التغيير السياسي بين الأسئلة

الغائبة والواقع الراهن

محمد بن نصر*

تقديم

فكرة التغيير والسعي إلى ما هو أفضل من الأمور المهمة في حياة الأفراد وحياة الشعوب، وفي قيام الحضارات واستمرارها. وقد رد أحد المفكرين الغربيين على الرأي القائل بالانهيار المحتمل للحضارة الغربية بأنه من غير المكن أن تسقط هذه الحضارة في المستقبل القريب لسبب بسيط، هو أنها حضارة لا تعرف التقليد، وأن أهلها يحسنون فن النقد الذاتي والوقوف بجرأة عند عوامل التفكك والانحلال، مشيرا بذلك إلى المنطق الداخلي الذي يحكم حركيتها الحضارية. والتقليد أسا حالة معرفة متوقفة عن النمو، أصابها وهم الاكتمال فانغلق أصحابها على ذواتهم. والمتأمل في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية المتعلقة بهذا الموضوع يجد فيها دعوة صريحة ضد الركون والاطمئنان إلى الأمر الواقع. ولا يمكن لأمة أن تصاب بشيء أخطر من فقدان الأمل في تحقيق الأفضل بالرغم من فشل المحاولات المتكررة، وضخامة التضحيات. ولهذا صدق من قال: ليس الفشل أن يسقط الإنسان ولكن الفشل أن يقف حيث سقط.

راودتني هذه الخواطر وأنا أستمع إلى صديق كان يحدثني عن الحالة التي أصبح عليها الطلبة الذين يُدرسهم في المعاهد الثانوية وفي الجامعة. قال: عندما كنت طالبا كان الفصل الذي أدرس فيه عبارة عن خريطة سياسية تعكس كل التيارات الفكرية والإيديولوجية الموجودة في البلاد، وكان بذلك منبرا لحوارات ساخنة وجدل لا ينتهي. وكنت متذمرا من هذا الأمر أشد التذمر لأني كنت أرى فيه جدبا فكريا وتضخما أيديولوجيا خطيرا على المستقبل العلمي في بلادي، لكنني صرت اليوم أكثر تذمرا، بل أكثر خوفاَ على مستقبل الطلبة الذين أُدرسهم. فقد أصبح الفصل عبارة عن مسحة ملساء تعكس سيولة قاتلة معبرة عن شعور بالإحباط أحال المكان إلى مقبرة يسكنها الأحياء. ثم قال: إن هذا الوضع جعلني أعيد النظر في تقديراتي الأولى، فقد كان زملائي في الفصل على الرغم من «الضحالة العلمية» التي

* دكتوراه في الفلسفة من جامعة نتار بباريس 1993، أستاذ مساعد بقسم أصول الدين ومقارنة الأديان بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، مدير تحرير مجلة التجديد.

كنت ألحظها فيهم كلهم على اختلاف انتماءاتهم الأيديولوجية مؤمنين بضرورة التغيير، ويعملون من أجل وضع أفضل لبلادهم وأمنهم. أما الآن فقد أصبح اللامعنى هو القدر المشترك بين الطلبة، ونتج عن حضور اللامعنى غياب الهدف وبالتالي غياب الفعل.

ودّعني صديقي وتركني أتأمل ما قاله وأتساءل عن العوامل التي أدت إلى هذه الحالة من الإحباط وفقدان الفعالية. ما الذي جعل حركة الإصلاح تراوح مكانها منذ أن كتب عمر طالب عام 1652، منبها الدولة العثمانية إلى تنامي النفوذ الأوروبي قائلا: «الآن أصبح الأوروبيون يعرفون العالم كله، فيرسلون مراكبهم إلى كل الجهات فتصل المرافئ المهمة من العالم، وقبلا كان تجار الهند والسند معتادين على المجيء إلى السويس وكانت بضائعهم توزع على أيدي المسلمين إلى العالم أجمع. أما الآن فهذه البضائع تنقل على مراكب برتغالية وهولندية وإنكليزية إلى فرنجستان، وتنشر في العالم أجمع انطلاقا من هناك، أما ما ليسوا بحاجة إليه فإنهم يأتون به إلى إستانبول وغيرها من أراضي الإسلام ويبيعونه بخمسة أضعاف سعره الفعلي فيكسبون بذلك المال الوفير. لهذا السبب أصبح الذهب والفضة نادرين في بلاد الإسلام. يجب على الدولة العثمانية أن تسيطر على الشواطئ وعلى التجارة المارة من هناك، وإلا فإنه لن يمر وقت طويل ويسيطر الأوروبيون على بلاد الإسلام».[1] حقا إنه نص مثير، يعبر عن بصيرة نافذة، ويبين أن علم المستقبليات ليس فقط استقراء للأرقام والإحصائيات واستنباطا لقوانين عامة، ولكنه أيضا إدراك واكتناه لعمق التحولات التي ما زالت في بداياتها.

تعددت مجالات الإصلاح وتنوعت منطلقاتها الأيديولوجية والفكرية، ولكنها اشتركت جميعها في النتائج الهزلية التي حققتها، وذلك قياسا إلى الأهداف والشعارات التي رفعتها. فقد اصطدمت جميعا بجدار الدولة الوطنية الحديثة فتلاشى بعضها واندمج بعضها الآخر فيها، والحالات الاستثنائية التي خالفت هذه القاعدة يمكن تفسيرها إما بسبب قوة البنى الاجتماعية التقليدية أو بسبب ضعف بنية الدولة نفسها.[2] هذه الملاحظة دفعتنا إلى التساؤل عن عوامل قوة هذه الدولة. وقد انطلقنا في معالجة هذه القضية من مناقشة الفرضية الآتية:

---

1 هذا النص أورده خالد زيادة: اكتشاف التقدم الأوروبي، بيروت: دار الطليعة، 1981، ص31-32.

2 قد يعترض فيقول كيف إذاً نفسر نجاح الثورة الإيرانية في إسقاط نظام الشاه؟ لا نعتقد أن الفرق بين الذين شاركوا في الثورة الإيرانية وبين غيرهم ممن خاضوا تجارب تغييرية يكمن بالضرورة في قوة إيمانهم بقضيتهم واستعدادهم النفسي (الجهادي) في الدفاع عنها، ولكنه يعدّ أساساً في القاعدة الاجتماعية القوية التي كانوا يستندون إليها والمتمثلة في المؤسسات التقليدية التي حافظت على استقلالها المادي –نسبياً– والسياسي تجاه الدولة.

إن عدم وعي المفكرين المصلحين بالظروف التي نشأت فيها الدولة في الغرب جعلهم يراهنون على الرسالة الإصلاحية للدولة الوطنية الناشئة، وعدم وعي المفكرين الإسلاميين تحديدا بظروف نشأة الدولة الوطنية الحديثة وعوامل قوتها جعلهم يدخلون في مغامرات سياسية فاشلة. بل إن وعيهم بالتجربة الإيرانية وعي يغلب عليه منطق المحاكاة الساذجة أو منطق القطيعة النافية، فلا نجد في الأدبيات الإسلامية السياسية فهما عميقا لتحول شعار الدولة الإسلامية «من شعار ثورة إلى إيديولوجية دولة».

وسنبدأ في تحليل هذه الفرضية ومناقشتها بالتوقف عند أهمية «دولة التنظيمات» العثمانية بوصفها التشكيل الأول للدولة الحديثة في العالم الإسلامي، فقد ساد نوع من الاعتقاد القوي مصدره الملاحظة المباشرة، ومفاده أن التفوق الغربي يعكس بالدرجة الأولى تفوقا عسكريا، وبالتالي فالتحدي يمكن في بناء جيوش على النمط الأوروبي، وكما قال خير الدين التونسي: «إن الممالك التي لا تنسج على منوال مجاوريها فيما يستحدثونه من الآلات الحربية والتراتيب العسكرية توشك أن تكون غنيمة لهم ولو بعد حين».[3] ثم ننتهي بالتوقف عند التصور الاختزالي لمفهوم الدولة في الأدبيات الإسلامية المعاصرة وأثر ذلك في عملية التغيير.

الدولة في الفكر الإصلاحي

فرق العلماء المسلمون بين البحث في شرعية السلطة[4] والبحث في أجهزة الدولة، فوضعوا المسألة الأولى في المباحث الكلامية والعقائدية، مثل السؤال عن الضرورة الشرعية والضرورة الاجتماعية للسلطة، أو السؤال حول اختيار

وقد يعترض معترض آخر فيقول: لقد استطاع الإسلاميون أن ينفذوا إلى السلطة في السودان، وهذا الأمر يمكن أيضاً تفسيره بأنّ الإسلاميين كانوا يشكلون الجزء الأكبر من كوادر دولة مازالت قيد التشكل.

3 معن زيادة: خير الدين التونسي وكتابه أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1985، ص152.

4 لعله من المفيد أن نوضح أن مفهوم شرعية السلطة شهد تحولات أساسية يمكن أن نلمسها من خلال الأثر الذي تركه لنا ثلاثة من كبار العلماء الذين عرفتهم الأمة الإسلامية، وهم أبو الحسن الماوردي، وأبوحامد الغزالي، وابن تيمية. الأول كان قد عايش الغلبة شبه الكاملة للبويهيين مع التنبيه إلى عدم المبالغة في هذا الشأن، ويكفي أن نتأمل في النص الآتي لنفهم العلاقة التي كانت سائدة بين الخليفة العباسي الطائع وكبير البويهيين، عضد الدولة فناخسرو.

ذكر أبو الفرج ابن الجوزي في أخبار العام 369هـ الخبر الآتي: "سأل عضد الدولة الطائع في مورده الثاني إلى الحضرة (عاصمة الخلافة) أن يزيد في لقبه تاج الملة، ويجدد عليه الخلع، ويلبسه التاج والحلي المرصعة بالجواهر، فأجابه إلى ذلك، جلس الطائع على سرير الخلافة في صدر صحف السلام، وحوله من خدمه الخواص نحو مئة بالمناطق والسيوف والزينة، وبين يديه مصحف عثمان، وعليه ستارة بعثها عضد الدولة، وسأل أن يكون حجابا للطائع حتى لا تقع عليه عين أحد من الجند قبله. ودخل الأتراك والديلم ولم يكن مع أحد منهم حديد، ووقف الاشراف أصحاب المراتب

الإمام أو تعيينه، كما عبرت عن ذلك المناظرات الشيعية السنية. أما أجهزة الدولة وما يتعلق بها من وظائف ومهمات فقد جعلوها من اختصاص الفقهاء، وإن كان نصيب كتاب السلاطين أو كتاب الدواوين منها هو الأوفر.[5] والجدير بالذكر أن القاضي أبا الحسن الماوردي ت 450هـ كان من الأوائل الذين حاولوا تجاوز هذا التفتيت للمسألة السياسية فجمع في أبحاثه بين الجانب النظري مشروعية السلطة والجانب العملي أجهزة الدولة، ولعل ذلك يعود لجمعه عمليا بين صفة الفقيه وصفة السياسي تولي منصب قاضي القضاة لمدة طويلة من الزمن. ثم جاء ابن خلدون فرد السلطة السياسية إلى أصولها الاجتماعية، فأبرز عوامل النشأة والنمو وعوامل الانهيار والسقوط التي تتحكم فيها.

من الجانبين. فلما وصل عضد الدولة أوذن به الطائع، فأذن، فخل وأمر برفع الستارة، فقيل لعضد الدولة: قد وقع طرفة عليك، فقبّل الأرض ولم يقبلها أحد ممن معه، تسليماً للرقبة في تقبيل الأرض، فارتاع زياد من بيمن القواد لما شاهده، وقال بالفارسية: ما هذا أيها الملك، أهذا هو الله عزّ وجل؟ فالتفت إلى أبي القاسم بعد العزيز بن يوسف وقال له فهّمه وقل هذا خليفته في الأرض، ثم استمر يمشي ويقبل الأرض تسع مرات والتفت الطائع إلى خالص الخادم وقال له: استدنه فصعد عضد الدولة وقبّل الأرض دفعتين. فقال له الطائع: ادن إلي، ادن إلي، فدنا وأكبّ وقبّل رجله وثنى الطائع يمينه عليه. وكان بين يديه سريره مما يلي الجانب الأيمن للكرسي، ولم يجلس فقال له ثانياً: اجلس، فأومأ ولم يجلس، فقال له أقسمت عليه لتجلسنّ فقبل الكرسي وجلس.. ثم قال الطائع: قد رأيت أن أفوّض إليك ما وكل الله إليّ من أمور الرعية في شرق الأرض وغربها وتدبيرها في جميع جهاتها، سوى خاصتي وأسبابي وما وراء بابي، فتولّ ذلك مستخيراً الله تعالى فقال له عضد الدولة: يعنيني الله عزّ وجلّ على طاعة مولانا وخدمته". المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تحقيق كرنكو، حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، 1357-1358هـ، ج7، ص98-99.

تعمدنا ذكر هذا النص بأكمله لأن بعض المؤرخين يكتفون بذكر الفقرة الأخيرة ليبنوا ارتهان الخلافة عند الأمراء البوهيين، ولكن كما نلاحظ لم تكن علاقة الخليفة بعضد الدولة علاقة تبعية كلّية.

إن معايشة أبي الحسن الماوردي لهذا الوضع الذي كانت عليه مؤسسة الخلافة جعلته إذاً واعياً بالتحولات التي حصلت فيها، لذلك تراه يتصدى لخطر الاستقلالية الكاملة للسلطة عن الشرع، فأعاد إلى الأذهان مشروعية الخلافة، وقال بضرورتها لضمان الأمن وليتكافَّ الناس عن المظالم، فانتشار الأمن وسيادة العدل مطلوبان شرعاً. ولذلك حافظ الماوردي على الحد الأدنى من وظائف الخليفة التي لخّصها في حماية الدين والدفاع عن قيم الإسلام وحماية دار الإسلام والأمر بالجهاد وإقامة الصلاة والرقابة على الأموال.

أما أبوحامد الغزالي فقد عاصر صعود السلاجقة الأتراك ونفوذهم المتزايد، فرأى أن الأمن والسلام ضروريان، فهما شرطا سعادة البشر وخلاصهم. فالسلطة عنده لا تُعرّف بطبيعتها وأصلها، ولكن بالوظيفة التي تؤديها. ووظيفة السلطة هي حماية الدين، وحماية الدين مؤسسة على حماية النظام العام. وعليه فالطاعة تكون لمن بيده الشوكة، وكان بذلك أول من فرق بين مفهوم الضروري ومفهوم الشرعي، وفرق بين الطاعة الشرعية والطاعة الضرورية.

وأما ابن تيمية فقد عاصر الحروب الصليبية والغزو المغولي. ولئن رأى في الأمن ضرورة، فقد أوجب أن يكون هذا الأمن موافقاً للشرع ولا يكون غطاءً ومطيّة لإدخال قوانين تتنافى مع الشرع، فأصبحت مهمة العالم عنده تتمثل في تحويل الضروري إلى شرعي.

[5] في تطور تدريجي ومركّب استطاعت الدولة أن تتسلخ عن عصبيتها القبلية وترسي تقاليد جديدة تتمثل في اعتمادها المباشر على العسكر المماليك المستوردين. يشتكرون هؤلاء مع الدولة في انسلاخهم عن انتماءاتهم ا لقبلية وتوطيد انتمائهم للدولة. واستطاعت مؤسسة الخلافة أن تستخدمهم في صراعها مع العناصر التي كونت عصبيتها القبلية، إلا أن هؤلاء الجنود تحوّلوا بدورهم إلى وحدة بيروقراطية استطاعت أن تسيطر وتوجه مؤسسة الخلافة دون أن يتعرضوا للخليفة رمز مؤسسة الخلافة بل حافظوا عليه وعظموه تغطية لاستئثارهم بالسلطة.

ويمكن أن نقول بإجمال إن الفقهاء ظلوا مشدودين إلى مثال الخلافة الراشدة، متعلقين بالنماذج التي أفرزتها تلك التجربة، فاستنتجوا منها أصولا لاختيار الحالات بنوع جديد من أساليب الحكم لم تعرفها الإنسانية سابقا زهدت المسلمين في العودة إلى القرآن الكريم لاستخلاص نماذج إسلامية تتجاوز الظروف التي أحاطت بها. بل إن تعلقهم بالمثال الراشدي جعلهم يضعون الواقع الإسلامي الذي أصبح أكثر تعقيدا في الموقف «الطارئ» أو «المؤقت والمرفوض»، فلم يحاولوا فهم الآيات التي حكمت حركته، وتركوا الأمر لكتاب الدواوين الذين اهتموا بمعرفة القوانين التي نظمت استمرار السلطة وبقاءها. وكانت المفارقة الصارخة هي أنهم عندما تعرفوا على التجربة الغربية فوجئوا بأن الحلقة الأقوى في المشروع الغربي – حسب ما كانوا يتصورون – كانت هي الحلقة الأضعف في تفكيرهم النظري واهتمامهم العملي. فظهرت لهم مؤسسة الدولة الحديثة وكأنها مفتاح التمدن والتحضر، فربطوا بشكل آلي بين قوة الدولة ونهضة المجتمع.

كان رفاعة الطهطاوي ت 1883هـ من بين الأوائل من علماء المسلمين الذين كتبوا في السياسة في العصر الحديث، وكان لمعايشته للتجربة السياسية الغربية واطلاعه المباشر على الكتابات الغربية التأسيسية مثل كتاب: **روح الشرائع** 1748 l'esprit des lois لمونتسكيو Montesquieu **والعقد الاجتماعي** Du contrat social 1762 لروسو Rousseau الأثر البالغ في تصوره لرسالة الدولة وأهميتها. يقول الشيخ رفاعة الطهطاوي: «وقرأت في الحقوق الطبيعية مع معلمها كتاب برلماكي principes du droit de la nature et de gens: 1820 وترجمته وفهمته فهما جيدا». وقرأت مع مسيو شواليه جزءا من كتاب يسمى **روح الشرائع**، مؤلفه شهير بين الفرنساوية ويقال له مونتسكيو»، وهو كتاب أشبه بميزان بين المذاهب الشرعية والسياسية ومبني على التحسين والتقبيح العقليين. وقرأت أيضا في هذا المعنى كتابا يسمى عقد التآسي والاجتماعي الإنساني مؤلفه يقال له روسو Du contrat social, Geneve: 1762». لقد اكتشف الشيخ الطهطاوي فنا جديدا لم يعهده من قبل أو على الأقل لم يعهد الطريقة التي استخدمت فيه، ولذلك تراه يعلق فيقول: «هذا الفن عبارة عن التحسين والتقبيح العقليين يجعله الإفرنج أساسا لأحكامهم السياسية المسماة عندهم شريعة».[6] وتعبيرا عن إعجابه بهذه التجربة رفض أن يستخدم مصطلح السياسة لأنه في نظره لا يعبر بالفعل عن هذه النقلة النوعية في الفكر السياسي الإنساني واستعمل بدلا عنه مصطلح «البوليتقا».

---

[6] رفاعة الطهطاوي: تخليص الأبريز في معرفة أحوال باريز، القاهرة: طبعة القاهرة، 1974، ص336.

تقوم الدولة في نظر الطهطاوي على «دعامتين أساسيتين: القوة الحاكمة والقوة المحكومة»، الأولى تضمن الاستقرار وانتظام العلاقات الاجتماعية «جالبة للمصالح ودارئة للمفاسد»،[7] والثانية القوة المحكومة، وهي كما يقول: «القوة الأهلية المحرزة لكمال الحرية، المتمتعة بالمنافع العمومية فيما يحتاج إليه الإنسان في معاشه ووجوده وتحصيل سعادته دنيا وآخرة». والضامن لذلك هو الميثاق الدستوري، ولكن كيف نشأ ذلك الميثاق وكيف أصبح ضابطا ومسيرا لعلاقة الحاكم بالمحكوم؟ كيف توصلت هذه العقول كما يقول إلى الحكم «بأن العدل والإنصاف من أسباب تعمير الأقاليم وراحة العباد ... وانقادت الحكام والرعايا لذلك حتى عمرت بلادهم وكثرت معارفهم وتراكم غناهم وارتاحت قلوبهم فلا تسمع من يشكو ظلما أبدا؟[8] كان الشيخ شديد الانبهار فاكتفى بالإعجاب وانصرف عن الأسئلة المتعلقة بالنشأة والنمو. ولا شك أن الشيخ الطهطاوي كان يريد أن ينقل هذه المعاني كما شاهدها متعينة في أنماط من السلوك إلى أبناء أمته ليسهم في تحريرهم من الاستبداد الذي اعتبره المفكرون الغربيون الذين قرأ لهم وعنهم سبب تخلف الشرق. وبالرغم من أنه يشير إلى أهمية مبدأ الفصل بين السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية متأثرا في ذلك بآراء مونتسكيو حيث ترجم الميثاق الدستوري الفرنسي وخصص الفصل الثالث من المقالة الثالثة في تدبير «الدولة الفرنساوية»، فإن السؤال يظل قائما وهو: ما العوامل التاريخية والتطورات الاجتماعية التي جعلت هذا التفريق ممكنا؟

إذا عدنا إلى كتاب خير الدين التونسي ت 1889م **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك** نجد فيه أيضا تأكيدا لعدالة التنظيمات السياسية الغربية المؤسسة – كما يقول – على العدل السياسي وتسهيل طرق الثروة واستخراج كنوز الأرض بعلم الزراعة والتجارة، وملاك ذلك كله الأمن والعدل اللذان صارا طبيعة بلدانهم».[9] فكيف أصبح هذا الأمر طبيعة في بلدانهم على فرض أن ذلك صحيح؟ لم يثر خير الدين هذا السؤال، وإنما طالب المسلمين بالاقتباس من هذه الأنظمة التي ليست في النهاية – كما كان يرى – إلا ترجمة عملية للمبادئ الإسلامية التي تخلى عنها المسلمون، فكان ذلك من أسباب الوهن والضعف. ثم ما الظروف التي جعلت المسلمين يتخلون عن التمسك بهذه المبادئ؟ وما الظروف التي تجعلهم يقتبسون تطبيقاتها الغربية فينتجوا قوانين تضبط مجال الحقوق المدنية التي

---

7 المرجع نفسه، ص229.

8 يذكر هذا بجزم قاطع بالرغم من أنّه خصّص الفصل الخامس من كتابه لتبيان ما حصل للوزراء الذين وضعوا خطوط أيديهم على الأوامر السلطانية والتي كانت السبب في زوال مملكة الملك لويس الأول.

9 مقدمة أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحقيق المنصف الشنوفي، 1972، ص98.

اعتبرها دعامة الدولة الحديثة؟ إن حجر الزاوية في هذه الحقوق المدنية هي الحرية الشخصية التي فهمها خير الدين على أنها إطلاق الإنسان في كسبه مع أمنه على نفسه وعرضه وماله. تلك هي المقدمة الضرورية للحرية السياسية التي تقتضي تدخل الرعايا في السياسة والتباحث فيما هو أصلح للملكة. فالأمر الوحيد الذي شغل خير الدين هو كيفية إقناع العلماء والحكام بأهمية هذا المبادئ السياسية، وفي ذلك يقول: «وأهم تلك الفوائد عندي، التي هي في هذا التأليف مناط قصدي، نذكر العلماء الأعلام، مما يعينهم على معرفة ما يجب اعتباره من حوادث الأيام، وإيقاظ الغافلين من رجال السياسة وسائر الخواص والعوام، ببيان ما ينبغي أن تكون عليه التصرفات الداخلية والخارجية. وذلك ما تتأكد معرفته من أحوال الأمم الأخرى خصوصا من لهم بنا مزيد اختلاط وشديد علاقة وارتباط».[10]

كان خير الدين التونسي عميق الإدراك للنقلة النوعية التي أحدثتها الحضارة الغربية في الاجتماع الإنساني وأن هذه الحضارة سوف لن يقف تأثيرها في البيئة التي انطلقت منها، وإنما سيمتد نفوذها في بقية أنحاء العالم تبشيرا ودعوة لعالمية رسالتها وتحقيقا لذلك غلبة وقولبة وعولمة. «إن التمدن الأوروباوي تدفق سيله في الأرض فلم يعارضه شيء إلا استأصلته قوة تياره المتتابع، فيخشى على الممالك المجاورة لأوروبا من ذلك التيار، إلا إذا حذوا حذوه وجروا مجراه في التنظيمات الدنياوية فيمكن نجاتهم من الغرق».[11] وهكذا فهو يرى أنه ليس هناك من حل إلا الانخراط الكلي في هذا السيل الجارف. هل ذلك ممكن؟ ما نتائج مثل هذا الانخراط؟ مسائل بقيت معلقة!

قسم ابن أبي الضياف في كتابه **إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان**[12] (ت 1874م) الملك إلى أصناف ثلاثة: الملك المطلق، والملك الجمهوري، والملك المقيد بالقانون، ويرفض ابن أبي الضياف النمط الأول ويعترض في الوقت ذاته على القول بالخروج عن السلطان لأن في منازعته استبدال الخوف بالأمن وإراقة الدماء والفساد في الأرض، وذلك أعظم من الصبر على جور الجائر. أما الملك الجمهوري فيستحسنه ولكنه يقول: «إن قواعد الملة الإسلامية لا تقتضي هذا الصنف الجمهوري لأن منصب الإمامة واجب على الأمة شرعا».[13] وهو في النهاية يختار الملك المقيد بقانون والذي يرى فيه النهج المحصل للخير والنفع الذي كان حاصلا في صدر الإسلام،

---

10 معن زيادة: مرجع سابق، ص49.

11 خير الدين التونسي: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تونس: مطبعة الدولة الحاضرة، (د. ت)، ص50.

12 أحمد ابن أبي الضياف: إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، تونس: طبعة تونس، 1936.

13 ابن أبي الضياف، مرجع سابق، ج1، ص12.

مستندا في ذلك إلى رأي ابن خلدون القائل بأن «الممالك لا تكون على نهج واستقامة إلا إذا كانت الدولة طالبة ومطلوبة».[14] وفي رأي ابن أبي الضياف أن النظام النيابي الذي انتهجته أوروبا هو النظام الأوفق لحماية حقوق الأفراد والحكام على حد سواء. ولا نجد أيضا عند ابن أبي الضياف تساؤلا حول القاعدة الاجتماعية التي تسمح بمجلس النواب أن يكون فعلا كما تصوره لا أن يكون فقط في خدمة الحكام؟[15]

وقد أدى هذا التصور السياسي لطبيعة نظام الحكم عند ابن أبي ضياف إلى توسيع مفهوم السياسة الشرعية، وإفراز نمط جديد يدور بين العقل والشرع، تسربت من خلاله مجموعة من المفاهيم لم يعهدها القاموس السياسي الإسلامي مثل مفهوم السيادة الوطنية، والمواطنة، والولاء للوطن... إلخ.

من جهته يذهب محمد عبده إلى «أن الشرع الإسلامي لم يجيء ببيان كيفية مخصوصة لمناصحة الحكام، ولا طريقة معرفة الشورى عليهم، كما لم يمنع كيفية من كيفياتها الموجبة لبلوغ المراد، فالشورى واجب شرعي وكيفية إجرائها غير محصورة في طريق معين، فاختيار الطرائق باق على الأصل من الإباحة والجواز كما هو قاعدة في كل ما لم يرد فيه نص بنفيه أو إثباته. وعليه فقد ندب أن نوافق في كيفية الشورى ومناصحة أولياء الأمر الأمم التي أخذت هذا الواجب عنا وأنشأت له نظاما مخصوصا متى رأينا في الموافقة نفعا ووجدنا من فائدة تعود على الأمة والدين، وإلا اخترنا من الكيفيات والهيئات ما يناسب مصالحنا ويثبت بيننا قواعد العدل وأركانه، بل وجب علينا إذا رأينا شكلا من أشكال العدل أن نتخذه ولا نعدل عنه إلى غيره».[16] إن الهم الأساسي للإمام محمد عبده هو إعطاء مشروعية للاقتباس من الآخر، ويصاحب هذا الهم تسليم بصلاحية الكيفيات التي استحدثتها الأمم الأخرى، ولكن غاب عنه بشكل كامل التساؤل حول شروط وجودها، أو بالأحرى شروط تحققها في الغرب وحول إمكانية تحققها في المجتمع الإسلامي. واختزل الأمر في الفرد الحاكم حيث قال الإمام بوضوح كامل: «لو رزق الله المسلمين حكاما يوفي دينه ويأخذهم بأحكامه لرأيتهم قد نهضوا والقرآن الكريم في إحدى اليدين، وما قرر الأولون وما اكتشف الآخرون في اليد

---

14 ابن أبي الضياف، مرجع سابق، ج1، ص67-68.

15 نجد عند الأفغاني وعياً متقدماً بهشاشة النظم السياسية التي لا تكون نتيجة لطلب اجتماعي حيث يقول: "إن القوة النيابية لأمة لا تكون لها قيمة إلا إذا نبعت من نفس الأمّة، وإن مجلساً نيابياً يأمر بتشكيله ملك أو أمير أو قوة أجنبية محركة له فهو مجلس موهوم متوقف على إرادة من أحدثه، فالعقول والنفوس أولاً والحكومة ثانياً".

16 نقلاً عن محمد عمارة، مقدمة كتاب علي عبد الرزاق: الإسلام وأصول الحكم، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1972، ص32-33.

الأخرى، ذلك لآخرتهم وهذا لدنياهم وساروا يزاحمون الأوروبيين فيرحمونهم».[17] إنها نظرة في غاية التفاؤل والبراءة، ولكنها براءة مستغرقة في حلم ناعم، مختصرة للمسافات، وقافزة فوق الوقائع والأحداث.

هكذا نرى أن ثنائية العدل والاستبداد العدل الغربي والاستبداد الشرقي قد حكمت منطق التفكير عند مفكري الإصلاح، ولذلك راهنوا مراهنة كبيرة على قيام الدولة الحديثة المقيدة بالقانون. بل ذهب ابن باديس إلى حد تأييد الحركة الكمالية في تركيا، وذلك لأنه توصل إلى أن أشكال الحكم التي عرفها العالم الإسلامي لا تورث إلا الاستبداد بما في ذلك مؤسسة الخلافة، فهو يقول: «لقد أمكن أن يتولى هذا المنصب شخص واحد في صدر الإسلام وزمنا بعده على فرقة واضطراب. ثم قضت الضرورة بتعدده في الشرق والغرب، ثم انسلخ عن معناه الأصلي وبقي رمزا ظاهريا تقديسيا ليس من أوضاع الإسلام في شيء. فيوم ألغى الأتراك الخلافة – ولا نبرر كل أعمالهم – لم يلغوا الخلافة الإسلامية بمعناها الإسلامي، وإنما ألغوا نظاما حكوميا خاصا بهم، وأزالوا رمزا خياليا فُتن به المسلمون لغير جدوى وحاربتهم من أجله الدول الغربية المتعصبة والمتخوفة من شبح الإسلام. إن خيال الخلافة لن يتحقق وإن المسلمين سينتهون إن شاء الله إلى هذا الرأي».[18]

يمكن أن نخلص في هذا المستوى من الدراسة إلى أن الهم الأكبر عند مفكري الإصلاح الذين رأينا نماذج منهم هو التخلص من الاستبداد الذي صور لهم على أنه العقبة الرئيسية لنهضة الأمة الإسلامية، وهو ما دفع عبد الرحمن الكواكبي إلى القول لو كان الاستبداد رجلا وأراد أن ينتسب لقال: «أنا الشر، وأبي الظلم، وأمي الإساءة، وأخي القدر، وخالي الذل، وابني الفقر، وبنتي البطالة، وعشيرتي الجهالة، ووطني الخراب».[19]

غابت إذا إشكالية نشأة المثال الدولة الغربية وتطوره عند مفكري الإصلاح، ولا شك أن حرصهم على تقديم إجابة سريعة لإشكالية مستعصية ولكنها ملحة – هي إشكالية نهضة العالم الإسلامي – قد أغفلهم عن النظر بعين ناقدة إلى التجربة الغربية فضلا عن معرفة إمكانية توافر شروط تقبلها في العالم الإسلامي، فجعلوا من الدستور «مسألة المسائل» كما لخص ذلك لطفي السيد في مقولته المشهورة. فكانوا مدفوعين بضرورة ضم «تكنيك الغرب إلى الثقافة

---

17 الإمام محمد عبده: الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، بيروت: دار الشروق، 1993، جزء3، ص251-252.

18 آثار ابن باديس، تحقيق عمّار الطالبي الجزائر: 1968، ج3، ص410-412.

19 على المحافظة: الاتجاهات الفكرية عند العرب، بيروت: المطبعة الأهلية للنشر، 1978، ص171.

الإسلامية دون أن يتعمقوا في دراسة الفرضيات الأساسية في الثقافة الإسلامية وما إذا كانت تصلح لمهمة من هذا النوع».[20]

لقد غاب عن المفكرين الإصلاحيين أن الدولة الحديثة التي دعوا إليها وأناطوا بها مهمة قيادية عملية النهضة كانت أساسا مشروع الغرب للتحكم في المجتمعات الإسلامية، إذ لم يكن من الممكن التحكم في مجتمع يدين أفراده بولاءات متعددة ومتنوعة إلا بإيجاد سلطة مركزية تبسط نفوذها على المجتمع وتلغي بذلك المؤسسات الوسيطة. على أننا لا نبغي من وراء ذلك تحميل رواد الإصلاح الإسلامي مسؤولية مشكلاتنا الراهنة، ولكن نريد فقط أن نبين المنطق الذي حكم تفكيرهم فاستحضروا أسئلة الآخرين ولم يخرجوا منها. وقد ورث عنهم من خلفهم هذا المنطق، فرفضوا الدولة الوطنية التي انتهت بإلغاء وظيفة المجتمع دون أن ينظروا في أسباب تمكنها، الأمر الذي جعل حركة التغيير ترتد على نفسها في كل مرة.

سبق أن ذكرنا أن فكرة الاستبداد الشرقي التي روج لها عدد من المفكرين الغربيين قد وجهت بصفة مباشرة وغير مباشرة تفكير رواد الإصلاح، فإلى أي حد يمكن أن نعتبر أن الدولة السلطانية كانت مستبدة؟

الاستبداد الشرقي بين الحقيقة والمبالغة

روج عدد من المفكرين الغربيين[21] فكرة الاستبداد الشرقي، وفسروا تأخر الرق الإسلامي بتخلف نظامه السياسي الاستبدادي، وذلك لحسم الصراع نهائيا مع المنظومات التقليدية أطر سياسية ومؤسسات دينية ووحدات اجتماعية. وردد مفكرو الإصلاح هذه الفكرة، واعتبروا التحرر من الاستبداد شرطا من شروط التمدن. ولا شك أن الحرية الفكرية بمفهومها الشامل مقدمة ضرورية لنهضة المجتمعات، ولكن الملفت للنظر أنهم لم يبحثوا في طبيعة الاستبداد نفسه: هل هو استبداد السلطة السياسية؟ أم هو الوجه الآخر لتوقف المجتمع الإسلامي عن النمو؟ لقد انتهى الصراع بين الفقهاء والسلاطين حول ماهية السلطة إلى تسوية فرضتها الضرورة الواقعية واقتضاها حفظ المصالح المشتركة بين «الجماعة الدينية» و«الجماعة السياسية». وتمثلت هذه التسوية في توزيع المهام بين الفقهاء والحكام

---

[20] معن زيادة، مرجع سابق، ص20.

[21] انظر بالخصوص: ما قاله مونتسكيو في روح الشرائع L'esprit des lois Geneve: 1748، وخاصة الكتاب الثاني – الفصل الأول، والكتاب الخامس – الفصل الرابع عشر، والكتاب السادس – الفصل الثالث.

فاستقل الحكام بالمجال السياسي على أن لا يتجاوز استئثارهم حدود المسألة السياسية، وتولى الفقهاء إدارة شؤون المجتمع على أن لا يشمل ذلك المجال السياسي، وظل التقارب حينا والتباعد حينا آخر يحكم العلاقة في المناطق المشتركة والمتاخمة، ولم تنجح محاولة نظام الملك في توسيع صلاحيات الحاكم كما لم تنجح محاولة ابن تيمية في توسيع صلاحيات الفقيه. إن ما تقدم ليس إلا نموذجا تجريديا لعلاقة اتسمت بالتعقيد وعرفت منعرجات ومنخفضات متشعبة، ولكن هذا لا يمنعنا من اتخاذ هذا النموذج موجها عاما لتحليل العلاقة بين الفقيه والسلطان.

هذه التسوية التي تمت كانت من بين العناصر التي تفسر لنا غياب المباحث المتعلقة بطبيعة السلطة السياسية وعلاقتها بالمجتمع[22] وما يمكن أن نعبر عنه بالفقه السياسي. وبذلك أصبح شخص الحاكم هو محور الأديب السلطاني الذي يهمه بالدرجة الأولى وجود حاكم نكرة يضع له هو قواعد عملية لا تهدف إلى تطبيق الشرع بقدر ما تهدف إلى استقرار السلطة واستمرارها وتدوامها، فاجتمع في كتاباتهم شرع النبي وعدل أنوشروان وعقل سقراط كما كان يردد الأديب السلطاني.

والذي نريد أن نصل إليه من هذا هو أن استبداد الدولة السلطانية على قوته لم يمكن السلطة من اختراق النظم والمؤسسات الاجتماعية، وإن عمل على كسب تأييدها واستتباعها بشكل أو بآخر. فظلت النظم التعليمية وكذلك أساليب الإرشاد والتوجيه العام للمجتمع بيد «السلطة الدينية»، فلم يكن للدولة السلطانية مشروع لبث ثقافة مركزية، ولم تكن لها وسائل لتنظيم الإنتاج، ولم تكن لها وسائل صناعية تهدف إلى تحرير العملية الإنتاجية وإخراجها من إطار البيت والأسرة. لكن هل معنى ذلك أن المجتمع الإسلامي كان يتوفر على إمكانات الوعي المتجدد والتفكير الحر؟ لا نتردد في أن الجواب بالنفي، ولكن ليس السبب في ذلك استبداد السلطة السياسية، فلم يكن الاستبداد السياسي إلا عاملا من بين عوامل عدة – لم يكن هو أهمها – تسببت في تخلف الأمة الإسلامية. لم يعرف المجتمع الإسلامي الدولة الشمولية إلا مع نشأة الدولة الوطنية الحديثة التي عملت على إعادة صياغة الفرد المسلم باعتباره مواطنا وذاتا قانونية مستقلة.

---

22 انظر في هذا الصدد وجيه كوثراني: الفقيه والسلطان، بيروت: دار الراشد، 1989، ونيقولا زيادة: كاتب السلطان، لندن/ قبرص: رياض الريس للكتب والنشر، 1991.

لذلك فإن المتأمل في الإصلاحات التي تمت في جهاز الدولة سيجد أنها غير متجانسة مع الواقع الاجتماعي، إذ لم تطرأ على المجتمع الإسلامي تحولات اقتصادية واجتماعية تبرز هذه الإصلاحات وإنما جاءت تحقيقا لرغبة بعض المصلحين من رجال السياسة وعدد من مفكري الإصلاح، وهي رغبة صادقة لأنها أرادت أن تتصدى للتحديات الاستعمارية التي بدأت تلوح بها الدولة الغربية، ولذلك اتجهت عملية الإصلاح إلى المؤسسة العسكرية، حيث أقيمت أول مدرسة هندسية في إستنبول عام 1769م وتم استدعاء خبراء أوروبيين لتدريب الجيش العثماني. وبلغت هذه الإصلاحات ذروتها بتأسيس جيش «النظام الجديد» في عهد سليم الثالث. وفي تونس أمر أحمد باي – الذي كان معجبا بنابليون – بترجمة التاريخ الفرنسي ولا سيما تاريخ نابليون، وأمر بتأسيس كلية الهندسة ومكتب العلوم الحربية. وكان الهدف من هاتين المؤسستين تدريب ضباط جيشه تدريبا حديثا. وفي مصر جرى محمد علي على النمط نفسه من الإصلاحات.

وقد تناول العديد من المفكرين المعاصرين هذه القضايا المتعلقة بمضمون المشروع الإصلاحي، ونريد من جهتنا أن نتوقف عند النتائج التي ترتبت على ذلك. لا نضيف جديدا إذا قلنا إن هذه الإصلاحات تحتاج بالضرورة إلى تحديث المؤسسات التعليمية وتحديث المؤسسات الإدارية، وإن تحقيق مجموع هذه الإصلاحات يحتاج إلى إمكانات مادية لم تكن متوافرة عند مؤسسة الدولة السلطانية. ولذلك اضطرت هذه الدولة إلى طلب الإعانة والقروض الغربية، واضطرت كذلك إلى إصلاح النظام الجبائي، فأدى بها العامل الأول إلى الانخراط ضمن استراتيجية خارجية كان هدفها الأساسي ربط هذه الدولة الناشئة باقتصاد السوق العالمية، بينما أدى بها الثاني إلى الدخول في مواجهة مبكرة مع مجتمعها. وهكذا صاحب هذه النشأة القصيرة الخوف من المجتمع والتبعية للقوى الخارجية النافذة، فلم يكن أمامها إلا أن توسع من دائرة الاستبداد، فتجاوز المجال السياسي ليشمل المجالات الأخرى. فكانت هذه هي المفارقة العجيبة، وانتهت دعوة الإصلاح التي قامت على محاربة الاستبداد إلى إنتاج مؤسسة منتجة لشروط الاستبداد. ونحن نزعم هنا أن عملية المطابقة غير الواعية بين المهمة التي أدتها الدولة الغربية والوظيفة التي يمكن أن تنهض بها الدولة الوطنية الناشئة كانت من العوامل الأساسية التي أدت إلى هذه المفارقة. فكيف نشأت الدولة في الغرب؟ وكيف نمت؟ ومن هم الأطراف الذين وجدوا مصلحتهم في تكوين وتطوير هذه المؤسسة التي عرفت مسارا ما كان من الممكن أن تعرفه الدولة الوطنية في العالم الإسلامي؟

نشأة الدولة في الغرب

لقد بدأت الدراسات الغربية حول نشأة الدولة وتطورها في مرحلة اكتمال الدولة، ولم تصاحبها نشأة وتطورا. ولذلك غلب على الدراسات التقليدية الطابع الأيديولوجي، حيث جعل الماركسيون الدولة وليدة لحاجة البرجوازية ومصلحتها، وجعلها أندرسون[23] على سبيل المثال وليدة لحاجة الأرستقراطية. واستدعى الليبراليون عموما المنطق الوظيفي لجعلوا الدولة تعبيرا عن قدرة فائقة في دمج الاستراتيجيات الفردية والجماعية. لا شك أن الرؤية الأيديولوجية ليست عديمة الفائدة على نحو مطلق، ولكنها عادة ما تتعمد الانطلاق من مرحلة تاريخية معينة وتتعمد أيضا تجنب التعرض لجوانب التعقيد في ظاهرة ما حتى تسهل صياغتها في مقولة عامة. فهم الأيديولوجيا الأساسي هو الفعالية. وقد أسهم انهيار الأيديولوجيات في إعادة النظر في نشأة الدولة ونموها. وتميل الدراسات المتأخرة إلى البحث عن جذور الدولة في النظام الإقطاعي في محاولة لإعادة ترتيب المراحل التي مرت بها ومعرفة الظروف التي اكتنفت نشأتها، وكذلك الأطراف الاجتماعية التي أسهمت في بلورة صيرورتها. ولعله من المفيد الانطلاق من الملاحظة التي أبداها جوزيف ستراير Joseph strayer حول الجذور العميقة لمبادرة إنشاء الدولة معتبرا أن القرون الوسطى التي أعقبت عهودا من الغزو الأجنبي وعدم الاستقرار الديمغرافي عرفت قدرا من الاستقرار الاجتماعي والتميز الجغرافي الحدود الجغرافية للجماعات السياسية التي تقع تحت نفس الهيمنة. وسعى الأمراء إلى ترسيخ علاقات وروابط بين القصر رمز السلطة السياسية والجماعات الموالية له، وذلك من أجل حفظ أمنهم وأمن رعاياهم.[24] وقد وفر النظام الإقطاعي مصادر مالية مهمة للملك أدى استعمالها بشكل مكثف إلى بروز نظام سياسي جديد تمثلت السمة البارزة له في سعيه إلى احتكار نسبي للسلطة السياسية سمح له فيما بعد باحتكار السلطة التشريعية. هذا، وإن النظام الإقطاعي في أصله نظام متحول لأنه يقوم على علاقات فردية وبنية هرمية معقدة، الأمر الذي يساعد على بروز استراتيجيات متناقضة للأطراف الاجتماعية المكونة للنسيج الاجتماعي ويساعد بالتالي السلطة الملكية على دعم موقعها، فتحولت من مجرد سلطة سياسية محدودة إلى سلطة سياسية مركزية مؤثرة ومتأثرة بعوامل الحراك الاجتماعي. ولذلك لم تكن تلك السلطة مجرد انعكاس آلي لطموحات أطراف معينة وحاجاتها سواء كانت تلك الأطراف الأرستقراطية أم البورجوازية، ولكنها لم تكن مع ذلك مقطوعة الصلة في تكونها ونموها بهذه الطموحات والحاجات المستجدة. فكانت تتوسع وتمتد

---

23 انظر Anderson, P.: L'Etat absolutist, Paris: Maspeso, 1978

24 Strayer, Joseph, Les Origines Medievales de L'Etat Moderne, Paris: Peyot 1979, p32-33

في ظل هذه التحولات الشاملة وتستمد شرعيتها الأساسية من توفير الحد الأدنى من الأمن لكل الأطراف الاجتماعية المتصارعة والمتنافسة. ولذلك فإن ظاهرة العنف «المشروع» قد صاحبت نشوء الدولة، إلا أنها كانت ظاهرة هي الأخرى محكومة بالضغوط التي تمارسها على أجهزة الدولة الأطراف الاجتماعية النافذة في المجتمع.

وبقدر ما كانت مؤسسات المجتمع المدني التقليدي تخفق في تحقيق الأمن الاجتماعي، كانت مؤسسة الدولة تسيطر على مناطق نفوذ جديدة خاصة مع تطور المدنية[25] بوصفها فضاء جديدا تطورت فيه مفاهيم الفردية والمواطنة، فانصرمت الروابط الطائفية والعرقية وأصبحت الهوية الوطنية هي الرابطة الأساسية. فالدولة كانت نتيجة لصيرورة بطيئة من الاستقلالية الذاتية والمؤسسة الاجتماعية وامتلاك مصادر مادية قوية وفعالة. ولذلك يمكن أن نقول إن قوة الدولة في الغرب ونسبيتها تتمثل في هذا الجمع بين وجود مؤسسة محتكرة للأمن وبالتالي للعنف وكذلك للجباية[26] –فاحتكرت التشريع لاحقا– وتحركها ضمن شروط السوق التنافسية. ولذلك كان آدم سميث يرى أن وظيفة البوليس يجب أن تتوقف عند الحدود التي يفرضها الاقتصاد السياسي.

وتجدر الملاحظة هنا أن هذه المسيرة التي انتهت بالقضاء على المنظمات الوسيطة مثل الكنيسة والقبيلة والمذهب وأيضا العائلة الممتدة، تحت شعار تحرير الفرد من الانتماءات التي تحد من حريته، قد انتهت بالاستتباع الكامل للفرد لمؤسسة الدولة، إلا أن المجتمع الذي كان دائما يخشى من انفلات مؤسسة الدولة من الضوابط الاجتماعية أفرزت حركيته مؤسساتٍ جديدة مثل النقابات العمالية والأحزاب السياسية والمنظمات الاجتماعية والسياسية، وأسهمت بشكل فعال في ترسيخ مبدأ فصل السلطات واستقلالية القانون. ولذلك فإن المبادئ التي قامت عليها الديمقراطية السياسية الغربية ليست مرتبطة بنوعية الشخص الحاكم، ولكن قوتها الأساسية تكمن في قناعة الجميع بأن الضامن الوحيد لعدم تحول الصراع المدني إلى صراع وحشي يتمثل في احترام هذه المبادئ.

ولا شك أن الصورة التي كان مفكرو الإصلاح يحملونها عن الدولة الغربية بوصفها قوة مسيرة للمجتمع ومحررة للفرد وضامنة لهذه الحرية لا نجد لها مكانا في المسيرة التاريخية للدولة في الغرب. وبالرغم من ذلك فقد قبلوا بتحويل

---

25 Brenner ®, "Agrarian Class structure and economic development, in Pre-Industrial Europe: Past and Present, Feurier 1976, pp30-75.

26 Dumont (F): "Les Etats Francais et les Impots", in Etude sur L'Histoire des assembles d'Etat, Paris: P.U.F, 1996.

وظيفة الدولة من الحفاظ على بيضة الإسلام إلى دولة حاملة لرسالة تغيير المجتمع وإصلاحه، ومن سلطة تناط بها حماية الدين والشرع إلى دولة مشرعة لنفسها وللمجتمع.

وبذلك وقع المصلحون في مطلع هذا القرن في أسر المقولات التي رددها بعض المفكرين الغربيين حول الاستبداد الشرقي، وقبلوا التنازل عن إدارة شؤون المجتمع كما قبل إخوانهم من قبل التنازل عن السلطة السياسية، فانتهكت السلطة الحدود التقليدية التي كانت تفصل بينها وبين المجتمع، وأعطت لنفسها حق الإشراف الشمولي على توجيه المجتمع، واعتبر ذلك من أسباب التقدم والقضاء على الحكم الاستبدادي.

فإذا كانت الدولة في الغرب قد تكونت في وضع اجتماعي متحول ومستقل عنها ولكن في الوقت نفسه مرتبط بها، فإن الدولة في العالم الإسلامي تحديدا جاءت حاملة لرسالة تغيير شاملة للمجتمع، فأرادت أن تحقق التقدم الذي نظرت إليه من زاوية عسكرية ومادية، وأقدمت على مشاريع لم تكن بنيتها الضعيفة قادرة على تحملها، ولم تكن البنية الاجتماعية قادرة على إسعافها، فأرهقته بالضرائب المتزايدة. وأمام رفض المجتمع لذلك أقدمت الدولة على حل المؤسسات التقليدية التي احتمى بها الفرد فتمت تبعيتها. وهكذا تحول المشروع الشامل للدولة إلى مجرد مشروع أمني يتلخص في الهم الذي كان يحمله كاتب السلطان المحافظة على استمرار السلطة، ولكن هذه المرة في ظل غياب كلي للتوازن الذي كان حاصلا بين الدولة والمجتمع. ولم تستطع القوى الاجتماعية الناشئة والمرتبطة بالدولة أن توجد مؤسسات اجتماعية أو سياسية قادرة على حماية الفرد، لأنها مدينة في وجودها أصلا للدولة. فالفرق إذا شاسع بين دولة كانت رسالتها من البداية إدارة الصراع بين الفئات الاجتماعية المتنافسة والمستقلة عنها نسبيا ودولة نشأت في خوف مستمر من المجتمع، فانتهت الأولى إلى تحقيق التفريق بين الجهاز الحاكم والدولة، وحرصت الثانية على اعتبار الجهاز الحاكم والدولة شيئا واحدا. ألم تكن مقولة الاستبداد الشرقي مقدمة ضرورية للاستبداد الشامل للدولة القطرية الحديثة؟ تجدر الإشارة هنا إلى أن مقولة الخوف الدائم لا تعني بالضرورة أن الدولة الوطنية الحديثة لم تقدم خدمات مدنية للمجتمع، إلا أن ضريبة هذه الخدمات كانت باهظة حيث إنها تمثلت في الطاعة والاستسلام الكلي، أو الرفض الكلي وبالتالي غياب الاستقرار المنتج.

الدولة في أدبيات الإسلاميين المعاصرين

يغيب في الأدبيات الإسلامية المعاصرة مبحث الدولة بوصفها مؤسسة معقدة التكوين تتقاطع فيها وعندها جملة من الاستراتيجيات المتناقضة.[27] ونلاحظ ذلك خاصة عند مفكري الحركات التي جعلت من السلطة السياسية أولوية من أولوياتها. وحتى الشيخ راشد الغنوشي الذي نلمس لديه اهتماما خاصا بالحريات العامة لا يفرد في كتابه **الحريات العامة في الدولة الإسلامية** مبحثا خاصا حول تكون الدولة وتطورها. ولئن أشار إلى «أن أبشع أنواع الاستبداد الذي عرفه تاريخنا إنما هو في هذه العصور التي غدت شرعية الحكم في العالم الإسلامي لا تستمد من الإسلام وأمته بل من الولاء والتبعية للغرب»،[28] فقد أرجع هذا الاستبداد إلى مجرد التبعية للغرب ولم يتعرض إلى تراكم الثروة والمال وكل العوامل الداخلية التي حكمت تطور الدولة الوطنية. ولا شك أن التبعية وجه من وجوه الدولة الوطنية الحديثة وقد صاحب نشأتها وتكونها، ولكن من الخطأ أن نختزلها في غياب الإرادة السياسية الحرة عند القيادة السياسية. كيف نفسر إذا غياب الاهتمام العلمي بإشكالية الدولة في حين نجدها في صدر الاهتمامات السياسية؟

من المعلوم أن الشيخ حسن البنا لم يقطع مع المنطق العام للفكر الإصلاحي وكان يردد «أن نظام الحكم الدستوري هو أقرب نظم الحكم القائمة في العالم كله إلى الإسلام»، واكتفى بطلب إشراك الجماعة مع الحقوقيين المختصين لمراجعة نصوص الدستور، وذلك بتكوين «لجنة دستورية من أعضاء الجماعة لموازنة المختصين لدراسة نصوص الدستور المصري والموازنة بينها وبين القواعد الأساسية في نظام الحكم الإسلامي».[29] ولكن القطيعة شبه الكاملة مع الفكر الإصلاحي بدأت مع الدعوة التي أطلقها الأستاذ أبو الأعلى المودودي منذ سنة 1939، والتي تقوم على مفهوم الحاكمية التشريعية والحاكمية السياسية. وتقوم فكرة الحاكمية على مبدأين أساسيين: الوحدانية والاستخلافية. يرى أن الأعلى المودودي أن الأساس الذي يقوم عليه بناء الدولة الإسلامية هو تصور مفهوم الحاكمية لله الواحد الأحد، وأن نظريتها الأساسية أن الأرض كلها لله، وهو ربها والمتصرف في شؤونها، فالأمر والحكم والشرع كلها مختصة بالله وحده، وليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو شعب ولا للنوع البشري كافة شيء في سلطة الأمر والتشريع، فلا مجال في حضرة الإسلام ودائرة نفوذه إلا لدولة يقوم فيها المرء بوظيفة «خليفة الله». يقول: «الأساس

---

[27] في كتابه العقيدة والسياسية، اكتفى لؤي صافي بتتبع التطور الدلالي لمفهوم "الدولة"، مبيناً كيف تحوّل مفهوم دولة من الدلالة على الهيمنة الاقتصادية إلى مفهوم دولة الدّال على الهيمنة السياسية والعسكرية. انظر: لؤي صافي: العقيدة والسياسية، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996، الفصل الرابع، الدولة والشرعية السياسية.

[28] الشيخ راشد الغنوشي: الحريات العامّة في الدولة الغسلامية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993، ص307.

[29] حسن البنا: مذكرات الدعوة والداعية، بيروت: المكتب الإسلامي، 1979، ص241.

الذي ارتكزت عليه دعامة النظرية السياسية في الإسلام: أن تنزع جميع سلطات الأمر والتشريع من أيدي البشر منفردين ومجتمعين، ولا يؤذن لأحد منهم أن ينفذ أمره في بشر مثله فيطيعونه، أو ليسن قانونا لهم فينقادون له يتبعوه، فإن ذلك أمر مختص بالله وحده».[30] والمعاني نفسها تجدها عند سيد قطب الذي اعتبر أن العالم يعيش اليوم كله في جاهلية من ناحية الأصل الذي تنبثق منه مقومات الحياة وأنظمتها».[31]

ليس هدفنا هنا مناقشة مسألة الحاكمية وأصولها النظرية والتاريخية، ولكننا أردنا أن نبين الأثر المنهجي الذي ينتج عنها. لقد جعلت هذه المقولة عند الكثيرين من المفكرين الإسلاميين شرعية السلطة أم المسائل، فلم يعد من المفيد النظر في المؤسسات والأجهزة التابعة لها فهما لآلياتها ومنطق تحركها، ما دام أن الأصل لم يتحقق، فانصب الاهتمام بالضرورة على رمز السلطة: أهو مؤمن أم كافر؟ وأصبح النقاش يدور ليس حول فعالية المشاركة السياسية وإمكانيتها، ولكن حول مشروعية المشاركة السياسية وعدم مشروعيتها، ولا شك أن النصوص إذا تم عزلها عن سياقها التاريخي والاجتماعي والسياسي تتحول من موضوع للتفكير إلى آلية منتجة للتفكير، وهذا الأمر يمكن ملاحظته في كل مجالات المعرفة.

لقد أدى عدم معرفة ظروف نشأة الدولة وتكونها وتطورها في الغرب إلى التعامل مع نماذج سياسة أدت إلى عكس ما أريد منها أو ما كان يؤمل منها، وأدى عدم معرفة ظروف نشأة الدولة الوطنية وتكونها إلى دولة أكثر استبدادا ومجتمع أكثر ضعفا. وبالنتيجة أدت مشاريع التغيير السياسي التي قامت أساسا على معرفة ما يجب أن يكون – وليس على معرفة ما هو كائن بالفعل – إلى إخفاقات متتالية مخلفة وراءها حالة من الإحباط العام والانحراف النظري والعملي عن التفكير في مسألة التغيير.

ما العمل؟

لقد نتج عن اختلال التوازن النسبي بمعنى التوازن الذي يوفر مجالا للتفاعل المتبادل الذي كان حاصلا بين المجتمع والدولة في التجربة التاريخية الإسلامية إلى إفراز دولة شمولية محتكرة لكل مقومات الوجود، وهذه الدولة بدورها مرتهنة باستمرار بسياسة تبعيتها للخارج. فكلما كانت مواجهتها شاملة وشمولية كان ارتباطها بمراكز تبعيتها أشد. وإذا

---

30 انظر أبوالأعلى المودودي: نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1980.

31 سيد قطب: معالم في الطريق، بيروت: دار الشروق، د.ت، ص8.

أضفنا إلى ذلك المنطق العام الذي يحكم العالم اليوم والذي يقضي بأن يكون العالم منقسما إلى طرفين، طرف ينتج ومن شروط إنتاجه استغلال الموارد الطبيعية والبشرية للطرف الثاني وطرف يستهلك، فإن المواجهة بين الدولة والمجتمع لا تؤدي في نهاية الأمر إلا إلى المزيد من عدم الاستقرار السياسي وعدم الأمن الاجتماعي، وتلك هي الشروط الضرورية لترسيخ عوامل الضعف واستمرار وضعية الاستتباع الكامل للمجتمع.

إن الدراسة الموضوعية لواقع الدولة الوطنية الحديثة تبين أن المؤسسة الأقوى فيها هي المؤسسة الأمنية والعسكرية، وذلك لاعتبارات سبق أن شرحناها، وأن الخبرة الأساسية لها تتمثل في مواجهة كل أنواع المعارضة السياسية التي أفرزها المجتمع. فليس إذا أمام حركة التغيير إلا الانطلاق من هذا الواقع الموضوعي والعدول عن شعار إقامة الدولة الإسلامية التي لن تكون إسلامية بالضرورة، والمطالبة بأقل ما يمكن من الدولة. إلا أن الأمر لن يكون ممكنا إلا إذا تم القبول بشرعية الدولة القائمة علمانية كانت أو إسلامية، والسعي إلى إيجاد الحد الأدنى من الاستقرار الذي يساعد القوى الاجتماعية والمراكز الفكرية على اكتساب تجربة متراكمة في البناء الذي يحتاج إلى وقت طويل، بحيث يمكن وضع حد لهذا التجاذب بين الشعارات البعيدة عن الواقع أو الانغماس فيه إلى حد السيولة القاتلة.

ولكن يجب التمييز هنا بين نوعين من الاستقرار، استقرار ناتج عن الخوف واستقرار يقتنع به الجميع لأنه من شروط الفعل والبناء. فكثير من الدول الإسلامية تتباهى بحالة الاستقرار التي تعيشها، ولكن هذا النوع من الاستقرار يجمد كل أسباب الفعالية المطلوبة لأنه استقرار لحالة من الانتظار السلبي: انتظار خارق من خوارق العادة، يقطع هذا الصمت الذي خيم على الجميع زعيم ملهم، كارثة طبيعية تسبب في انهيار حضارة الغالب.... إنه أشبه ما يكون بحالة من التيه المفرطة في كل مقومات الحضارة كما كان يتصورها المفكر الجزائري مالك بن نبي الإنسان والتراب والوقت، حالة تغيب فيها الأهداف الكبرى الموجهة والمنتجة لحركية المجتمع.

والمفارقة التي يجب أن نتوقف عندها لنبين أثرها في هذه الاستقالة العامة للمجتمع تتمثل في الالتقاء بين هذه الحالة من الاستقرار والعطالة الحضارية مع إيديولوجية العولمة التي تتزعمها الولايات المتحدة الأمريكية، والتي تقوم على جملة من القناعات الموهومة تتمثل في وهم الخلاص الفردي، ووهم الخيار الشخصي، ووهم الحياد، ووهم الحتمية الطبيعية.

فوهم الخلاص الفردي يظهر من خلال تمركز هموم الفرد حول ذاته البهيمية، وهو اتجاه مشروع إذا نظرنا إليه من زاوية اجتماعية، حيث إن تفكك الروابط الاجتماعية والأسرية يضع الفرد الذي تطعت به الأسباب – أمام تحدي الجوع والعراء – وحيدا في مواجهة مشكلاته في عالم تكدست فيه وسائل الاتصال المتطورة وغاب فيه التواصل. لنأخذ مثلا من أنماط السلوك الاقتصادي التي نلاحظها في مجتمعاتنا: إن القيمة الأساسية الموجهة هي الربح السريع، فقلما نجد من يقوم على مشروع يكون الهدف منه تطوير الخدمات العامة بكل ما تحمل هذه الكلمة من معنى، وإنما تجد من تجمع بين يديه قدر من المال ينشئ مؤسسة للتوريد والتصدير تختزل في النهاية في التوريد وإغراق السوق المحلية بمنتجات لا تتناسب مع القدرة الشرائية لعامة الناس، فضلا عن أنها تحدث تحولا عظيما في القيم الاجتماعية، وتكون حصيلتها النهائية أن يعيش الفرد في حالة تمزق بين قيم الفئة الاجتماعية التي ينتمي إليها وقيم الفئة الاجتماعية التي يريد أن يكون مثلها. وبما أنه لا يملك أسباب حل هذه المعادلة الصعبة فإن همه يصبح التفكير في الانخراط في الجموع المهاجرة إلى الشمال بحثا عن السعادة الموهومة، لم تعد الهجرة «موسما» – كما جاء في رواية الطيب صالح – وإنما أصبحت الموسم الدائم. لقد تعددت وتنوعت مظاهر وهم الخلاص الفردي، وأصبحت في حاجة إلى دراسات ميدانية لإبراز أثرها ليس فقط في عامة الناس ولكن في النخبة المثقفة على وجه الخصوص.

أما وهم الخيار الشخصي فهو الاعتقاد في إمكانية الحرية الفردية مع فقدان كل أسبابها الموضوعية، والشرط الأساسي في وجودها هو احترام الذات لنفسها وتحررها من الخوف الذي تفرضه التقاليد بمعناها الواسع القديم والحديث ومن الخوف الذي تفرضه السلطة السياسية. فهل يمكن الحديث عن الحرية الفردية والخبرة الأساسية المتراكمة للفرد هي خبرة خنق الأسئلة امتثالا لأيديولوجيا تأميم الأسئلة التي يمتد نفوذها ليشمل البيت والمدرسة والمؤسسة؟ إن خبرة تأمين شروط التفكير الحر وخاصة شروط التعبير عنه تكاد تكون معدومة إذا نظرنا إليها بوصفها القيم الاجتماعية التي تؤطر أفعال الأفراد. فالإرهاب الفكري الذي يمارسه الفرد على نفسه هو في نظرنا أشد من أنواع الإرهاب الذي يمارس عليه من الخارج لأنه يولد عنده حالة من الراحة والطمأنينة الموهومتين تنعكس سلبا على تصرفات الأفراد والجماعات. تبدو هذه العملية وكأنها فعل إرادي يقوم به الفرد فيعمد إلى خنق الأسئلة التي تجول بخاطره حفاظا على مصلحة ضيقة ومطمح آني. وتبعا لذلك تتسع المسافة الفاصلة بين «الخطاب الخاص» العملة الأساسية في السوق السوداء أو أحاديث الظل والخطاب العام حديث الذات للآخرين، فتكون النتيجة النهائية فقدان

التوازن النفسي، فتتجمع في الفرد استراتيجيات مناقضة وأنماط سلوك متضاربة، فهل يمكن بعد ذلك الحديث عن الحرية الشخصية والمبادرة الذاتية؟

وهم الحياد: استكمالا لوهم الخلاص الفردي ووهم الخيار الشخصي تبشر أيديولوجيا العولمة بوهم الحياد. ووهم الحياد عملية «تقميش وتجميل» لقيمة عدم الالتزام. ولا شك أن الالتزام الأيديولوجي والانخراط في نسق أيديولوجي معين يؤدي إلى تعطيل ملكة النقد، فتصبح تعاليم الأيديولوجيا قاعدة للتشخيص والتحليل والفهم وتحديد طبيعة الفعل عند الفرد، فتؤدي في النهاية إلى قولبة الحقائق وتنميطها. ولكن مقولة الحياد تؤدي إلى ضياع المعنى وغياب الفعل، فيتحول الفرد من إمبريالية الكلمة إلى إمبريالية اللامعنى، ومن النظرة الأحادية إلى النظرة التي لا حدود لها، ومن أيديولوجيا «الفعل» إلى أيديولوجيا التيه.

وهم الحتمية الطبيعية: تأسس وهم الحياد على مقولة الحتمية الطبيعية: ماذا يستطيع أن يفعل الإنسان؟ تلك هي الإرادة الطبيعية، فالفوارق الاجتماعية فوارق طبيعية، والبقاء للأقوى قانون طبيعي، ووجود دول قوية ودول ضعيفة أمر طبيعي لا سبيل إلى تغييره. وبذلك يكون هذا الوهم نوعا من التأسيس النظري للواقع الراهن للإنسانية وإضفاء المشروعية عليه.

التقت هذه القيم التي تبشر بها أيديولوجيا العولمة مع حالة الاستقرار السلبي الذي تعيشه المجتمعات الإسلامية لتعمق وترسخ هذه الروح السلبية. ولذلك فإن الاستقرار الذي نعده من شروط التغيير، ليس هذا الاستقرار السلبي، ولكنه الاستقرار الذي يجعل الفعالية ممكنة، ويوفر مجالا لتحقيق الحد الأدنى من الأهداف الكبرى وذلك بتشكل القوى الاجتماعية ونموها في ظل الاستقرار. فمثل هذا الاستقرار سيفرز أوضاعا اجتماعية يصبح فيها تحقيق الإصلاحات السياسية أمرا ممكنان وتصبح الديمقراطية مثلا ليست فقط قيمة أصيلة كل يدعي وصلا بها، ولكنها قيمة ضرورية لتنظيم حركة المجتمع والسلطة، وبها تتحقق المصالح المشتركة. ولن تصبح كذلك إلا إذا أصبح استمرار السلطة وبقاؤها رهن احترامها وليس العداء لها. ولن يكون ذلك ممكنا بإنتاج سلطة أخرى تحت شعار مغاير، وإنما بتحرير المجتمع من هيمنة الدولة، والإطار الموضوعي لذلك هو الاستقرار الواعي أو الاستقرار المنتج الذي يحول الفكرة من مستوى الأصالة إلى مستوى الفعالية. فمواجهة حالة الإحباط التي تعيشها فئة الشباب تحديدا والفئات الاجتماعية

الأخرى تحتاج إلى الاقتناع الفعلي بأن السياسة هي فن الممكن، وأن الفاعل السياسي لا تهمه أصالة الفكر ولكن يهمه إمكان تحققها في الواقع. وهذا المنطق لا تتعايش فيه «لا» القاطعة أو «نعم» التائهة.