسي للدين في قلب الولايات المتحدة الأمريكية؛ حيث تتجلى دينامية التحديث بأكثر طرقها نجاحاً. وهذا الاستدعاء للدين كقوة للتقاليد يكشف ضمناً عن شك مقلق بشأن إمكان انهيار صحة ما اعتبر تقاليد في الغرب.<sup>68</sup> يقصد العلمانية والحرية الفردية الواسعة وغيرها.

فقد عززت حركات التجديد الديني - يقول هابرماس - في قلب الحضارة الغربية، على المستوى الثقافي، من الانقسام السياسي في الغرب الذي أثارته حرب العراق؛ وتشمل قضايا الانقسام ضمن قضايا أخرى، إزالة أحكام الإعدام، قواعد ونظم ليبرالية للإجهاض، وضع العلاقات المثلية على قدم المساواة مع علاقات الزواج بين الجنسين؛ الرفض غير المشروط للتعذيب، وبشكل عام تحقيق أولوية الحقوق على المنافع الجمعية؛ مثلاً، الأمن القومي.<sup>69</sup>

وبغض النظر عن الكيفية التي يتم بها تقييم الوقائع، فإن تحليل الانتخابات يؤكد أن الانقسام الثقافي للغرب يجري تماماً في الأمة الأمريكية نفسها؛ حيث تغطي التوجهات القيمية المتصارعة - الإله والشواذ والسلاح - على مصالح متباينة ملموسة. وإذا كان الأمر كذلك، فإن للرئيس بوش تحالف ناخبين دوافعهم الأساسية دينية، عليه - يقول نفس الكاتب - أن يشكرهم لانتصاره. هذا التحول في السلطة، يشير إلى تحول ذهني في المجتمع المدني الذي يشكل أيضاً خلفية المناقشات الأكاديمية عن الدور السياسي للدين في الدولة والمجال العام.

وفي نفس الاتجاه، يبين إدغار موران كيف أدى هجوم السياسي، من خلال مقولة الحداثة وفعل التقنية، على الديني من خلال الثقافي إلى الهجوم المضاد للديني على السياسي في أبعاده القيمية والمادية. هذا الواقع الذي بات يورق العالم بأسره، بنظر موران.<sup>70</sup>

ولقد كثف موران فكرة الاختراق المضاد للديني لمجال السياسي رداً على اختراق السياسي لمجال الدين، عند حديثه عن أزمة الحداثة، في القول بأن تلك الأزمة ترجع في أصولها إلى أصل فكرة الحداثة والمتمثل، بنظره، في انقلاب الحداثة على الله وعلى الطبيعة وعلى الخارج. ويتمثل هذا الانقلاب في الأساطير الثلاثة، التي تجلت من خلالها الحداثة، بنظر هذا الأخير وهي أسطورة التحكم في الكون، أسطورة التقدم والضرورة

<sup>68</sup> - Jürgen Habermas, «L'espace public et la religion» Une conscience de ce qui manque, Études, 2008/10 Tome 409, p 340

<sup>69</sup> - op cit 342

<sup>70</sup> - إدغار موران، هل نسير إلى الهاوية، ترجمة عبد الرحيم حزل، أفريقيا الشرق، 2012، ص ص 11-18

التاريخية وأسطورة السعادة. وفي القرن العشرين تحددت الحداثة في التطور الهائل للعلم والتقنية والصناعة والرأسمالية.<sup>71</sup>

فقد أدى ربط السعادة بالوفرة في المنتجات إلى توسيع دائرة الفردانية التي تقوض التكافلات التقليدية، وتنتج العزلة والتعاسة؛ فإذا بالمدينة المتألقة - يقول - تصير مدينة مجسّية بحياتها المعقلنة، هذا بالإضافة إلى أزمة الروح وأزمة الفكر. فقد بدا وكأن الحضارة المادية تخلق فراغا روحيا وطلاقا بين الجسد والفكر، طلاق ينجم عنه وسواس الهزال الذي يستحوذ على البدينين من السكان، والتي دفعت على تزايد الدعوة إلى اليوغية والى البوذية والبحث عن العهد الجديد.<sup>72</sup>

إن الحلم بالأمة، تلك الجماعة الإسلامية العابرة للقوميات، والحنين إلى حضارة عظيمة سالفة، وانبعث العودة إلى الجذور الدينية للهوية، هو نتاج هيمنة سياسية لحضارة وثقافة ونمط عيش آخر، محاولة تحييد كل التمايزات الثقافية والاجتماعية والدينية لتلك المجتمعات موضوع الهيمنة.

فالحنين إلى الماضي المجيد انبعث - يقول موران - من صلب حاضر بائس تعيس، يرزح تحت ثقل الديكتاتوريات الفاسدة البوليسية والعسكرية، بعد الفشل الذي منيت به النزعة التنموية، وفشل الاشتراكية والشيوعية، وغياب الأمل في التقدم وفي مستقبل ذي صبغة غربية. هذا بالإضافة إلى المساندة اللا مشروطة التي توفرها الولايات المتحدة الأمريكية لإسرائيل، زيادة على الحرمان الشديد الذي تقاوم ليتحول إلى إذلال، فهياج إزاء المهانة اليومية والقمع. كل هذه الوقائع والأفعال تؤدي إلى البحث في الذات البشرية المظلومة بما يميزها عن الذات الظالمة<sup>73</sup>. وفي العالم العربي سيكون الدين كوشي وكتقافة وفكر وممارسة هو المجال المميز، ومنه سنتبنى تلك المجتمعات مواجهة السياسي المهيمن والمعتدي، خصوصا وأنه سبق وأشرنا بأن الحالة الأساسية التي ينزع فيها الديني إلى اختراق السياسي هي عندما يتعلق الأمر بوحدة الجماعة المتخيلة وقوتها، وذلك لأنه المشترك بين الديني والسياسي كما سبق وبيننا.

## 2. جدلية الديني والسياسي في تاريخ المسلمين:

تكمن أهمية هذه النقطة في أمرين أساسيين؛ الأول مفاده أن دراسة وتحليل إشكالية الديني والسياسي في المجتمعات العربية اليوم، يقتضي فهما ولو أوليا لكيف تشكلت هذه العلاقة والجدلية في التاريخ الطويل

<sup>71</sup>- ن.م، ص 26

<sup>72</sup>- إدغار موران، م.س، ص 29

<sup>73</sup>- ن.م، ص 115

للمسلمين في هذا المجال؛ والثاني هو أهمية دراسة هذه الجدلية من خلال مقارنة التجريبتين معا العربية الإسلامية والغربية، كتجريبتين إنسانيتين بشريتين، تتقاطعان في الخاصية الإنسانية والبشرية، وإن اختلفتا في الشروط التاريخية الزمانية والمكانية، أو بصيغة أخرى لتجنب المركزية الغربية تحت مسمى التفوق التاريخي، والانغلاق العربي تحت مسمى الخصوصية.

إن العنصر المؤسس للجماعة السياسية للمسلمين، هو الإسلام كدين توحيدي. فقد خلق هذا الدين بإنشائه لجماعة وأمة، أي بما هو دين، التربة التي سوف تنمو عليها وتزدهر ظواهر سياسية بشرية، في كل مكان بنمو الجماعات والأمم، ومنها الدولة والسلطان والسياسة، ومنها أيضا الآداب والفنون والعلوم، أي كل ما يشكل تجليات لتقدم المجتمع ونمو الحضارة<sup>74</sup>، بل لقد أنجب هذا الدين أعظم حضارة عرفها العالم زمن الخلافة في بغداد، ومن تجلياتها التسامح الديني في حق المسيحيين وفي حق اليهود، سواء في الأندلس أو في الإمبراطورية العثمانية.<sup>75</sup>

ورغم أنه أنتج تلك الظواهر السياسية، فإنه لا يعتبر السياسة شرطا للإيمان، بل التخلي عنها، إذا كان منطلقها المصلحة، هو الذي يعتبر كذلك. فالدولة لم تكن ضرورية ولا ضرورة للإيمان ولا جزءا منه، ولكن كانت نتاجا تاريخيا لمجتمعات المسلمين، ويقدر ازدياد تحولهم إلى مجتمعات طبيعية، تاريخية، وتباعد الزمن الخارق، زمن النبوة والوحي والملحمة التبشيرية. ولن يضىف عليها اسم الإسلام إلا بقدر ما سوف يعاد تفسير الدين نفسه من منطلق السياسة المدنية، وحاجتها إلى مرتكز للشرعية ومصدر للمفاهيم القانونية. ولذلك سوف يتماهى الدين المتحالف مع الدولة مع الفقه، ويجعل من الفقهاء، من بين جميع علماء الدين النخبة المحظوظة.<sup>76</sup>

إن الاجتماع الذي تأسس بفضل الإسلام ليس العقيدة الدينية، ولا ينبغي، كما يشير برهان غليون، أن يخلط بها، بالرغم من أنه من نتائجها التاريخية والاجتماعية؛ فالدولة الكيان أو المؤسسة هي دولة المجتمع الإسلامي التاريخي المعبرة عن مشاكله وأزماته، وليست دولة الله، بمعنى الدولة التي تجسد إرادة الله، أو حتى التي تضع نفسها في خدمة الله. إنها دولة المسلمين بما هم كائنات بشرية قابلة للخطأ والصواب، وبما هم جماعة مدنية، أي ذات مصالح مادية متضاربة، وبما هم مجتمع خاضع لكل أنواع النقص، ومن ثم بحاجة دائمة إلى التنظيم وإعادة التنظيم.<sup>77</sup>

<sup>74</sup> - برهان غليون، م.س، ص 87

<sup>75</sup> - إدغار موران، م.س، ص 115

<sup>76</sup> - برهان غليون، م.س، ص 87

<sup>77</sup> - ن.م، ص 89

فالحكم إذن، كان سياسيا ولم يكن دينيا ثيوقراطيا على نمط حكم البابوات في أوروبا المسيحية الوسطى، فهذا ما لم يعرفه التاريخ الإسلامي. فبعد فترة النبي وفي عهد الخلفاء ونظرا لغياب تشريع قرآني سياسي - دقيق ومفصل - سيصبح للعلاقة بين الديني والسياسي مضمونا آخر، أساسه الحكم باسم الدين - وللدين أيضا - والتماس الشرعية الدينية، وليس حكما بالدين أي حكم بنصوص الدين.<sup>78</sup>

وجماعة المؤمنين هي بالأساس جماعة سياسية، وذلك لأنها تحت وتحرض على العمل السياسي بشكل مباشر، كما أن الإسلام يمنح في حالات معينة الأساس الذي يقوم عليه العمل السياسي، ليكون مصدرا للخلاص. والأهم هو أن الخاصية السياسية للأمة هي التي تعطي ربما اتجاهها دينيا للدولة - دولة الخلافة - التي من مهام الإنسان تأسيسها على الأرض.<sup>79</sup>

وعلى الرغم من أن ميلاد السياسي قد تم في إطار حاضنة دينية هي الإسلام، فإن هذا التداخل ليس يمنع من تمييز اللحظة الإسلامية السياسية فيه، وليس يمنع من عزل السياسي عزلا منهجيا عن الديني والتفكير في استقلاليته الذاتية النسبية إزاء الديني.<sup>80</sup>

غير أن مفهوم السياسة كما فهمه المسلمون الأوائل، يختلف كثيرا عما نفهمه اليوم؛ فقد كان يرتبط بالتمثيل الرسمي والعقدي للجماعة، وتطبيق شريعتها، أكثر مما يعبر عن أسلوب الإدارة وفن القيادة العملية وتنظيم المصالح والشؤون المدنية. ولذلك كان يستند على الإيمان ويعيش عليه ولا يتطلع إلا قليلا إلى التنظيم الأداتي والداخلي والبنوي للسلطة، أي للدولة. وقد فهم المسلمون الأولون من عبارة الأمر شورى بينهم، أنه مشاع، أي لكل فرد الحق في التعامل به، والجميع فيه سواسية، أكثر من أنه موضوع اتفاق، يستدعي الحاجة إلى تطوير تقنيات التوصل إلى الإجماع.<sup>81</sup>

ولقد كان محور جهد السياسة وتجسيدها الحقيقي في الواقع العمل على بلورة الشرع الإلهي كشرعية أو كقانون للمجتمع، وهو الذي أطلق حركة العقل والاجتهاد العامة لبناء علوم الدين المختلفة، من أصول وفقه

<sup>78</sup> - عبد الإله بلقزيز، في تكون المجال السياسي الحديث في المغرب: محاولة في التحقيب، في الديمقراطية والتنمية الديمقراطية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، 2004، ص ص 201 - 202

<sup>79</sup> - Bertrand Badie :Culture et p olitique ;In ECONOMIA 1993, p 100-101

<sup>80</sup> - عبد الإله بلقزيز، م.س، ص 200

<sup>81</sup> - برهان غليون، م.س، ص 109

وكلام، ومؤسسات القضاء والفتوى والتعليم ونشر الدعوة. وكل ذلك قائم خارج جهاز الدولة ومنزوع بالدرجة الأولى في المجتمع، وفي الغالب في مواجهة الدولة التي تجنح إلى التحرر من كل قيد وقانون، وأحيانا ضدها.<sup>82</sup>

كان الداعي لتأسيس الدولة، هو ضمان الإسلام كدين حققه التاريخي دون الدولة، ولهذا فقد جاءت كتتويج طبيعي للجماعة والروح الجمعية التي أنشأها؛ غير أنه رغم ذلك، فهو لا يتضمن نظرية في الدولة والسلطة. هذا الغياب متضمن في الفكرة الدينية والنبوية ذاتها. فالدين لا يقبل بأن يقلص نفسه لدولة وسلطة، أو أن يراهن على القوة القهرية، كما كانت الدولة تظهر في ذلك الوقت، كما لا يمكن للنبوة المستمرة عبر القرآن والحديث والإطار المكون للوجود المدني الإسلامي، أن تتحول ببساطة إلى زعامة أو قيادة مدنية.<sup>83</sup>

لهذه الاعتبارات بقي موضوع السلطة من الموضوعات غير المفكر فيها إطلاقا في الفكر الإسلامي؛ وبسبب ذلك، افتقد المجتمع الإسلامي القدرة على السيطرة عليها والتحكم بها وتأهيلها وتدجينها، لأن التحكم والتأهيل يحتاج إلى تفكير وتحليل للآليات والمشاكل والعلاقات. وتحولت هذه السلطة في المجتمع الإسلامي إلى قوة غامضة، طبيعية، أقرب ما تكون وجوديا إلى مفهوم العصبية الخلدوني، وأمكن لها بعد أن صدرت بقرار من الدين أن تصبح قوة سلب واستلاب للمجتمع والدين، قوة متوحشة لا ضابط لها، انحصر دور الفقهاء والعلماء في وضع شروط شكلية للحد من توحشها، لكن دون جدوى.<sup>84</sup>

هذا معناه أن الإسلام لم يخلف نظرية في الحكم السياسي المدني، كما لم يخلف نظرية في الفيزياء. وما كان من الممكن أن يفعل ذلك، إذ لو فعل لكان معناه إلغاء فكرة التطور في وسائل الحكم والإدارة، وجعل المجتمع الإنساني شيئا جاهزا وثابتا ونظاما ميتا لا يتحول، بل كان معناه إلغاء التاريخ نفسه. وهو لم يقدم في مسألة الحكم كما في الكثير من المسائل الأخرى، لم يقدم إلا مبادئ تربوية ملهمة للسلوك البشري، وترك للناس أن يقرروا في بناء نظمهم التاريخية العقلية الفلسفية والفقهيّة.<sup>85</sup>

وهكذا بقيت تلك السلطة استبدادية بشكل مطلق، فردية، عسفية ولا إنسانية. بقيت كما يدل على ذلك النعت الدائم لها، شوكة في جسم المجتمع يضرب بها ويتأذى منها، ولكنه يقبل ذلك كضرورة وشر لا بد منه لحفظ

<sup>82</sup>- برهان غليون، م.س، ص 110

<sup>83</sup>- ن.م، ص 131

<sup>84</sup>- برهان غليون، م.س، ص 131

<sup>85</sup>- ن.م، ص 89

نفسه وأمنه الخارجي. هذه اللا إنسانية نتجت عن التهميش السياسي والأخلاقي للدولة من قبل الدين، أي أنه لم يجعل منها حقيقة اجتماعية، وإنما قوة مجردة.<sup>86</sup>

الخلاصات: نخلص مما تقدم إلى ما يلي:

● إن دولة الإسلام التي تبلورت في واقع وذهنية المسلمين هي دولة استبداد سياسي وديني. فالدولة التي أنتجت تجربة المسلمين، في عمومها، هي المؤسسة السلطانية. وعليه، فالإشكالية في تاريخ المسلمين هي جدلية السلطان من جهة، والدين والسياسة من جهة ثانية؛ إنها إشكالية استقلالية المجالين معاً السياسي والديني عن السلطان. فقد عمل هذا الأخير، إن صح التعبير، على خوصصة المجال السياسي كـمجال عام، ومن خلال ذلك اخترق مجال الدين وقيده بما يبرر تلك الخوصصة.

● فالعلاقة التي تجمع المحكوم بالحاكم، في هذه الدولة تأسست على اعتبار الرعية مائلة بطبيعتها إلى الفتنة، ومجبولة على الفساد، مما يحتم على راعيها توخي الحيطة والحذر، والتسلح بالحزم والشدة ومسلك التهيب اتجاهها<sup>87</sup>، وعلى اعتبار الرعية – منجماً جبايياً بتعبير، الدكتور عز الدين العلام، تستخلص منه مستحقات السلطان، مما يحتم على هذا الأخير الرفق بها والعدل في أحوالها – أو التظاهر بذلك على الأقل – دونما تجاوز للعتبة التي تجعلها تقبض أيديها عن كل عمل أو كسب يصادر السلطان مجموع ثرواته<sup>88</sup>، وتتأسس أخيراً على نفي الرعية كذات فاعلة، وتقديمها باعتبارها موضوع سلطة؛ حيث طاعة السلطان واجب، والخروج عليه حرام، والخوض في أسبابه مفسدة.<sup>89</sup>

● هذا التاريخ جعل الدولة في العالم العربي الإسلامي تقوم على بنيات سياسية تسلطية، ترفض التحكيم العمومي بخصوص المصالح والصراعات في إطار مؤسسات نابعة من المجتمع المدني؛ حيث إن المركز السياسي الوحيد يباشر توزيع السلطات والموارد وفقاً لتوازن تحدده أجهزته الخاصة.<sup>90</sup>

● إن تمثل السياسي في تجربة العالم العربي الإسلامي، من وجهة نظر أنتروبولوجيا المخيال، يتم قبل كل شيء عبر من يجسدونه. ويرجع ذلك ربما إلى كون الأنظمة التي حكمت الأمة العربية، في غالبية الأوقات هي

<sup>86</sup>- ن.م، ص 132

<sup>87</sup>- عز الدين العلام، م. س، ص 209

<sup>88</sup>- ن.م، ص 209

<sup>89</sup>- ن.م، ص 209

<sup>90</sup>- عبد الله حمودي، الشيخ والمريد، النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة، ترجمة عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2000، ص 15

عبارة عن ملكيات بأصول دينية أو عبارة عن أنظمة استبدادية عسكرية شائخة، فخليط بين هذين النسقين هو ما يميز الأمة العربية.<sup>91</sup>

• لا يمكن للسياسي خصوصا على مستوى الخطاب إلغاء العبارات الدينية من لغته في العالم العربي الإسلامي، وذلك راجع لكون الفضاء الزماني والمكاني مليء ومثقل باللحظات الدينية والأماكن الدينية التي لها دينامية اجتماعية؛ وذلك يرجع بدوره إلى الطابع الاجتماعي وليس الفردي للدين الإسلامي على عكس ربما الدين المسيحي، ومع بعض التشابه مع الدين اليهودي.

• وقد تولد عن هذا المسار المادي والرمزي عنصرا مركزيا، هو اللا تمييز بين السياسي والديني الذي ينعكس على مجموع الأصناف الأخرى من عمل الإنسان، ويعيق تكوين صنف مستقل من العمل بالنسبة للاقتصاد. فالمبدأ التوحيدي يعيق إقامة الفعل الاقتصادي كصنف مختلف وتميز في التفكير والعمل لإيجاد عنصر إعادة إنتاج الوحدات والتضامات الاجتماعية. لا تستطيع الثقافة الإسلامية إدماج اليوتوبيا الغربية بالنسبة لنسق السوق المستقل. ويرتبط الاقتصاد في الإسلام بمنطق الذي ليس لا فرديا ولا استثنائيا تملكيا، وإنما منظم أساسا بواسطة الحاجة لتأمين إدماج المجموعة الاجتماعية. في حين أن الغرب منذ نشأته يتوجه شيئا فشيئا في اتجاه وضع منطق للسوق، يبحث عن تدمير واستبعاد أي شكل من أشكال تدخل السياسي. وبالتالي يصعب بناء أو استيراد البنيات الاقتصادية الرأسمالية الليبرالية للعالم الإسلامي، كما أن هناك عائق أمام نشر نظرية ماركسية.<sup>92</sup> ويتناسب هذا المنطق الاقتصادي مع التصور القائم حول الملكية الخاصة، حيث الله وحده يملك الأرض ومن عليها، والإنسان مودعة لديه مستخلف فيها، وهناك قولة مأثورة، أي في الأثر تقول: "الأرض لمن يحرثها لا لمن يملكها".

• يحدد هذا المعجم الرمزي التوحيدي أيضا طبيعة العلاقات الاجتماعية. فقد أعطي تفسير استثنائي لمفهوم العقد الاجتماعي؛ حيث وضع في شكل مختلف عن الذي أعطي له في الفلسفة الغربية. فالعقد هو بالأساس اجتماع للمؤمنين، يتأسس على ثلاث مستويات مختلفة، لكل منها دلالاته الدينية. بالنسبة للمستوى الأول، العقد هو ميثاق، عهد أصلي تم بين الله والناس، مؤسسا الأمة؛ المستوى الثاني، العقد بيعة اتفاق على الإخلاص والإتباع الذي تم بين الرسول وأهل المدينة في العقبة واضعا بذلك مصير ومستقبل الأمة والدولة

<sup>91</sup>- Malek CHEBEL , L'imaginaire Arabo – musulman p uf 1993, p 84

<sup>92</sup>- Bertrand Badie op cit, p 102

على الأرض؛ المستوى الثالث، العقد الصحيفة أو وثيقة المدينة، النص الدستوري لأهل المدينة معتبرا النموذج لأبي دستور يوضع في الدول والأمم الإسلامية.<sup>93</sup>

● على عكس العقد الاجتماعي الغربي، فإن هذا النوع من العقود هو ليس عقد أفراد، بل عقد لجماعة، لا ينتج أية سيادة، إنما ينتج فقط الوفاء والإخلاص، لا يسمح بأي تملك أو ملكية ولا يحدد أية علاقة بين الناس وأشياء ولا بين الناس المالكين، ويهتمش في نفس الوقت الأسس الغربية لدولة سائدة ومجتمع مدني حر، كما لا يحدد العلاقة بين الحرية والمساواة. فالمبدأ التوحيدي يلغي أية خاصية مطلقة للحرية الفردية، ويفضل الحديث عن مجتمع متساو.<sup>94</sup>

● إن فكرة الأمة هي الأخرى لا يمكن إلا أن تتأثر بمبدأ التوحيد، هي فقط تجميع يشرعن الأمة هنا، لا تحتمل ولا تسمح بأية حدود جغرافية، فطمعا في الوحدة لا يمكن للأمة إلا أن تستمر في التوسع والامتداد. في هذه الشروط يمكن أن نفهم الغموض والخلط الحاصل في خطاب زعماء العالم العربي الإسلامي مرجعيات الأمم العربية والأمة العربية واستدعاء عبارة الأمة الإسلامية. وهذا الذي يبين أهمية ربط السياسي بالمجال الترابي في المنطق الدولي الغربي.<sup>95</sup>

● إن ثقافة التوحيد، كمركب رمزي أساسي في الثقافة العربية الإسلامية وفي الخطاب العربي الإسلامي والمخيال الاجتماعي، تأسست حسب مجمل الدراسات على عنصرين أساسيين الأول عقدي أساسه وحدانية الله التي ينبغي أن تعم الكون ويتوحد من أجلها وتحت رايتها المؤمنون من أجل الجهاد والدعوة؛ والثاني اجتماعي سياقي ارتبط بالمجال الجغرافي الذي نزل فيه الإسلام وتشكل، وهو الجزيرة العربية التي تفتقد لعنصرين أساسيين للاجتماع الجديد، وهما الجماعة والاستقرار.<sup>96</sup> وهنا سيكون خطاب التوحيد على أساس عقيدة التوحيد هو العنصر الفعال في بناء الجماعة وتجميع القبائل وتحقيق المدنية. غير أن خطاب التوحيد سيتغير مدلوله عند توظيفه سياسيا في الصراع حول السلطة، والشرعنة لاحتكارها، ابتداء من العهد الأموي، وسيتم الانتقال من خطاب التوحيد حول الفكرة إلى خطاب التوحيد حول شخص السلطان وحول المركز السلطاني. وعليه فهذا المنتج التاريخي لا يسعف لبناء علاقة جديدة بين الديني والسياسي، في إطار الدولة الحديثة وعلى أساس المواطنة.

<sup>93</sup>- op.cit, p 103

<sup>94</sup>- op.cit, p 104

<sup>95</sup>- Bertrand Badie op cit, p 104

<sup>96</sup>- op.cit, p 104-106



### 3. حاجة العالم العربي الإسلامي للمجتمع المدني والديمقراطية:

إن المسألة تتعلق في هذه المجتمعات بتحدي البناء التدريجي لاجتماع سياسي جديد، على أساس قيم جديدة، تحظى بحد أدنى من التوافق الاجتماعي. وهنا تظهر أهمية وألوية تأسيس مجال متميز عن مجال السلطة العامة، مجال النظام والقانون والشرعية، وعن المجال الخاص، مجال الدين، الاقتصاد، العائلة وغيرها، يحتضن النقاش العمومي حول قضايا الانتقال السياسي والاجتماعي والمدني. هذا المجال هو المجتمع المدني.

ولقد أشار هيجل، بصورة ذات مغزى إلى أن المجتمع المدني هو التربة الممتازة لنمو الثقافة.<sup>97</sup> ونقول إن هذا المجتمع هو المكان الذي يتداخل فيه الخاص والعام، أو يخترق أحدهما الآخر باستمرار، إما عن طريق التسوية أو 'ن طريق التوتر. ويقود تفسخ وانحطاط المجتمع المدني -كواقع وسائطي بين العام والخاص، الفرد والدولة - إلى تآكل وتسوس مكونات الخاص والعام، إما من خلال انصهار أو تمازج الفرد والاجتماعي أو انصهار الاجتماعي والدولة. وهذا يؤدي إلى السقوط في التوتاليتاريا<sup>98</sup> أو في السلطوية والاستبداد.

وتعد اليعقوبية الفرنسية أحد الأمثلة في التاريخ التي عملت على جعل الشعب في خدمة الدولة؛ حيث عملت هذه السياسة على إدماج الفرد وجميع المؤسسات في الدولة، بمعنى مزج كل من المجتمع والدولة، كما تعمل التوتاليتاريا على جعل الإنسان مجرد كائن اصطناعي، انطلاقاً من تحييد تناقضات الحياة والإمكانات لا النهائية التي يتوفر عليها الإنسان، وكذا تطلعاته لمختلف الأنظمة الحياتية، الدينية منها والفنية والفلسفية وغيرها.<sup>99</sup>

ولأن الدولة الحديثة هي واقع مادي يحظى بجانب مهم من التوافق الاجتماعي، رغم ما تطرحه من أسئلة وإشكاليات، فإنه من الصعب تصور السياسي من خارج هذا الإطار، الذي يجلي السياسي بشكل واضح وشفاف، ويمكن من هيكلة المجال العام بشكل يمايزه عن المجال الخاص؛ وبالتالي يصعب تصور نقاش عمومي في المجتمع المدني يستبعد سؤال الديمقراطية والبناء التدريجي للمواطنة ودولة القانون، أهم مقوماتها، أي الديمقراطية.

فالدولة الحديثة تكونت وتشكلت ككيان نزع وينزع دائماً إلى الاستقلال عن كل الكيانات الأخرى الديني والاقتصادي والمدني، وفي تفاعل معها في نفس الوقت. هذه المعطيات أفرزت مجالاً مفتوحاً للصراع والتنافس

<sup>97</sup> - اسبينوزا، م.س، ص 230

<sup>98</sup> - Julien Freund: op cit, p 299

<sup>99</sup> - op cit, p 299

بين الفاعلين، رغبة في التمكن من الوصول إلى مؤسسات المركز، التي من خلالها يمكن تصريف الخيارات والإستراتيجيات، هذا المجال يتسع ويضيق حسب التجارب والسياقات التاريخية، كما أنه يبقى على تماس مع المجالات الأخرى دون أن يلغيتها أو يهيمن عليها كلية، أو تلغيه هي أو تهيم عليه. وفي هذا السياق سنتبلور قيم الديمقراطية ومؤسساتها وآلياتها لتنظيم الصراع والتنافس، غير أن أهم استقلال تحقق للدولة الحديثة هو الاستقلال عن الأشخاص، وتحديدًا عن شخص الحاكم.

وفي الدولة الحديثة تمايز أكثر العام عن الخاص، وبذلك يمكن القول إن ذلك وفر مساحة أكبر للحرية السياسية، وذلك لأنه لا وجود للحرية السياسية إلا في نسق يحترم التمييز بين العام والخاص، وكل كبح لهذا المركز، يؤدي إلى ممارسة السياسة ضد السياسي. وهنا تتبين دواعي اعتبار الحرية بمثابة أحد قيم المواطنة، واعتبار المواطنة من أهم مقومات الديمقراطية وربط الديمقراطية بالدولة الحديثة.

وللتوضيح، نورد هنا بعض ما أورده سبينوزا في الربط بين الدولة الحديثة والديموقراطية والحرية؛ فقد أشار في هذا المضمار إلى أن الحكم الديموقراطي هو أقرب الأنظمة إلى الطبيعة وأقلها بعدا عن الحرية التي تقرها الطبيعة للأفراد. ففي هذا النظام لا يفوض أي فرد حقه الطبيعي إلى فرد آخر؛ حيث لا يستشار بعد ذلك في شيء، بل يفوضه إلى الغالبية العظمى من المجتمع - أي مجموع الناس أو المجتمع كله - الذي يؤلف هو ذاته جزءا منه، وفيه يتساوى الأفراد كما كان الحال من قبل في الحالة الطبيعية. وفي هذا النظام كذلك تظهر أهمية الحرية في الدولة.<sup>100</sup>

ويرجع جانبا من ذلك إلى كون الخوف من القرارات المتناقضة يقل في نظام الحكم الديموقراطي بوجه خاص، وذلك لسببين: أولهما أنه يكاد يكون من المستحيل أن يتفق أغلبية الناس، داخل مجتمع كبير على أمر ممتنع؛ وثانيهما أن الغاية التي ترمي إليها الديمقراطية والمبدأ الذي تقوم عليه هو تخليص الناس من سيطرة الشهوة العمياء، والإبقاء عليهم بقدر الإمكان في حدود العقل، حيث يعيشون في وئام وسلام، فإذا خضع هذا الأساس انهيار البناء كله.<sup>101</sup>

وللربط بين الدولة والديموقراطية والحرية، ذهب إلى أن الغاية الحقيقية من قيام الدولة هي الحرية، وأن الشرط الوحيد الضروري لقيام الدولة، هو أن تتبع سلطة إصدار القرار من الجماعة أو من بعض الأفراد أو من فرد واحد. ولما كانت أحكام الناس، إذا ما تركوا أحرارا، تختلف فيما بينها كل الاختلاف، ولما كان كل فرد

<sup>100</sup> - اسبينوزا، م.س، ص 374

<sup>101</sup> - ن.م، ص 373

يظن أنه وحده الذي يعلم كل شيء، ونظرا إلى أنه من المستحيل أن يفكر الناس كلهم ويعبروا عن أفكارهم بطريقة واحدة، فإنهم ما كانوا ليعيشوا في سلام لو لم يتخل كل فرد عن حقه في أن يسلك وفقا لما يمليه عليه قراره الشخصي. وعلى ذلك، فإن الحق الوحيد الذي تخلى عنه الفرد هو حقه في أن يسلك كما يشاء وليس حقه في التفكير والحكم. وعلى ذلك، فإن من يسلك ضد مشيئة السلطة العليا يلحق بها الضرر، ولكن المرء يستطيع أن يفكر وأن يصدر حكما حكمه، ومن ثم يستطيع الكلام أيضا، بحرية تامة، بشرط ألا يتعدى حدود الكلام أو الدعوة، وأن يعتمد في ذلك على العقل وحده، لا على الخداع أو الغضب أو الحقد، دون أن يكون في نيته تغيير أي شيء في الدولة بمحض إرادته.<sup>102</sup>

فلنرض، يقول سبينوزا، أنه يمكن سلب الناس حريتهم والقضاء على استقلالهم؛ حيث لا يمكنهم التفوه بكلمة واحدة إلا بأمر السلطة العليا. في هذه الحالة لن يحدث مطلقا أن تتفق جميع أفكارهم مع أفكار السلطة العليا. والنتيجة الحتمية لذلك هي استمرار الرعايا في التفكير على نحو يتعارض مع أقوالهم، وبذلك تضع الثقة، التي هي شرط ضروري لإقامة الدولة. فضلا عن ذلك فإن من يتوقع من جميع الناس تكرار نفس الأقوال التي تلقن لهم يكون واهما بحق. فالواقع يثبت عكس ذلك، إذ أنه كلما حاول المرء سلب الناس حريتهم في التعبير استثار مقاومتهم. فقد طبع معظم الناس على الاستياء الشديد إذا ما عدت بعض آرائهم التي يعتقدون بصحتها جرما، وإذا ما وصف ما يحث نفوسهم على تقوى الله وحب الناس أنه جريمة. ويؤدي بهم ذلك في نهاية المطاف إلى رفض قوانين الدولة، والتجروء على فعل ما يضر بالسلطات العامة. وعندئذ يرون أن إثارة الفتنة واستعمال كل ألوان العنف في سبيل ما يعتقدونه شيئا رائعا لا عار فيه. ولما كانت الطبيعة الإنسانية على هذا النحو، إذن يتضح لنا أن القوانين الموضوعة ضد هذه الآراء لا تهدد المجرمين، بل تهدد أصحاب الشخصيات المستقلة وأنها لا تضع عقابا للأشرار، بل إساءة للشرفاء، ومن ثم كان الإبقاء عليها يمثل خطرا شديدا على الدولة.<sup>103</sup>

غير أن القول بأهمية تاريخ الاجتماع السياسي الغربي في تأسيس الاجتماع السياسي العربي الجديد لا ينهي الإشكالية؛ فلأن الدين هو أهم مرتكزات الاجتماع السياسي في العالم العربي، فإنه من الصعب تصور اجتماع سياسي في هذه البلدان، يقصي الدين كقيم ومبادئ وأخلاق، بل ربما أحيانا كأحكام وكعقيدة، وبالتالي يصعب تبني الصيغة التي حدثت في تاريخ تأسيس الاجتماع السياسي في المجتمعات الغربية، خصوصا فرنسا وأميركا. هذا مع العلم، أنه سبق وأشرنا أن حتى هذه البلدان لم تحل الإشكالية من خلال ذلك.

<sup>102</sup> - ن.م، ص 437

<sup>103</sup> - اسبينوزا، م.س، ص 440

فعلى الرغم من أن هيرماس يذهب إلى أن الشرط القبلي المؤسس لضمان الحريات المتساوية للجميع في التدين، هو أن تظل الدولة محايدة تجاه رؤى العالم المتنافسة. الإجماع على مبادئ دستورية يجب على كل المواطنين افتراض أنهم يتقاسمونها مع زملائهم المواطنين الآخرين، وترتبط أيضاً بمبدأ الفصل بين الكنيسة والدولة؛ فإنه يقر في نفس الوقت أنه لا يمكن أن نستخلص من السمة العلمانية للدولة التزام شخصي مباشر من كل المواطنين بأن يلحقوا مقولاتهم العمومية لمعتقداتهم الدينية بما يكافئها في لغة عامة متاحة للجميع. وبالتأكيد، فإن التوقع المعياري بأن كل المواطنين المتدينين عندما يمارسون حقهم في التصويت، فإنه يجب عليهم في الموقف الأخير أن يدعوا أنفسهم ينفقون للاعتبارات العلمانية هو أن يتجاهلوا واقع حياتهم المخلصة، الوجود الموجه في ضوء الاعتقاد. هذا الافتراض تم الاعتراض عليه، على أية حال، بالإشارة إلى الوضع الواقعي للمواطنين المتدينين في البيئة العلمانية للمجتمعات الحديثة.<sup>104</sup>

وعلى الرغم من أن الحرية الدستورية للتدين هي الإجابة السياسية المناسبة - بالنسبة إليه - لتحديات التعددية الدينية، لأن بهذه الطريقة، يمكن السيطرة على إمكان النزاع على مستوى التفاعل الاجتماعي للمواطنين، فإنه يقر بأن الصراعات يمكن للصراعات العميقة الجذور ستستمر في الوجود بين المعتقدات ذات الصلة وجودياً، للمؤمنين، وللمؤمنين بمعتقدات أخرى، ولغير المؤمنين على المستوى المعرفي.<sup>105</sup>

وعليه، فهو يذهب إلى أن الطابع العلماني للدولة ضروري، ولكنه ليس شرطاً كافياً لضمان حريات دينية متساوية للجميع؛ فليس كافياً الاعتماد على العطف العظيم للسلطة المعلمنة التي أصبحت متسامحة مع الأقليات التي كان يتم التمييز ضدها من قبل. إن الأطراف المختلفة نفسها يجب أن تصل إلى اتفاق على الحدود المتصارع عليها دائماً بين الحرية الإيجابية لممارسة دين ما للفرد نفسه، والحرية السلبية لأن تظل سالماً من الممارسات الدينية للآخرين.<sup>106</sup>

غير أن ذلك لا يمنع من القول إن الدين هو خاص أكثر منه عام، وبالتالي من المفترض أن ينتعش في المجال الخاص، بشكل كبير جداً، بالمقارنة مع تلك الإمكانية المتاحة في المجال العام، من خلال تفاعله مع مجالات خاصة أخرى، كالعائلي، والجمعي والفني، الأخلاقي، الاقتصادي وغيره، شريطة اللا تسييس.

ولكن، ما دام الدين هو واحد من الأنشطة البشرية الحياتية والجوهرية، فلا بد أن يتسلل ويخترق العام، سواء من حيث المضمون أو الأهداف أو المجال، كما لا بد وأن يخترق ويتسلل العام إلى الدين؛ أي يمكن أن

<sup>104</sup> - Habermas Jürgen, op cit, p 343

<sup>105</sup> - op cit, p 344

<sup>106</sup> - Habermas Jürgen op cit, p 344

يتسلل العام إلى الدين للحد منه أو توظيفه، كما يمكن أن يتسلل الدين إلى العام بغية توجيهه أو استغلاله، ويتم ذلك إما بشكل مباشر، من خلال جدلية الدين كدين والسياسي، أو بشكل غير مباشر من خلال الدين كعلاقات اجتماعية وكأخلاق.

وبالتالي هناك صعوبة في تحديد المجال السياسي الذي يحتله الدين، والمجال الديني الذي يحتله السياسي، خصوصا في المجتمعات العربية الإسلامية التي تأسس فيها الاجتماع السياسي على مبادئ دينية؛ حيث تم تأسيس الجماعة السياسية - الأمة - على فكرة جماعة المؤمنين، ولذلك كان يدعى حاكم الجماعة السياسية بأمر المؤمنين.

من خلال ما تقدم يتبين أن هناك تاريخ اجتماعي سياسي وديني، تشكلت من خلاله الثقافة السياسية للمجتمعات العربية، ولا يزال ممتدا في الزمن ويعاد إنتاجه، غير أن إعادة الإنتاج هذه تتم في زمان ومكان مختلفين عن زمان ومكان التشكل؛ من حيث العناصر المادية والرمزية التي تتم من خلالها عملية إعادة الإنتاج. ونعني هنا ثقل عناصر الاجتماع السياسي والمدني الحديث، سواء تلك التي خلفها الاستعمار أو التي نتجت عن عملية الاستيراد الانتقائي الذي قامت به الأنظمة بعد الاستقلال، أو التي تحققت بفعل التفاعل بين مجتمعات وشعوب العالم، في الزمن المعولم، خصوصا بفضل ثورة الإعلام، ابتداء من أواخر تسعينيات القرن العشرين (حقوق الإنسان، الديمقراطية، المجتمع المدني، المواطنة الممزوجة بواقع الحروب، خطاب الإرهاب وصدام الحضارات....).

كل هذه المعطيات، تضع التيارات الإسلامية التي وصلت إلى السلطة أمام تحديات تدبير هذا الواقع المتعدد والمتناقض بشكل استراتيجي، إلى جانب تدبير التحديات اليومية، المتعلقة بالسياسات القطاعية والسياسات والخدمات الحيوية اليومية والأنية. وأعتقد أن المدخل لذلك هو ما يلي:

- هيكلية مجال عام مستقل عن الخاص ومنفتح على هذا الأخير، دون السعي إلى تحجيمه أو إلغاءه أو إذلاله.

- تأسيس وتأنيث الفضاء العمومي على قدر كبير من الحرية، وهو هنا بالنسبة إلى المجتمع المدني، واعتباره المكان المناسب لتنظيم النقاش العمومي حول القيم المؤسسة للاجتماع السياسي الجديد، خصوصا عندما يطغى على مكان النقاش العمومي السياسي - البرلمان - لون واحد.

• فالمسألة في نظري هي أكثر من حوار أغلبية معارضة، وإنما حوار قوى اجتماعية لم تتفق بعد على مقومات الدولة وقواعد النظام وتنظيم العلاقة بين المجموعات والأفراد من جهة، وبين هذا المجموع والجماعة السياسية، الدولة من جهة أخرى. وبالتالي، فهناك حاجة ماسة إلى مجتمع مدني.

## خاتمة:

إن جدلية الدين والسياسة، أكثر من غيرها من الجدليات، كجدلية الاقتصاد والسياسة أو جدلية الأخلاق والسياسة، ينبغي ألا تكون مباشرة، سواء من حيث تحديد الشيء العام والمشارك، أو من حيث تحديد مضمون المصلحة العامة والعليا، أو من حيث تحديد المجال العام كمجال للسياسة، ومن الأحسن أن تكون العلاقة والجدلية غير مباشرة، عبر المجتمع المدني؛ حيث يدخل النقاش الديني إلى عمق النقاش العمومي المفتوح حول السياسة وحول تنظيم العلاقات الاجتماعية داخل الجماعة السياسية، على أساس القبول بالاختلاف والتعدد والحوار والتوافق، كقناة لتلطيف العلاقة المتوترة بين الديني والسياسي وللتوافق حول ميكانزمات تنظيم تلك العلاقة، من حيث ما يدخل في السياسة وما لا يدخل، بأي تأويل وبأية طريقة سيدخل. وهنا تبرز أهمية المدخل الأخلاقي والمدخل القيمي والرمزي في التأسيس لهذا النقاش أكثر من المدخل العقدي الإيماني والمدخل التشريعي القانوني، رغم أهميتهما.

غير أن إجراء هذه العملية يستتبع تحديا كبيرا، أساسه جدلية الحرية وفرض النظام في تنظيم العلاقات الاجتماعية بين الأفراد والمجموعات بكل أصنافها من جهة، بشكل يسمح بتبلور المجتمع المدني، من خلال المجال الخاص وتمايزه عنه، وجدلية الشرعية والمشروعية في تنظيم العلاقة بين الدولة وتلك المجموعات والأفراد من جهة أخرى، بشكل يسمح بتمايز المجال العام السياسي، الذي ينبغي أن يشتغل من خلال قواعد الشرعية، عن المجال العام المدني الذي من المفترض أن يشتغل على سؤال مراكز الاجتماع السياسي، التي تمنح المشروعية للسلطة العامة.

إلى جانب ذلك التحدي هناك تحدي أكبر منه يتعلق بإشكالية الثقافة السياسية، وتحديدًا ثقافة الديمقراطية، على أساس قيم المواطنة ودور النخبة المثقفة بالعالم العربي، من حيث قدرتها على أن تلعب دور المحرك والمنظم للنقاش العمومي المفتوح، في الإعلام والجامعات والنوادي والمنظمات التضامنية وغيرها حول مراكز العيش المشترك والاجتماع المدني والسياسي.

فالبناء التدريجي للاجتماع المدني والسياسي الجديد، يقتضي الاشتغال على ورش البناء التدريجي للمواطنة. وهذا يقتضي من جانب الدولة تنظيم العلاقة بين الحرية وفرض النظام وتنظيم العلاقة بين قواعد الشرعية وقيم المشروعية من جهة، بنفس القدر الذي يقتضي من النخبة المثقفة تنظيم النقاش العمومي وربما

توجيهه أحيانا، في اتجاه التربية على ثقافة العيش المشترك على أساس مدني سياسي جديد، قوامه التمييز بين العام والخاص، والمشاركة في العام من أجل العام واحترام الخاص.

## لائحة المراجع:

### \* الكتب:

- العلام عز الدين، الآداب السلطانية، دراسة في بنية وثوابت النظام الخطاب السياسي، سلسلة عالم المعرفة، عدد 324، المطابع الدولية، الكويت، فبراير 2006
- اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم الدكتور حسن حنفي، مراجعة فؤاد زكريا، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2008
- غليون برهان، نقد السياسة، الدولة والدين، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، الطبعة الرابعة، 2007
- حمودي عبد الله، الشيخ والمريد، النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة، ترجمة عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2000
- موران إدغار، هل نسير إلى الهاوية، ترجمة عبد الرحيم حزل، أفريقيا الشرق، 2012
- بلقزيز عبد الإله، في تكون المجال السياسي الحديث في المغرب: محاولة في التحقيب، في الديمقراطية والتنمية الديمقراطية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، 2004
- بنمخلوف علي، وجنار محمد الصغير، مفردات الفلسفة السياسية، مراجعة الترجمة العربية الحسين سحبان، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2012
- بادي برتران، الدولتان، السلطة في الغرب وفي الإسلام، ترجمة لطيف فرج، دار الفكر والدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1996
- بادي برتران، الدولة المستوردة، تغريب النظام السياسي، ترجمة لطيف فرج، دار العالم الثالث، الطبعة الأولى، 1996
- الزاهي نور الدين، الزاوية والحزب، الإسلام والسياسة في المجتمع المغربي، أفريقيا الشرق، 2003
- العروي عبد الله، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1999
- تورين ألان، ما هي الديمقراطية: حكم الأكثرية أم ضمانات الأقلية، ترجمة حسن قبسي، دار الساقي، الطبعة الأولى، 1995
- Freund Julien (2004), l'essence du politique, édition Dalloz.
- Badie Bertrand (1993), Culture et politique , ECONOMIA.
- CHEBEL Malek (1993), L'imaginaire Arabo – musulman Puf.

### \* المقالات:

- البيومي ابراهيم، أصول المجال العام وتحولاته في الاجتماع السياسي الإسلامي، في مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد 15، فبراير 2010
- بنعبدلاوي المختار، تمثلات الهوية، في مجلة مقدمات، ع 30/29، ربيع/صيف 2004
- Jürgen Habermas, «L'espace public et la religion» Une conscience de ce qui manque, *Études*, 2008/10 Tome 409
- Collin Françoise. Du privé et du public. In: Les Cahiers du GRIF, N. 33, 1986. Annah Arendt. pp. 47-68, P50
- [http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/grif\\_0770-6081\\_1986\\_num\\_33\\_1\\_1682](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/grif_0770-6081_1986_num_33_1_1682)



\* الأطروحات:

- الخاضري عبد القادر (2009)، تمثلات السياسي والممكنات الدلالية للديموقراطية عند الملكية والأحزاب السياسية بالمغرب، حزب الاستقلال والاتحاد الاشتراكي نموذجاً، كلية الحقوق، جامعة القاضي عياض، مراكش، المغرب.



MominounWithoutBorders



@ Mominoun\_sm



Mominoun

الرباط - المملكة المغربية  
ص.ب : 10569  
هاتف: 00212537779954  
فاكس: 00212537778827  
info@mominoun.com  
www.mominoun.com