مفاهيم سياسية لزمن التغيير

مازن هاشم

مفاهيم سياسية لزمن التغيير

مازن هاشم

1439هـ/2017م

المحتويات

الباب الأول: مفاهيم تردّدها الألسنة

الفصل الأول: الدولة المدنية 1

الفصل الثاني: مفهوم المواطنة 17

الفصل الثالث: مفهوم الدولة التعددية 23

الفصل الرابع: التعددية والبُعد الثقافي 29

الفصل الخامس: المجتمع بين التعدديّة والتنوّع 35

الفصل السادس: دولة القانون وبنية المجتمع 41

الباب الثاني: مفاهيم تداعب الخيال

الفصل السابع: إشكالية فهم مصطلح تطبيق الشريعة 47

الفصل الثامن: إشكالية مصطلح الدولة الإسلامية 55

الفصل التاسع: المخيال السياسي للإسلاميين 61

الباب الثالث: مفاهيم الجدال

الفصل العاشر: مفهوم العَلمانية والتيه في معانية 69

الفصل الحادي عشر: مفهوم فصل الدين عن الدولة 77

الفصل الثاني عشر اللبرالية: رصيدها وبهرجها 83

الباب الرابع: السياسية في السياقين الحداثي والإسلامي

الفصل الثالث عشر: مفهوم الأمة مقابل مفهوم الشعب 91

الفصل الرابع عشر: الدول المسلمة وطبيعة الحكم 97

الفصل الخامس عشر: تموضع السياسي في التجارب المسلمة 103

الفصل السادس عشر: السلطة والمجتمع في سياقين 109

الباب الخامس: من أجل التفاهم والتوافق

الفصل السابع عشر: الآليات الديمقراطية 117

الفصل الثامن عشر: نماذج ديمقراطية متعددة 123

الفصل التاسع عشر: أبعاد الحُكم الإسلامي 129

الفصل العشرون: توافقات الحدّ الأدنى 135

خاتمة 141

بين يدي الكتاب

هذا الكتيب معالجةٌ لمفاهيم كثُر تداولها والجدال فيها بعد الثورة العربية. وكنت قد كتبتُ مقالاتٍ في مدوّنتي الافتراضية حول هذه المواضيع استجابةً لنقاشات كانت تدور في الفضاء العام. وانشرح صدري لاقتراح جمع المادة في كتيب، وبعض المواد كُتبت منذ أكثر من عقدٍ ونشرت في مجلة الرشاد، ظانّاً أنّ الأمر بالغ اليسر. غير أني بعد ما شرعتُ في الجمع تبيّن لي ضرورة التأليف من جديد وإعادة الصياغة.

فشمّرت لمناقشة نقاطٍ نظريةٍ يجري الجدال فيها في خضم الصراع الفكري القائم الذي يشارك فيه ذو العلم والمثقف والحركي من خلفيات متعددة. فكان التحدّي الذي واجهته هو تحدّي العمق والسهولة والاختصار في آنٍ معاً.

والسهولة اقتضت أن لا أضمّ كل آراء المدارس والتوجهات، وأن يخلو الكتيب من الإحالات والمراجع والحواشي، فباشرت الكتابة مما هو متراكمٌ في ذهني. والاختصار اقتضى أن أركّز على النقاط الفاصلة في الموضوع وأن أغضّ النظر عن التفصيلات. والسهولة اقتضت إلزام نفسي بطولٍ معيّنٍ ومتساوٍ للعرض. كما اخترت أن أُضمّن مخططاً في كل فصلٍ من غير شرحٍ أو تعليق، يساعد على الفهم من جهةٍ ويحوي إشاراتٍ متروكةٍ لاستنتاج القارئ من جهة أخرى. وحاولت الإقلال من المصطلحات الفنّية إذا لم يُخلّ ذلك بالمعنى والعمق المطلوب. الأفكار التي بين دفتي هذا الكتيب مطروحةٌ متداولة، وكانت مهمّتي الرئيسية هي التوضيح والتحرير والضبط والإشارة إلى بدائل بصياغاتٍ نظرية محكمة.

ولقد تكرّم بعض الأخوة الشباب بالاطلاع على مسودّات بعض الفصول أثناء تحضيرها، وحرصت على سماع آرائهم بغية التأكّد من مخاطبة هموم الواقع.

آمل أن يتحقّق الغرض من هذا الكتيب، والقارئ هو الحكم.

مازن موفق هاشم
كاليفورنيا
1439 هـ/2017 م

مقدمة

قيام الثورات في البلاد العربية كان انعكاساً لتطورّاتٍ تاريخية في الأعماق، وهي في ذلك مفهومة سنياً. وكان اندلاعها عفوياً بسبب انسداد الآفاق على كافة الصُعد. وهذا الاندلاع العفوي من جهة التنظيم والإدارة هو الذي أكّد جماهيريّتها، وهو الذي أربك الأنظمة الحاكمة بحثاً عن رؤوسٍ قياديّة تستأصلها. ومن جهة أخرى، شعبيةُ هذه الثورات وعفويّتها جعلت الحراك الثوري يواجه أسئلةً لم يواجهها من قبل، أو ليس عنده إجاباتٍ وافيةٍ تجاهها، أو عنده اختلاط فهمٍ وحيرةٌ تجاهها. وكان هذا ما دفعني إلى الكتابة في المفاهيم السياسية والتصاميم الإدارية بشكل مختصر مما ظننت أنه مفيد ويقدّم إجاباتٍ لما يعتلج الأذهان.

يتناول **الباب الأول** مناقشة مفاهيم تردّدها الألسن باعتبارها هي البديل البديهي المطلوب في وجه الاستبداد الطاغوتي. وعلى رأس هذه المفاهيم مفهوم الدولة المدنية والمواطنة والدولة التعددية ودولة القانون. وترديد كلٌ منها يشير إلى ما يدور في ذهن الثورة. فأهل الثورة يريدون معيشة سلامٍ ضمن بوتقة الاجتماع الآمن نسبياً الذي يميّز بلادنا، ويريدون دولةً لا يتغوّل فيها العسكر ولا أحد غيرهم، ويريدون استيعاب التنوّع الموجود في بلادنا والانسجام القائم بشكل يقطع على الدولة التلاعب به، ويريدون مجتمعاً تنشط فيه المجموعات المختلفة في صيانة الحياة. هذه هي جملة الحلول التي بدت بديهيةً للثورة، فردّدتها الألسن بثقة. ولذا كانت مهمة هذا الباب هي إزالة البراءة عن هذا المفاهيم، وبيان ما يلزم من استدراكٍ من أجل استقامتها وعدم تحوّلها إلى شعارات إيديولوجية فارغة.

الباب الثاني يعالج مفاهيم تداعب الخيال، بمعنى أنها مرتكزة في قلوب العديد من المجموعات يتقاطع فيها البُعد العقلي مع التوثّب الروحي. فضمير كثيرٍ من الناس وبديهتهم تقول إنه ما دام عزّنا التاريخي هو عزّ حضارة الإسلام، فليس لنا إلا أن نعتصم برفع شعارات مطلب الدولة الإسلامية وتطبيق الشريعة. ولكن هذا مما قد يتطرّق إليه الوهم فلزم التبيين.

ويأتي **الباب الثالث** ليناقش الخلاف بين تلك العقول والقلوب في سياق تأثيرات الطروحات العالمية، ولذا جعلت عنوان الباب مفاهيم الجدال والتيه. وهي مفاهيم العَلمانية، وفصل الدين عن الدولة، واللبرالية، فحولها اختلاط شديد في الأذهان.

الباب الرابع يقترب من عالم التطبيق فيقارن الفضاء السياسيّ وفاعلياته في السياقين الحداثي والإسلامي. وتناقش فصول هذا الباب مفهوميّ الأمة والشعب، وطبيعة الحكم تاريخياً في الدول المسلمة، وتموضع السلطة فيها بين الدولة والمجتمع. وعلاوة على المعالجة النقدية للنموذج الحداثي، يتمّ التنبيه إلى عدم علمية الإسقاط التاريخي ووجوب إعادة قراءة تاريخنا السياسي بعدسات ثقافتنا وأولويات المنظومة الإسلامية.

الباب الخامس والأخير يلتصق بعالم الواقع باحثاً عن أسسٍ للتفاهم والتوافق بين التوجهات الفكرية المختلفة. وضمن هذا يناقش آليات الديمقراطية ونماذجها المتعددة، ويختم بفصلٍ يناقش الحدّ الأدنى المرشّح أن يكون تجاهه توافقٌ عام.

الباب الأول: مفاهيم تردّدها الألسنة

الفصل الأول: الدولة المدنية

الفصل الثاني: مفهوم المواطنة

الفصل الثالث: مفهوم الدولة التعددية

الفصل الرابع: التعددية والبعد الثقافي

الفصل الخامس: المجتمع بين التعددية والتنوع

الفصل السادس: دولة القانون وبنية المجتمع

الفصل الأول

الدولة المدنية

مصطلح الدولة المدنية مصطلح طارئ يجمع بين الإمتاع والإيهام. هو ممتعٌ لأنه يستجيب للأماني والخيال، فلقد تعب مواطن اليوم من الدولة وثقلها، ومؤسساتها الخشنة والصمّاء، وأدواتها المُخيفة المعتدية، ومن حُكم العسكر وبطشهم. وتجاه كلّ ذلك يبدو مصطلح الدولة المدنية أنه خلاصٌ وجنةٌ ينعم فيها الناس بالدفء المدني، فلا عجب أن طفا هذا المصطلح بعد الثورة العربية وكثر استعماله. ولكن المصطلح موهمٌ لأن الدولة الحديثة هي تعريفاً فضاءٌ غير مدني، مما يجعل المصطلح متهافتٌ نظرياً علاوة على أنه أقرب إلى ساحة الأماني لا الواقع.

1- اختراع حديث

مصطلح الدولة المدنية ليس متداولاً في العلوم السياسية الغربية. وقد يُستعمل بمعنى أن الحكم ليس بيد ثلة عسكرية، ويمكن أن نجد له تعريفاً قانونياً مثل ذلك الذي يتعلّق بتسجيل الزواج. وهذا المصطلح عملياً اختراعٌ عربيٌ مُحدث أخذ الصدارة نتيجةً للسجال العَلْماني/الإسلامي في مسألة طبيعة الدولة في سياق الربيع العربي. فلقد جرى استخدام هذا المصطلح كحلٍ وسطٍ يُغفل فيه ذكر الدّين أو الشريعة كما يُغفل ذكر العَلْمانية عند الحديث عن الدولة. وكونه مصطلح جديد يعني أنه من ناحية علم السياسة ليس لدينا تراكم بحثّي عن أسس هذه الدولة الحُلم، ولا عن خصائصها ولا عن طريقة سيرها وتوزّع الصلاحيات فيها. ولذا فإنه مصطلحٌ مشكلٌ لعدم اتضاح مضامينه.

ومن المناسب هنا أن نلقي نظرة سريعة على معنى الدولة في الأزمنة السابقة ونقارنه بالدولة الحديثة. فالناس في القِدم لم يعيشوا في كنفٍ تُحال فيها سيادة المجتمع إلى الدولة. بل على العكس، عاشت البشرية معظم تاريخها تحت نظمٍ صغيرة الدوائر حيث تجري معظم النشاطات في محلّة الناس الخاصة وفي قريتهم وبلدتهم وقريباً من حيّز سكناهم، ولم يختلف واقع المدن الكبرى كثيراً عن هذا النمط. كما كانت روابط العشيرة والقبيلة من أهم سبل تنظيم المجتمع. وننبّه هنا أننا لا نستحضر مفهوم الروابط القبلية بالصورة النمطية للتعصّب القبلي، وإنما بمعنى الترابط المحلّي والخدمات المتبادلة. وهذا الوصف للدول القديمة قبل عصر الحداثة ليس مقتصراً على الدويلات الصغيرة بل يشمل الإمبراطوريات والدول المهمة التي نقرأ عنها في التاريخ. فرغم كبَر هذه الدول ووجود نوعٍ من المؤسسات فيها، إلا أن سلطات الحُكم لم يكن بوسعها التدخّل مباشرة في حياة الناس وفي فاعليات المجتمع كما هو الحال في الدولة الحديثة. وحين وجد الظلم فغالباً كان مصدره محلّياً قبل أن يكون مركزياً. ونموذجنا التاريخي المسلم كان أكثر النماذج التي لم تمتلك فيه الدولة أسساً وأدوات كثيرة للسيطرة على المجتمع وصياغته وفق هواها.

الدولة الحديثة هي التي انفصلت فيها السلطة السياسية عن المجتمع وشكلت شخصيةً اعتبارية مستقلةً نسميها اليوم الدولة. وترافق هذا الانفصال مع إعطاء الدولة حقّ السيطرة الكاملة على المجتمع والتحكّم به وبجماعاته وبأفراده. فما

يميّز الدولة الحديثة هو كثافة مؤسساتها وشمولها وعمق تدخلّها في معظم شؤون الحياة، وهي مؤسسات بيروقراطية تزداد في الاتساع، وما تفتأ تتمدّد وتسيطر على صُعدٍ ونشاطاتٍ مدنية كانت من قبلُ جزءاً من الحيّز الشخصي أو حيّز الأسرة أو العشيرة أو البلدة. ولذا فإننا نشهد في المجتمعات الحداثية شعور غربة بين الشعب والدولة، بما في ذلك الدول الديمقراطية.

الدولة الحديثة ليست مدنيةً تعريفاً، فما هي إلا مؤسسة حكمٍ تتجسّد فيها سلطاتٌ شبه مطلقةٍ وتدّعي حيازة الحق على التحكّم بالمدني. وفي نشأة علم السياسة الغربي، أُعطيت للدولة خصائص شبه غيبية. وهذا أمرٌ صادمٌ للبديهة، حيث أن الانطباع السائد هو أن الدولة الحديثة تخلّصت من الكنيسة التي توحّدت مع مؤسسة الحكم فأرست مفهوماً ثيوقراطياً لحقّ الحكم. هذا صحيح، غير أن المفاهيم البديلة (العَلمانية) لسلطة الدولة منذ المنظّرين الأُول (من هوبز وإلى هيغل) داخلتها صورٌ لسلطة حلّت فيها صفات ربٍّ منتقمٍ، وينبغي أن يخضع لها الناس وإلا فجحيم الفوضى للجميع.

2- أين الديمقراطية إذاً؟

وقد يصيب القارئَ العجب من هذا التشخيص للدولة الحديثة، متسائلاً عن الديمقراطية وكونها تمكيناً للناس. نعم، في النظام الديمقراطي بعض التمكين للناس، ولكنه تمكينٌ بعد التسليم بالاستحواذ الشامل للدولة. هذه هي العقدة التي ينبغي ألا تغيب عن الذهن. والمصطلح الشائع (تغوّل الدولة) لا يشير إلى الاستبداد وإنما يشير بالضبط إلى ولوج الدولة عميقاً في المجتمع وفي حياة الأفراد، إذ كادت أن تحتكر القول النهائي في كل مجالات الحياة. وهنا يأتي دور الترتيبات الديمقراطية التي تحاول الحدّ من تغوّل الدولة. لقد أدرك أصحابُ الفكر والساسةُ الحكماء في الغرب أنّ الدولة الحديثة خطيرة، فأرادوا كبح سيطرتها من خلال آليات ديمقراطية، ودعوا إلى ذلك ونظّروا، وعزّز هذا حركاتٌ شعبيةٌ تشكو من سيطرة الدولة الديمقراطية. ولذا فإنّ الإخفاق في وضع هذه الكوابح يودي إلى الديكتاتورية.

ويمكننا بسهولة تذكّر الفضاءات التي كانت مدنية واستحوذت عليها الدولة الحديثة. وأولها التعليم، حيث يعتبر النظام المدرسي الحديث هو نوع من نظام (الجندية الإجبارية). وإذ لا شك في أنه يُدرّس ويُعلّم، ولكنه من وجه آخر له مهمتان ثانويتان تفوقان المهمة الأصلية: تخريج كوادر إنتاجية مُطيعة تخدم الاقتصاد (الرأسمالي)، وغسل دماغ الأولاد التلامذة بمفاهيم قومية تُمجّد منظومة الحكم القائمة. ولذلك أصبح التعليم أمراً سيادياً في أكثر الدول. وإذا كانت السيطرة على التعليم أخطر فضاءٍ دخلت فيه الدولة، فإن **أكثر الفضاءات فاعلية هو فضاء القانون، فقد أصبح -عملياً- سلاح الدولة.** وقد يُقال ولكن القانون يحمي الناس. هذا صحيح، لكن تمّ تعهّد القانون بمساحاتٍ هو ليس فعّالاً فيها، فكثير من الخلافات يمكن حلّها اجتماعياً ومن خلال الوجوه والشخصيات الاعتبارية، أو من خلال آليات التراضي والتحكيم نصف الرسمية (ويزداد انتشار هذه الأخيرة في البلدان الغربية).

القانون الحديث وإجراءاته أبعد ما يوصف بأنه ملتحم مع الواقع الاجتماعي، ولهذا السبب يكره الناس البيروقراطية. ولقد تدخّلت الدولة في حيّز الأسرة أيضاً، ووصل الأمر في بلدٍ مثل الولايات المتحدة الأمريكية إلى ساحةٍ شديدة الخصوصية، ألا

وهي قضايا الإنجاب، حيث أصبحت قضية الإجهاض منصةً للتحزّب السياسي. أي بدل أن يكون الحاكم في هذا الأمر هو المجتمع، خاضت الدولة فيه.

(السلطة) في الدولة الحديثة هي التي تحكم (المدني) وفق صيغ ثلاث: تُنظّمُه أو تتحكّم به أو تقمعه. الوصف الأول -تنظيم السلطة للحياة المدنية- هو أكثر انطباقاً على حالاتٍ خاصة، كأن تكون دولاً صغيرة متجانسة المكوّنات الداخلية وغنية وبعيدة عن بؤر الصراعات الجيوسياسية. الوصف الثاني -التحكّم- هو أكثر انطباقاً على دول الديمقراطيات الصناعية، تلك الدول الكبرى المقتدرة اقتصادياً التي تضخّمت فيها الدولة وتغوّلت، وإن كان يسري هذا التغوّل من خلال مؤسسات الحكم البيروقراطي والترتيبة القانونية. وينطبق الوصف الثالث -القمع- على النظم الاستبدادية. وبشكل عام، تتمازج هذه الصفات الثلاث في الدول الحديثة (بما فيها الديمقراطية)، بنسبٍ متفاوتة وبحسب الحال.

ويُظهر ما سبق إشكالية مصطلح (الدولة المدنية)، فالدولة الحديثة ليست مدنية، بل هي حكومية تسلّطية بامتياز، وإن كان تسلّطها مغلّفٌ بأغلفة الرشدنة البيروقراطية. فلا مفرّ، الدولة هي الدولة، وهي التي تحتكر السلطة بناء على تفويض الشعب الذي يُفترض أنه -بحسب الدستور- هو المصدر الأساس للسلطة. غير أنه من ناحية عملية لا تفتأ قوى السيطرة السياسية/الاقتصادية أن تستأسد وتتحكّم وتوجّه الاجتهادات القانونية نحو احتكار السلطة واقتناص المساحة الأكبر من السيادات والإمساك بها.

وأخيراً، نُذكّر بأنّ **أكثر تعريفٍ علمي رائج للدولة الحديثة هو أنها تلك السلطة التي تحتكر حقّ استخدام العنف**. والمبرر المنطقي لهذا الاحتكار أنه ينفي التقاتل بين فئات المجتمع. ولكن لما رُفع هذا المبدأ من الدائرة الإجرائية إلى المفهوم المجرّد، اكتسبت الدولة الحديثة قسطاً طافحاً من حقّ استخدام العنف، حتى لكأنه جرى تجيير العنف البيني للناس إلى عنفٍ من جهة واحدة تمتلك فيه الدولةُ أدواتٍ رهيبة للقمع والمراقبة والتحكّم. واستحضر في ذهنك قوات مكافحة الشغب في مواجهة الشعب، ووسائلها المتطوّرة التي تمتلكها وتستعملها في وجه الاعتراض الذي تخاف منه. وباستطاعتنا استذكار كثيرٍ من المحاولات الشعبية في البلدان الديمقراطية لتحدّي السلطة، سواء في أمور البيئة أو في أمور الحدّ من سيطرة الشركات الضخمة أو في مسائل التوترات الإثنية العرقية وكيف تستنفر الدولة قوى ضخمة تخنق عملياً حركة الاعتراض وتهمّشها عن طريق تحويل مطالبها إلى لجان تحقّق تسري من خلال الأجهزة البيروقراطية للدولة. إن استحضار الذهن لطبيعة الدولة الحديثة ومحاولتها السيطرة على شُعب الحياة المختلفة أمر مهم جداً في فهم الحيّز السياسي.

3- دور المجتمع المدني

ويحسن هنا الحديث باختصار عن فكرة المجتمع المدني لارتباطه في الأذهان مع الدولة المدنية المتخيلة. وأُعرّف المجتمع المدني بالتالي: مجموعة تشكيلاتٍ منتظمة من المواطنين تسعى إلى تحقيق هدفٍ يفيد المجتمع باستقلالٍ نسبيٍ عن أجهزة الدولة. وبذلك يضمّ هذا المفهوم طيفاً واسعاً من المؤسسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي هدفها خدمة المجتمع. والصفتان اللتان تميزان مؤسسات المجتمع المدني هما: (1) الصبغة الاختيارية غير الملزمة في حركتها وفي

مخرجاتها، وهي التي تفرّقها عن المؤسسات الرسمية الحكومية؛ (2) والصبغة التطوعية اللاربحية، وهي التي تفترق فيها عن الشركات التجارية والصناعية وما شابهها.

وتتراوح طبيعة منظمات المجتمع المدني وفق بُعدين. الأول هو طبيعة اهتمام المنظّمة، فيمكن أن يكون عاماً ويشارك فيها وسطيّ الناس أو يكون موجّهاً لغرضٍ تخصصيٍ ويشارك فيها مهنيون فحسب. الثاني هو درجة تنظيم هذه الجهود، فقد تكون أقرب للعفوية وأكثر العاملون فيها متطوّعون، أو تكون على شكل مؤسسة يتفرّغ موظفون للعمل فيها ولها هيكلية وإدارة مُحكمة. ومن الأمثلة على مؤسسات المجتمع المدني جمعية الاعتناء بالتلامذة المتسرّبين من النظام التعليمي، أو جمعية البحث العلمي في مرضٍ شائعٍ ما، أو نقابةٌ مهنية.

وبغض النظر عن طبيعة منظمات المجتمع المدني، فإنه من الواضح أن وجود مجتمعٍ مدنيٍ فاعلٍ له أثر كبير في مسيرة الأمور المعاشية بعيداً عن الدولة. والدعوات المتكرّرة لتفعيل المجتمع المدني هي بالضبط من أجل تخفيف غلواء الدولة الحديثة التي اعتدت على الخاص واكتسبت نوعاً من القداسة، وإن لم تكن هذه القداسة مسكوبة في شخص ملكٍ أو امبراطور. غير أننا نحتاج هنا للتنبيه إلى خمس مسائل تتعلّق بالمجتمع المدني الحداثي، وهي مسائل يغفل عنها الناس في حديثهم الطافح بالفأل.

المسألة الأولى، درجة الاستقلالية. فبرغم أن الصورة الغالبة لمؤسسات المجتمع المدني أنها مستقلّة استقلالاً تاماً عن الدولة، إلا أنها يُمكن أن تكون بمثابة رديفٍ مكمّلٍ في بعض النواحي. فمثلاً، خدمة الطلاب هي مساعدة غير مباشرة لمهمة الدولة الحديثة التي تضطلع بالتعليم. وجمعية البحث العلمي يمكن أن تُشبع الشغف العلمي للمشاركين فيها فحسب، أو يمكن أن تنشر نتائجها -وهو الغالب- فتستفيد منها الدولة بشكل غير مباشر. وفي كل من المثالين السابقين، يمكن للدولة اعتبار هذه المنظمات فعّالة، فتموّلها من خلال هباتٍ ومنح.

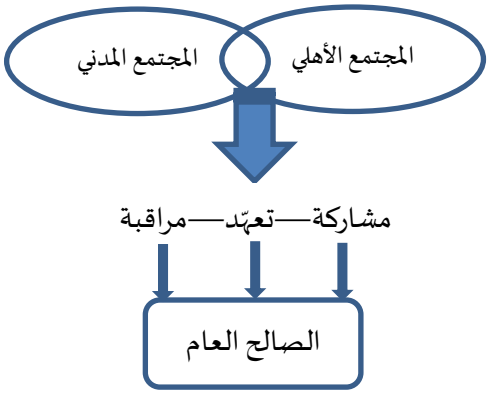
المسألة الثانية، التمويل. في اللحظة التي تقبل المؤسسة المدنية منحةً حكومية، تقع تحت تأثيرها إلى حدٍّ ما، وحيث أن مال الحكومة مالٌ عام، فلا بدّ من أن تراقب مصارفه مراقبة قوية. ولذا تُفضّل منظمات المجتمع المدني أن تُؤمّن تمويلها من متبرّعين، غير أن ذلك لا يُنجيها من تبعات التبرعات، فالمموّل له توقّعاتٌ معينة حول المنتوج والمُخرج. فإن سعت المنظمات اللاربحية وراء التبرعات الصغيرة من الجمهور، فهذا الخيار واردٌ فقط للمخرجات التي يتشجّع لها قطاع واسع ويرى فيها فائدة. ولعل تحصيل الموارد المالية من مؤسساتٍ وقفيةٍ أقامها متموّلون لا يشاركون في إدارتها هو الطريقة المثلى.

المسألة الثالثة، الصفة القانونية. صحيح أنّ منظمات المجتمع المدني هي كذا مدنية، لكن توجد عادة قوانين من قِبل الدولة تحدّد المقبول من نشاطات هذا النوع من المنظمات، وتكون عادة معفيةً من الضرائب. أي أنها في النهاية ليست مستقلّة استقلالاً مطلقاً عن الدولة حيث تفرض عليها الدولة تقديم التقارير السنوية المالية وربما تقارير عن نشاطاتها.

المسألة الرابعة، التساوق أم المعارضة. الانطباع العام أن منظمات المجتمع المدني هي منظمات أقرب إلى المعارضة، وما سبق من شرحٍ يبيّن أن هذا ليس شرطاً، كما أن منظمات المجتمع المدني لا تقتصر على الاهتمامات السياسية. وأشير إلى أنّ اختياري النظري الخاص أن الأحزاب السياسية يصعب اعتبارها مؤسسات مجتمع مدني، خلافاً لمؤسسات التوعية

السياسية أو "المجتمع السياسي". وفي أقصى حالات الاقتراب من حيّز السياسة، تُشكّل منظمات المجتمع المدني طبقة موازية للمؤسسات الحكومية، كأن تناظر مؤسساتُ المجتمع المدني الوزارات والدوائر الحكومية بغية مراقبة السلوك الحكومي ومن أجل أن تعكس لهم أراء وشكاوى الشعب. غير أن هذا وإن كان جذاباً من الناحية النظرية، ليس من اليسير تنفيذه، لأنه ما من مؤسسة حكومية أو غير حكومية ترغب بأن يتدخّل في شؤونها أحد، وتشعر أن المراقبة الخارجية قضية ندّية فتتحوّل العلاقات إلى علاقات مكايدة فيضيع الهدف الأصلي. كما أن منظمات المجتمع المدني هذه لا يمكن أن يكون لها دور في حيّز الدوائر السيادية، مثل العلاقات الخارجية والمالية والأمن والدفاع. وينفع التذكير هنا أن من وظائف البرلمان مراقبة الجهاز التنفيذي أيضاً، وإن كان ذلك من داخل المنظومة السياسية. وننبّه ثانية أن صورة المجتمع المدني الذي هو في حال مشاكسة دائمة مع الحكومة هي جزء من الخيال اليساري وجزء من تجربتها. ويمكن لنا أن نتصوّر أن علاقة أكثر تفاهمية بينهما هي أجدى في المدى البعيد.

مخطط: وظائف المجتمع الأهلي والمدني وتقاطع مساحاتهما



المسألة الخامسة، المجتمع الأهلي. يبرز السؤال هنا عن المجتمع الأهلي وهل تُعتبر ما أسمّيه "المؤسسات الفطرية" مجتمعاً مدنياً أم لا، ومثالها فضاءات التعبّد كالمساجد والكنائس و منظومة الحيّ والجيرة وشبكة علاقات القربي ومنظومة التعليم غير الرسمي ومنظومة الأوقاف. التعريف الذي صغتُه ينطبق على هذه المؤسسات، فهي اختيارية لا مُلزمة وهي لاربحية تطوعية. الفرق الوحيد أنها طبيعية وغير رسمية إلى حدٍّ بعيد. بيد أن طبيعيّتها هي التي تعطيها ميّزة خاصة وفاعلية في نواحٍ معينة تفوق فاعلية كلّ من المؤسسات الحكومية والمدنية. ومعظم الناس وخاصة الفقراء -والطبقات الوسطى أيضاً- يعتمدون على المجتمع الأهلي وبدونها يزداد وضعهم سوءاً. ومن ناحية نظرية، تُشكّل منظمات المجتمع الأهلي ومنظمات المجتمع المدني حيّزان متقاطعان -كما يبيّن الرسم- وتعاونهما أمرٌ إيجابي.

ويدّعي الطرح اللبرالي أن المجتمع المدني هو حياديّ لأنه خياريّ، في حين أنّ المجتمع الأهلي هو مُعطى في أكثر الأحيان. غير إنّ مؤسسات المجتمع المدني تتميّز بما يُسمّى (الغلق الاجتماعي)، حيث تستقطب أفراداً من طبقة اجتماعية معينة ومن إيديولوجية محدّدة، وتصوغ لنفسها (إتيكيت) في التعامل يصبح شارتها والحاجز في وجه الخارج عنها، وحينما تقبل دخول عناصر من خارجها تحوّلهم إلى (دمى فخرية) للدلالة على الانفتاح. الأمر الأكثر خطورة في الواقع المعاصر أنّ منظمات

المجتمع المدني التي تنادي بالديمقراطية وحقوق الإنسان ارتبط كثيرٌ منها بأجندات دولٍ خارجية، سواءً عن طريق التمويل أو عن طريق الدعم الديبلوماسي وفسح الطريق أمامهما لولوج منصّات عالمية. فالصورة البريئة التي تغطّي كثيراً من منظمات المجتمع المدني ما هي إلا قشرةٌ رقيقة لترفّعٍ اجتماعي لمجموعات نخبٍ متعالية عن المجتمع ومنقطعة عنه من جهة، واحتمال احتواءٍ خارجي من جهة أخرى. وبالمقابل، يتميّز المجتمع الأهلي في أنه طبيعي، وكونه معطى مجذّر فطرياً واجتماعياً هي نقطة قوة تحميه من إمكانية التحكّم الخارجي. إنّ الإصرار على إهمال دور المجتمع الأهلي والمؤسسات الطبيعية الفطرية ومحاولة تحجيمها أو تفكيكها ما هو إلا تحيّز ليبرالي لا مبرّر له من ناحية نظرية، ويشهد ضدّه الواقع العملي في البلدان الغربية ناهيك عن أكثر بلاد العالم.

ولا بدّ من الاستطراد هنا والتذكير بأنّ تجربتنا الحضارية -وإن لم يجرِ فيها التداول السلس للسلطة- تميّزت بمأسسة أهلية واسعة جداً شملت الحيّزَ (1) الاجتماعيَّ كأنشطة وشبكات تآزرٍ تعليمية وصوفية؛ (2) والاقتصاديَّ كتنظيمٍ حرفيّ إلى جانب الدور الحاسم لنظام الأوقاف؛ (3) والسياسيَّ عبر الممانعة الذاتية لشبكات العشائر؛ (4) والقانونيَّ في استقلال القضاء واستناده إلى الشريعة؛ (5) والملّي حيث احتفظت المجموعات الثقافية والدينية بمساحاتٍ خاصةٍ بها معترفٍ بها.

كما نذكّر بأنّ طبيعة المنظومة العالمية وتشكّل الدول ونمط القوانين الدولية تضع حدوداً لأدوار المجتمع المدني-الأهلي، سواءً من ناحية واقع توزّع القوى والمصالح، أو من ناحية المعرفة الفنّية اللازمة، أو من ناحية الموارد اللازمة للقيام بالمهام المختلفة. ولكن ينبغي أن لا يدعنا ذلك عن التخلّي عن أدواره باعتباره أمراً قريباً من الفطرة الاجتماعية.

خلاصة

مصطلح الدولة المدنية مصطلح غير شائعٍ أو مُعرّفٍ علمياً، وهذا موضع الإشكال فيه، كما أن فكرة المدني كنقيض للدولة لا تنفكّ عن التجربة الأوربية الخاصة وموضع الكنيسة فيها، مقابل تجربتنا المسلمة والحضور الكثيف للأهلي. فهل ينفع استحداث المصطلح في حالتنا العربية على أنه خاصٌ بظرفنا الحال، ولا سيما بعد الاختلاط الفكري الذي أحدثه النموذج الإيراني من جهة والجماعات العنفية من جهة أخرى؟ وهل يصبح مقبولاً القول بالدولة المدنية إذا استصحبنا في فهمها الملاحظاتِ والاستدراكات التي أشار إليها هذا الفصل، بناءً أنه يشكّل منصة تفاهمٍ بين الإيديولوجيات السياسية القائمة ويُعفي من الجدل ويُسهّل تخيّل نموذجٍ للدولة المرجوة. ويكون المعنى المقبول من (الدولة المدنية) أنها الدولة التي اتّسقت وجهتها مع آمال المدنيين الذين تحكمهم، وتقوم بمهامّها من خلال مؤسساتٍ يضبط القانون سلوكها، ويؤمّها ذوو الكفاءة بغض النظر عن خلفيّاتهم، وتتشارك مع المجتمع الأهلي والمدني في إدارة شؤون الحياة. وغنيّ عن القول، لكي تكون صيغ الحُكم والإدارة متساوقة مع هوية المجتمع في بلادنا، لا بدّ أن تستصحب مسيرةُ الدولة الصبغةَ الحضارية الإسلامية للمنطقة، ولا بدّ أن يبتعد المجتمع المدني عن التبشير الحداثي المؤسساتي والثقافي. فهل سيتطور المفهوم ليصبح مقبولاً، أم سيبقى واجهةً تختبئ وراءها الإيديولوجيات؟

الفصل الثاني

مفهوم المواطنة

من المفاهيم التي كثرت الإشارة إليها زمن الثورة العربية هي فكرة المواطنة، وأن فقدانها سبب الإشكال وأنها هي معقل الحلّ. ولمناقشة هذا المفهوم، نحدّد أولاً المقصود بمفهوم المواطنة، ثم نناقش إشكالية المواطنة إذا اتُخذت هويةً نافيةً لما هو أشمل منها من الهويات، ونختم ببيان الموضع السليم لعقد المواطنة.

1- الأوجه العملية للمواطنة

هناك افتراض مسبق أنّ بلادنا تعاني من غياب شعور المواطنة وأن ذلك ينتج عنه بُغضٌ وتناحرٌ بين فئات المجتمع. وبالمقابل، إذا آمن الناس بالمواطنة إيماناً عميقاً فسوف ينصلح المجتمع والسياسة بشكلٍ تلقائيٍ وتعيش مختلف فرق الشعب عيشة سعادةٍ هنيّة. والخطاب في ذلك موجه خصوصاً إلى أصحاب الميول الدينية، باعتبار أن الدّين يحمل معه اعتباراتٍ إضافية لفكرة الانتماء لا تقتصر على المواطنة. ولكن التعايش مشهودٌ له أيضاً في بلادنا، والوصف السابق لا يمحّص في أسباب الاحتقان وأوجه الإشكال، ويتخيّل حلاً لا يأخذ بعين الاعتبار طبيعة تشكّل أنظمة الاجتماع البشري.

ويمكننا تحديد ثلاثة أبعادٍ لمفهوم المواطنة: الالتزام بالقانون والمساواة فيه، وشعور المسؤولية والاهتمام بالشأن العام وخدمة البلد، واستيعاب الفئات المختلفة في المجتمع. وإذ يمكن الجزم بأن هناك قصور في بلادنا في العناصر أعلاه، غير أنه متفاوت بين عنصرٍ وآخر، والأهم من ذلك هو فهم طبيعة هذا القصور والسياقات التي يجري فيها والبدائل المزمعة.

أ) موضع القانون من الحياة

الصورة القانونية الدستورية الغالبة في بلادنا العربية هي التساوي القانوني بين جميع المواطنين، إلى جانب وجود مجموعاتٍ أصبحت تشتكي وتطالب بحقوقٍ وميزاتٍ خاصة. إنّ موقف الناس تجاه القوانين له ارتباط كبير (1) بكيفية تشكّل هذه القوانين بادئ الأمر؛ (2) وبانسجامها مع نمط حياة الناس؛ (3) وبدرجة معقوليتها والنظر إليها أنها مفيدة.

الإشكال في بلادنا في القوانين والدساتير يأتي من كونها خليط عجيب من التقليد والتأقلم. فأغلب الدساتير وُلدت لحظات الاستقلال الرسمي، وجرى قدرٌ كبير من الاستعارة الاعتباطية من الخارج، ومن المستعمر المعيّن بخاصة. بل كان من شروط الحصول على الاستقلال (ذلك الاستقلال الخديج) هو صياغة دستور (عصري) على منوال دستور القوى الغاصبة مسبقاً كجزءٍ من الانتقال إلى ما يسمّى الاستعمار غير المباشر، أو الاستتباع والسيطرة والتحكّم عن بُعد. ولا نريد المبالغة هنا، فقد جرت محاولات فيما بعدُ وعلى درجاتٍ متفاوتة من النجاح على أقلمة الدساتير قُطرياً. أما القوانين واللوائح فإنها تعكس أيضاً درجات عالية من الخلط والاختلاط والاستعارة من هنا وهناك، إلى جانب محاولات جدّية للانسجام مع الاحتياجات. ونذكّر أنه قامت بهذه المحاولات نخبٌ عانت من الاغتراب وذابت في حبّ الآخر وحسبت أن الاستيراد أمرٌ مُجدٍ

وتباعدت عن ثقافة شعبها بسبب التزامها بإيديولوجياتٍ راديكالية اشتراكية أو لبرالية رأسمالية. وكل ذلك هان أمام التطورات اللاحقة التي عبثت فيها الدكتاتوريات بالقانون والدستور معاً.

ولذلك لا يمكننا فهم سبب إشكالية الوضع القانوني في بلادنا من غير إرجاعها إلى سببين رئيسيين: اغتراب القانون عن النسق الثقافي للبلد، وأنه يتمّ التلاعب به من قِبل نُظمٍ استبدادية اعتباطية. ولا مراء في أنّ المشكل الأساسي هو في الفساد والاستبداد السياسي أكثر من القانون نفسه.

ويقارن بعض الناس في بلادنا حالهم بالرتابة التي تتميّز بها الحياة الغربية، فيعزون الأمر مطلقاً إلى القضية القانونية التي يعتبرونها أساس المواطنة. غير أن أكثر القوانين في دولة الحداثة لا يجري التصويت عليها، ويختلف هذا تبعاً لنوع الديمقراطية القائمة. فالإجراءات والقوانين تضعها البيروقراطيات بنفسها بناءً على رؤية الخبراء، وحتى التي يجري التصويت عليها، يجري على خياراتٍ مصمّمة مسبقاً من هؤلاء الخبراء. وهذا أمر كان قد نظّر له العالم الموسوعي ماكس ڤيبر، ونطق بوصفه الشهير في أننا في المجتمعات الحديثة سجناء محكومين في "القفص الحديدي للبيروقراطية". ونشير هنا إلى أنه حين تُعرض القوانين على الشعب، تكون الشروح مطوّلة شديد التعقيد يصعب فهمها من قِبل أغلب الناس. كما تدخل التحيزات الحزبية إلى حدّ التراشق الذي يبتعد عن روح المواطنة. فهل الحال حقيقةً حال مواطنةٍ أو الإيهام بالمواطنة؟ ولا خلاف في علم السياسة والاجتماع الغربي أن القوانين منحازةٌ إلى الشرائح القوية والثريّة. والقوة الاجتماعية السياسية في تلك البلاد تتعلّق بالبياض الثقافي وشبكات تأثيره وبمؤسّساته المدنية، أما الثراء الرأسمالي فإنه قوةٌ بذاته وهي الذي تغذّي الأول. كان لا بدّ من هذه الملاحظة لأن جلّ الحديث عن المواطنة الحُلم في بلادنا مبنيّ على خيالاتٍ لواقعها في البلدان الغربية، انطباعات لا يدعمها دليل، فدرجة الاغتراب بين المجتمع والسلطة في البلدان الغربية عالية، وهو الأمر الذي يكتب فيه كثير من مفكّريهم.

ب) شعور المسؤولية

شعور المسؤولية تجاه البلد والاهتمام بالشأن العام هو نتيجة تفاعل الثقافة السياسية السائدة والهيكلية السياسية. وعلى الصعيد الهيكلي، تُسبّب المركزيةُ الشديدة تباعداً وفجوةً بين ما هو نظامي وما تتمّ ممارسته في واقع الحياة، ولا سيما إذا لم يتمّ التعريف بمبررات اتخاذ القرارات ولم يكن للناس أي مشاركة فيها وليس هناك قنوات تعكس آراءهم. وحين يتراجع قبول الناس للقوانين تعجز اللوائح الإجرائية عن الاستجابة لما يراه الشعب أنه في مصلحته، مما يُشجع على أمرين: الاستدارة عليها والرشوة. وإذا حاولت السلطة فرض مزيدٍ من العقوبات، فإنها تزيد الأمر إشكالاً من ناحية الرفض النفسي الشعبي، ومن ناحية تعزيز مبررات الفساد حيث تصبح الرشوة مجدية، ناهيك عن أن كثرة القيود تُبعد المنظومة عن المرونة وقدرة الاستجابة للمتغيّرات. ولا يخفى أن وجود منظمات مجتمعٍ مدنيٍ أمرٌ إيجابي، حيث تشكّل طبقةً تمدّ الحكومة بالمعلومات عن الواقع العملي للتطبيق وتقترح أموراً عملية، وربما تقوم بوظائف مساندة تعجز عنها البيروقراطيات.

أما على صعيد الثقافة السياسية، فتشكّلها يتعلّق بتراكم الخبرات ووجود سجلٍ مقبول للنجاحات والاستقرار المديد. ولدور الثقافة السياسية وجهان: المستوى العام لثقافة الشعب وغياب الأمّية، وتطورّ أعراف اجتماعية تجاه ذلك نتيجة الاستقرار ونتيجة كون السلطة قريبة من المجتمع ولها شرعية. أي أن **شعور المسؤولية العامة لا يقتصر على النجاعة**

الفنية للقوانين بقدر انسجامها مع المجتمع ووجود دورٍ للمجتمع في صياغتها. وحيث أن المحاسبة القانونية مُكلفة وتورث الكره، فإن الرقابة الذاتية التي تنظمها الأعراف هي أقوى وأجدى.

وللمجتمع الأهلي أثرٌ كبير في تعميق شعور المسؤولية عن الموطن والمجتمع والاضطلاع بمهامٍ لا تحسنها المؤسسات الرسمية للدولة، والمجتمع الأهلي هو رديفٌ للمجتمع المدني غير أنه يتّسم بأنه جزء طبيعي من الحياة وليس مؤسسة رسمية. وهناك شواهد كثيرة على أن فضاءات العبادة الدينية لها فاعلية كبيرة في هذا المجال، وكذا نظام الحيّ والجيرة.

إنّ الاهتمام بالشأن العام ودافع خدمة البلد له مرتكزات راسخة في ثقافتنا، ولكنها لا تُستثمر وغشيتها خيبات أملٍ فظيعة. فالأعمال التطوعية في بلادنا كثيرة ومتنوعة، وقسم لا بأس به من الناس تعتمد حياتهم على المنظمات الخيرية التي يغلب عليها طابع الدين. ثم أليست الحركات الشعبية (التي أكثرها إسلامي) إلا شعوراً بالمسؤولية واهتماماً بالشأن العام، وأليست المخاطرة التي يقوم بها كثيرون في أجواء استبدادية إلا مواطنة بامتياز. والثورات العربية قطعت الاتهام في هذا، إذ مثّلت أعمق تعبيرٍ شعبيٍ عن الاهتمام بالشأن العام والرغبة بقوانين معقولة والشعور بالمسؤولية إلى حدّ التضحية.

ج) استيعاب الفئات المختلفة

وجود شرائح اجتماعية مختلفة أمر مطّردٌ في التاريخ، واحترام الفئات المختلفة من الشعب أمر يتعلق بالتشكّل التاريخي لهذه الفئات. وفي المجتمعات الشرقية ارتبطت مرتبة الأشراف بالقيم وعمل الخير، بحيث أن من واجب الأعلى منزلةً أن يعكس خلقُه قيمَ الرأفة وتقديم المعونة. ومن ناحية التحليل المقارن، التعايش في منطقتنا العربية المسلمة أمر مشرّف يشهد له التاريخ وشهد له الباحثون، غير أنّه تأزم في فترة ما-بعد-الاستعمار مع صعود القومية العربية واستغلالها من قِبل حكومات اعتباطية أو استبدادية.

وأبرز الهويات المتوتّرة في منطقتنا العربية هي الكردية والأمازيغية والمسيحية. **والمفارقة أن الأقليات العددية -برغم أنها مكوّنات أصلية في بلادنا- أضحت ترفع شعار المواطنة وفي الوقت نفسه تطالب بحقوقٍ واستثناءاتٍ وامتيازاتٍ.** أما حالة المجموعة النصيرية-العلوية فتتميّز في أن مَن يمسك بالحكم ويقوم بالاضطهاد هو من أبنائها. ولا مراء في أنّ التأكيد على وجود ثقافة تعايشٍ مشتركٍ غير كافٍ، فلا بدّ أن يمرّ التعايش من خلال ترتيباتٍ هيكلية مناسبة، واللامركزيةُ هي التي تستجيب إلى الاحتياجات الخاصة ولا تُفسد الروابط الكبرى. غير أنّ الارتباط بأجنداتٍ خارجية هو الذي يُفسد الموضوع.

وتنفع هنا الإشارة إلى التجربة الأوربية، حيث أنّ الدول التي اعتمدت نهضتُها على الاسترقاق ما زالت مجتمعاتها تعاني من مشاكل العنصرية برغم وجود النظام الديمقراطي واستقراره لسنين طويلة. المجتمعات الغربية بعد عصر التنوير ثارت على طبقة النبلاء التي تشاركت مع الكنيسة، واستبدلت فكرة الرحمة المسيحية بفكرة عدالةٍ فردية وفق وصفةٍ لبرالية، أو عدالةٍ طبقية انتقامية وفق وصفةٍ ماركسية. وهذا ما يُفسر أنّ العلاقات الإثنية شديدة التأزّم في تلك المجتمعات، وأن الاحترام شكليٌّ إلى حدّ كبير. ولولا وجود الغنى والوفرة في هذه البلاد، لكان الأمر أكثر سوءاً بكثير.

والخلاصة، إشكالية المواطنة في بلادنا هي نتيجة تقاطع عاملين: الاستبداد من ناحية، وترتيبات حديثة جرى استيرادها ولم تُفصّل على نحوٍ مناسبٍ لمجتمعاتنا من ناحية أخرى. والذي حدث في بلادنا هو تفكيك كثير من المؤسسات التقليدية (التي كان يجب أن تتجدّد) وجرى استبدالها بأنماطٍ حديثة غير منسجمة ثقافياً، فكانت خسارتنا مضاعفة. كان ما سبق مناقشة لأبعاد مفهوم المواطنة وانعكاساته في الواقع، وهناك أوجه إشكالية تتوارى في مفهوم المواطنة تشرحه الفقرات القادمة.

2- المواطنة كهوية

لا يكفي الحديث عن المواطنة على المستوى الإجرائي، فالسؤال الأعمق هو إذا ما كان رابط المواطنة كافٍ لينفرد بنفسه ويُغني عن غيره. المواطنة كشعور انتماءٍ يدعو إلى تسيير الواقع العملي بسلاسة، ولكن لا يستجيب لأشواق البشر فيما يتجاوز الأمور المعاشية. إن إشكالية رفع شعار المواطنة هو جعلها مربط الهوية الوحيد والنافي لغيره. وما دمنا نتكلم عن بلاد العرب، كيف يمكن للمواطنة أن تكون هي الهوية برغم أن العزّ التاريخيّ أتى عن طريقٍ آخر. ولا جدال في أن حضارة المنطقة هي حضارة إسلامية بلغة عربية، فكيف يمكن تناسي ذلك أو القفز عليه. ويتأكد هذا في أن الهوية التي تنتمي إليها الأمة هي أرحب وأوسع من الهوية الوطنية. وتكمن صلادة هوية الأمة في أنها تحوي مضموناً قيمياً، وهي قيمٌ عالميةٌ لأنها قيم دينية ذات جذر إبراهيمي تنضوي تحته أصول الأديان السماوية الكبرى. فهويّة الأمة ليست هويةً سياسية تعصبيّة، وإنما هي هوية انتماء لمجموعة قيمٍ من ناحية ولجهود مجموعاتٍ من البشر تعزّ هذه القيم من ناحية أخرى. فكيف يُطلب من (مواطننا) العربي اليوم تناسي هذه الهوية التي تتمتّع بكل مقوّمات الهوية وتتّصف بالتألّق الأخلاقي... **كيف يمكن الإعراضُ عن الهوية الحضارية المسلمة وادعاءُ هويةٍ محدثةٍ تستبدلها، هوية مواطنةٍ ليس لها عمقٌ ولا تاريخ ولا منظومة قيمية**، ناهيك على أنه من السهل أن تنزلق إلى عصبية قومية (عربية)، وهو فعلاً ما عانينا منه وما أزم العلاقة مع الآخر.

وإنه لا يخفى أنه تقبع خلف التأكيد على مفهوم المواطنة مخاوفُ أقلوية من غير المسلمين خصوصاً، مدفوعة بقلقٍ من مظنّة ظلمٍ يأتي من جهة محورية الشريعة في أذهان الإسلاميين. وليست وظيفة هذه العجالة تبيين موضع غير المسلمين في رؤية الشريعة وانعكاساتها العملية. كل الذي يهمّنا هنا هو الإشارة إلى أن **الطرح الشائع لمفهوم المواطنة طرحٌ ناقص، وينجبر هذا النقص عند التفريق بين العقد السياسي وبين الجذر الذي تتأسّس فيه هوية المجتمع**. إن القول المواطنة لازمةٌ وجزءٌ من العقد السياسي أمرٌ معقولٌ ومطلوب. أما القول إنّ المواطنة هي الهوية الوحيدة في المجتمع ففيه أربع إشكالات: نظرية وعملية وأخلاقية وتاريخية.

من ناحية نظرية، الفلسفة الوجودية هي التي تفترض أن تمكين الأفراد الاستمتاع برغباتهم كافٍ كأساسٍ للاجتماع السياسي. لكن في النفس أعماقٌ لا يُشبعها التعايش المادّي. **فالناس يتطلّعون إلى أمور معنوية يمكن أن نجملها في ثلاثة: الاعتزاز بالثقافة، والإعلاء من شأن القوم، والافتخار بالتاريخ. وكل من هذه العناصر يتجاوز أمر المواطنة ويتجاوز مجرّد التو افق التعاقدي على المعيشة.**

من ناحية عملية، لا يمكن لرابط المواطنة أن يكفي بنفسه إلا إذا ارتبط بإنجازاتٍ حقّقتها الدولة. وحين يفتخر أهل اليابان بمواطنتهم فلأن اليابان الحديثة قدّمت لهم شيئاً نفيساً، وكذا ألمانيا وكذا فرنسا. وكانت همّة الإنجاز قد ترسخت في أبعاد

أخرى أعمق في القلب والخيال: البلد التي لا تغرب عنها الشمس في الحالة اليابانية، والعرق الألماني المميز في الحالة الثانية، والثقافة الراقية في الثالثة. ويذكّرنا مالك بن نبي أن للنهضة شروطاً ثلاثة: الإنسان الفاعل والمادة والوقت، وأن القوى الوجدانية هي التي تفعّل ذلك، وهذا أيضاً مقتضى نظرية ابن خلدون. أي إنه من الخطأ الادعاء بأن المواطنة هي (العنصر الحرِج)، كما أن الانطباع أنه ليس في البلدان الديمقراطية روابط غير روابط المواطنة انطباع غير صحيح.

من **ناحية أخلاقية**، شعور المواطنة في المجتمعات الغربية هو الوجه المُلطّف للرابطة القومية، ويصعب فكّه عن العنصرية. وافتراض أن خصلة المواطنة في البلدان الغربية قد حلّت مشاكلها الاجتماعية هو وهمٌ لا يثبت عند التحقّق، بل كل الشواهد تدلّ على عكس ذلك. وعلينا هنا أن نأخذ عامل الاستقرار بعين الاعتبار، لأنه هو العامل الفاعل وراء ما يتراءى من رسوخ المواطنة، إلى جانب تصميمٍ هيكلي مناسب. ولو أردت أن تختبر عمق المواطنة، فعليك أن تنظر إلى ما يحدث لو تخلّف الاستقرار أو تصدّأت الهياكلُ. النزعة البراغماتية عند هذه الثقافات يمكن أن تُعين في حال الرخاء وساعات الصفاء، ولكنّها تولّد أضدادها في ساعات الكدَر. فالبراغماتية في أعماقها أنانيةٌ تركض وراء المنفعة القريبة.

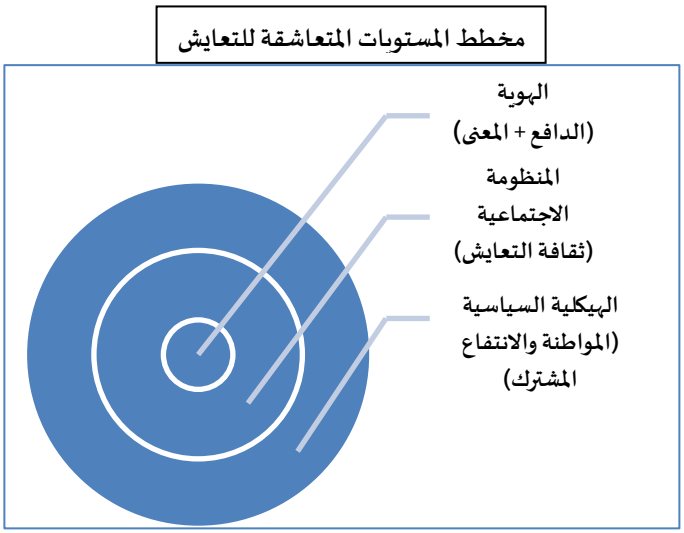
من ناحية تاريخية، المواطنة بنسختها القومية مثّلت خصلةً ثقافيةً انعكست عملياً في المشروع الاستعماري. فما قيمة هذه المواطنة السمحاء -افتراضاً- إذا كانت تعني عملياً اعتداءً وسرقةً لثروات الآخرين. ومن ناحية أخرى، لنا أن نسأل فيما إذا كان رغد الاستمتاع المشترك في تلك البلدان كان ممكناً من غير الاستناد إلى ثروات العلائق الاستعمارية: موادٌ خامٍ رخيصة وعمالةٌ بأجر زهيد. وناهيك عن هذا، النزاع الداخلي في هذه البلدان اليوم هو تحديداً نزاعٌ على تزعزع الثقة بوعد الاستمتاع ولأنه عملياً لا تستوي فيه فئات هذه المجتمعات.

والمواطنة فكرة حداثية تولّدت عن الظرف الأوربي التي طغت فيه الكنيسة وانحلّ فيها السياسي، في حين أنّ مجتمعاتنا لم تعانِ من تغوّل المسجد. وفي هذا المقام نشير إلى إشكالية طرح مدرسة الغنوشي التي رفعت فكرة المواطنة فوق ما ينبغي لها. والإشكال هو فيما لم تقله أكثر فيما قالته، وما هذا السكوت الاستراتيجي إلا حاجةً سياسية تنعكس سلباً إذا اتُخذت أفكاراً مطلقة. **وفي المفاهيم الإسلامية أسسٌ كافيةٌ وعميقةٌ للتعايش والتراحم حتى مع غير المسلم**، وهي مجذّرة أخلاقياً، ولذا فإن محاولات تأصيل مفهوم المواطنة تنزع عن نظيره الإسلامي إطاره التصوري والحضاري وتحشره تحت ما يفسده.

إنّ إصرار بعض النخب والأقليات على الانفراد بعقد المواطنة يعكس إشكالية خاصة بهم أكثر من كونه مخرجاً للوطن، فهو فرضٌ لخيار فئةٍ على خيار مجموع الأمة. فمثلاً، ما نفعل بالذي يرى أن الهوية العربية الشاملة هي الأَولى. وليس هذا شعار فارغٌ رغم استهلاكه، إذ أنه لا خلاف في أنّ التجزئة هي أشدّ أسباب عجز البلاد العربية. ولو أرادت أي دولة أن تقود إقليمياً لا بدّ لها أن تخرج من ضيق هويتها القُطرية. ثم إنّ هناك سؤال يفرض نفسه: لماذا نقف عند حدّ الهويات القُطرية، ولماذا لا نتشرذم أكثر إلى هويات كردية وفينيقية وآشورية وأرمينية ونوبية وأمازيغية جبلية وأخرى صحراوية؟ والأمر يزداد تراكيبية حين اعتبار التوجّه الجديد الذي يسري حتى في الدول الكبرى، ألا وهو صعود المدن كمرجع سياسي اقتصادي ينافس الدولة نفسها في الشرعية والهوية، وضمن المدن تحاول الأحياء إعادة الاعتبار لنفسها ولأولياتها.

3- المواطنة عقد انتفاع مشترك

ما أظهرته الفقرات السابقة يقود إلى ضرورة عدم مدّ مفهوم المواطنة خارج حيّزه المناسب. عقد المواطنة مطلوبٌ ولكنه غير كافٍ للاجتماع الوطني. المواطنة كهوية غير كافية لوحدها لأنها (على الأقل في الحالة العربية) ليس لها مراسي تاريخية، غير أنها مطلوبةٌ لأنها جزء طبيعي من التواطن أي التعايش. وهذا ما سنشرحه باختصار.



في أغلب أنشطة الحياة الحديثة لا يُعقل عدم تساوي المواطنين في الانتفاع وفي تحمّل الكلفة. وضمن هذا الحيّز الإداري لا بدّ من الانتماء للوطن والقبول به هوية تعايشٍ عملية. ويتبع ذلك وجوب المساواة في تطبيق القانون، وإن كان القانون نفسه قد يشمل مراعاة حالاتٍ خاصة، كالفقراء مثلاً. غير أن السؤال المُلحّ هو إذا كانت رابطة المواطنة كافية لصيانة المجتمع وتماسكه. إن الانتفاع المشترك وشعور التساوي فيه لا يكفي كمرساة للهوية. نعم الانتفاع يُنشئ روابط بين الناس ويُشعرهم أنّ حياة كل منهم معتمدة على الآخر، فيدفع ذلك فئات الناس إلى قبول بعضهم البعض. وهذا أمرٌ محمود وهو مشهودٌ في بلادنا، ولم يعكّره مثل الاستبداد السياسي، والذي أصبح متفجّراً عندما ترافق مع أبعادٍ طائفية، قوميةً أكانت أو مذهبية. لكنّ **رو ابط الانتفاع المشترك ما كان لها أن تصبح ميثاقاً غليظاً يعفي الناس عن الانتماء لما هو أبعد من الانتفاع.** عقد الانتفاع المشترك غير كاف لأن في النفس أعماقاً لا يلامسها الانتفاع، ولأن في مخيال الأمم انتماءاتٌ كبرى دينية أو تاريخية أو قومية أو غير ذلك، تملؤ كينونتهم الشعورية وتشكّل شخصيتهم الحضارية.

الخلاصة

عقد المواطنة وفق دستور وقوانين يستوي فيها كل من اعتُبر (مواطناً) هو المناسب قطعاً في إدارة الحياة الحديثة، لكن مضامين هذا العقد لا تكفي لإلهام أمةٍ ولبناء حضارة، ولا بدّ من معاقل إضافية تلامس الخيال والوجدان والذاكرة والتاريخ. المواطنة مطلوبةٌ للتأسيس القانوني للعيش المشترك، غير أنّ ذلك لا يدفع نحو السؤدد ولا يملأ جوانب الحياة الرحيبة المتّصلة بأعماق الكينونة البشرية، فالمواطنة حدّ أدنى مطلوب فحسب. والأقليات التي تحسب أنّ رابط المواطنة كافٍ لحمايتها هي مخطئة، فما يحميها مثل الرابط الخُلقي الروحي لجنس الإنسان، أما مجرد العقد القانوني فكثيراً ما يُهدر عند استئثار الأطماع. المواطنة في البلدان الأوربية تولّدت عن القومية، وما زالت هي المرجع، كما أن العرق وثقافته هو الضامن في بلدان الهجرة الأوربية (وكلاهما فيه تحيّز وتعصّب). أما بالنسبة لشعوبنا فإن أي اختزالٍ للهوية يقطعنا عن تاريخنا وحضارتنا المسلمة، وفي هذا إضعاف لموجبات التعايش والتواطن ويُبعد عن أمل السؤدد والتمكين.

الفصل الثالث

مفهوم الدولة التعددية

إذا كان مصطلح الدولة المدنية نتج عن سجال داخلي بين الإيديولوجيات السياسية، فإن مصطلح الدولة التعددية برز نتيجة ضغوطٍ خارجية تُنذر النخبَ السياسية ومؤسساتِها بأنّ التعاطف الدولي مشروطٌ برعايتهم للتعددية الدينية والإثنية/الملّية في بلادنا. وإذ أنّ مراعاة التنوّع مطلوب محمود، فإنّ المصطلح إشكالي من نواحي صياغته وسياقه وتطبيقه، وهذا ما ستتم مناقشته مستحضرين هاجس التجزئة والمسألة الطائفية ومعرّجين على مفهوم الملّة كوسيلة تنظيمية.

1- إشكالية المصطلح

عبارة الدولة التعددية التي ظهرت مؤخراً هي مثال عن الاستخدام السادر للمصطلحات الذي نشهده في هذه الأيام في فترة مخاض سياسي غير واضح المعالم. فالدولة في حقيقتها ليست تعددية، بل هي (ماكينة) قوية مهووسة بالتنميط وتهدف إلى تحقيق الواحدية في كل الأمور. الدولة الحديثة في أساس فكرتها تفترض وجود دستورٍ ناظمٍ لشعبٍ واحدٍ وقانونٍ واحدٍ ضمن حدود جغرافية ثابتة. التعددية يصحّ أن تكون صفة للمجتمع، لا للدولة.

ونشير سريعاً إلى المدارس الثلاث حول طبيعة الدولة الحديثة في علوم السياسة والاجتماع: النظرية التعددية للدولة (Pluralist/Corporatist) ونظرية النخبة (Power-Elite) ونظرية الدولة المتمركزة في نفسها (Institutionalism). تؤكد نظرية التعددية وجود كتلٍ مختلفة من أصحاب المصالح في جسم المجتمع، وأن هذه المصالح تتقاطع في الساحة السياسية وتتوافق على نحو ما. أما نظرية النخبة تؤكد على أنّ ثلاث مجموعاتِ نخبٍ هي عملياً مدار الدولة الحديثة، وهي النخبة السياسية ونخبة المال والنخبة العسكرية. وأخيراً، تؤكد نظرية التمركز الذاتي أنه تتمتّع مؤسسات الدولة الحديثة باستقلالية ذاتية لهياكلها مما يمكنّها العمل بعيداً عن رغبات الشعب الذي انتخبها، إذ أنها تطوّر لنفسها مصالح خاصة بها.

القصد من هذه الإشارة المقتضبة هو التنبيه إلى أنّ الغالب في النظريات السياسية التأكيدُ على أنّ تركّز السلطة في بضعة مجموعات هو سمة الدولة الحديثة. وحتى النظرية التي تُعنون باسم التعددية تتكلّم عن تعدّد مجموعات المصالح التي تتنافس على نفوذ السلطة، لا عن تعددية مجتمعية تنعكس حقيقتُها في السلطة. وكل الذي في هذه النظرية من تعدديةٍ هو افتراض أنه بسبب النظام الديمقراطي لا تستطيع أياً من كتل المصالح الانفراد بنفسها. وهذه النظرية التعددية لا تُنكر تمركز القوة والنفوذ في أيدي كتلٍ من أصحاب المصالح (السياسية، الصناعية، التجارية، الزراعية، العمالية، الاجتماعية...)، وإنما تقول إنّ تعدّد هذه النخب يحول دون احتكار أيٍ منها وأن أوزان القوة تكون موازية لأوزان تلك الكتل في قدرتها على الهيمنة وجرّ المنظومة لصالحها. والأهم من ذلك أنها لا تتحدّث عن التعددية الإثنية/الملّية. والخلاصة، إنّ

الحديث الشائع عن "الدولة التعددية" بعد الثورات العربية ليس له سندٌ في النظريات السياسية. فهل له سند في واقع الدول الديمقراطية؟

في استعراضنا لواقع كبرى الدول الديمقراطية سنسمح لأنفسنا تجاوز أمرين: تجاوز ماضيها في الغزو الاستعماري من أجل عدم تكرار ما هو معروف ولكي لا يقال إننا اعتذاريون نتكلّم عن ماضٍ انقضى؛ وتجاوز حقيقة تمركز القوة والنفوذ بأيدي نخبٍ سياسية واقتصادية. أي أننا سنركّز على التعددية المجتمعية وفيما إذا كانت تنعكس على النفوذ في السلطة بحيث يمكن الكلام عن دولة تعددية. ولتفسير هذا الغرام بالنموذج الغربي (وتعكيره) نناقش ثلاثة محاور: فكرة الحقوق الجماعية، وإعلاء شأن طراز الحياة، ونسق التعددية الغربية والظروف التي أنشأتها.

2- المساواة الفردية مقابل الجماعية

الاستقرار القانوني في الأنظمة الديمقراطية وكون التمييز الصريح ممنوعٌ قانونياً وصعوبة الفرار من تبعات المخالفة المباشرة للقانون ووجود اللوائح الإجرائية التي فيها قدر كبير من الوضوح والمعقولية... كل هذا يقود إلى استنتاج يبدو منطقياً عند المُعجب مفاده أن الوضع قريب من المثالي. ولنفترض أن هذا التشخيص صحيح، ولكن واقع المجموعات الإثنية غير الأوربية واقعٌ مهمّش ويكتنفه ظلمٌ ولامساواةٍ شديدة. فالنظرة المتفحّصة لواقع الدول الديمقراطية تُظهر بوضوح أنه ما زالت العلاقات العرقية والإثنية متوتّرة إلى اليوم، وما زالت الفئات التي قُهرت في الماضي مهمّشةً ومستهدفة، ولم يختَفِ الحنق تجاهها بين شرائح واسعة في المجتمع. فمن أين يأتي خيال التعدّدية المثالية الذي يتكلّم به المغرمون بالتجربة الغربية؟ لحلّ هذا التناقض لا بدّ لنا من التفريق بين الحقوق الفردية والحقوق الجماعية.

وأبدأ بمثالٍ كمدخل للمناقشة لعرض الصورة الظاهرة لمساواة تامّة ولو أنّ الواقع هو أكثر تراكيبية وتعقيد. في الولايات المتحدة الأمريكية، الراتب الشهريّ الذي سيُعرض على مهندسٍ من الكتلة البيضاء يتقدّم لوظيفةٍ ما يساوي ذاك من المجموعات السمراء. ولكن إذا أخذنا متوسط دخل المهندسين -كمجموعة- فنجد فروقاً كبيرة بين الفرق الإثنية. فمن أين أتى هذا التباين؟ يأتي هذا التباين من عمليات اجتماعية خفيّة الوقع يصعب ضبطها من خلال القانون. منها أنّ فرصة التقدّم للوظيفة هي أصلاً غير متساوية، ومنها أن فرص الترفيع غير متساوية حيث يعتمد على معيارٍ مزدوجٍ موضوعي وذاتي، ومنها شبكة العلاقات التي تُحيل إلى التوظيف، ومنها الصيت الذي يحيط بالمجموعة فيُشكل توقّعات مسبقة على مستوى اللاشعور تؤوّل وفقها التصرفات. بعبارة أخرى، المساواة الفردية في القانون لا تعني ضرورةً أن الوضع في المجتمع عادل.

إنّ النموذج الغالب اليوم هو نموذج الديمقراطيات اللبرالية الفردية التي تحرص على حماية الحقوق الفردية لا الجماعية. وفي الحيّز الفردي هناك عراكٌ دائم، حيث لا تنتهي قصة المطالبة بالحقوق، وداخلتها الأنانية، ولأن الظلم له بعدٌ موضوعي وآخر ذاتيّ، ولأنّ التوجه انساق إلى مطلب المساواة التطابقية بين الأفراد وكأنهم نسخ كربونية. هذه هي إشكالية المساواة اللبرالية عبر القانون، علاوة على أنّ أكثر التفتيق في مسألة المساواة القانونية هو في أمورٍ من أولويات الطبقات المحظوظة إلى جانب هوامش الشذوذ. أما المجتمعات المظلومة المهمّشة فإن همّها هو قضايا كبرى مثل التعليم والصحّة والجريمة.

إنّ الحقوق الجماعية هي قصة أخرى وحولها جدل وخلاف كبير، وهي غير مرعية إلا جزئياً في بضعٍ من الديمقراطيات. والأهم أنها رعايةٌ غير مطبّعة، بمعنى أنها غير مقبولةٍ بشكل كامل في المجتمع والقبول الجزئي هو على مضضٍ إلا من ثلّلٍ من المثاليين، وما زالت المسألة تتفجّر بين الفينة والأخرى. وهناك نموذجان للتعامل مع الحقوق الجماعية، النموذج الأول هو النيولبرالي الذي يترك الأمور لمبدأ السوق، بمعنى أنه يُسمح للمجموعات المختلفة أن تُنشئ جمعياتٍ لاربحية خاصة بها، وتضطلع بنفسها في قضية تمويلها. النموذج الثاني هو اللبرالي الذي تقوم الدولة فيه بدعم بعض المجموعات. والمفارقة أن النموذج الأول يعطي حرية واسعة في التصرف، ولكنه يبقى محدود الأثر لأن احتياجات المجموعة المهمّشة تفوق مواردها. أما النموذج الثاني فإنه ضرورةً يتدخّل في خيارات المجموعة، وقد ينفي الهدف الأصلي الذي أُنشئت من أجله.

إن تحصيل الحقوق الفردية في بلدان الديمقراطيات الصناعية ليس إلا طرفاً جانبياً من قصة التمييز ولا يقع في مركزه المؤثر لثلاثة أسباب على الأقل: (1) لا يتحصّل إلا لأفرادٍ يمثّلون جزءاً يسيراً من المجموعة المهمّشة؛ (2) وتحصيل الحقّ حقوقياً يحتاج أن تكون المظلمةُ ظاهرةً غير قابلةٍ للتأويل ويسهل جلب البراهين عليها؛ (3) وطريقة تحصيل الحقوق شائك وعالي الكلفة.

ولعل أهمّ ما ينبغي أن نستحضره أن كلّاً من تحصيل المساواة أمام القانون والحقوق الفردية (مثلاً، حركة حقوق الإنسان في الولايات المتحدة) أو حماية الحقوق الجماعية في بعض الديمقراطيات لم يأتِ طوعاً من المنظومة الديمقراطية بل انتُزع انتزاعاً وقاومته مقاومة مريرة. وإن صورة كلابٍ بوليسية وضربات الهروات تنزل فوق رؤوس المتظاهرين السلميين الذين لا يطالبون بغير المساواة أمام القانون صورةٌ صادمة لنا، ولكنها هي حقيقة ما جرى تجاه حركة حقوق الإنسان في الولايات المتحدة قبل قرابة خمسين سنة فقط. أما في أوربة، فرفض الثقافات المهاجرة أمر مشهود.

وبشكل عام، في مختلف الأنظمة الديمقراطية ما زالت المجموعات التي ظُلمت سابقاً هي الأفقر والأضعف وتسجّل علاماتٍ متدنّية في كل مقاييس السلامة الاجتماعية، وهي مجموعات غير (بيضاء) من ناحية ثقافية. ونؤكد أن هذا يجري بشكل موازٍ للمساواة الفردية أمام القانون.

وعودة إلى ما استفتحنا به الفقرة، نقول إنّ المساواة القانونية التي يتّخذها المعجبون بالنموذج الغربي دليلاً على جودة هذا النموذج هي دليلٌ انطباعيٌ ويلامس السطح فحسب. ولو أمعنّا النظر لوجدنا أنّ معظم الانطباع الجيد مردّه إلى وفرة المال في عامة المجتمع الذي يكسو الظاهر بما يسرّ العين، والذي يُمكّن الحكومات في هذه الدول من تقديم خدماتٍ تُسكّن ألم المهمّشين.

3- التمييز وطراز الحياة

من غرائب عصرنا هذا أن التمييز أصبح متّصلاً بشكل واضحٍ مع أسلوب الحياة وطرازه، مع تغييب للبُعد القيمي أو الأعراف الضابطة للسلوك والمتكلّمة باسمها. ومردّ ذلك أن المرجعية العليا أُعطيت لنسق الحياة اللبرالي واعتُبر غيره متخلّف يصحّ تهميشه من أجل أن يضمر ويزول مع الزمن.

والمفاجأة هنا أنّ ذلك يترافق مع حال العولمة وتوافر وسائل الاتصال والاطلاع المفترض على تنوّع أنماط حياة البشر. ربما نقول إنه بسبب العولمة وهذه الوسائل تأكّد شعور التمييز وفقاً للعادات لاعتبارات ثلاث: (1) لأن الاطلاع على الآخر عبر الوسائط الالكترونية هو اطلاع عابر يلامس السطح فحسب؛ (2) ولأن عكس صورة الآخر كثيراً ما يركّز على مسائل جانبية تفاقم النظرة النمطية؛ (3) ولأن التمييز يمنح المرء ثقةً بعاداته المحلّية في زمن تكاثرت فيه الخيارات والأنماط إلى حدّ مربك. فالحكم بناءً على العادات وسوء فهمها لم يتأجّج قبل العصر الإعلامي الجديد، حيث أنّ الإعلام يركّز على الغريب الناشز الذي يثير الفضول فيزيد عدد المشاهدين، ولأن في طلبه للربح والتسلية يعجز عن شرح القيمة الثقافية وراء العادات. **وفي عالم التنابذ الحضاري الذي نعيشه، أصبحت الإحالة إلى العادات أمراً طيّعاً في يد من لا يحاول فهم الآخر وهمّه تشويه الصورة وزرع الضغينة على مستوى اللاشعور.** ولا يخفى أن أبرز مثالٍ على ذلك هو الموقف من الستر في لباس المرأة والعجز عن فهمه أنه ليس مجرّد عادة وإنما عكساً لقيمة خلقية. ثم لماذا تُعتبر المسلمة التي اختارت الستر مظلومة في حين أنّ نظيرتها الراهبة هي موضع الاحترام، مع أن الثانية هي التي تتحرك في منظومةٍ قمعيةٍ تُجبَر فيها بالتخلّي عمّا هو مغروز في الإنسان وعن فطرة إنجاب الأولاد.

وإذ نذكر هذا الموضوع الجانبي في معالجتنا لموضوع الدولة والتعددية فلإن الأمر تجاوز حيز العلاقات الاجتماعية وقضية النفور أو الاستساغة، وأصبح مقياساً مسلطاً على رؤوس العالم الفقير بشكل عام والعالم المسلم بشكل خاص، ويتبنّى معياراً ثلاثياً للوصم بالتخلّف: (1) إعلاء نمط الحياة السادر الذي تغيب فيه القيم لحساب العبثية والانتقائية؛ (2) نمط الحياة الاستهلاكي؛ (3) نمط الحياة الانغماسي في اللذة الجنسية. وهذه المادية المحضة في الحُكم بناءً على طراز الحياة يمكن أن يكون لها تبعات عملية كبيرة، كتسويغ المساعدات الدولية أو التحجّج بعدم الحاجة إلها، أو التبرير النفسي على مستوى اللاشعور لعدم التعاطف مع قومٍ يتعرّضوا للتنكيل على يد نظامٍ ديكتاتوري، أو حتى لتبرير حربٍ وعدوان.

ونذكّر هنا بالقولة المشهورة لابن خلدون في أنّ المغلوب مولعٌ دائماً بتقليد الغالب. فهذا موضع الهزيمة على صعيد النفس، وشرط الانعتاق إذاً يمرّ عبر التحرّر من الرغبة في تقليد عادات الآخر لا لشيء إلا لأن الغني أو المتكبّر يفعلها، وخاصة إذا كانت لا تنسجم مع ثقافة المرء، لأنها عندها تصبح الباب الخلفي للاستخفاف الثقافي. ولا يخفى هنا أنّ ثمة توتّر بين بعدين. **الأول** هو الحاجة إلى الخروج من شرانق العادات المحلية الضيقة المتيبّسة. والمتأمّل في واقعنا يجد بقايا التمسك بعاداتٍ استنفدت أغراضها ولم تعُد تحقّق ما طُوّرت من أجله، كما يجد رفع شأن بعض العادات فوق ما تستحقّه، وربما فوق الشريعة نفسها برغم أنّ العادات محلّيةٌ والشريعة عالمية. البعد **الثاني** هو أنّ استبدال العادات قد يمثّل عملياً جرعةً على مستوى اللاشعور للانحلال بثقافة الآخر. وحرصاً على ربط ما نعرضُه بالواقع العملي، نلفت الانتباه إلى أنّ بعض دروات تنمية المهارات قد تنزلق إلى نوعٍ من التنميط الثقافي بحسب ثقافة الغالب.

4- نسق التعددية في الديمقراطيات الصناعية

وجود أقلياتٍ غير أوربية في بلدان الديمقراطيات الصناعية له أسباب مختلفة حيث يمكن التمييز بين ثلاث أنواع من الهجرات: اختيارية فُرصيّة، سياسية، وقسرية. والتمييز في البلدان الديمقراطية يتعلّق بنشوء هذا التعدّد أي بسياق هذه الهجرات. أما في بلادنا فالتعدّد ا لذي له جذور تاريخية قديمة هو السمة الغالبة.

النوع الأول هو الهجرة الاختياريّة من ناحية القرار، وإن كانت اضطرارية من ناحية عملية. فحيث أنّ المنظومة الرأسمالية أفقرت بلداناً على حساب بلدانٍ أخرى، فإنها دفعت بعض الناس إلى الهجرة. وتوصف هذه الفاعليات بفاعليات الدفع والجذب. فالدفع هو الإفقار والجذب هو حاجة البلدان للعمالة إضافة إلى هدف استقطاب المَلَكات واستثمار الإبداع.

النوع الثاني هو الهجرة السياسية فراراً من العسف، ومصدره ثنائي داخلي وخارجي. ولقد مثّلت ديكتاتوريات ما تُسمى بلدان العالم الثالث استمراراً للاستعمار بأشكالٍ أخرى بعد أن غدت السيطرة المباشرة مرتفعة الكلفة. وإنّ اصطفاف الدول المهيمنة اليوم ضدّ حركات التغيير في البلدان العربية -رغم تضارب مصالح هذه الدول المهيمنة- ودعمها للثورات المضادة لأوضح مثال عن العلاقة الاعتمادية بين الديكتاتورية المحلية والنظام العالمي. وموجات الهجرة واللجوء بعد الثورة العربية مثال معاصر على الهجرة السياسية.

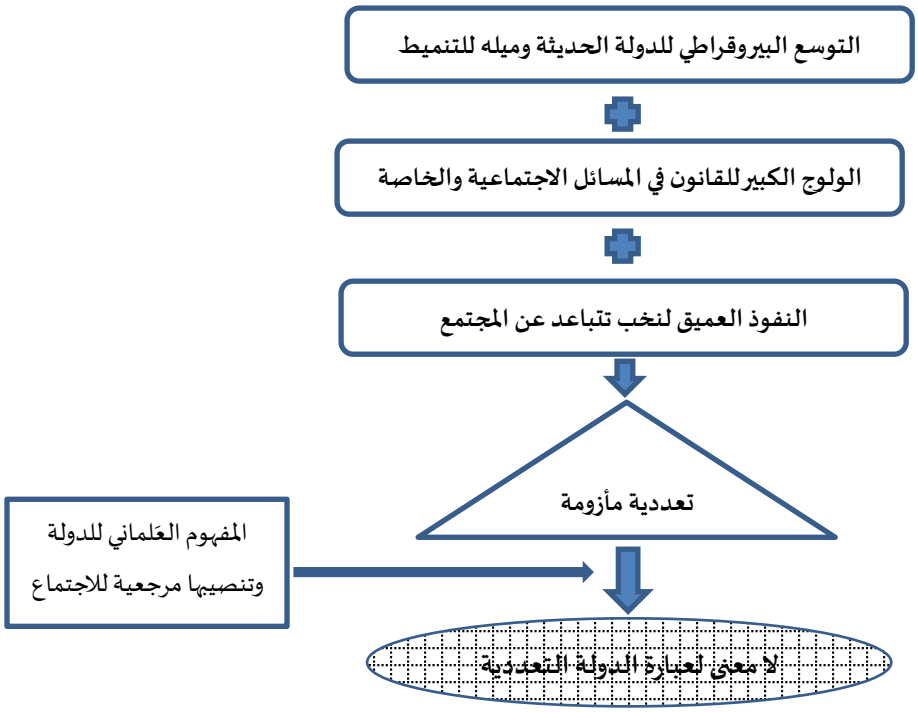
النوع الثالث هو الهجرة القسرية أو شبه القسرية، كحملات الاسترقاق في القارة الأمريكية، أو كدور بريطانيا والشركات الكبرى في نقل العمالة إلى أمريكا الوسطى أو إلى جنوب شرق آسيا.

وبشكل عام، غزو بلدٍ أو ولوج نفوذٍ خارجيٍ فيها يتلوه هجراتٌ من تلك البلد بالاتجاه المعاكس، سواء أكانت من أولئك الذين تعاونوا مع القوة الغازية (أمثلة: الفيليبين و فيتنام الجنوبية و العراق)، أو كانت الهجرات نتيجة العلائق التجارية وغير التجارية التي ينشئُها الولوج والنفوذ في بلدٍ آخر (أمثلة: بريطانيا والهجرات من الهند، و ألمانيا والهجرات من تركيا).

إنّ استحضار طبيعة التعدّد في بلدان الديمقراطيات الصناعية أمرٌ مهمٌ للغاية، إذ هو مخالفٌ لطبيعة التعدّد في بلادنا العربية. فالمكوّنات المختلفة في بلادنا هي عناصر أصلية، ولم تكن مسترقّة مقهورة ولم تجرِ محاولة استئصالها. فكيف إذاً يُدعى إلى تبنّي النموذج اللبرالي الغربي للتعدّدية برغم اختلاف طبيعة الواقع التعدّدي؟ **والذي يدعو إلى مزيدٍ من العجب هو أنّ النموذج اللبرالي الفردي للتعدّدية لم يُنصف المهمّش في بلاده، بل رأينا بعد مرّ الزمن أنه كان بالضبط الوسيلةَ العملية لابتلاع ذلك الإنسان وتوظيفه قطعةً (ظريفةً) في آلة الإنتاج.**

وبالمقارنة، التعددية في بلادنا عميقة حيث نرى روابط عرضية سميكة بين العناصر المختلفة، إضافةً إلى وجود بعض المشتركات بينها في الدين أو اللغة. وعلى صعيد الحياة الاجتماعية، حافظت المجموعات الثقافية المختلفة على عاداتها ونمط حياتها وأعرافها، إضافة إلى مؤسساتها الدينية حين يكون الدين مختلفاً. غير أن النظم الديكتاتورية والفاقدة للشرعية قامت بممارساتٍ أزّمت العلاقة بين أبناء الوطن. ومن جهة أخرى، دفعت القوى الخارجيةُ المجموعاتِ قليلة العدد باتجاهات تضرّ بالصالح العام، وتلقّفت بعض المجموعات هذه المبادرات فقامت بأقلَنة نفسها وغادرت موقعها التاريخي كعنصرٍ متميّزٍ لا يمكن تنكّر دعوى انتمائه، وتجافت عن المجتمع وباتت مقتنعة أن لها أولوياتٍ مختلفة، وكل ذلك زاد الاستغلال الخارجي من جهة والاحتقان الداخلي من جهة أخرى.

مخطط: الموانع الهيكلية للتعددية في التجربة الديمقراطية



وقبل أن نختم مناقشة التعددية داخل دولة الحداثة التي تتسم بالصرامة وكأنها تحشر مواطنيها في صندوق صلد وتمحي الفروق بينهم، علينا اعتبار ما أصبح يشار إليه بالثورة الصناعية الرابعة. وذلك أن المدن الكبرى أصبحت مراكز ثقل بذاتها من خلال حجمها وكمونها التكنلوجي والإبداعي، وبالتالي اكتسبت قوة ذاتية تشمل حتى الفضاء الديبلوماسي. بمعنى أن دولة الحداثة أنتجت داخلها ولاءات وأولويات تنافسها، وأصبحت تفرض أنماطاً جديدةً من التعددية التي يُطلب مراعاتها.

خلاصة

شاع استخدام عبارة "الدولة التعددية"، وهو مصطلح لا يستقيم علمياً. وحين يرد لفظ التعددية في علم السياسة فيُقصد منه تعدد كتل النخب التي لها نفوذ. وناقشنا أن النموذج المعاصر للمساواة يركّز على الحقوق الفردية ويهمل الجماعية، مما يجعله نموذجاً أعرج لم يُخرج المجموعات المظلومة من ورطتها. ثم تمّ التنبيه إلى أن التعددية هي طارئة على المجتمعات الأوربية، هذا إذا قصدنا وجود أعداد كبيرة يتحدّرون من حيّزٍ حضاري مختلف. وكل ذلك يجعل للنموذج التعدّدي للبلدان الغربية خصوصية من وجهين: خصوصية تاريخية تتعلق بالتطورات في تلك البلاد، وخاصة بعد فرض النظام العالمي لما بعد الحرب العالمية الثانية، وخصوصية ثقافية في كونه يستمدّ رؤاه من الفلسفة الأوربية اللبرالية. وإن التنوّع لصفة بارزة من الصفات التاريخية لمجتمعاتنا، وبهذا يحكم المؤرخون والدارسون غير العرب وغير المسلمين. ولم يقتصر الأمر على غياب الحروب الدينية والإثنية أو محاولات الاستئصال في تاريخنا الطويل لفترة ما قبل الاستعمار فحسب، وإنما أيضاً أن مجتمعاتنا تميّزت بفضاء رحيبٍ للتنوّع في الأبعاد الثقافية مثل الدين واللغة. ولذا لا يوجد شك في أنه حين نقوم بمحاولة رسم صورة جديدة للتعدّدية في بلادنا، لا ينفع الاستيراد ولا التقليد، فلكل أمة خلفية ثقافية ومسار تاريخي، ولا بدّ أن نستصحب السابق حين نبني الجديد ونرنو ببصرنا إلى المستقبل.

الفصل الرابع

التعددية والبُعد الثقافي

الخطاب اللبرالي في التعددية يبدو أخلاقياً وبديهياً في آن. فمن ذا الذي يرفض الحرص على عدم التمييز العرقي والقومي والإثني الذي ناءت به أقوامٌ وكان سبباً لمعاناة هائلة؟ ومن ذا الذي يرفض استيعاب طيفٍ واسعٍ من العادات، ولا سيما في عصر العولمة وتمازج الأصول البشرية؟ ومن ذا الذي لا يقبل خيارات السلوك الشخصي إن لم يكن مؤذياً. غير أننا إذا محّصنا هذه الدعاوى لظهرت إشكالاتها النظرية والعملية. ومن أجل بيان ذلك، سيناقش هذا الفصل موضوع التمييز تجاه الخيار السلوكي، والتعددية على المستوى الإجرائي، وعلاقة التمييز بالرصيد الثقافي.

1- التمييز والخيار السلوكي

لا يمكن للخيار السلوكي أن يُقبل هكذا دون اعتبار الثقافي. والعبارة المستعملة عادة في أن الخيار السلوكي مقبولٌ ما لم يكن فيه إيذاء للآخرين عبارة ضبابية. هي ضبابية لأن علينا الأخذ بعين الاعتبار الآثار البعيدة وليست القريبة الآنية فقط. ثم إنّ المجتمع لا يمكن أن يكون مجتمعاً إذا لم يكن هناك اجتماعٌ على المشتركات. ولذلك طوّرت كل المجتمعات البشرية أعرافاً لتحمي القيم التي تُعزّها، وتنعكس هذه الأعراف في عادات عملية. ومخالفة العادات وخرق الأعراف ينعكس سلباً على القيم. ولذا فإنّ **جميع المجتمعات تُعاقب الذي يخالف العادات بالاستهجان، وتُعاقب الذي يصادم الأعراف بعدم الاحترام. وإلى جانب العقوبات الاجتماعية، تختصّ بمنعٍ قانونيٍ وعقوبة لمن يخالف كبرى القيم.**

وتظهر هنا أضعف حلقات الطرح اللبرالي، إذ أنه يجادل عن حقّ النشوز في السلوك الفردي ولو صادم القيم. وتُتعب اللبرالية نفسها في تبرير أي سلوك، فتنغمس في النسبية الأخلاقية، ثم تدّعي أنها حيادية. لكن ليس حياداً إلا داخل منظومة القيم اللبرالية نفسها، فحيادها الظاهري هو اعتداء جائح على المجتمع والثقافة وعلى قيم الآخر. ولكي نستحضر الحدّ الذي بلغه السخف في هذا التوجّه، نشير إلى أن العالِم السيسيولوجي الشهير (Howard Becker) أطلق على البغاء مصطلح "جريمة بلا مجرمين". ولعله لا يُمكن أن نأتي بمثال أوضح من هذا على إشكالية التركيز على الفردي ونسيان الثقافة والمجتمع والقيم. فبحسب المنطق اللبرالي، البغاء عقدٌ بين بالغَين حصل فيه التراضي؛ فما هي المشكلة وأين الجريمة؟ ولا يحتاج الأمر أي اختصاصٍ أو علمٍ فوق البديهة للردّ، فأثر البغاء على الاستقرار الأسري معروف، وهذه البغي التي (مارست حريتها) لطّخت كرامة الأنوثة وربما اغتصبت كرامة امرأة ثانية. وطبعاً يمكننا رفض الموقف اللبرالي من زاوية خُلقية، ولكن لكي لا نُلزم اللبرالية بقيم المحافظة، لو اقتصرنا على الأثر الاجتماعي الأوسع من دائرة الفرد لظهر الإشكال، ففي البغاء تدمير حتى للفرد، للفاعلة والفاعل، ناهيك عن المجتمع.

إشكالية الفردية في الرؤية اللبرالية تظهر من وجه علميٍ آخر. **فالمجتمع ليس مجرّد مجموعة أفراد، والقاعدة المنهجية الشهيرة في ذلك هي أن "الكلّ أكبر من مجموع أجزائه"**. بمعنى أنه حين تجتمع أجزاء أمرٍ ما يصبح ناتجاً مختلفاً أو أنه تنشأ فاعليات إضافية ناتجة عن هذا الاجتماع غير موجودة في أي من الأجزاء. ولنأخذ مثال المصنع، فالمصنع ليس مجموع أفرادِ العمّال والإدارة، وإنما هو شبكة معقّدة جداً تدخل فيها المهارات كما تدخل فيها الخلفيات؛ هو مجتمع صغير بحدّ ذاته. والحديقة العامة ليست مجرّد مجموعة أفرادٍ من الزوّار والمشرفين، وإنما هي بيئة اجتماعية لها قوانينها غير المكتوبة، وفيها البُعد الجمالي، وفيها البُعد الزراعي، وقد تكون موقعاً اجتماعياً تتبادل فيه الأمهات اللاتي اصطحبن أولادهنّ خبراتِ التربية، وربما أيضاً يجري فيها تخطيط العصبات في الليل. وعصابة السرقة والاعتداء ليست مجرّد أفرادٍ عندهم طمعٌ أو سوء تربية، وإنما هي جزءٌ من المجتمع بتاريخه وتعقيداته وعلاقاته الطبقية والتنضيد الاجتماعي فيه. الاختزال إلى أفراد هو المشكلة المنهجية في الرؤى اللبرالية للمساواة وعدم التمييز. وبشكل عام، عدم التمييز بناءً على السلوك حمقٌ محض، كما أنه لا مفّر من الإحالة إلى القيم في تقييم السلوك.

2- التعددية على المستوى الإجرائي

الصياغة المعتمدة تجاه التعددية في البلاد الغربية تنصّ عادة على عدم التمييز وفق أيٍ من سبعة أبعاد: رفض التمييز بناء على العرق أو الإثنية أو الأصل القومي أو الدين أو الجندر أو الميل الجنسي أو العُمر. وتدخل هذه العباراتُ في اللوائح التنظيمية للمؤسسات الرسمية بناءً على أنّ الحكومة لا يجوز لها التفرقة بين المواطنين. والمؤسسات الخاصة الربحية قد تتبنّاها خوفاً من رفع القضايا ضدّها في المحاكم، والمؤسسات اللاربحية ترفعها بحسب أيديولوجيتها وقد تضطر إليها إذا كانت تطمع بمنحٍ حكومية.

ودعنا نحلّل هذه العبارة من ناحية علمية بحتة، لأن في بعضها تناقض داخلي، ولأنها تجمع بين أمورٍ مختلفة اختلافاً جذرياً في طبيعتها وعمقها وتبعاتها مما يجعل صفّها جانب بعضها البعض إشكالية منهجية برغم أن إيرادها على أنها لا تتعلق بكسب الإنسان وخياره أمر مفهوم.

- فالعرق هو لون وهيئة ظاهرة لا علاقة له بأي مكنون من مكنونات الإنسان، لا ذكائه ولا قدراته ولا ميوله... والتعامل مع الفروق العرقية يتعلّق عادة بظروف تاريخية، كالبلاد التي مارست الاسترقاق أو التمييز العنصري القانوني (مثلاً، الولايات المتحدة الأمريكية، دولة جنوب إفريقيا)، مما يجعل لمعناه خصوصية بحسب المكان. وعلى كل حال، مسألة رفض التمييز العرقي واضحة واستنادها الخلقي ظاهر.
- أما التمييز بما يتعلّق بالأصل القومي فيرجع الأمر فيه إلى موقف هذا الأصل وفيما إذا كان في حالة تضاربٍ مع الواقع القومي السائد. أي أن عبارة عدم التمييز بحسب الانتماء القومي لا تخلو من إشكالية لأنه يُطلب أن يُسلّم الفرد بأولوية المصالح القومية للدولة التي هو فيها دون قيدٍ أو شرط. ولكن ما القول إذا كانت القومية الفرعية قد اضُطهدت. خذ مثال موقف الشيشان تجاه الشعور القومي الروسي، أو الإيغور تجاه الشعور القومي الصيني، أو الفلسطينيّ تجاه الشعور القومي الإسرائيلي. بمعنى أنه قد يكون هناك انتماء قومي يعتبره الآخرُ تآمراً

أو خيانة. عبارة عدم التمييز بسبب الانتماء القومي لا يمكن أن تصحّ عملياً إلا من ناحية طلب عدم التمييز بناءً على الانطباع نحو الانتماء القومي والحكم السريع في ذلك بلا اطلاعٍ على قناعات هذا الآخر وتوجهاته.

- أما الإثنية فهي المصطلح الذي يركّز على الخلفية الثقافية وليست مجرد العرق والأصل القومي، وتدخل في المصطلح العادات والأعراف واللغة. وتبرز هنا عدة تحديات، لأن الاختلافات قد تكون جذرية وتضمّ عالم القيم. وتصبح عندها عبارة عدم التفريق صوريّة فحسب، لأن تبعاتِ الاختلاف الذي يتجاوز مستوى العادات والفلكلور الشعبي تبعاتٌ غامرةٌ شاملةٌ تؤثّر في تركيبة المجتمع وطريقة سيره؛ أي أنه لا يمكن استيعاب هذه التبعات وكأنها قضية فرعية جانبية. ولعل الأبرز هو مثال الشعوب الأصلية في أمريكا (الهنود الحمر) وأستراليا، فكيف يمكن الجمع بين رؤيتهم الكونية التي تقدّس الطبيعة وبين الرؤية الغربية التي تحارب الطبيعة وتستنزف البيئة.

- العبارة عن الدّين ليست أقل إشكالاً، لأن الدّين يشمل رؤى كلّية ومصفوفة قيم معينة، مما ينعكس على كل أوجه الحياة. ولذا لا تستقيم عبارة عدم التفرقة بسبب الدين إلا بمعنى أداء الشعائر التعبدية. ونجد أنه حتى أداء الشعائر قد يثير القوم الآخرين، ففي الغرب البروتستانتي اعتُبر التديّن قضية شخصية بحتة، وصلاة المسلمين في الأماكن العامة تصدم شعورهم، والانتماء الديني للإسلام أصبح يضيف شعور التأهّب. ومثال ستر رأس المرأة مثال آخر لا حاجة للتفصيل فيه، وسواء نصّ القانون على منعه أو الحدّ منه -كما في فرنسا- أو سكت عنه القانون -كما في الولايات المتحدة- فإن للالتزام بضوابط الستر حمولات رمزية لا يمكن أن يحيط بها القانون. وإذا أخذنا قضية الترقية في المنصب الوظيفي فإنها لا تقتصر على الوجه الفنّي بل تشمل المهارات الناعمة تجاه الآخرين. فما القول إذاً بمن لا يذهب إلى الـ (بار)، وهو الموقع الذي تجري فيه كثيرٌ من التفاهمات. ومسألة تحريم الربا مسألة لا يُمكن الادعاء بأنه يمكن تلبيتها.

- أما مسألة الجندر فهي مسألة متشعّبة. وإذا حصرنا معنى المصطلح بالمرأة والرجل، كيف يستقيم مطلب عدم التمييز بينهما مع أن الفوارق بين الجنسين فوارق ظاهرة في كل وجه من وجوه الحياة وفي كل مستوياتها، حيث تشمل الأبعاد التفكيرية والسلوكية والضميرية والجمالية إلى جانب البُعد الفيزيولوجي. إنّ عدم التفرقة بين المتفارق ليس عدلاً بل هو ظلم. وعملياً، تطالب النساء في المجتمعات الغربية بحقوقٍ خاصةٍ بهنّ سواءً من ناحية الحماية أو في مسائل خاصة مثل الإجازة في العمل. ولا نذكر هذا من باب رفض رعاية الحاجات الخاصة للأنوثة، وإنما نذكره للتدليل على أن التفريق بين الذكر والأنثى في مسائل معيّنة لا مناص منه. ومناقشة هذه النقطة تستدعي طرح أسئلة نظرية تفكّك مصطلح الجندر وفيما إذا كانت الفروق بين الجنسين فروقاً حقيقية أم لا. فنحت هذا المصطلح وشيوعه في طروح ما-بعد-الحداثة هو انعكاسٌ لفلسفتها التي تعتبر أنّ أي وصفٍ لجوهرٍ ثابتٍ مفطورٍ في الرجل والمرأة هو جوهرانيةٌ عنصريةٌ مرفوضة.

- الميل الجنسي أمرٌ آخر، إذ هو سلوك، ولا يُعقل أن لا يكون لخيار الفرد تبعات. أما الادعاء بأن الميل الجنسيَّ المثليّ عضويٌ بحت فليس عليه دليلٌ علميٌ. وهذا البند يخصّ اللوطية بشكل رئيسي، وإن ضُمّ إليه فيما بعدُ السحاقية والمتحوّلون جنسياً. وفي حين أن القناعةَ بأن اللوطية مقرّرة جينّياً بيولوجياً قناعةٌ منتشرة، إلا أنه لا

تجد ذلك تجاه السحاقية، مما يؤكد أن المسألة مسألة موقفٍ اجتماعيٍ محض. إنّ الكلام في هذا البُعد مليء بالتناقضات ويرزح تحت حمولاتٍ إيديولوجية شديدة التمحور الذاتي.

- وأُضيف لاحقاً بندُ عدم التفرقة بناءً على العُمر، ولعله أكثر بندٍ صوريٍ ليس له أي صدقيّة في الواقع، ناهيك عن عدم معقوليته، ولا حاجة للتفصيل في هذا.

وينبغي التأكيد ثانية أن الجمع بين تلك الأبعاد السبعة -من ناحية منهجية- لا يستقيم لاختلاف طبيعتها. فالعرق لا يُعبّر عن أي شيء ذاتي برغم أن العرق ظاهر كل الظهور يترك عند الذي يفتقد الأعماق الخُلقية انطباعاً شمولياً جوهرانياً. أما الأصل القومي فله تعلّق بالتاريخ والعلاقة القومية بين مجموعات البشر. الخلفية الإثنية هي من أهم البنود لأن المصطلح يجمع طيفاً واسعاً من الفوارق، ولا مناص إلا أن يختلف فيها البشر اختلافاً لا يقف عند حدّ العادات والأعراف وإنما يضمّ ما هو أعلى منها مثل اللغة والقيم والدين، وهذا يستدعي إطار تفاهمٍ أعلى ويتجاوز جعل الأمر مطلباً قانونياً أو أمراً اجتماعياً تكفي فيه المعاملة اللطيفة.

وبالنسبة إلى البند الرابع حول عدم التفرقة بسبب الاختلاف في الدين، ينبغي التنبيه أنّ الأديان بطبيعتها تدفع نحو أنماطٍ سلوكية معينة، فما المخرج عندما يكون هناك تعدّد في الأديان؟ الجواب الحداثي المسطّح هو أنّ على الدّين أن يطوّر نفسه ويقبل بكلّ أنواع السلوك. غير أنّ هذا هو خضوع لنسقٍ آخر من السلوك، وهو نفيّ للدين الذي يجري الادعاء بعدم التفرقة تجاهه، لأن مدار الدين هو قيمٌ خالدة. **ومعنى طلب قبول أي أمرٍ بلا معيارٍ أخلاقي هو فرضُ رؤيةٍ أخلاقيةٍ أخرى على الدين، أي فرض الفلسفة اللبرالية على الفلسفة الدينية، أو قُل فرضُ دينٍ على دين.** والذي يحدّد العلاقة بين الأديان وإمكانية عدم التمييز هو رؤية الدّين نفسه. فإذا كان الدّين قد أصبح قوميةً لشعبٍ مختار، فكيف لا نتوقّع الارتكاس. وإذا كان التزاماً دينياً ينبذ مَن لا يقبل بفكرة تجسيد الخلاص ويُنكر الرسالات التالية، فكيف نتوقّع مودّةً صادقة. ولذا لا مخرج بدون الاستغاثة بالجذر الإبراهيمي بشكل خاص وتراث الأنبياء بشكل عام، ذلك التراث الذي يجتمع على مصفوفة قيمٍ، والذي يُثبّت قضيتين: الإيمان بالله واليوم الآخر.

أما مسألة الجندر فإن الفوارق بين الجنسين مفطورة لا ينكرها عاقل، والتمييز مطلوب من أجل رعاية الخصال المخلوقة. وهناك تناقض أساسي بين بند الجندر وبند الميل الجنسي. فاستعمال مصطلح (الجندر) واختياره بديلاً عن (الجنس) كان بناءً على أنّ الفروق بين المرأة والرجل ليست فروقاً مغروزة طبيعية، وإنما هي نتيجة التنشئة الاجتماعية. ولكن عند الحديث عن الميل الجنسي، ينعكس الحديث ويجري القول أحياناً بأنه أمر عضوي وأحياناً أنه خيار شخصي. وكون الشذوذ أمر عضويّ جينيّ محض لم يثبت علمياً، وحتى المتخصّصون في علم الجينات لا يقولون بالجبرية الجينية وإنما بوجود درجاتٍ من الاستعدادات المختلفة بين الناس في شتى الأمور. ومجرّد الاستعداد العضوي لأمرٍ لا يبرّره. فمثلاً نعرف أنّ بعض الأفراد عندهم استعدادٌ أعلى نحو الإدمان ولكن هذا لا يبرّر عدم مراقبة المشروب، ونعرف أنّ بعض الأفراد عندهم استعدادٌ أعلى نحو العنف ولكن ذلك لا يبرّر السلوك الإجرامي فيما لو اختاروه. والمقرّر علمياً أن البشر هم خلاصة تفاعل العناصر العضوية مع التنشئة، فلا يمكن إذاً شطب المسؤولية الشخصية. ومن ناحية خُلقية أو دينية، إذا كان الأمر خياراً شخصياً لا بدّ أن يحاسَب المرء عن خياره، وهذا الموقف المحافظ والديني هو الصواب بدهية، والموقف

اللبرالي هو المتهافت. ويكفي هذا العرض المختصر لبيان الخفّة العلمية في دعوى عدم التمييز، وفي وضع أمورٍ مختلفة في مستوى واحد، كما أن طلب عدم التحيّز هو غير منطقي أصلاً باستثناء الاختلاف العرقي والاختلاف القومي في بعض الأحوال. ونستدرك هنا في أن التنبيه إلى الاختلاط المنهجي لنسق المساواة اللبرالية لا يعني بحالٍ من الأحوال الدعوة إلى الظلم ولا استهداف الآخر المختلف.

وأخيراً نلفت النظر إلى أن الميثاق العالمي لإزالة كل أنواع التميز الذي أُقرّ في 1965 وجرى اعتماده في 1969 كجزءٍ من البند رقم 19؛ هذا الميثاق يضم أربعة أبعادٍ فقط: العرق، الجنس، اللغة، الدين. ونلاحظ هنا بُعد اللغة الذي هو غائب في عبارات عدم التمييز في الدول الديمقراطية الغربية (وفي هذا دلالة إضافية على التمركز الفردي لتلك العبارات). وننبّه أن نطاق إعلان الميثاق العالمي هو أوسع بكثير مما نعالجه هنا، حيث أنه اهتمامه يتحرك على مستوى دولي.

3- التمييز والرصيد الثقافي

التمييز أمرٌ شائعٌ في واقع البشر، وإذا تقرّر أنّ تضييق نطاق التحليل والتركيز على المساواة الفردية مشكلٌ وأنه لا بدّ من النظر إلى المجموعة التي ينتمي إليها هذا الفرد... إذا تقرّر هذا لزمت مناقشة علاقة الرصيد الثقافي بالتمييز. ولتسهيل المناقشة سوف نحلّل مسألة التمييز بسبب العرق، لأنه -كما بيّنا سابقاً- مجرد مظهرٍ يبثّ الوهم بالاختلاف في حين أنّ العرق -علمياً- ليس له علاقة بأي مؤشر نفسيّ أو عقليّ. ونفصّل في حالة السود الأفارقة الأمريكيين الذين استرقّ أجدادهم لأنه أوضح مثال وأشمله.

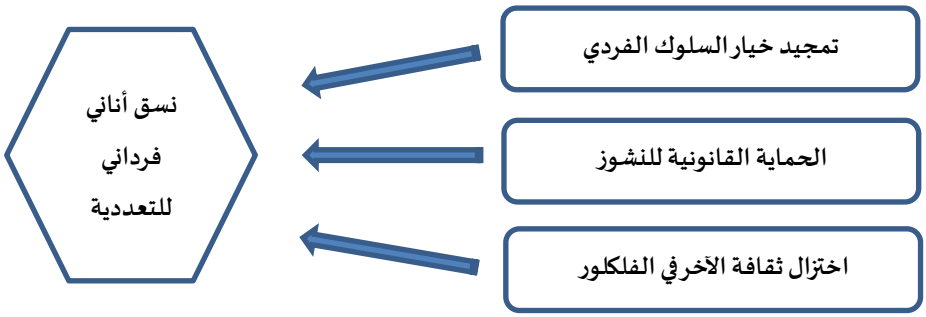
حالة السود في الولايات المتحدة الأمريكية تظهر بوضوح أنّ مشكلة التمييز ضدّ مجموعة ما لا تحلّه التدابير المتوجّهة نحو الفرد أو لا تكفيه. فما هو السبب الأعمق إذاً؟ إنها مشكلة الثقافة. ولقد أدرك السود هذا الأمر، ولذا تحوّلت الإشارة إليهم من كلمة "نِجر" -وهي الكلمة العنصرية البذيئة- إلى كلمة "الأفارقة الأمريكيين" بناء على أنهم مثل غيرهم من شرق آسيا أو الإسبانيين الذين توصف مجموعتهم باستعمال لفظ يضمّ الإشارة إلى ثقافتهم. ولكن المفكّرين الأفارقة الأمريكيين تخلّوا فيما بعدُ عن هذا المصطلح (وإن كان ما زال لطيفاً استعماله لمن هم من خارج المجموعة) مؤكدين أنّ التمييز ضدهم ليس بسبب العنصر الإفريقي وإنما بسبب اللون، ولأنه حقيقة لم يبقَ عندهم إلا نَزَراً يسيراً من الثقافة الإفريقية وعلى مستوى العادات والفلكلور فحسب. وأذكر أني لما كنت أُدرّس هذا الموضوع في الجامعات الأمريكية، كنت أقول إنّ المسترّقين من إفريقية تعرّضوا لكل أنواع التنكيل، لكن أشدها كان (المجزرة الثقافية).

إن قصة السود في أمريكا لا تُفهم بتمامها إلا من خلال استحضار البُعد الثقافي. فمشكلة الأسود أنه أمريكي وفقط؛ مشكلته أنه أمريكي + أسود. مشكلته أنه لم يعُد عنده الكثير من الرصيد الثقافي مما يفتخر به. ولقد كان ذلك من نتائج التجريف الثقافي الذي حدث بسبب الاسترقاق وتفريق أعضاء الأُسر بين المزارع الشاسعة وفي ولايات مختلفة، وانقطاع اللغة وضياع الدين، إلا ما استنقذته ثلّة صغيرة من المسلمين. ولذلك تجد المسلمين من السود أكثرهم شعوراً بالعزّة. والإبادة الثقافية هي التي تُفسّر ظاهرة نجاح المهاجر الأسود اليوم القادم من كينيا أو نيجيريا -رغم العنصرية وتحديات

الهجرة والتأقلم مع البلد الجديد- خلافاً لنظيره الأسود الأمريكي البحت. وهذه النقطة يتّخذها العنصريون البيض للبرهنة أنه ليس هناك تمييز ضد اللون الأسود وأنه ليس هو المشكلة، وإنما المشكلة في مجتمع السود أنفسهم. ولكن هذا تدليسٌ لا يعكس إلا خُمس الحقيقة، فبعد الإفراغ الثقافي أصبح المرض ملازماً لمجتمعات السود، لا مراء في هذا. ولكن هذا الإفراغ هو عيناً أعمق أشكال التمييز، وهو الذي لا يحيط به الإطار المفهوماتي اللبرالي المتمحور حول الفرد. وبالمناسبة، **لا يخفى أن تعامل الدول الأوربية مع المجتمعات المسلمة هناك ومع المهاجرين الجدد بعد الثورات العربية يهدف تحديداً إلى المحو الثقافي لأنه هو ممرّ الاستكانة والإخضاع.**

ويعيد النظر بعضُ المحلّلين في تاريخ السواد في أمريكا، ويقارنون بين مارتن لوثر كينغ جونير و مالكوم إكس. فالأول صاحب دعوة التآخي مع المجتمع الكبير -والذي انقادت له الملايين يوماً- جهوده لم تُفلح عملياً، في حين أن الثاني صاحب دعوة مواجهة المجتمع والتعامل الندّي معه اغتيل قبل نضوج حركته. والتعليق الأليم هنا أصوغه كالتالي: كيف يمكن لامرئٍ أن يُحرّر قومه من خلال تبنّي عقيدة عدوّه؟ أي يمكننا التأكيد على أنّ اعتناق البروتستانتية (برغم الأقلمة الخاصة لكنائس السود) وخلطها مع المطلب اللبرالي للمساواة في خطاب كينغ لم يكن ليُكتب له النجاح. وبالمناسبة، التفوّق اليهودي في الولايات المتحدة الأمريكية مردّه إلى الثقافي قبل كل شيء. ومن أكثر الأمور دلالةً في هذا السياق أنّ هجرة الصينيين إلى الولايات المتحدة الأمريكية سابقةٌ على أقوام جنوب وشرق أُوربة، ولكن لم يُطبّع أمرهم بالتمام إلى يومنا هذا، وما زال يشار إليهم أنهم آسيويون مختلفون، في حين لا يشار بذلك إلى الإيطالي أو البولندي إلا من باب ذكر أنماط الفلكلور. الإيطالي والبولندي يُعتبر (أبيض) بنكهة خاصة، أما الصيني فهو (آسيوي) وفيه غرابة. إنها قصة الجذر الحضاري.

مخطط إشكالية النسق الحداثي للتعددية



خلاصة

الكلام عن التعددية لا يستقيم إذا لم يأخذ بعين الاعتبار الجذر الثقافي، بمعنى فلسفة الثقافة ومسلّماتها ومضمونها القيمي. والإشكال في الطرح الرائج حول التعددية هو أنه يركّز على الأفراد ويستدرّ التعاطف بغض النظر عن طبيعة سلوك الأفراد. وفي هذا غلطٌ كبيرة لأنّ الشاذّ من سلوك الأفراد يمكن أن يعتدي على القيم ويخلّ توازن المجتمع. وطبعاً المبالغة تقود إلى التضييق إلى درجة خانقة. وفي سياق ازدياد درجة التواصل العالمي عبر الثقافات، المطلوب هو الابتعاد عن حدّي المبالغة: حدّ الكهف وحدّ الضبّ. وإن التحدّي الكبير الذي يواجه المستضعف في لحظتنا التاريخية التي تقاطعت فيها الفضاءات الحضارية أن يمتلك زمام أمره الثقافي فإنه موئل قوّته وصموده وكمون علوّه المستقبلي.

الفصل الخامس

المجتمع بين التعدديّة والتنوّع

وجود مجموعات مختلفة عرقياً أو قومياً أو ثقافياً أو دينياً أمرٌ ليس جديداً في التاريخ، ولكنه أخذ أشكالاً إضافية في عصر الحداثة. وما ينبغي التفكير به ليس مجرد صورة واقعٍ فيه اختلاف وتلوّن، إنما الصيغة التي تربط بين هذه المجموعات في بعديها البنيوي والثقافي في آنٍ معاً. وفي الفصول السابقة، ناقشنا إشكالات ثلاثة للنظرة اللبرالية للتعددية. كان أولها هو النظر إلى المجتمع على أنه مجرّد مجموع الأفرادٍ فحسب، لا أنه بكليته له شخصيةٌ وحاجاتٌ وأولويات؛ وثانيها أنّ الأمزجة الشخصية للأفراد هي المعوّل عليه، لا أن ثمّة ثقافة للمجتمع تحيط بالجميع؛ وثالثها أن ثمة رفض للمعيارية القِيْميّة.

ونقدّم هنا الخطوط العريضة لرؤية نظرية جديدة، نسمّيها (التنوّع) كي نفرّقها عن (التعددية). فالتعددية لا تعكس إلا صورة سطحية للمجتمع، والمهم ليس مجرد وجود العناصر المختلفة بل كيفية تفاعلها وتعايشها ومنزلة كلّ منها. والواقع التعدّدي في بلدان الديمقراطيات الصناعية يدور حول المحاور الخمسة التالية: (1) محاولة إدارة أزمة العلاقات بينها فحسب؛ (2) نفي التعدّد من خلال الضغط نحو الانصهار، فبرغم الحديث عن التكامل والتساجم، الهدف هو التجريف الثقافي؛ (3) الاحتفال بمظاهر التعدّدية للمجموعات الأخرى وفق ذوق الثقافة البيضاء وخياراتها؛ (4) استثمار التعددية في الربح التجاري؛ (5) توظيف معرفة المختلِف المهاجر من أجل السيطرة العالمية.

الفرق الجوهري للتنوّع عن التعدّدية أنه يعترف بالاختلاف لأنه أول خطوة في الإقرار بوجود الآخر، وأنه يطرح فكرة استيعاب الآخر -ثقافةً ومعاشاً- من خلال معادلةٍ أخلاقيةٍ متوضّعةٍ خارج الفِرَق ومكنونةٍ في قيمٍ مرجعيةٍ دينيةٍ عالمية. لشرح هذا، نلقي أولاً نظرة سريعة على الأساس الفلسفي للتعدّدية، ثم نتبع ذلك بالحديث عن خصائص التنوّع.

1- التعددية فلسفياً

تتبّعنا في ما سبق من فصول عدم التماسك النظريّ للطرح اللبرالي للتعدّدية، كما حلّلنا الواقع التعدّدي في سيرورته العملية بعيداً عن الصورة الانطباعية الحالمة من الخارج. ولتمام الفهم، لا بدّ من الإلماح للجذر التصورّي للنظرة التعددية اللبرالية، تلك النظرة التي ترتكز على أربعة فرضياتٍ ثلاثة عن الإنسان وواحدة عن المجتمع البشري.

أولاً، كتلة رغباتٍ وفق رؤية فرويدية: تنظر الفلسفة اللبرالية إلى أنّ الإنسان كتلةٌ من الرغبات، وهذا متأصّل في اللاشعور الغربي الثقافي والفردي على حدّ سواء، فيصبح الهمّ الجمعي هو أن لا يكون هناك حاجزٌ بين أي فرد وبين تحصيل ما يريد وما يشتهي.

ثانياً، المعاظمة وفق رؤيةٍ نفعية: لما كانت الفلسفة اللبرالية تعتبر أنّ الغاية الكبرى للأفراد هي معاظمة رغبات الأفراد، فتصبح هي الواجب المجتمعي والأولوية السياسية.

ثالثاً، تطبيع الصراع وفق رؤيةٍ داروينية: النظر إلى (الإنسان الرغبة) أنه يركض وراء مصفوفة واسعة مما يطمع به -مالاً وجنساً ونفوذاً- وأنه يحاول تحصيل أعظم قدرٍ منها، وحيث أن الكون بحسب هذه الرؤية محكومٌ بقانون الندرة ومحدودية الموارد، فإنّ الصراع طبيعي بين الناس من جهة، وغُلْب الغالبِ وسيطرته واستئساده أمرٌ طبيعي يَعنينا تشذيبه فحسب.

رابعاً، اختزال المجتمع في الأفراد. يعتبر الطرح اللبرالي الطاغي أنه ليس هناك شيء اسمه مجتمع يتجاوز مجموع الأفراد. ولذلك يرفض الرؤى التي تتحدّث عن (مصلحة المجتمع)، فالمصلحة العامة عندهم خرافةٌ تُخفي المصلحة، والقول إنّ ثمة شيء اسمه مجتمع هو تمديّة كاذبة لغير الموجود (أي جعله أمراً مادياً). ثم إن مصلحة المجتمع يمكن أن تقف في وجه رغبة الفرد فينبغي رفضها.

وثمة مفارقة كبرى في أنّ الديمقراطية اللبرالية لا تراعي الخصوصيات الثقافية الإثنية بقدر اهتمامها بمراعاة الأمزجة الشخصية، وتتحمّلها ولو اعتدت على المجتمع. ومردّ هذه الخصلة للتعدّدية اللبرالية هو أنها -عملياً- شريكةُ الرأسمالية في تنظيم المجتمع -ولو أن أطيافاً منها غاضبة من الرأسمالية- والرأسمالية يهمّها جداً التسويق لمختلف الأذواق.

ومن اللطيف ختاماً التذكير بأن الفيلسوف لوك أحد أكبر رموز الديمقراطية واللبرالية السياسية يُعلي من شان الممتلكات الشخصية ويعتبرها وكأنها امتداد للذات البشرية. ولذا لا يُستغرب نصّه على أنه لا يمكن للدولة أن تنظّم أي شيءٍ إلا من أجل حماية الأملاك. بمعنى آخر، فلسفة لوك في الحرية تُمكّن الرأسمالية كل التمكين، برغم أنّ هذه الثانية تستعبد الفرد. ولزمت الإشارة إلى هذا لأن فلسفة لوك تعتبر أساساً للديمقراطيات الرأسمالية، ولأن الحقوق والحمايات التي تتكلّم عنها اللبرالية الفردية لا تنفكّ عملياً عن الواقع الرأسمالي لهذه المجتمعات. ولا نريد هنا أن نخرج عن نطاق موضوعنا، غير أنه لا بدّ من الإشارة إلى أنّ **التوجّهات اللبرالية التي تناهض الاستهلاك وتهتم بالبيئة مثلاً تعاني من فراغٍ مفهوماتي، فلا خيار لها إلا الاستعارة من الأديان والمذاهب الروحية.**

وفي هذا نشير إلى أن افتتان بعض الغربيين بالبوذية خصوصاً، وما هذا إلا دليل على الفراغ القيمي الذي أشرنا إليه. وانتشار اليوغا مثال عملي على هذا. وإنّ استحواذ الرأسمالية لـ(رياضة) اليوغا وتحويلها إلى سلعة تدرّ الربح هي مثال سهل الفهم عن ورطة اللبرالية مع توأمها الرأسمالي. كما أنه سرعان ما تحوّلت ممارسة اليوغا ونواديها إلى مجتمع نخبةٍ، ليكون ذلك دليلاً آخر على إشكال النازع النفعي وغياب القيم المتعالية.

أي أن أزمة التوجه اللبرالي هو رفض استحضار القيم المتعالية لأنه ضرورةً يستدعي الدينيّ إلى الساحة، وهو الأمر الذي تفرّ منه اللبرالية مذعورة. **ويدّعي الطرح اللبرالي أنّ منفتحٌ لكل مصفوفات القيم والأعراف والعادات، غير أن المسألة ليست قضية انفتاح، بل هي منزعٌ لاغائيّ؛ أي أن خيار اللبرالية في حقيقته خيار فلسفيّ قيميّ يتميّز بالانتقائية.** وبالمناسبة، حتى هذا النسق الانتقائي المنفتح فعلاً، له معيارٌ فرديٌّ تمتعيٌّ بشكل رئيسي، كما أن له أعرافه وتقاليده.

وبعد العرض المقتضب للمنطلقات الفكرية للتعددية اللبرالية، وهي التي تؤطر الأفعال وتصبغ الأفهام بصبغة معينة... بعد هذا يصبح الحديث عن التنوّع كبديل عن التعددية أمراً ممكناً. وبهذا لا نكتفي بالنقد بل نُتبع النقد والتفكيك بمقترح أنموذجٍ مختلفٍ له ارتباطٌ بتاريخنا وبطبيعة ثقافتنا ومسلّماتها.

2- الجذر الثقافي للتنوّع

حين ننتقل من الفرد إلى المجموعة، ومن برّانيّات الاجتماع إلى أعماقه، تظهر الحاجة إلى فهمٍ للتنوّع مجذّرٍ في النسق الثقافي ليكون أساساً لتفريقه عن التعدّدية. ونسارع القول إن مصطلح الثقافة نفسه قد أصابه اختزال، خاصة في الطرح الأمريكي، حيث اختُزلت في مظاهرها وانعكاساتها، ناهيك عن أن الاهتمام بها هو من أنواعٍ ثلاث: اهتمامٌ اجتماعي من باب الفضول لا أكثر ومن باب التسلية والترويح، واهتمامٌ اقتصادي تسويقي، إلى جانب اهتمامٍ سياسيٍ لإدارة الأزمة والحيلولة دون تفاقمها. وكلّ ذلك مختلف عن الاهتمام بقصد الفهم، أو بعبارة أصحّ، بقصد (التعارف). ونُذكّر أدناه بأبعاد التنوّع الثقافي في أعماقه الضميرية التي تلفّ كينونة الإنسان، ويشمل الثقافة و الدِّين و اللغة.

ونقصد بالبُعد الثقافي هنا الأوجه الثلاثة للثقافة، وهي القيم والأعراف والعادات. والقيم هي لبّ الثقافة وإن كانت أكثرها خفاء. ولقد جرت العادة في العلوم الاجتماعية إهمال عالم القيم بناءً على أنّ كثيراً من الناس لا ترتقي تصرّفاتهم إلى مستوى القيم في السلوك اليومي. غير أن محورية القيم في الثقافات أنها في النهاية هي التي تُشكِّل المعيار الذي يزن به الناس الأمور على مستوى الشعور أو اللاشعور.

إن الإيضاح القيمي يفتح الباب أمام التفاهم لأن القيم تُقدّم معياراً يتّسم بالثباتية ويصلح مرجعاً للتقييم والحُكم. وعلى الأقل تُظهر القيم ساحة التخالف إن وُجدت، وفهم موضع التخالف مهمٌ من أجل التفاهم. ودعنا نضرب مثالاً. يعيش ربع المسلمين في بلادٍ هم أقليات فيها، فهذه حال نصف مليار مسلم، وفي أكثرها هم سكّان أصليون وليسوا طارئين هبطوا نتيجة هجراتٍ حديثة. فإذا كانت هناك رغبة صادقة في التعايش، فلا أنسب من استحضار عالم القيم ليكون المعيار حجّةً على جميع الفرق. وإذا انتقلنا إلى البلاد المسلمة، فإن الإيضاح القيمي أيضاً يفيد قبل النزاع حول الوسائل، وإن يلزم عدم الاستغراق فيه لأنه ليس كافياً ولا سيما عندما يتعلّق الأمر بالناحية السياسية وتوليد التدابير والإجراءات العملية.

فإذا انتقلنا إلى حيّز الأعراف تنجلي الصورة لأن الأعراف هي قواعد للسلوك، المقبول منه وغير المقبول. وتمثّل الأعراف خريطةً اجتماعية قد جرى التفاهم حولها من خلال الممارسة وعلى مستوى اللاشعور. وقد يكون في المجتمع أكثر من مصفوفة واحدة للأعراف، وفي حين أنّ الدين في المجتمعات القديمة هو الذي كان المعامل للصياغة المتوائمة للأعراف، انتقل المعامل في المجتمعات الحديثة إلى فاعليات السوق والاستهلاك. المقصود هنا أنّ تمرير الأعراف من خلال مصفاة القيم هو الذي يمكّن من العيش المشترك الذي يغشاه التفاهم، لأنه بغير المصفاة القيمية يمكن أن تعلو أعراف العبث والسقوط والتطرّف، فلا عجب أن اللبرالية تدعو إلى مجرّد (التحمّل tolerance). وإنّ ما فوق التحمّل من التفاهم الحقيقي لا بدّ أن يُحيل إلى القيم ويكون مقبولاً فيها. ولا أدلّ على ذلك من أن الفيلسوف لوك الذي كتب عن (التحمّل) أبدى تحاملاً تجاه الكاثوليكيين بناء على أن ولاءهم هو للبابا، وتحاملاً تجاه الملاحدة بسبب افتقادهم لمرجعية سماوية.

أما العادات والتقاليد فكثيراً ما تخلو من المضامين القيمية (مثل ألوان اللباس وطبق الأعياد وأصول الزيارة والهزل في الكلام...) وإن كانت تعكس أوجهاً حضارية، وقد تكون إشكالية بقدر إشكالية الأعراف التي تستجيب إليها. ويلعب المستوى الثقافي دوراً مهماً في هذا الحال حيث أن الأقلّ ثقافةً هو أكثر تعلّقاً بظاهر الممارسات على حساب مضمونها. **إنّ منظور التنوّع الذي يُسلّم بمرجعية القيم الدينية هو المفضي للتعارف لأن المعيار الأخلاقي ليس مختصّاً بقومٍ معيّنين.**

بدأنا بالحديث عن الثقافة وأجّلنا الحديث عن الدّين، برغم أنه هو في الغالب مصدر القيم، إضافة إلى طروحاتٍ فلسفية. الاعتراف بالتباين الديني أمر محوريّ، ولا يُجدي هنا الادعاء بالقبول المفتوح غير المشروط للمسلّمات الدينية للآخر، ولا بدّ من المصارحة لاكتشاف المساحات المشتركة وكيفية معالجة المواقف الدينية المتباينة. التوجّه البراغماتي يدّعي أنه ينبغي عدم الحديث عن الدين لأن ذلك مصدر احتكاك. ولكن الاعتراض (المحافظ) هنا في مكانه وإن كان يُشكل بسبب امتزاج دعاويه مع العرق والطبقة الاجتماعية الاقتصادية. وعند حديثنا عن الدِّين لا يهمّنا مجرّد الحديث عن الشعائر والسماح بممارستها. وإنما المهمّ النظر إلى الدين على أنه (رؤية كونية)، أي أنه رؤيةٌ شاملة وتصوّرٌ له في ساحة التفاهم والتنوّع الانعكاساتِ التالية على الحياة الاجتماعية: (1) يطبع السلوك وتوجّهاته؛ (2) ويمدّ بالطمأنينة والرضى؛ (3) ويعطي الدافعية للعمل ويؤطره؛ (4) ويؤثّر على تفسير حوادث الحياة؛ (5) ويُنشئ المعيار التي يتمّ من خلاله الحُكم والتقييم.

وحيث أنّ الدِّين بتجلّياته الاجتماعية يجوب هذا الفضاء الواسع، فلا بدّ من اعتباره عند الحديث عن التنوّع، اعتبار يتجاوز قضية الشعائر والحرّيات الدينية كما هو شائع في النظم البراغماتية. طبعاً، اشتراط إمكانية ممارسة الشعائر أمرٌ مهمٌ لأنه يتّصل بالتديّن أو الحركة العملية للدّين. غير أنّ مقتضيات التدّين هي أوسع بكثير من الشعائر، وتتصّل بهوية انتماءٍ عميقةٍ تتجاوز الساحة الاستخدامية في الحياة وتدمج الإنسان في فضاءاتٍ تتجاوز المادة. ولذلك **لا بدّ أن توضع الأبعاد الدينية على منصّة الالتقاء الاجتماعي بناءً على أنها أساس التفاهم والتعارف.** وهي أساسٌ من طرفين: طرف تفهّم الموجّهات العميقة للآخر، وطرف بسط رؤية التعارف التي تقدّمها كل منظومة دينية. وقد تتصادم الرؤى الدينية، ولكن ذلك يساعد في نفي الخبث وإقامة الحجّة، وقد يُنشئ تباهلُ الطروحات الدينية منصّةَ تفاهمٍ لكلمةٍ سواء.

وأخيراً، نشير إلى بُعد اللغة، وهي أساسٌ في التنوّع البشري. وأهمية اللغة تتجاوز منفعتها المباشرة من إمكانية التواصل، حيث أنها تتصل بأمرين محوريين. **الأول** هو أنّ اللغة هي مخزن الذكريات المجتمعية، ولذا كان الحرمان اللغوي بتراً للمجموعة الثقافية عن تاريخها الحياتي وقذفها إلى صعيدٍ صلدٍ لا يحمل ماءً ولا يُنتب زرعاً. الناحية **الثانية** هي أنّ ثمة علاقة بين اللغة وطريقة التفكير. فالإنسان عندما يُفكّر يستثمر لغته ليس في مستوى الألفاظ فحسب، وإنما أيضاً في مستوى شبكة العلائق المفاهيمية التي توفّرها اللغة. ولذلك كان التدريس بلغة القوم عاملٌ مهمٌ في الإبداع. ومن جهة أخرى، **تعدد الألسنة في المجتمع الواحد يمدّه بأبعادٍ جمالية و آفاقٍ وجدانية علاوة على التفكيرية.**

ولما كان السياق الذي يهمّنا هو البلدان العربية، لا بدّ لنا أن نُذكّر بخصوصية اللغة العربية من ناحية ارتباطها بالقرآن المصدر المطلق للإسلام. وتهميش اللسان العربي هو تهميشٌ للدين نفسه من ناحية، وتهميشٌ للناطقين بها من ناحية أخرى لأنهم لا يملكون رابطة غيرها. ومن ناحية، يتعذّر تعريف من هو العربيّ بغير اللغة، ومن ناحية أخرى العروبة نفسها تجاوزت القفص القومي (إلا من أصرّ على الارتكاس إليها) لأنها بارتباطها بما هو أهم وأعمق منها وبما يملك المخزون القيمي وبما هو

عالمي (القرآن)... إنّ هذا الارتباط يجعل رابطة اللسان العربيّ مفتوحة لكلّ من يختار الولوج إلى أساسات فهم الرسالة الإسلامية فهمَ أصالةٍ لا فهم نيابة. كان هذا هو النسق التاريخي لحضارتنا حيث شكلّت لغةُ القرآنِ لغةَ هذه الحضارة، ولا عجب أن كانت مساهمة غير العرب في العروبة اللغوية مساهمات تجذيرية. وإذ نقرّر هذا، فإنه ينبغي التأكيد على أنّ تعدّد الألسن هو آية من آيات الله، وأنّ محورية العربية لا تعني إلغاء باقي الألسن أو ازدراءها. ونشير إلى أنه في مسيرتنا الحضارية، أصبحت لغات الكتل المسلمة الكبرى (الفارسية، التركية، الأردية) حوامل إضافية لقيم الإسلام ومفاهيمه وانعكاساته الحياتية، تراكم فيها انتاج ثقافي زاخر هو من الشروط العملية لعالمية الإسلام ولتجسيد مفهوم الأمة.

3- التنوّع مقابل التعددية

لا يستقيم ترديد عبارة التعددية من غير تفحّص معناها الاجتماعي في سياقها الغربي، ونُلمح بالمقابل إلى التنوّع كجزءٍ من نسق الحضارة الإسلامية. فالتعددية الحداثية اللبرالية قرينة للمنظومة الرأسمالية، وتحتاج هذه المنظومة إلى الهجرات المستمرّة لتجنّد أفرادها في طاقم العمالة، فيصبحوا جزءاً مستهلكاً للمجتمع، فتظهر حاجة المنظومة إلى تقديم الخدمات التي تناسب أذواقهم. فهي تعددية سوقيّة قبل كل شيء، تعدديةٌ ليست مولعةً بفلسفة الآخر ومنظوره الثقافي ولغته ودينه، وإن كانت مولعة كل الولع بالتمظهرات الثقافية الجديدة. فالمنطق الرأسمالي لا ينظر إلى القيمة الذاتية للمنتج الثقافي، وإنما يعتبره شيئاً يُمكن أن يُسوِّقه ويجعل منه مهرجاناً يضيف إلى (سيرك) الحياة حلقةً جديدة تخطف القلوب والأبصار، فتصل إلى الجيوب المستعدّة لشراء الألوان الجديدة. وفي بعض المجتمعات الديمقراطية يُشجع أولاد المدرسة من الإثنيات في يومٍ خاصٍ على ارتداء لباسهم التقليدي، ويصفّق الجميع وتنتهي مسرحية الاحتفال بالتعدّدية.

إنّ التمحيص في لبّ هذا النسق التعددي يشير إلى أنها تعددية تقبل الثوب وتسرق الروح، توهم بالقبول وتُكره على النمطية، متفهمةٌ جداً للآخر ولكنها سريعة في نصيحته أن يترك غباءه وينضم إلى الجوقة. إنّ هذا بالضبط هو الوجه الثنائي للتعددية اللبرالية: تمظهراتٌ شاخصة في الحياة اليومية يهشّ الناس إليها بفضول، ولكنها في الوقت نفسه سطحية لا تتجاوز قبول المظهر ولا تتعامل مع عالم القيم. وإنها لتعدديةٌ حلوةٌ جداً للسائح لا للسابح.

وزيادة على كونها تعدديةٍ سطحية هي أيضاً تعدديةٌ اصطناعيّة. وذلك أنّ المنظومة الثقافية الغربية (وحتى الدينية) تماهت مع المطلب الرأسمالي، وتأطّرت ضمن الإطار اللبرالي للنسبيّة القيمية، وانمزجت مع النزعة الوجودية، فغدت بذلك خليطاً يتّسم بصفتين تأكلان التنوّع المفطور في الكون: (1) يُفسد التنوّع الطبيعي المتمثّل في الدين واللغة والجنس (الفوارق الطبيعية بين الذكر والأنثى)؛ (2) ويفرز بالمقابل تعدّيات جديدة اصطناعيّة، مثل اللوطيّة والتحويل الجنسي.

أما التنوّع من المنظور الإسلامي فإنه يحاول الإحاطة بطيفٍ واسعٍ من أوجه الكينونة البشرية، كما يتعامل معها على مستويات الاجتماع المختلفة، من الفرد إلى المجموعة وإلى المجتمع الكبير. ودعنا نسرد باختصار بعض سمات التنوّع:

- يعترف بالاختلاف ولا يدّعي عدم وجود الفروق، والاعتراف هو التعبير العميق عن نية التعامل الجِدّي.
- لا يختزل الفروق في الصعيد البرّاني الظاهري الذي يركّز على الوجه الأدائي في الحياة فحسب.

- يغطّي الحقل الثقافي كله، من المستوى المجرّد للقيم إلى المستوى المنزّل في واقع الحياة عاداتٍ وتقاليد.
- لا يفصل الموقف عن المعيار الأخلاقي، مركّزاً على اللبّ لا على التمظهر، بمعيارٍ متعالٍ وليس براغماتي.
- وحيث أنّ المعيار أخلاقيٌ فإنه يستند إلى التراث القِيْمي للبشرية وأديانها.
- وإذ يحتفل هذا النسق بتراث القيم البشرية وحِكمتها، فإنه يمتلك شرعيةً تعطيه حقّ التقويم وكفّ السَّفه والانحراف ومعالجته بأجدى الطرق مستنفراً الإرادة العُرفية ومُبعداً ما استطاع أجهزة الدولة الإكراهية.

إنّ التبعات العملية لنسق التنوّع مختلفة عن نسق التعددية. ففي نسق التنوّع لا يسوغ قبول أيّ شيء لمجرّد كونه رغبةً فردية أو تقليعةً لمجموعةٍ شاذةٍ في المجتمع. كما لا يندفع هذا النسق إلى استضافة الجديد الطارئ لمجرد كونه ظهر في الوجود الاجتماعي. وفي هذا مفارقة للمعيار البراغماتي الذي يُمكن أن يمرّر أي شيء خفةً وجهلاً على المستوى الفلسفي وفوضى على المستوى المعاشي. ولن نشغل أنفسنا هنا بالردّ على صور الإكراه الجاهل في خيالات بعض الطروحات الدينية الضيقة، ولا نعبأ بالتوظيف السياسي لها من قِبل بعض الأنظمة فيما سُميّ زوراً الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

همّنا هنا هو استنقاذ نسق التنوّع الذي ازدانت به حضارتنا. فحيث يُعتبر الآخر مكنوناً ثقافياً ذا روحٍ فإن ذلك يُلزم بالرعاية، والروح لا تعيش إلا في محضن، وهذا المحضن هو قومٌ وعشيرةٌ بتاريخٍ وقيمٍ ولغةٍ. إنها النظرة التراكبية للمجموعات البشرية التي لا تختزلها في أفرادٍ من ناحية ولا في الحاجات المادية من ناحية أخرى، فتتوجّه نظرة التنوّع نحو رعاية الاختلاف الثقافي من أعلاه في مستوياته التجريدية إلى مستوياته العملية. ومثل هذه القاعدة هي التي يمكنها أن تؤسّس للسلام والتعايش في الأعماق، لا تعايش التحّمل القلق المتذمّر الذي يُنذر بالانفجار عند اضطراب المزاج واختلاف المصالح. والمفارقة أن نسق التنوّع -في النهاية وبشكل طبيعي- يرعى الحاجات المادّية بشكل آمنٍ أكثر من نسق التعدديّة.

جدول: عوامل اللقاء أو التنابذ في التنوّع

طبيعة التنوع	منصة لقاء	عوامل تنابذ
ديني	ساحة الأخلاق	خطاب ديني ضيق أو مختزل
قومي	طرح إنساني عابر	تمجيد ذاتي متعلّق بالتراب
لساني	الإثراء الثقافي	رفض الإصلاح القرآني للغات
ملّي (إثني)	تلوّن الحياة	التمحور حول العادات

خلاصة

التعددية وفق النظرة الغربية اللبرالية فيها إشكالية على المستويين النظري والعملي التطبيقي. ولقد بيّنت الفصول السابقة مأزق النظرة التعددية في تغيبها لمفهوم الجماعة ككيانٍ قائمٍ بنفسه لحساب الفرد المتمحور حول نفسه. وبيّنا أيضاً أن الأبعاد الثقافية ضامرةٌ ويُكتفى بما يتعلّق بمستوياتها الدينا من عاداتٍ وفلكلور. وبيّنا أيضاً أن الحديث عن الأخلاق والقيم مرفوضٌ في مفهوم التعددية، حيث تنزلق إلى نسبيّة لاأدرية. وتابعنا في هذا الفصل بيان عُوار التعددية على المستوى النظري وليس العملي فحسب، وقدّمنا ملامح نظرةٍ بديلةٍ ضمن مفهوم (التنوع) هي أرحب وأعمق وأشمل للكينونة البشرية.

الفصل السادس

دولة القانون وبنية المجتمع

رفع شعار دولة القانون هو أشبه بالمنعكس الشَرْطي الذي ينطلق من النخاع الشوكي بسبب إسعافيةِ الموقف فلا يصعد للدماغ ولا يخضع لعملية التمحيص الفكري. فنظرة سريعة إلى حال بلادنا تكشف ظاهرتي الفساد والاعتباطية، توازيها نظرة أخرى إلى البلاد الغربية حيث الانتظام هو أول ما ينال الإعجاب، فتقولُ البديهة نريد دولة القانون فهي مصدر سعادتنا ومبتدأ نهضتنا.

وعلم الاجتماع التاريخي يذكّرنا بأن مؤسسة القانون عرفتها كل الأمم من أصغرها إلى أكبرها، تمثّلت بشكلٍ بسيطٍ في القبائل والتجمعات البشرية الصغيرة، وكانت معقّدة وتراكيبيّة في عامة الحضارات منذ حامورابي قرابة قرنين قبل الميلاد ومروراً بفارس القديم والإمبراطورية الرومانية. وتفاوتت النُظم في شدّة التقنين وفي سعة ساحة الإجرائيات. فحضارة الصين مثلاً حضارة عظيمة وإليها تعود كثير من الاختراعات التي بُني عليها صرح الحضارة العالمية بشكل عام، ولكنها لم تشتهر بشدة التقنين.

يناقش هذا الفصل موضع القانون من الحياة ودوره في بنية المجتمع، مركّزاً على الأبعاد التالية: (1) مدى فاعلية القانون وإنصافه؛ (2) توجهه الفردي مقابل الجماعي؛ (3) أخذ مكانه الصحيح فلا يطغى على الروابط الأوليّة والحيّز الاجتماعي الطبيعي؛ (4) دور القانون في تنظيم التنوّع المجتمعي؛ (5) رؤية مقترحة لرعاية التنوّع.

1- مدى التقنين

لما كان الموضوع شائكاً، بدا لي أن أصدم القارئ من البداية ببعض الإشكالات العملية لنجاعة القانون، وأنه إنْ انفرد أفسد بقدر ما ضبط، وأنه ليس نقطة البداية وإنما انعكاساً لها، وأنه ليس علامة المجتمع السعيد ضرورةً. وأناقش كل هذا في سياق مجتمع الحداثة مع الإحالة المضمرة إلى النُظم الغربية التي هي مظنّة الكمال. وسوف أضرب مثالاً مختصراً على كلٍ منها من أجل تسهيل الفهم.

1. كثافة القانون ليست عنصراً ضرورياً لوجود العدل في المجتمعات، فالمجتمعات التي تتّصف بالطبقية والتنضيد تُظهر درجةً أعلى من التقنين. مثلاً، الأمم الأوربية وخاصة ذات التراث الروماني عرفت في آنٍ معاً شدة النزوع إلى التقنين وأكثر أنواع التفرقة الاجتماعية.
2. القانون قد ينحاز عند التطبيق بسبب الإجرائيات القانونية نفسها أو بسبب المنزلة التي تشتهر بها مجموعة ما. مثلاً الحيازة على المخدّر (كراك) في الولايات المتحدة يمكن أن ينتج عنه عقوبة تساوي عقوبة حيازة 100 ضعف من المخدّر (كوكين)؛ الأول شائع الاستعمال بين السود والثاني بين البيض.

3. وجود القانون لا يعني المساواة أمامه في الواقع، فالفقراء لا يجدون عادة طريقاً لهم للاستغاثة بالقانون، وعندما يلتجئون إليه هم أقلّ نجاحاً في استنقاذ حقوقهم من نظرائهم المتنفّذين. الأمثلة على ذلك مطردة في كل الدول، الديمقراطية منها وغير الديمقراطية، وتكفي الإشارة إلى الكلف الباهظة لرفع الدعاوى.
4. القانون الحديث يعاقب الأفراد أكثر من معاقبته للمنظمات -سواء أكانت رسمية أو ربحية- مع أن أثر الثاني هو أكبر بكثير. مثلاً، استخراج النفط ونقله يتسبّب بكوارث بيئية باستمرار، وتفلت الشركاتُ من العقوبة أو تُغرّم غراماتٍ تافهة (حتى حين كان السبب أن ربّان بارجة النفط كان سكراناً كما في حادثة ڤالدِز)، برغم التبعات الجمة لذلك.
5. تستغيث المجتمعات بالقانون حين تضمر الأعراف وتتآكل، فتزداد المسألة المتنازع عليها عسراً لعدم وجود آليات مساعدة ذاتية وطبيعية، والمثال المشهور في هذا من واقع المجتمعات الغربية هو رفع الزوجين الدعاوى عند الطلاق، والقولة الشائعة هناك: الأولاد هم أول ضحايا الالتجاء إلى القانون في هذه المسألة.
6. كثرة التقنين تعني تضخّم البيروقراطية، وهو الذي يضيق به الناس ويُشعرهم بالاغتراب.
7. زيادة تفويض الأمور إلى القانون يعني عملياً انتقاص العفوية والحرية وزيادة نفوذ سلطة الدولة في مختلف جوانب الحياة، حيث أن القانون في الدولة الحديثة مودعٌ في الدولة وهي التي تُكره على إنفاذه.

النقاط السبع هذه هي أهم أبعاد السجال الكبير بين منظرّي القانون اليوم. ونعرف من التجربة البشرية أن لا غنى عن القانون، ولكن معضلة حركة القانون في المجتمع هي معرفة القدر الصحيح الذي يُحتاج إليه ليكون فعالاً، والطريقة المناسبة لتوضّعه في المجتمع.

2- إنصاف الفرد أم المجموعة؟

من التحدّيات التي تواجه القانون هو مدى ميله للفرد أم للمجموعة. وصحيح أن إنصاف واحدٍ منهما فيه شيء من إنصاف الثاني، لكن ليس هذا هو الحال دوماً في الأمور العملية، فالإنصاف الجماعي محيّر وخاصة في الحالات التالية: (1) وجود ظلمٍ سابق مضى وتأسّس في الحياة، ومثاله حال الملوّنين والبيض في دولة جنوب أفريقيا أو السود في الولايات المتحدة الأمريكية؛ (2) وجود توتّر بين مجموعتين في المجتمع بسبب تفاوتٍ كبير بينهما، بغض النظر عن سبب هذا التفاوت، والأمثلة هنا كثيرة جداً، ونشير خصوصاً إلى الحالة الماليزية ومجموعة أهل المالايو الأصليين مقابل الصينيين والهنود الذين استوطنوا في فترة الاستعمار الإنكليزي؛ (3) تجاوز المسائل المتنازع عليها حيّز المنفعة المعيشية ووجود رؤيتين مختلفتين للحياة.

تحليل حالة السود الأفارقة في الولايات المتحدة الأمريكية مفيد لأنها الحالة التي ولّدت معظم المفاهيم الحديثة عن الحماية القانونية ضد التمييز. والأمر الصادم هو أنّ الذي عانا ثم جاهد ودفع أعلى الأثمان لتوليد تلك المفاهيم ما زال يقبع في أسفل المجتمع. نعم، وصل عددٌ من السود إلى مناصب مهمة وهناك طبقة وسطى من الأفارقة الأمريكيين، غير أنّ قرابة ثلث مجتمعهم عالقٌ في الطبقة التي توصف اصطلاحاً بأنها "تحت الدنيا"، بمعنى أنه لا أمل في استنقاذ حالها. ويشار هنا إلى أنّ الذين أفلتوا من قدر المجموعة إنما ساعدهم كثيراً التحوّل من فكرة عدم التمييز الفردي إلى فكرة ما يسمى بـ

"التمييز الإيجابي" بإعطاء فرصٍ أكبر للأقليات، وهو الأمر الذي يخرق ظاهر المساواة القانونية. وننبّه أنّ هذا كان أيضاً من تطورات الحلول اللبرالية التي ابتعدت عن التركيز على الفرد وعن "خيار الدخول access" (أي المطالبة بتساوي فرص الدخول لمؤسسات المجتمع) أو ما يسمى "المساواة الفُرصية equal opportunity"، وأصرّت على أن النتائج الإجمالية على مستوى المجموعة كلّها هو المعتبر. غير أنّ ذلك لم ينفع غالب أفراد مجموعة السود ولم يُنقذ مجتمعها، وأصبح حجةً تُلصق على الناجح من السود بتهمة أن تحصيله لم يكن ثمرة جهده، وهذه القوانين هي التي توغر صدور كثيرٍ من أفراد الثقافة الغالبة (الثقافة البيضاء). وحتى التجربة الماليزية، وبرغم اختلافها الشديد عن التجربة الأمريكية في تشكّل الفوارق، لم تُجدِ فيها إجراءات التمييز الإيجابي جدوى كبيرة.

والخلاصة، مسألة دور القانون في إنصاف المجموعات المظلومة تاريخياً مسألة شائكة جداً وإن توافرت الموارد. كما نعرف قطعاً أن الالتجاء إلى القانون في حالة الدكتاتورية التي اضطهدت الشعب واختزال التسوية في محاكمة رأس السلطة ليس إلا ملهاة قانونية (ومثالها الأشهر هو محاكمة رئيس يوغوسلافيا ميلوسوفيتش الصربي من أجل الجرائم التي ارتُكبت، ومات في احتجازه سنيناً لدى المحكمة الدولية ولم تستطع أن تحسم الأمر بعد).

3- الروابط الأولية الطبيعية

فرط التقنين يحيل الحياة إلى عسرٍ لأن دفق الحياة يسري وفق البديهة ووفق الأمور العملية المجربة. والأعراف أكثر فاعلية بكثير من القانون، لأنّ الإلزام فيها يأتي طوعياً، ولأنها لا تحتاج رقابةً رسمية وإنما رقابة اجتماعية غير مباشرة. وكمثالٍ معاصرٍ طريفٍ هو تحوّل جزءٍ من دوريات شرطة الأحياء في الولايات المتحدة الأمريكية من قيادة السيارة إلى امتطاء الدراجة الهوائية، فالثانية تمكّن الشرطي من الانخراط في حياة الناس ومعرفتهم عن كثب وكسب تعاونهم.

وهنا لا بدّ من التعريج سريعاً على وجهٍ حيويٍ في واقع مجتمعاتنا. فالذي حفظ مجتمعاتنا في تاريخنا الحديث، برغم كل العبث الإداري والعسف السياسي، هو البنى (التقليدية) من الأسرة والجوار والدين، واللُحم المكوكية المجتمعية والروابط الطبيعية الفطرية. ولذا، فإن الترتيبات القانونية التي تحاول إلغاء دورها تُخفق، وهي قد أخفقت فعلاً بعد أن ظنّت أنها تُحدّث وتلحق بركب الأمم المتقدّمة. والقوانين التي تزخر بالمنطق اللبرالي الفرداني لا تناسب مجتمعاتنا، بغض النظر عن صدقيّتها الذاتية.

وعند الحديث عن الروابط الأولية لا بدّ من التذكير ببعدين من التنوّع فيهما. **إنّ بِنية الوجود على المستوى الفردي هي ثنائية الذكر والأنثى، وبِنية الوجود البشري على المستوى الجمعي هي ثنائية الشعوب والقبائل، ويطلب اعتبار هذين البُعدين في فهم التنوّع واستيعابه.** وننبّه إلى أن مصطلحي الشعوب والقبائل يشيران إلى التجمعات الكبرى وتجمعاتٍ أصغر منها، بعيداً عن مفهوم التعصّب. وإنّ المطلوب تجاه الروابط الأولية الطبيعية هو تجديد فهمنا لكيفية التحرّك السليم لهذه البِنى في عالمنا الحديث لا محاولة شطبها. ويُطلب عند ذكر الروابط الأولية استحضار خمسة أمور: (1) هي مكمن التنشئة ومعبر التجذير القيمي؛ (2) وتمرّ من خلالها كثيرٌ من فاعليات الحياة؛ (3) ولها ميّزة تخفيف حدّة ولوج

الدولة وبيروقراطيتها في الحياة الاجتماعية؛ (4) ولها حيّز خاص لسلامة التحرّك بحيث لا تزاحم القانون ولا يزاحمها؛ (5) وضابطها أن تترافق ثقافياً مع المضامين الأخلاقية الرافضة للمحسوبية.

4- المظلومية والتجزئة

فصّلنا في أمر التعددية في الفصول السابقة، ونناقش هنا مطلب بعض المجموعات مأسسة التعددية من خلال القانون. وهذا موضوع واسعٌ يكفينا فيه الإشارة إلى بعض أبعاده. إنّ التعددية في بلادنا ليست طارئة كما هي في الديمقراطيات الصناعية، حيث أن مكوّناتها هي مكوّنات أصلية قديمة العيش في البلد وهناك سجل مديد للتعايش في ظلّ تفاهم ثقافي. لكن فكرة المظلومية عند هذه المكوّنات قليلة العدد نشأت من خلال انطباعاتٍ عن المجتمعات الغربية الحديثة وأن البشرية قد (تطورّت). وبغض النظر عن أنّ هذا الانطباع ساذج ولا يدعمه حال البلدان الغربية نفسه، وقعت فعلاً مظالم منذ الفترة الاستعمارية لبلادنا. ولكن لفهم هذا، لا بدّ من تقرير ثلاثة أمور: (1) أن مردّ المظالم بعامّةٍ يعود إلى ديكتاتورياتٍ ظلمت جميع الفرق -بما فيها الأكثرية- وإن اختلف لون الظلم وطعمه؛ (2) أن التحليل لا يمكن أن يفوته درجة الخلخلة التي تعرّضت لها البِنى المجتمعية نتيجة لفترة الاستعمار وما بعده، وهو الأمر الذي يتبعه حيف ومظالم للجميع؛ (3) أنّ الصياغة اللبرالية لحقوق الإنسان التي ترفعها الأقليات هي صياغة لها خصوصية ثقافية وليس هناك دليل علمي على جدواها. ليس هنا مقام التفصيل وليس همّنا الإنكار والتعمية، فهناك مظالم مشهودة، لكن نحيل أكثرها إلى تناقضات الثقافة/البِنية التي مرّت بها مجتمعاتنا في تشكيلها الحداثي الجديد. وإننا **لا نبتغي رفض المزيد من الإنصاف ولكن نتفحّص الطريقة المبتغاة في تحقيق الإنصاف، فمحاكاة الآخر لا تحلّ عادة إشكالات المجتمعات، أو أنها بقدر ما تحلّها تستبدلها بأسوأ منها.**

وإن الإشكال الرئيسي في دعاوى الظلم الأقلوية أنها تتطلّع إلى حلول تُفضي عملياً إلى مزيدٍ من التجزئة. ففي غمرة الحديث عن التعددية والدفع المسيّس نحو ذلك، يذهب الوصف إلى التشخيص التفتيتيّ لمكوّنات مجتمعاتنا العربية، وكأنه ليس هناك ناظمٌ ثقافيٌ غامرٌ شكّل شخصية البلدان. ووجود شخصية عربية إسلامية له شواهد شاخصة في مجتمعاتنا، من الاعتزاز بالشعر والأدب الرفيع إلى الطرب بالأغنية، ومن تشابه البنى إلى تشابه العادات ناهيك عن الأعراف والقيم. **التاريخُ واللغةُ والدينُ هي مرساة الهوية، ولا مراء في أنّ أوسع وأعمق مشتركٍ في البلاد العربية هي تاريخ الحضارة المسلمة واللغة العربية وقيم الإسلام.**

ولا بأس أن نجلب هنا بعض الأرقام على التعددية الدينية في بلادنا العربية، ونجد أنّ بلاد الشام -التي تمثّل أكثر المواقع تعدديةً من ناحية تاريخية- فيها أكثرياتٌ راجحة. وفي سورية وقبل عمليات التهجير مثّل المسلمون 80% من السكان مقابل 10% من العلوية-النصيرية و 5% من المسيحيين و5% من غيرهم. ولقد انخفض عدد المسيحيين في بلاد الشام بشكل ملحوظ نتيجة الهجرة الطوعية، وربما وصل إلى نصف ما كان عليه قبل عقود، وهي الهجرة التي تشجّع عليها كنائس غربية، ثم نسمع الشكوى من انخفاض أعدادهم. وفي بلاد الشام عامة مع اعتبار لبنان و فلسطين و الأردن، لا تنخفض نسبة المسلمين عن الـ70% تقديراً. أما في مصر فنسبة الأقباط هي 5% بحسب إحصاء مؤسسة بيو الأمريكية، وليس 15% كما كان يُدّعى. والمقصود من هذه الإشارة أن التحجّج بالتعدّدية وكأنه ليس هناك غالبية يناقضه الواقع.

والأهم من ذلك أنه برغم التنوّع الديني والقومي وبرغم عمليات التحديث العشوائي، ما زال المظهر الثقافي لأكثر بلدان المسلمين يؤكد أنّ ثمة شخصية متميزة لهذه البلاد ومدنها المختلفة، وأن هذه الشخصية هي شخصية حضارية مسلمة. فمن فنّ العمارة إلى تنظيم الأحياء القديمة للمدن، ومن أشكال اللباس إلى عادات التزاور، ومن آداب اللقاء إلى أعراف الزواج... لا يفوت المراقب الصبغة الإسلامية لهذه المجتمعات. وهذه الإشارات تخصّ فضائي العادات والأعراف، أما إذا اعتبرنا القيم المجتمعية فلا خلاف في عمق جذرها الإسلامي. وهذا ظاهر للدارس الباحث كما هو ظاهر للسائح العابر. بمعنى أن الشخصية الحضارية التي نتكلّم عنها ليست وهماً أو خيالاً. وننبّه هنا إلى أنّنا في مقام تأكيد طبيعة القيم المجتمعية التي يُنظر إليها باحترام والتي تجاهها قبول واسع، بغض النظر عن الالتزام السلوكي الكامل بمقتضيات القيم. وإنّ التنوّع الداخلي في الطرق التي تنعكس فيها القيم الإسلامية في مستوى العادات والفروق الجزئية في الأعراف له دليلٌ على استقرار القيم ورسوخها. ومن ناحية أخرى عاشت المجموعات الدينية تاريخاً طويلاً بلا نزاعٍ رئيسي أو محاولة تصفيةٍ وإزالة، برغم أن الإمكانية المادية للتهجير والتذويب والتنكيل كانت قائمة على مدى دهورٍ متطاولة. أما المجموعات القومية فلم يُنظر إليها كذا في التاريخ، والمخيال القومي الكُردي و الأمازيغي ليس إلا خيالاً حداثياً نما في بدايات القرن العشرين ويجري بناؤه واختراعه واستجرار الدلائل عليه، وهذا لا يعني إهمال مكانتهم الثقافية ومراعاة خصوصياتهم.

إنّ الإشكال في طروح التعددية في بلادنا أنّ أكثرها يتبنّى رؤية أقلوية رافضة للرصيد الحضاري للمنطقة، وأنها تُنقّب عن أُحفورات حضاراتٍ قديمة لا تمتلك مدّنا بقيمٍ ولا عزّة. وتُضاف إلى لائحة المطالب طبقة أخرى من التعددية (الناعمة) المتمحورة حول الفرد والمنحازة إلى ذوق المجتمع الاستهلاكي، لتكون مدخلاً لتعدديةٍ سياسية تفتّت الاجتماع وأساس الوجود. الإشكال هو المطالبة بقوانين تُلغي مرتكزات الهوية وترتكّز على الفروق. ولا يخفى الاختلاف بين نظامٍ يطلب منه أن يرتكز على الفوارق وذاك الذي يراعيها، وما الصيغة الأولى إلا بناء على جرفٍ لا يقوى على البقاء. وإن العجيب أنه ما من دراسة علمية أنثروبولوجية أو اجتماعية إلا ويظهر لها عمق المرساة الحضارية للمنطقة المتمثّلة في دينٍ ولغةٍ وتاريخ. والترتيبات التي تعتدي على أيٍ من هذه الثلاثة (اللغة، التاريخ، الدين) هي زلزلةٌ للقاعدة السياسية التي يؤوي إليها الاجتماع. ولذا لا يمكن التسليم ببراءة هذه المطالب ولا سيما أنها مدعومة من الخارج المتربّص، ولا شك في أنانيّتها أو سذاجتها عندما تأتي من المكوّنات المجتمعية قليلة العدد في بلادنا.

5- نحو نظام مليّ جديد

أطرح باختصار شديد بذرة نظرية في المراعاة السياسية للتنوّع. إن التعددية وفق الصيغة الفردية المشهورة في البلدان الغربية لا تناسب البلدان العربية لا ثقافةً ولا بنيةً، ونحتاج إلى مدخلٍ جماعي لرعاية التنوّع له اتصال مع التطورات التاريخية لمجتمعاتنا وتواصل مع تراثنا.

نظام الملّة ليس جديداً على البشرية واشتهرت به التجربة العثمانية. ونُذكّر هنا بأنه لما تمّ حلّ هذا النظام عبر الـ"تنظيمات" العثمانية التي اتصفت بمحاولة إدخال الطرق اللبرالية إلى الحياة، لم تُسرّ المجموعات المسيحية إذ شعرت أنه تمّ التعرّض لبعض خصوصياتها، ولم يُسرّ بها المسلمون أيضاً لأنها كانت عملياً باباً خلفياً لزعزعة مكان الشريعة في المجتمع. وأنبّه أنه

لا يمكننا مجرّد تقليد التجربة التاريخية العثمانية ولا بدّ من التفصيل وفق الحاجة المعاصرة، وما نقترحه ليس محاولةً لاستجرار الماضي وإنما البناء وفق نسقنا الحضاري.

والفكرة الأساسية للنظام الملّي -بغض النظر عن تفاصيله- هي التعامل مع المجموعات البشرية كمجموعاتٍ لها تاريخ ولغة وثقافة، وأن ترعى الخصوصيات على ذلك المستوى، أي على المستوى الجماعي. وبذلك يمكن أن يكون لمجموعة ما حقوق وواجبات مميزة. ومن ذلك أن يكون للفرق الملّية استقلالية في قانون الأحوال الشخصية، ومنها أن تدرّس لغتها في أماكن تركّزها العالي. وفيما يلي تحديد للخصائص الرئيسية لنموذجٍ ملّيٍ معاصر: (1) يستثمر الروابط الأولية في المجتمع ولا يحاول شطبها؛ (2) يعطي الأولويات الجماعية الصدارة من غير أن ينعكس ذلك إجحافاً على الحقوق الفردية؛ (3) يسعى إلى رعاية التلوّن الثقافي اللغوي الديني في الحياة ويحاول توفير بِنية تحتضنه ولا تصطدم معه؛ (4) يعتمد قانوناً جامعاً لكل المواطنين بشكل موازٍ لقوانين الاختصاص، فالاختصاص الملّي هو في ساحاتٍ معينة فحسب؛ (5) ضمن النظم السياسية الحديثة، تسري هذه المنظومة موازية لسمات نظامٍ ديمقراطي خاص يُدعى الديمقراطية التشاركية وفيه قدر كبير من اللامركزية، وفي حالاتٍ يستلزم الترتيبة الكونفدرالية.

جدول: أبعاد التمايز بين العدل في المنظومة الملّية والمساواة في المنظومة اللبرالية

المساواة في المنظومة اللبرالية	المساواة في المنظومة الملّية
1. إعطاء الأولوية للخيار الفردي	1. إعطاء الأولوية للخيار الجماعي
2. اختزال الحرمات في الخصوصية الفردية	2. الحرمات تشمل الاعتباري والأخلاقي
3. حصر الفضاء الديني في المساحة الشعائرية فقط	3. شمول ساحة الديني كموجه للحياة
4. الحرية متعدّية تصارع القيد مطلقاً	4. الحرية معتبرة ويضبطها التقييم الأخلاقي
5. شدة الاتكاء على القانون والمؤسسات البيروقراطية	5. الاتكاء على الأعراف والمجتمع الأهلي إضافة إلى القانون

الخلاصة

التنوّع صفة البشر، وظروفهم مختلفة، وأحوالهم متباينة؛ ولذا فإن القانون الذي لا يأخذ التلوّن بعين الاعتبار هو غير عادل. هذه هي المشكلة الكبيرة للقانون الحديث. ولذا تجد المنظّرين القانونيين اليوم يؤكدون على ضرورة أن يكون القانون تجاوبياً (responsive law). وفي الفقرات أعلاه مررنا سريعاً على بعض الأوجه التي يتعثّر فيها القانون، لا بمعنى الاستغناء عن القانون ولا القبول بالفوضى، فللقانون دورٌ مهمٌ في تنظيم المجتمعات، ولا سيما مجتمعاتنا الحديثة بالغة التقعيد والتراكبية. كل ما في الأمر أنّ استعمال القانون ينبغي أن يكون بقدرٍ موزون، وأن لا يزاحم القانونُ المساحاتِ التي يعمل فيها العُرف بجدارةٍ ويُسر، وأن يبتعد قدر الإمكان عن الحياة الخاصة للأفراد.

الباب الثاني: مفاهيم تداعب الخيال

الفصل السابع: إشكالية فهم مصطلح تطبيق الشريعة

الفصل الثامن: إشكالية مصطلح الدولة الإسلامية

الفصل التاسع: المخيال السياسي للإسلاميين

الفصل السابع

إشكالية فهم مصطلح تطبيق الشريعة

مصطلح (تطبيق الشريعة) مصطلحٌ يكثر ترداده وتتخاصم حول فهمه فئات الناس فيضيع المعنى المقصود بين ردود الأفعال. ونستطيع تمييز ثلاثة انعكاسات عامة تجاه هذا المصطلح: أولها شعور الثقة والارتياح حيث أن المصطلح يستحضر في الذهن كمال الهداية الإلهية؛ وثانيها هو انعكاس الحَيرة تغشى الذهن فيبادر القول إنّ تطبيق الشريعة اليوم صعب أو غير مناسب؛ وثالثها هو الفزع بسبب اقتران الاستعمال السياسي لهذا الشعار في ذهن بعض الناس مع القسر والإكراه وملاحقة الأفراد لإجبارهم على القيام بالفرائض والمندوبات وحجز حرية تصرفاتهم وتغيير أسلوب حياتهم.

ولكي نحلّل المراد بفكرة تطبيق الشريعة لا بدّ لنا أن نحرّر معنى الشريعة ابتداء، ثم نلقي نظرة على المضامين التي تصاحب استعمال هذا الشعار، ونختم بمناقشة الصُعد السياسية التي تتخلّلها الشريعة.

1- ما هو معنى الشريعة؟

في حين أنه لا تكاد تجد مسلماً إلا ويظنّ أنه يعرف معنى الشريعة، قلما تجد من يستطيع إعطاء تعريف محدد له. وحتى كُتب الفقه والأصول لا تهتمّ بتعريف مصطلح الشريعة وتفترض أنه مفسّر بذاته. وهذا ليس غريباً، فالمعاني الشريفة المنسوجة في الثقافة تصبح كالبديهة التي لا تحتاج تعريفاً أو تجد لها تعبيراتٍ متعدّدة. وفي هذا المقام نناقش ثلاثة معانٍ ماثلة في مخيّلة الناس تندرج تحت مفهوم الشريعة.

المعنى الأول هو الفتاوى، فكم تتوجّه أنظار الناس إلى تصريحات العلماء المشهورين فيعتبرونها أنها قول الشريعة وموقفها. وفي عصرنا عصر التواصل الكثيف، تصبح الفتاوى مادةً إعلامية تتجاوز حيّز المتخصّصين والقضاء. وبشكل عام، تعطي الفتاوى -على صعيد اللاشعور- الانطباع بأن الشريعة هي عبارة عن مواقف قانونية. ويزداد الأمر تشويشاً عند أخذ بعين الاعتبار علماء السلطان الذين يُصدرون فتاوى مفصّلة على مزاج السلطة الحاكمة. وقد يُقال إن الناس لم تعُد تُلقي بالاً لعلماء الطغاة لأنهم موظفون في مؤسسات الحكومة ولأنهم ابتذلوا أنفسهم وتجاوزوا في فُتياهم أدنى البديهة الإسلامية، فحتى غير المثقف دينياً يُدرك أن ما يُصرّح به هؤلاء ليس إلا تلاعباً بالدين. غير أنه يقع الاختلاط حين يقوم بعض العلماء المتمكّنين في الفقه وغير المرتبطين مباشرة بالسلطة باتخاذ مواقف وإعطاء تصريحات وتقديم فتاوى هي في النهاية تداهن الحاكم. وعلى كل حال، ما يهمّنا هنا هو الانطباعات المتشكّلة عن الشريعة ما دام هناك متخصّصون في الشريعة يُدلون بالآراء والفتاوى. وتتلخّص هذه الانطباعات -بغض النظر عن مضمون الفتاوى- في أن الشريعة هي مسائل قانونية أو شبيهة بالقانون لها مواقف تجاه الأمور الحياتية مصوغةً على شكل أحكام.

المعنى الثاني للشريعة هو الفقه وما يُسمى العلوم الشرعية. وهذا المعنى شائعٌ بين المتديّنين خصوصاً لأنهم يَحضرون الدروس في هذه الموضوعات. وبرغم أن التدريس الديني العام يشمل أيضاً تفسير القرآن والسيرة والحديث، إلا أن موضوع الفقه هو الطاغي خارج دوائر التخصّص في علوم الشريعة. ويتعرّض عامة الناس لهذا المعنى من الشريعة من خلال خطب الجمعة. وبعيداً عن دوائر تعليم الإسلام، التديّن الشعبيّ الممتزج مع الممارسة الثقافية يهمّه السلوك الأخلاقي، وهو الذي تجاهه حكم فقهي، فيتبادر إلى الذهن أن الشريعة هي مجرّد أحكام أمرٍ وزجر. ولو نظرنا إلى ما يتمنّاه الأهل من أولادهم، لوجدنا أنه نمط حياة يحثّ على الفضائل (حلال) ويتجنّب سلوكياتٍ مرفوضة أخلاقياً (حرام). أي أن الفقه يقف ممثلاً عن الشريعة ويختصر مواقفها بـ (حلال/حرام) برغم أن إحساس الناس بالشريعة هو إحساس خلقي عام. ومما يشهد لهذا الإحساس العام هو استعمال الناس في حديثهم كلمة "حرام" خارج المعنى القانوني، مثل قولهم "حرام عليك..." في مسألة هي من حيّز الرأفة أو الاستقامة الأخلاقية واستخدام كلمة "حلال" للمبرّات بشكل عام.

المعنى الثالث للشريعة هو مقاصد الشريعة والقواعد الأصولية. وهذا المعنى الأكثر تجريداً للشريعة انتشر استعماله في العقود القليلة الماضية، ولم يستقرّ بعد ولم يأخذ تمام الصدارة.

والقواعد الأصولية هي القواعد العامة التي طوّرها العلماء منذ زمن بعيد على أنها بمثابة مفاتيح لفهم موقف الشريعة من عامة أمور الحياة التي تتّسم بالتغيّر. ومن القواعد المشهورة "الضرورات تبيح المحظورات"، فهذه قاعدة عامة لا تختصّ بمسألة معيّنة ويمكن اعتماد القاعدة في المسائل الاستثنائية التي تطرأ في الحياة. ومن القواعد المشهورة أيضاً "إذا ضاق الأمر اتسع" أو "المشقّة تجلب التيسير"، بمعنى أنّ ثمة سعة في أمور الشريعة بحيث يوصى بالتيسير في المسائل التي تشقّ على الناس ولا سيما إذا كان الأخذ بالأحوط يستدعي مشقة بالغة تخالف روح الشريعة في أن الله لم يُرد من الدين الحرَج على الناس. ومن القواعد المشهورة قاعدة "سدّ الذرائع مقدّمٌ على جلب المصالح"، كأن يتمّ منع بناء مصنعٍ للسماد لأنه يلوّث الينبوع الذي يشرب منه الناس، فالمصلحة المترتبة على إنشاء مصنعٍ يوفّر السماد الذي يُحسّن المنتج الزراعي ويكون مصدر رزقٍ للعمّال فيه هي مصلحةٌ مرجوحةٌ لأنها تعارضت مع ذريعة ضررٍ أكبر. وينبغي التنبيه إلى أنه حين نفكّر في الشريعة فإن علينا اعتبار الصعيد الجماعي لا الفردي فحسب، حيث تدخل في الاجتهاد عندها اعتباراتٌ جوهريةٌ لا تظهر في الحالات الفردية.

أما مقاصد الشريعة فهي الفكرة القائمة على أنه لا يمكن أن يكون في الشريعة حكمٌ منفردٌ ناشزٌ لا يتوجّه نحو إصلاح الحياة ولا يعدّ جزءاً من منظومة الشريعة في دفع الواقع نحو أهدافٍ خُلقيةٍ سامية. وتشتهر مقاصد الشريعة بخمسة أبعاد: حفظ الدين والنفس والعقل والأسرة والمال. والحفظ هو بمعنى الحماية والرعاية والتنمية. **وبذلك لا يخلو حكمٌ من أحكام الشريعة إلا ويكون متوجّهاً لخدمة واحدٍ من هذه المقاصد. وزيادة على ذلك، جرى ترتيب الأحكام وفق ثلاثة مستويات: ضروريّ وحاجّي وتحسينيّ. يعني هناك سلسلة أولويات في الأحكام**، فالتكميلي التحسيني -مثلاً- لا يمكن أن يتقدّم على الضروري إذا حدثت مزاحمة بينهما. ومن الواضح أن هذه النظرة المقاصدية تؤسّس لنظرة حراكية ديناميكية لانعكاسات الشرعية في الحياة.

كان ما سبق مقدمة لازمة للإحاطة بفكرة تطبيق الشريعة، وهذا ما سنناقشه باختصار فيما يلي.

2- ما المقصود بـ (تطبيق الشريعة)؟

إذا سألنا أنفسنا أيّ معنى من الشريعة نستحضره في الذهن عندما يُقال يجب (تطبيق الشريعة) لوجدنا أنه ينصرف إلى واحدٍ من المعاني الثلاثة أعلاه (الفتاوى، الفقه، المقاصد) . **أولاً**، حين تكون الفتاوى هي المعنى المضمر للشريعة، يتوجه التفكير إلى أن دور العلماء هو إصدار الفتاوى تجاه المسائل القائمة والمستجدة، وربما يتوجه أيضاً إلى افتراض وجود مؤسسة دينية للفتوى تعود إليها المرجعية. وبرغم أن الاجتهاد الجماعي يعتبر أمراً حسناً، يغيب عن هذا الفهم للشريعة ثلاثة أوجه: (1) حصر الشريعة ضمن نطاق الفتوى هو تحجيم لها؛ (2) ضرورة ضمانة الاستقلالية العلمية للاجتهاد الشرعي؛ (3) تمويل الدولة لمجلس الفتوى واعتماده رسمياً يضع الفتوى والفهم الشرعي في قبضة السياسة. وفي هذا السياق، لا يمكننا تجاهل طبيعة الدولة الحديثة المتغوّلة أصلاً وأنها دول طغيان في كثير من بلاد المسلمين. ولذا فإن افتراض جدوى استمرارية العالِم القيام بدوره التاريخي في التصويب والنصيحة للحكام هو افتراض ساذج، فالإشكال اليوم ليس هو القصور عن متطلبات الإسلام بل التنكّب عنه والكيد له.

ثانياً: أما حين يكون الفقه هو المعنى المضمر للشريعة، فيصبح أمر (تطبيق الشريعة) مَهمّة إجرائية. وكثير ما تقع الحركات الإسلامية في هذا وكأن الشريعة هي (شيء) جاهزٌ، وأن المسألة هي بحثٌ عن قولٍ في كتاب تراثي، ثم ما علينا إلا لصق هذا على الواقع. ويعكس هذا التركيزَ العمليَ للحركات والرغبة في حلول الجاهزة تعتمدها. وحيث أنه يغلب الهمّ التربوي على الجماعات الإسلامية، فإنه يجري تخيّل حقل السياسة وكأنه مجموعة أفراد أو جماعة كبيرة. وفي سياق الجماعات يعلو الهمّ التربويّ والحثّ على (تطبيق الأحكام) على المستوى الفردي، ولكن هذا الموقف النفسي/العقلي لا يمكن أن ينسحب على الدولة. إنّ افتراض التوازي بين الفرد والدولة هو تسطيحٌ للواقع مجحفٌ، فالحيّز الفردي محدودٌ تكثر في المواقف القاطعة (اضبط شهوتك، لا تكذب، لا تسرق)، في حين أن حيّز الثاني مفتوح لمنطق التسديد والتقريب.

ثالثاً. لا يخفى أنه إذا قصدنا بالشريعة مقاصدَها والقواعد الأصولية، فتنفتح عندها ساحة كبيرة من الاجتهاد وإعمال العقل من أجل التصويب نحو المقصد ومن أجل تفعيل القواعد العامة المذكورة. منطق المعالجة ينتقل هنا من الأحكام الحدّية إلى تقدير المصالح والمفاسد، ويعتمد على الموازنة بينها حين تتزاحم. فمثلاً، هل أنفقُ على الصحة أم على التعليم، هل نعطي أولوية لفتح الطرق أم لتطوير السلاح. وعندها يمكن أن يتحقّق إصلاح الحياة.

ويتضح إذاً أن بعض نداءات تطبيق الشريعة هي في حقيقتها دعوة إلى (تطبيق الفقه) لا الشريعة، مع أن **الشريعة هي الأصل أما الفقه فلا يعدو أن يكون اجتهاداً بشرياً** مستمدّاً من الشريعة. وصحيحٌ أنه قام بهذا الاجتهاد علماء ذوو قدرٍ، لكنهم اجتهدوا وِسعهم في أمور زمانهم ومكانهم وظروفهم. ولقد حذّر المجتهدون أنفسهم من تقليدهم تقليداً غير مستبصرٍ. وهذا لا يعني عدم الاستئناس بالتراث الفقهي، وإنما أنه موضع تدبّر.

وحين يتعلّق الأمر بالمسائل السياسية تزداد نسبيّة التراث وتنخفض إمكانية الاستفادة المباشرة منه، وذلك لأن الفقه السياسي مرتهنٌ ضرورةً للظروف الموضوعية التي نشأ فيها. إن ما عندنا في الفقه السياسي هو استجابات لطبيعة العالم يومها على مستويات ثلاث: (1) مستوى الإمبراطوريات والعلاقات الدولة؛ (2) ومستوى نُظم الحكم التي كانت متمفصلة مع

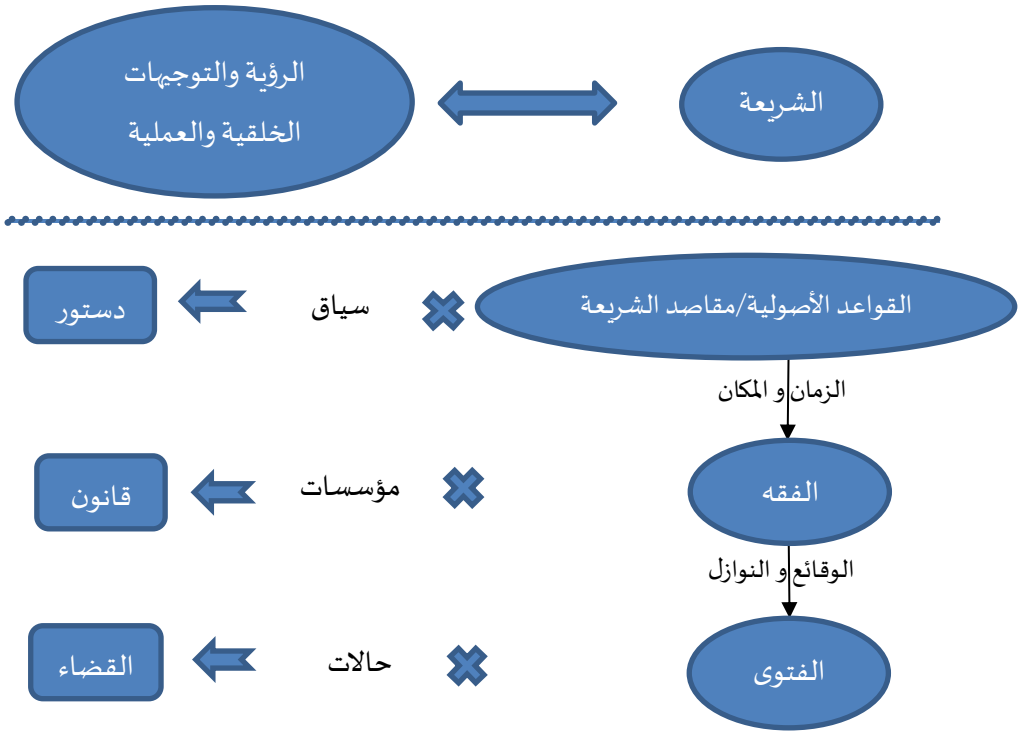
المجتمع وليست متجافية عنه كما هو دولة الحداثة؛ (3) ومستوى الإدارة قبل تمايز المؤسسات البيروقراطية ونموها. إن المجتمعات القديمة تختلف عن مجتمعاتنا في هذه الأبعاد الثلاثة اختلافاً شاسعاً، وهذا هو الذي يُضائل من إمكانية وجود أجوبة جاهزة في تراثنا السياسي.

واختزال الشريعة في الفقه يمكن أن يصبح أكثر إشكالاً حينما يجري توهّم أن الفقه هو القانون. الفقه هو أشمل من القانون، وهو حرّ غير مرتبط بالدولة لأنه علمٌ في حين أنّ القانون هو جزءٌ مكوّنات السلطة. ونشير إلى أن إطلاق مصطلح "القانون الإسلامي" على الشريعة (وهو المصطلح المتحّدر من اللغات الأجنبية) غلطٌ فيه تجنٍّ على الإسلام وتقزيم لشريعته، كما أنه يُسيء إلى موضع الإسلام في السجال العالمي لخطاب الأديان.

3- كيف تتخلّل الشريعة السياسة

كلٌ من المعاني الثلاثة المذكورة أعلاه للشريعة هي مفرزات للشريعة الإسلامية وليست الشريعة نفسها (وهذا ما يمثّله الخط الأفقي في الرسم). ولعله يمكننا تعريف الشريعة بأنها رؤيةٌ كلّيةٌ لمبادئ خُلقيةٍ وعمليةٍ وأسسٌ لمنظومة الإسلام في الحياة. هذه هي الشريعة الخالدة الصالحة لكل زمان ومكان. وكم في اختزال الشريعة في أحد مفرزاتها من تضييقٍ لساحتها وانتقاصٍ من كمونها، مهما كانت تلك المخرجات قيّمة.

مخطط: المستويات الثلاثة للعلوم الشرعية وساحة تقاطعها مع النظام السياسي



ولكي لا يشتط الذهن ويحسب أن الشريعة شيء أثيري ليس له تماس مع الحياة نفصّل قليلاً في كيفية ترجمة الشريعة في الواقع. فمثلاً، كرؤية أخلاقية، الشريعة تدعو إلى تحقيق العدل و التراحم و حسن التربية. وكصيغة منظوماتية تنعكس الرؤية الشرعية في الأمور الثلاثة المذكورة من خلال الشورى و الزكاة و النظام الأُسري.

إلى هذه النقطة ما زلنا نعالج الأمر على مستوى التنظير، بمعنى التصميم. وعندما ننتقل إلى المستوى العملي، يلزم استخدام القواعد الأصولية ومقاصد الشريعة من أجل ضبط الأولويات والمسارات العامة لتحقيق العدل والتراحم وحسن التربية، وهي التي توازيها على مستوى المنظومة الشورى والزكاة والنظام الأسري. وعندما تتفاعل هذه المبادئ مع الواقع السياسي يكون الناتج مبادئ دستورية أو فوق دستورية. فمثلاً قد يكون من هذه المبادئ التأكيد على الشورى في جميع الشؤون العامة، وحماية بيت المال أو صندوق الزكاة بوضعه تحت رقابة شعبية صارمة، وإعطاء الأسرة أولوية في الرعاية والخدمات.

أما بالنسبة للفقه فعندها ننتقل إلى مستوى التنفيذ العملي، وهنا لا بدّ من التقعيد من أجل انتظام الأمور في الحياة. وسيكون المطلب هو تطوير فقه الزمان والمكان. وعند ذكر الفقه يذهب الذهن عادة إلى مسائل (العبادات = الصلاة، الصوم، الحج) التي تتميّز بالثبات وقلّة تغيّر الظروف. غير أننا عندما نعتبر ساحة (العاديّات) نجدها مفتوحة وتضمّ معظم أنشطة الحياة من زكاة واقتصاد وبيوع ومعاملات وعقود واستصلاح للأراضي... وأخيراً، حين يتمّ تبنّي مقولاتٍ فقهية من قِبل مؤسسات الدولة -تلك المقولات التي تمّ فيها اجتهاد معاصر- ينتج عندنا قانونٌ مستنيرٌ إسلامياً.

وننبّه ثانيةً إلى أن القانون هو غير الفقه، وهناك على الأقل خمسة فروق بينهما: (1) الفقه هو بمثابة المطلب المعياري لسلوك المسلم المتديّن في حين أن القانون هو المطلب المعياري للسلوك المنتظم إدارياً والذي ينطبق على غير المسلم؛ (2) القانون في المؤسسة/الدولة واحد، في حين أن الفقه في المجتمع متعدّد؛ (3) الفقه أوسع من القانون بكثير حيث أنه يشمل أموراً عبادية وشخصية لا علاقة للقانون بها؛ (4) القانون يحوي على آلياتٍ إدارية يتعهّدها موظّفون رسميون، في حين أن الفقه هو علمٌ واجتهاد؛ (5) القانون يسنده إرغام السلطة السياسية حيث أن مبتغاه الإنفاذ، في حين أنّ ساحة الفقه ساحة حريةٍ لا يُجبر فيها أحدٌ على رأيٍ.

وأخيراً، فإن الحياة تواجهنا بنوازل وأحوالٍ مستجدةٍ قد لا يحيط بها الفقه. وتبرز هنا الحاجة للفتوى في حالاتٍ خاصة استثنائية. وحين تتحرك الفتوى في جسم الدولة فإنها تدخل ساحة القضاء. وننبّه إلى أنه إذا كانت الفتوى تتّسم بالاستجابة للظرف، فكم من الإجحاف والاعتباط استجرار ما هو تاريخي منها وفرضه على ظرف جديد.

خاتمة

عبارة (تطبيق الشريعة) عبارة إشكالية لأن المعنى المقصود بالشريعة يمكن أن يأخذ معاني متعدّدة. والشريعة يمكن أن تفهم على أنها روحٌ وقواعد عامة، ويمكن أن تفهم على أنها المسطور في الكتب من الآراء الاجتهادية التاريخية، ويمكن أن تفهم على أنها مجموعة الفتاوى التي ينطق بها العلماء. وليس واحداً من هذه الثلاثة شيء جاهزٌ للتطبيق. فالقواعد العامة

هي كذا تحتاج اجتهاد جدّي في تفعيلها. والفقه هو فهمٌ تراثيٌ تولّد عن محاولة فهم الشريعة وأصبح جلّه لا يملك الأجوبة لظرفٍ وزمانٍ غير الذي ظهر فيه، وخاصة في القضايا السياسية شديدةِ التغيّر والتطوّر قليلةِ الثبات والسكون. أما الفتاوى فهي متناثرة ولا تشكّل منظومة مكتملة، وهي أصلاً استجابة لأمر مستجدّ لظرفٍ خاص فلا تصلح أن تكون أمراً باتاً ثابتاً. وهذه ليست إدانةٌ للقديم والغابر أو تعالٍ عليه، فقد يحوي حِكَماً ونظراتٍ يُستأنس بها، وقد يكون فيه صياغات موفّقة صالحة للتطوير، ولكن قد تضعنا هذه الصياغات على سكّة مبتورة لا توصل إلى الغاية المطلوبة.

في أعلى درجات التجريد تتموضع الشريعة كرؤيةٍ وتوجيهٍ عامٍ في بعدين اثنين: الأخلاقي القيمي و المنظوماتي الحياتي. وهذه التوجيهات مودوعة في نصوصٍ القرآن والسنّة، وهي التي تملك صفة العالمية والخلود. وإن التحدّي الحقيقي هو في (تنزيل) النصوص على الواقع. ومعنى تنزيل النصوص هو الانتقال من إطلاقية النصّ وسعته إلى خصوصية الحادثة، وفي فهم المناسبة التي تستدعي نصوصاً بعينها، وفي سبر الواقع لإجراء المطابقة بين الحُكم والواقع أو ما يُطلق عليه تحقيق المناط. ولقد كان حظّ الشريعة في مسائل الحُكم والسياسة تقرير مبادئها العامة لا تفاصيلها. فبما أنّ للترتيبات السياسية ارتباطاً كبيراً بالظروف الموضوعية للأقوام في مختلف الأصقاع والأزمنة، جاءت توجيهات الشريعة عامّةً في هذا الصعيد، ولو أتت مفصّلةً لحرم ذلك الشريعةَ من عالميّتها. وتشمل مبادئ الشريعة في السياسة الشورى والعدل ورعاية المصالح العامة وما شابه ذلك من الهموم الكبرى، وتترك للمسلمين في مختلف عصورهم وظروفهم تقدير كيفية تنزيل هذه المبادئ على الواقع. فمبادئ الشريعة وكليّاتها هي الناظم للسياسة لإعطائها الوجهة الإسلامية. وعلى مسلمي كلّ عصرٍ أن يجتهدوا في تفعيل هذه المبادئ وتحويلها من عالم المُثل إلى العالم التطبيقي في واقع الحياة. كما يفتقر تطبيق الشريعة –في إطار الدولة- إلى معرفةِ وسائل تنظيمية و (خطط عمرانية) كما أطلق عليها ابن خلدون، اعتبرتها الشريعةُ من العاديات.

الفصل الثامن

إشكالية مصطلح الدولة الإسلامية

الإمعان في ترديد شعار (الدولة الإسلامية) هو نتاج لأربعة عوامل: السجال المعاصر للهويات، والفهم الانطباعي للتاريخ، والفهم القوالبي للدين، والذهول عن الصيرورة في حركة المجتمع، وسوء فهم موقع الدولة في الرؤية الإسلامية. وهذا ما ستتمّ مناقشته باختصار.

1- السجال الهُويّي

لا يمكن تفسير الأحداث الكبرى التي نشهدها في المنطقة العربية على أنها قضية سياسية بالمفهوم الضيق للكلمة، إذ أن الإشكال السياسي للقرنين الماضيين هو في لبّه نزاع حول وجهة المجتمع وخلاف في تصوّر هوية الأمة وانتمائها. وحيث أن الفضاء العربي تشكّل في ظلّ الحضارة الإسلامية وإنجازاتها من جهة، وأن قيمها هي التي أضحت شيفرة الاجتماع من جهة أخرى... لما كان هذا حاضراً بقوة على صعيد الوعي واللاوعي، ولما كان ثمة محاولات لِحلحلة عرى الانتماء إلى الإسلام على الصعيد الضميري والتشكيك بنجاعته على الصعيد الفكري، أصبح الدافع نحو التمسّك بما هو معنونٌ بعنوان الإسلام مفهوماً، بغض النظر عن كثافة الحضور الفعلي لمبادئ الإسلام. إنه سجال الهويات في ساحة المخيال في لحظات تهديد المُنى والنقاء.

ولا نقصد بذلك أنّ مناهضة تمثّلِ مقتضيات الإسلام في الحياة هو محض وهم. بل لقد تطوّر الحسّ الجمعيّ من أن مواجهة الإسلام أصبحت شاملة في الوقت نفسه الذي امتلكت فيه الشعوب وعياً فطرياً في زيف البدائل المستوردة التي يُروّج إليها. وحيث أنّ غالب حكومات المسلمين اليوم تسعى جاهدةً لمناهضةً مقتضيات تمكين الدّين، فمن الطبيعي أن يكون الموقف المقابل موقف مخالفةٍ ومقابلةٍ لفظية. وكما كان التأكيد على الاسم القومي أو القُطري هو الشائع عقب الاستعمار بسبب تهديدِ سلخِ صفةِ الانتماء لقومٍ بلغةٍ وثقافة، هناك اليوم اندفاعٌ نحو عنونة الأشياء بعنوان الإسلام لتأكيد صبغةِ البدائلِ المرجوة. فلقد شهدت باكورة القرن الماضي محاولاتِ سلخٍ وجوديةٍ على مستوى قيام الأقوام العربية، مثلاً عمليات الفَرنَسة واستبدال اللغة والاحتقار الثقافي الموجّه نحو عروبة العرب عامة. وأضف إلى ذلك إقامة إسرائيل كمشروعٍ مناهضٍ لأي تعافٍ أو تمكّنٍ عربي وكمنصّةٍ متقدّمة للعبث بالمنطقة العربية وإدارة الكيد تجاهها. وصحيحٌ أنّ الصياغات الرسمية التي حاولت تمثيل رفض الضمير العربي للعدوان الخارجي كانت صياغاتٍ قومية بالمعنى الحداثي وعلى المنوال الأوربي، إلا أنّ الأسس الضميرية والفكرية لهذه الصياغات كانت في عقول ونفوس النخب فحسب. أما الرفض الشعبي فكان في أعماقه رفْض المسلم الذي يتكلّم العربية ويعيش مستظلاً بثقافته المحلّية التي يغشاها الإسلام، ولم يكن في أعماقه رفضاً مؤدلجاً بالقومية العربية بمفهومها الحداثي.

وفي أيامنا هذه تزامن إدراكان في الوعي الشعبي: الإدراك التاريخي في أن القومية العربية الحداثية لم تكن مقصده، وإدراك أن مجابهة الإسلام وانعكاساته في الحياة هي مجابهة شاملة على جميع الصعُد السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية. في سياق كل هذا، كان طبيعياً رفع شعار الدولة الإسلامية بمعنى يُلخّص انطباعاتٍ عن أيام عزٍّ وسؤدد. ويمكننا تلخيص مناهضة النموذج الإسلامي ومشروعه في سبعة أبعاد:

1. الولاءات السياسية الخارجية في غير صالح الأمة والارتهان لأجندات الدول المعادية.
2. التبعية الاقتصادية ووضع الخطط التنموية غير المجدية بحيث لا يتحقق للأمة قيام مستقل.
3. تفكيك مؤسسات المجتمع بذريعة أنها تقليدية لم تعُدْ تنفع لعصرنا الحديث (بما في ذلك مؤسسة الأسرة) ومحاولة استبدال التشكيلات الطبيعية بمؤسسات مبسترة ليس لها جذور فتصبح نوادٍ للنخب فحسب.
4. إخضاع خطط التعليم لسيطرة الدولة، ونزع الروح الإلهامية الدينية من مناهج التعليم واستبدالها بطروحات قومية قُطرية.
5. بثّ روح الرخاوة الأخلاقية في الإعلام.
6. رعاية التوجهات المستغربة وتوكيلها إدارة الفضاء الثقافي والعلمي. وقد يترافق هذا مع تبنّي نسخةٍ رسمية من الإسلام متقدّدة وبائرة، لتشكّل حاشيةً تبرّر سلوك النظام الحاكم.
7. التضييق على النشاط الإسلامي وملاحقته والتربّص به.

أي أنّ هناك واقع محسوس يؤكّد عدم إسلامية الدولة وبرامجها وخططها وأهدافها، مما يدفع من يرومون بديلاً إلى إثبات الصفة المرجوة في اسم البديل المرجو.

2- الفهم الانطباعي لتاريخنا

الاعتزاز بالتاريخ أمرٌ طبيعي بين الأقوام، فهو مصدرٌ ملهمٌ علاوة على أنه جزء من شخصية الأمة. غير أنّ تاريخ المسلمين المطبوع في الأذهان هو تاريخٌ تربويٌ إلى حدٍّ كبير. فالصيغة المبسّطة التي تُتلى على النفوس والعقول هي قصة قوةٍ وعزّةٍ وإيمان، ثم تراجعٌ للإيمان وتكالبٌ للأعداء. وليست مشكلة هذا الطرح أنه خطأ في أساسه، وإنما أنه مقطوع عن معالجة الأسباب والشروط الموضوعية، ولذا يقع التهويل أو المبالغة. أي أنه لو تمّ استحضار الشروط الموضوعية لسهُل فهم القصور والتقصير من غير أن ينعكس هذا سلباً على رسالة الإسلام نفسه. **وفي غمار الطرح التبسيطيّ للتاريخ، يتوارى التفكير السُنني حيث يغيب الاقتصاد والمجتمع والسياسة، وتُختزل قصة التاريخ في ثنائية حاكم جيد/حاكم غير جيد.**

ومن اللطيف الانتباه إلى أنّ مَن قبلنا لم يُطلقوا صفة (الإسلامية) على دولهم برغم كلّ الجِدّية في محاولة تفعيل الرؤية الإسلامية. فيقال خلافة أبي بكر وخلافة عمر...، أو نقول الخلافة أو الدولة الأموية والعباسية والعثمانية... والخلافة هي بمعنى حمل مسؤولية الحكم خَلَفاً لمن أتى من قبلُ.

ثم لنا أن نتساءل عن المعيار الذي يسمح بإطلاق وصف الإسلامية على دولةٍ ما مع الاعتبار أنه لا يمكن أن يصحّ بالتمام إلا على الحالة المثالية، **فلا تعدو أي تجربةٍ سياسيةٍ للمسلمين إلا أن تكون محاولةً للاقتراب من المثال** تجتهد بشرياً في

تحقيق مقتضياته ولا يمكن أن ترتقي إلى كمال الإسلام ونصاعته. فمثلاً في بعض تجاربنا السياسية التاريخية تضييقٌ لنطاق الشورى وإخلالٌ في صفةٍ أساسيةٍ للحكم الإسلامي. و ما القول في أزمانِ عدم الاستقرار، فقد ظهر في الدولة المملوكية في بعض بقاعها حاناتٌ تبيع الخمر؟ وبالطبع، لا يمكننا القول بأن تلك الدول هي (غير إسلامية) لأنّ هذه الدول برغم قصورها عن المثال الإسلامي قوّت شوكة المسلمين، وسعت على القيام بمصالح دنياهم، وفي سياقها قامت حضارةٌ تلهج بروح الإسلام، فتمكّن المجتمعُ أن يبقى إلى حدٍّ كبيرٍ قريباً مما يصبو إليه من المُثل واستقامة نهج الحياة.

ومن خطورة لصق صفة الإسلامية على الدولة هو أنّ التجارب الحديثة في أغلب الظنّ لن تكون صافيةً مهما حاولت. ولو تصوّرنا عالماً معزولاً عن بعضه البعض، لربما صحّ تخيّل إمكانية قيام تجربة فيها من الجذرية والشمول ما يشفع لها لاستعمال عنوان الإسلامية. غير أنّ الترابط العالمي اليوم لا يسمح في غالب الحال لمثل هذا. والترابط اليوم هو شامل للسياسية الدولية والاقتصاد، بكل ما في ذلك من معاهداتٍ وأنظمة تسيير وأعراف متّبعة، ويشمل أيضاً عالم الاجتماع والثقافة.

3- الفهم القوالبي للدين

تنتشر بين مسلمي اليوم عقلية قانونية يغلب على همّها الإمساك بحكمٍ فاصلٍ في الظواهر التي يواجهونها، حكمٍ مذيلٍ بوصف الإسلامية أو اللاإسلامية. ورغم أنّ الاحترام العام الذي يلقاه الإسلام بين الناس موجّهٌ لقيمه وفكرته العامة، لكن نسق الوعظ والتعليم الدينيّ يدفع باتجاه تقييمٍ نهائيٍ مختصرٍ ومبسّط على نحوٍ حُكمٍ فاصل.

وتشكّل مادة الفقه عاملاً مشتركاً في الذخيرة العلمية لدى جميع أطياف التوجهات الإسلامية، مما يدفع العقلية الملتزمة إسلامياً إلى أن تنحوَ باتجاه نعتِ الأشياء بالأحكام الخمسة من حرام وحلالٍ وما بينهما. **فالمنطق القانوني لا يكترث عادة بكيفية وصول الأمور إلى ما وصلت إليه، و إنما بحالها النهائي فيعطيها حُكماً نهائياً ما.**

وليس عجباً إذاً أن نجد أنّ أشدّ التمسّك بلافتة الدولة الإسلامية يظهر بين أصحاب التوجّهات الحرفية. وبشكل عام، المنطق الثنائيّ والحاسم الذي يُكثر من التبديع والإخراج من الملّة والمنطق الذي يُضيّق مساحة جولان النصوص، منطقٌ عنده قبولٌ للقطع بالإسلامية أو عدمها، سواء أكان الموضوع موضوع دولةٍ لأمة المسلمين أو موضوع موقفٍ لفردٍ من المسلمين. ومن ناحية أخرى لما كان في جعبة المذاهب ذخيرة من القواعد تسمح بما هو بين المنزلتين فإن ذلك يفتح احتمال إساءة الاستشهاد بالتراث -غفلةً أو غير ذلك- وإسباغ درجاتٍ من الإسلامية لا يستحقّها الواقع ولا تستحقّها الدولة، وهذا بدوره يعزّز الموقف المعاكس. وهناك التوجه المقاصدي الذي يُفعّل فكرة الموازنة بين المصالح والمفاسد ولا يغفل عن قضية تحقيق المناط، فيستصحب قدراً من النسبية في تقييم الواقع ولا يكترث كثيراً بالوصف الحاسم النهائي.

ولا يمكننا عند مناقشة مصطلح الدولة الإسلامية من إغفال المثال العملي للتنظيمات التي رفعت هذا الشعار ومثّل طرحُهم أشدّ أشكال التمسّك بظواهر النصوص إلى درجة استسهال التكفير. ولا نقصد هنا القول إنّ صعود التنظيمات العنفية هو ظاهرة فقهية، ولا يخامرنا شكّ لا في درجة جهلها بالنصوص والشريعة ولا في أنها تنظيمات مُخترَقة جرى

توظيفها، وإنما نقصد الإشارة إلى إمكان التسويغ الإيديولوجي لمصطلح (الدولة الإسلامية) وتوظيفه، مما يؤكد حكمة الابتعاد عن رفعه بهذا الشكل.

5- موقع الدولة في الرؤية الإسلامية

ما دمنا نتكلّم عن دولة، فالمطلوب أن نتحدّث عن الفلسفة السياسية لهذه الدولة وعن نموذجها المتميّز. وهناك اختلاط واسع جداً في حديث الملتزمين بالإسلام الجادّين وفي حديث غيرهم على حدّ سواء. وتتراوح المواقف تراوحاً كبيراً. فهناك من يحصر المسألة في أن يكون أعلى مركزٍ في الدولة بيد (مسلم). ولا أدلّ على ذلك من الفتاوى الناشزة التي تصدر بشأن طغاة بلادنا، حيث يغيب الوزن بمكيال السياسة الشرعية والأخلاق الدينية لصالح تعريفٍ فقهيٍ جامدٍ حول التلفّظ بالشهادة. وهناك من يحصر الأمر في مسألة (إمكانية القيام بالشعائر)، ويغيب هنا المعنى العملي للقيام بالشعائر، فهل يُقصد مثلاً السماح بالأذان وصلاة الجمعة والجنائز والتشييع، أم أنه يشمل السماح بالتدريس في المساجد وحرية الخطابة. كما يشتهر معيار (تطبيق أحكام الإسلام)، والذي يُختزل عادة في الحدود مع تجاهله لطبيعة المنظومة التي تولّد الفقر والانحراف وتدعو إلى التناحر.

وبالمناسبة، معيار إمكانية القيام بالشعائر جرى استخدامه في بعض الطروحات الفقهية المعاصرة معياراً لجواز السُكنى في البلدان الغربية، إلى درجة أنّ هناك من ذهب إلى وصف تلك البلاد بدار إسلام. ولا يخفى أن مجرّد إمكانية القيام بالشعائر لا يجعل الدولة إسلامية ولا يجعل الدار دار إسلام. فمثلاً هناك دولٌ عربية اقتصادها مرهونٌ للخارج، وسياستها مرهونة لأولويات الأعداء، وتسمح بالاختراق الثقافي مع الحفاظ على غطاءٍ رقيق يدّعي الإسلامية، ولكن إقامة الشعائر فيها عادةٌ شائعة، فهل هذا بذاته يجعلها دولةً إسلامية بكل معنى الكلمة؟ ومرة ثانية، الخفّة في استعمال مصطلح الدولة الإسلامية يوقع في التناقضات من ناحية أهلية الاتصاف بوصف دين الله، الإسلام.

إنّ حركة المجتمع هي التي تؤسس لدولةٍ لها سمات إسلامية، لا الدولة نفسها، ولو أنّ سلوك الدولة محوريّ في تمكين إرادة المجتمع أو إجهاضها. ولعله يمكننا القول إنّ التنازع حول الطريق نحو الحكم الإسلامي الحُلم والجدال في أسلمة الديمقراطية أو في قضية الدولة المدنية بمرجعية إسلامية أو في التدرج والواقعية أو المدراة والتصالح مع الحكام البعيدين عن خط الإسلام... يمكننا أن نعتبر كل هذا انعكاساتٍ جزئيةٍ لإشكال المفهوم النظري للدولة.

والمفارقة أن الواقع العملي للغالبية العظمى من الجهود الإسلامية تعطي أولويةً لحركة المجتمع. فتركيز الجماعات الصوفية هو تهذيب النفوس، وجماعات الدعوة تهتمّ بالتعليم الديني، وحركة الإخوان المسلمين تتبنّى مقولة الفرد المسلم فالمجتمع المسلم فالدولة المسلمة، وهي عبارة تؤكد (بغض النظر عن سطحيّتها) أن المرجعية الإسلامية تكمن في المجتمع لا الدولة. فكيف إذاً يجري التعلّق بشعار (الدولة الإسلامية) مع أن النشاط الفعلي لغالب الحراك الإسلامي هو مجتمعي؟ لا يعكس هذا إلا الاختلاط الفكري الذي يُصبح أكبر العقبات حين تُفكّر الحركاتُ دخول الحيّز السياسي.

إنّ النموذج الإسلامي متمركزٌ في المجتمع لا في الدولة، ولذا يشكل شعار (الدولة الإسلامية) أذا انصرف الذهن إلى أن إسلاميتها ممكنةٌ في غياب المجتمع القابل لتمثّل هذا. ونذكّر بأن السياسية المسلمة الراشدة لا تتدخّل في كثيرٍ من

أنشطة الحياة وتتركها للمجتمع وخياراته الذاتية. فمثلاً، ليس من المعقول أن تتدخّل السلطة السياسية في مسائل العبادات في الصلاة والصوم الحج. وهل سمعنا مثلاً عن أي حكمٍ في تاريخنا المجيد قام بملاحقة الناس في شؤون صومهم أو في شؤون وضوئهم أو في صفة جمرات رميهم؟ نعم، فتنة خلق القرآن خالفت النسق العام وكانت شذوذاً أكّد القاعدة، علاوة على أن الدولة أخفقت وانتصر المجتمع. ولقد كانت مسائل السلوك الشخصي والقيام بالعبادات في تاريخنا من جملةِ مسيرة المجتمع، تحرسه الضوابط العُرفية ولا تتدخّل فيه السلطة السياسية إلا من باب (الحُسبة) نيابة عن المجتمع وتأكيداً على حماية الخيار المجتمعيّ وإمكانية تحرّكه في الحياة العملية، لا من باب الفرض والقسر.

أما في مسألة الزكاة فللدولة دورٌ إداري فيها، غير أنه ليس دوراً أصلياً مانعاً لغيره لأنّ تأدية الزكاة فرضٌ فرديٌ يقوم به الناس طاعةً لما يأمرهم به دينهم، وليس مجرّد انصياعٍ لسلطةٍ سياسية. ولو لم تقم السلطة السياسية بجباية الزكاة لما سقط حقّ تأديتها عن عنق الفرد. بقيت الساحة السياسية، والتي لا نتردّد في القول إنها في الرؤية الإسلامية متمفصلة مع المجتمع أيضاً. وهي مجذّرة في المجتمع لأسباب خمسة: (1) وجوب الشورى؛ (2) كون فهم الشريعة يجري في الساحة المدنية بعيداً عن ساحة السياسة؛ (3) كون الحاكم والطبقة الإدارية تعدّ مسؤولة بالنيابة عن الأمة وليس لها أحقيّة مستقلّة؛ (4) كون القضاء له استقلالٌ عن السلطة، في مادّته على الأقل؛ (5) كون منظومة الحقوق والواجبات محكومةٌ بكثير من الضوابط المجتمعية المقرّرة في الإسلام وغير المتروكة لخيار السلطة. ويمكن إضافة عنصرٍ سادسٍ وهو أن السلوك الاقتصادي للدولة -الذي يمدّها بالقوة- هو أيضاً محكومٌ بضوابط شرعية من خارج السلطة. ولا يهمّ هنا مناقشة المسيرة التاريخية للسياسية المسلمة والقصور في ذلك، فهذا أمر منفصلٌ ينبغي أن يستصحب الظروف وساحة الإمكان، ولا يؤثر على الأصل النظري.

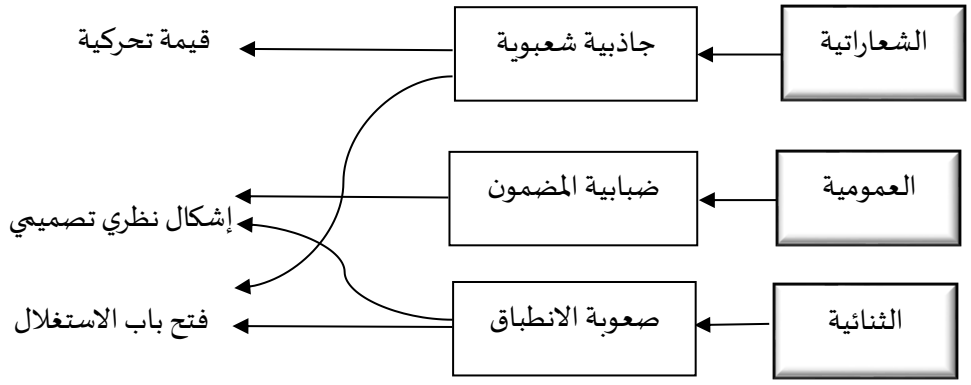
ليست المناقشة أعلاه لنفي مطلب استصحاب الرؤية الإسلامية في البرامج السياسية، ولا لنفي وجوب قيام الدولة برعاية المطلب الإسلامي في الحكم، وإنما المقصود أننا في معرض الكلام عن محاولاتٍ للاقتراب من الحالة الإسلامية ينبغي أن لا نغفل أنها متلبّسة ضرورةً بظروف الواقع، وسوف يكون لها نسبية زمانية ومكانية، وكل ذلك يجعل شعار (الدولة الإسلامية) غير مناسب.

4- الذهول عن الصيرورة

مصطلح الدولة الإسلامية مصطلح جميل، فما أرفع من أن تتّصف الدولة بوصف دينٍ صنع حضارةً وضيئة. غير أن ذلك يختصر ما يُرجى وصفه اختصاراً مخلّاً. فلا اتصاف الدولة بكمال دينٍ أمرٌ ممكنٌ ولا صيرورة انبثاق هذه الدولة المرتجاة شأنٌ واضح. ويعكس هذا طريقة تفكيرٍ بعيدة عن فهم مبدأ الصيرورة. وذلك لأن تحقّق الأمور في الدنيا يتمّ عبر عملية تخلّق، وهو الذي يقابل مسرى المعجزات عند الأنبياء. وعند التفكير بعملية التشكّل والانبثاق، يمكننا تحديد الشروط الرئيسية لخروج النموذج: (1) معرفة العناصر اللازمة للتشكّل؛ (2) معرفة الشرط الزماني المتعلّق بكل عنصر؛ (3) معرفة التراتيبية بين العناصر؛ (4) معرفة الاعتمادية الداخلية بين تلك العناصر؛ (5) معرفة العوامل البيئية الخارجية التي تؤثر على مسيرة التشكّل.

إنّ استعمال مصطلح الدولة الإسلامية يُغيّب عن الذهن صيرورة تحقق الأسباب، ويدفع إلى حالةٍ من الذُهان. ولمّا كان الأمر يتّصل بمسألة حقٍ وباطلٍ، فإنّ خيالية التفكير تكتسب شرعيةً متوهّمة وإن خالفت السننيّة، حيث يجري التعلّق بالصورة الذهنية -التي هي وضيئة وزاخرة بالمعاني الطاهرة- ويجري التخيّل في أن الطُهر سيجد طريقه تلقائياً إلى الواقع بسبب رفعته وجلاله.

مخطط: إشكالية مصطلح الدولة الإسلامية



ولهذه المسألة وجه آخر، وهو **الفرق بين متطلبات الغرس و متطلبات الاقتلاع**. الدول الحديثة وفق النموذج العالمي الشائع تُحيّد الدين وتحاصره. هكذا تطوّر منطقها في أوربة كجزءٍ من تاريخ الصراع المجتمعي وموضع الكنيسة فيه وتشاركها مع الحكم والإقطاع، وتطوّر في بلادنا -كجزء من إرث الاستعمار وكجزء من استغراب النُخب- تقوم الدولةُ أيضاً بمناهضة الدّينَ خلسةً أو جهاراً وتحاصره في زوايا ضيقة. وهذا يدفع نحو استساغة عبارة (الدولة الإسلامية) في ذهولٍ عن التفريق بين الهدم والبناء. أي لما استقرّ في الضمير الجمعيّ أن الدولة تستطيع محاولة اقتلاع الدّين من فوق، تأتي الأجوبة بأنّ على الدولة تثبيته من فوق. ولنا أن نستدرك ونقول إنه حتى الهدم من فوق أخفق عملياً.

خاتمة

إن شعار (الدولة الإسلامية) الذي يُستعمل لعنونة البديل المرجو هو مصدرٌ للوهم ويعكس اختلاطاً في الفهم، إذ قد يظن البعض أنّ المراد هو دولة حكمٍ ثيوقراطي يتزعّمها (رجال دين)، وخاصة أن نموذج الحكم الإيراني والتنظيمات العُنفية ترفع هذ الشعار. أما في حالة طغيان العقلية الفقهية فيتسرّب إلى الفهم أن الدولة الإسلامية هي التي تطبّق شيئاً جاهزاً ذات مواصفاتٍ موجودة في كتب التراث. والمحصّلة أن هذا الشعار يفتح الباب للاستغلال الإيديولوجي من المناصر والمعادي على حدٍ سواء.

الفصل التاسع: المخيال السياسي للإسلاميين

المشروع العربي في فترة ما بعد الغزو الأوربي لبلادنا بدأ مُثقلاً بثقافة الغازي نفسه، ومن ذلك موضع الدين من السياسة ومن الشأن العام. ومررنا بعد ذلك بمرحلةٍ كثُر فيها الحديث عن (الصحوة الإسلامية)، بما يُضمره المصطلح من أنها عرَضٌ جانبيٌ ارتكاسيّ، وهذا المصطلح وافدٌ كان قد أُطلق على طيفٍ من الحراك الديني المسيحي في الولايات المتحدة الأمريكية في القرن الثامن عشر. ثم خَفت استعمال هذا المصطلح وظهر الاشتغال الأكاديمي بما أُطلق عليه (الإسلام السياسي)، متواقتاً مع تطورّين: (1) الخفوت الشديد للفكرة القومية العربية؛ (2) والظهور العملي لتجارب إسلامية دولاتية (من السودان إلى إيران وإلى فلسطين) تجاوزت حيّز النشاط المجتمعي والتطلّع للمثالية ودخلت معمعة السياسية والحكم فعلاً. ولا تخفى إشكالية مصطلح "الإسلام السياسي" لما فيه من تعريض بجهودٍ وطنيةٍ وكأنها تستثمر الدين سياسياً.

ويمكننا تمييز خمسة أنواعٍ من المخيال السياسي للإسلاميين: الصوفي والعُلمائي والدعوي والجماعاتي والمشروعاتي. وما يلي رصدٌ لأبعاد تداخل السياسة مع أطياف الالتزام الإسلامي، وطبيعة تخيّل السياسة وتخيّل حدودها. وننبّه أنّ النموذج التحليليّ المعتمد يخصّ سياق الدولة الحديثة ولا ينطبق على تاريخ المسلمين.

1- المخيال الصوفيّ

المخيال الصوفيّ الطرقيّ هو الذي يستقيل من الدنيا تاركاً للدولة جلّ الفضاءات محتفظاً لنفسه زاويا تهذيب النفس. وصحيح أن هذا التوجه يتعلّق بصورة حاكم طاهرٍ مقتدرٍ يعزّ المسلمون في ظلّ حكمِه، إلا أنّ المفرق هو موقع السياسيّ عنده، فهو إما غائبٌ بالتمام أو مستحضرٌ في زوايا صغيرة تهمّ مجتمعه المتاوري. ولا يمانع التصوّف ممالأة السلطة لاتقاء شرّها، فالمولى الكريم يُسخّر أعداءه والشاردين عنه لخدمة أحبّاء الله. غير أنّ التصوّف يتجاوز الانسحابية في حالاتٍ خاصةٍ فيظهر بينهم فجأة وعند المنعطفات السياسية والاختلاجات الاجتماعية حسٌّ سياسي دفين وذلك في ثلاثة أحوال:

أولاً، حالة العدوان الخارجي، حيث يُمكن أن يحدث رفضٌ معاشيٌ للطارئ الجديد كقوةٍ خارجيةٍ تعبث بالحياة الاجتماعية للناس. فتزداد فيه لهجة الدعاء على الظالم -جهراً بين الأصحاب أو سرّاً في القلوب- دعاء الاستعاذة من تبعات الذنوب. ولكن درجة الإهانة التي يمكن أن يحدثها العدوان الخارجي تتجاوز كل ماصّات الصدمات التي يمتلكها التصوّف وما يعتبره حلماً وحنكة، فينشأ فيه حسّ المقاومة والمدافعة، ولا سيما في الأرياف.

ثانياً، حال العدوان الداخليّ الذي اجتاح عَرَصات النفس وتشكيلات المجتمع (وخاصة إذا كانت فيه طائفية) فيصبح أمر السياسية أمراً فطرياً. ويدرك التصوّف على مستوى اللاشعور أنه يحظى بهوامش تركتها لها أجهزةُ الحكم لا تتدخّل فيها، ويعتبر ذلك هبةً من الله وفطنةً من عند نفسه. وانسجاماً مع طريقته، يحاول التصوّف حماية عِشاشه بالاسترحام أو التبجيل، مما يرى فيه الساسةُ مقايضة مناسبة. لكن يمكن أن يصل الأمر إلى درجة يشعر فيها التصوّف أنه مهدّد (كمشربٍ على صعيد الشعور وكمسلكٍ على صعيد الحياة)، فتصبح السياسة أمراً شخصياً وليس مجرد شأنٍ عام.

ثالثاً: يمكن أن يلج التصوّف ساحة السياسيّ من باب المصلحة المحضة. وعادة يرتكس التصوّف سياسياً عند حيازة فريقٍ إسلامي آخر على نفوذٍ سياسي، وخاصة إذا كان نفوذاً للحركات الإسلامية التكاملية الذي من شأنه تغيير طبيعة المجتمع وفقدان التصوّف موضع الحظوة، فيسري فيه حسٌّ سياسي دفين على نحوٍ خفيّ.

الخلاصة، معظم سياسة تيار التصوّف هي سياسةٌ بالسلب. فبرغم أنّ حركة التصوّف تنفر من السياسة وتطردها من الرحمة، لكنّ الحركة تستغيث بها في ساعاتٍ مخصوصة. وبقدر اقتراب التصوّف من النموذج الطرقيّ وتباعده عن السلوكي الفردي، يشتدّ فيه نازع الاستغلال السياسي وفق ما تمّ شرحه أعلاه. ولما كان التصوّف في بلاد العجم خاصّة ممتزجٌ مع نمط الحياة امتزاجاً كاملاً، فإنّ تحالفه المصلحيّ مع السياسي حاضرٌ باستمرار.

2- المخيال الفقهي العُلمائي

وهو المتجذّر في العلوم الشرعية التراثية، وهو الذي يرى أنّ صلاح المجتمع يمرّ عن طريق حسن فهم الشريعة بعلومها التراثية، فهي مكمن الاستقامة على ما يريده الله ومكمن الأحكام الضابطة ومكمن الحكمة التاريخية. وإذا نحيّنا علماء السلطان الذين استمرأوا النفاق، فإن العلماء بعامةٍ والربّانيين منهم بخاصةٍ ينالون الاحترام بين شرائح واسعة من المجتمع. فمن ناحية ضلاعتهم بعلوم التراث يمثّلون لقطاعٍ من الأمة الموقّعين عن عزّة تاريخ المسلمين. ومما يلاحظ أن احترام العلماء حاضر بين بعض مَن هم في أدنى درجات الالتزام الديني، فنزعة فصل الدين عن الحياة عندهم تدعوهم في المناسبات إلى تبجيل العلماء ليؤكّد هؤلاء الناس لأنفسهم على أنّ ابتعادهم عن الدين هو ابتعادٌ غير عدائي، ناهيك أنهم يجدون في (الطقوس) الدينية المقولبة اجتماعياً التي يرعاها المشايخ راحةً عند الأزمات الشخصية والعائلية.

والمنزع العام لعلماء التراث هو البُعد عن السياسة، ولكن تلاحقهم السياسة بسبب حرص السلطة الحاكمة على أن تتظلّل بظلّ وَرِقهم التراثي، فبذلك يكتسب العلماء درجةً من المَنَعة في المجتمع. ولكنها منعةٌ رقيقةٌ ترتكز على قوائم اعتبارية ليست سهلة التأويل، وتتحرّك حول الحِمى السياسي بحذر. وهناك معضلة في هذه المعادلة ذات التوازن الحرج، وهي أنّ مَنَعة علماء التراث لا تنشأ ولا تتجدّد وتقوى إلا مع قولةِ الحقّ وتبنّي المواقف الرافضة لسلوك أهل السياسة والأهواء، ولكن هذا هو الذي لا يرجوه العلماء لأنهم يرون أنّ دورهم الأساسي دورٌ علميٌ تعليمي لا سياسي.

وبعد الاستقلال وتشكيل الدول القومية وبعد تقنين حركة الإفتاء والإمامة وبعد مصادرة الأوقاف، هجر كثيرٌ من العلماء -وبالتدريج- الهمّ العام والحيّز السياسي. الأزمة مزدوجة هنا، فلقد تطاول هذ الهجرُ عِلمياً فيما يدرسون فلم يمتلكوا بعدُ النظرة والخبرة والفهم المجزيّ للواقع الجديد، كما حدث الهجر عملياً من ناحية تراجع الموقع الاعتباري للعلماء في ساحة السياسة، إلا محاولة السلطة استغلال العلماء للتغطية على خروقات السياسة وانحرافاتها. غير أنّ العلماء -وبرغم كل ذلك- يوضعون موضع التساؤل في ساعات الأزمات في اللحظة التي لم يعدْ يرون فيها جدوى في المواجهة والضرب بالسيف المثلّم للعوام. فهذه مفارقات المَنَعة في حق علماء التراث التي بدورها تؤثّر على مخيالهم السياسي.

بشكل عام، المخيال السياسي للتوجّه العلمائي مخيالٌ حُكميّ/قانونيٌ أصوليٌ، غير أن المواقف العملية لمختلف فرقه من الحيّز السياسي متنوّعة. فمنه ما تغلب عليه النزعة الاستقلالية، وتشوب بعضها الآخر رغبةٌ في اقتطاع سلطةٍ (مرجعية)

تُعهّدها أو تهبها لهم السلطة الحاكمة. ويلعب المضمون الفقهي دوراً مهمّاً في موقف العلماء. فالمسالك المذهبية (السنّية) تتجنّب السياسة بشكل عام، غير أن توجّه المقاصد يقترب حكماً من قضايا الشأن العام. أما السلفية المعاصرة فإنها في الحال العادي تنبذ الفضاء العام، غير أنّ السلفية في صيغة (الوهابيون الجُدد) حين تقرّر مغادرة موقعها الذي يردّد مقولة وجوب طاعة الحاكم وعدم جواز الخروج عليه، فإنها تستنفر نصوصاً كانت مغيّبة فتُدخلها في دائرة اهتمامها. وفي حين أنّ أداة التوجّه المذهبي هي علم الأصول وتحكيم منطق الموازنة بين المصالح والمفاسد، أداة التوجه الذي يُسمّى سلفيّ هي تأخير نصٍ كان حاجزاً وتقديم نصٍ جديدٍ دافع.

وهناك أمور مشتركة وأخرى مختلفة بين هذين الفرعين اللذين يركزان على النص. فعلاقة الثاني متوتّرة مع التوجه الصوفي خلافاً للأول، في حين أنهما يتساويان في احتمال تشاركهما مع حركاتٍ دعوية. ويجمع الفرق الثلاثة (الصوفية والمذهبية والوهابية) الضيقُ من الحركات التكاملية، فغالباً ما تُنابذها وترميها بعدم الفهم وفقدان الحكمة.

3- المخيال الدعوي

وأقصد بالدعوي الأعمال التي تركّز على بُعدي التعليم والتربية. والتعليم هنا هو تعليم الفقه وتفسير القرآن وما شابهها من مواضيع، والتربية هي تربية الالتزام بالسلوك الإسلامي والتركيز على بُعد العبادة. همّ هذا التوجه هو المجال الاجتماعي، فيزهد بالسياسة ولا يزاحم الدولة ما سلِمت مساجدُه وحِلق تدريسه، وما ابتعدت الدولة عن التحرّش بالمجال الأسري والنشاط الاجتماعي الخيري. وصحيح أن هذا التوجّه له ارتباط بالعلماء، غير أنّ همّ العلماء هو تحرير القول الشرعي في حين أنّ همّ الثاني هو تربية الأجيال لتقبّل نمط حياةٍ متديّنٍ. وبسبب الحرص على استصحاب ملامح من الممارسات التاريخية للمسلمين فإنه كثيراً ما يلتحم مع القطاعات التقليدية في المجتمع.

ويجاهد هذا التوجه ما استطاع في تجنّب السياسي لإدراكه العميق أنه محرقة خطيرة، والأهم من ذلك لقناعته العميقة في أن التربية الإسلامية لأفرادٍ تقاةٍ مستقيمين هي ما يحتاجه المجتمع. وإذ يُكنّ احتراماً وافراً للعلماء -وربما يتشارك وظيفياً مع بعضهم- إلا أن عينه تركّز على الواقع الحياتي المباشر من أجل غرس شتلات الطُهر. لكن رغم البُعد عن السياسة والحرص على تجنّب لظاها، يجد هذا التوجه نفسه قبالة السياسة بين الفينة والأخرى، لأن السياسة العَلمانية السائدة ما تفتأ تُضيّق عملياً على النطاق الذي يتحرّك فيه التوجّه الديني بشكل عام. وفي ساعة الأزمات والحراك الشامل -كما حصل في الثورات العربية- يحاول تلامذةُ هذا التوجّه عزل أنفسهم عن المخاض أول الأمر، لكن يصعب عليهم البقاء متفرّجين عندما يصبح الاعتداء على رموز الإسلام صريحاً فتراهم ينخرطون أي انخراط.

المخيال السياسي للتوجّه الدعويّ هو مخيال مجتمعٍ فاضلٍ يؤمه أهل التقوى ممن (يخافون الله)، غير أنه لا يتمّ تفعيل الشطر الآخر (ولا يخافون لومة لائم) إلا عندما تبلغ الأمور مبلغاً عظيماً من مصادمة الإسلام وعندما يتجاوز البطش حيّز الأفراد والجماعات السياسية ويواجه المجتمع ونسق حياته. فالتوجّه الدعوي ملتحمٌ مع المجتمع التحاماً كبيراً، وملتحمٌ خصوصاً مع الشرائح التي تشعر بالإهانة من ترتيبات السلطة التي تحاول تجريف كل ما هو قديم. وبشكل عام، ينسكب

مفهوم السياسة في هذا التوجّه ضمن ثنائية صالح/غير صالح، فيركّز تركيزاً مبالغاً فيه على دور الفرد في السياسة غير مدركٍ أنّ (الموقع) في الحيّز السياسي هو التي يقرّر السلوك ويؤثر فيه تأثيراً كبيراً بغض النظر عن الخصال الشخصية. أي أنّ هذا التوجه لا يمتلك رؤيةً سياسيةً نظريةً ولا برامج سياسية عملية، وينحصر اهتمامه السياسي بالفسحة المتوافرة لنشاطات الدعوة من أجل القيام بالتربية والتعليم.

4- مخيال الجماعات التكاملية

المخيال الجماعاتي هو الذي يتميّز بإصراره على شمولية الإسلام ويسعى لخدمة كل مطالبه بشكل متكامل. وحيث أنّ الشمول هو شبه هويةٍ له، ساغ له طرحُ السياسي بغضّ النظر عن التلبّس الواقعي فيه. وتتميّز الجماعات الكبرى بثلاثة أبعادٍ من الشمول: (1) شمول طيف الاهتمام الإسلامي من الإعداد الفردي إلى الإعداد المؤسسي؛ (2) وشمول طبقات المجتمع التي يتخاطب معها، من الفقير إلى الغني ومن المتعلّم إلى غير ذلك، وإن كان الثقل طبيعةً هو في الطبقة الوسطى؛ (3) شمول المدارس المعيارية التي يستوعبها، من المذهبي إلى السلفي، ومن الظاهري إلى التأويلي.

الدولة الإسلامية والحكم الإسلامي جزءٌ من أدبيات الجماعات ذات الرسالة الشاملة، وعقدة التميّز عندها هي التكامل تحديداً. فلهذا التوجه اهتمامٌ بالتربية مثله مثل التوجّه الدعوي، وله اهتمامٌ بالفقه والأحكام شبهاً بتوجّه العلماء، وله اهتمامٌ بالمشاريع الخاصة، وله اهتمامٌ بروحية دوافع الأفراد. هذا الشمول في الاهتمامات هو الذي يُشكّل بطانة التوجّه السياسي للجماعات التكاملية، وهو الذي يفسّر عمومية دعاواها السياسية حتى تكاد لا تتجاوز وصف الحالة المثالية المرجوة بعد مزجها مع أدواتٍ حداثية تحت شعار المعاصرة. ويُضاف إلى ذلك أنّ الشمول الشديد ينتج عنه حمولاتٍ لوجستية لا يمكن لأي تنظيم تحملّها. ولذا قيل في هذه الجماعات إنه التكامل الذي يؤدّي إلى التآكل.

وتتباين الطروحاتُ السياسية للجماعات الحركية ولغةُ هذه الطروحات. وبحسب طبيعة نخبها القيادية وبحسب طبيعة مناهجها التعليمية، يمكن أن تندفع إلى الاتكال على المسطور في التراث مع بعض التقليب والانتقاء. وعلاوة على الفهم الذاتيّ للنصوص، قد يكون دافع الإحالة الواسعة للتراث ومحاولة العثور على تبريراتٍ فيه هو المنافسة مع توجهاتٍ إسلامية تقليدية تنتقص من الشرعية الإسلامية للجماعة وتحاول الحيلولة بينها وبين حشد الجماهير. ولا تعدم الجماعات التكاملية أطروحات جادّة فيها خبرات طواقمها المتخصصة في العلوم المختلفة. غير أنّ **الحال العام هو أنّ العمل في هذه الجماعات يسبق التخطيط، والفكر الناظم يتشكّل أثناء المسيرة، فيكون جزءٌ منه مفصّلٌ على قدّ الجماعة كإيديولوجية تبرّر خياراتها.** ومن الملاحظ تراجع العمق الفكري للجماعات الكبرى في العقود الماضية بعد أن كانت محضناً للتجديد على الصعيد الفكري عندما ابتعدت عن التكبيل الذاتي الذي وقع فيه العلماء والمشايخ.

وإذا كان مخيال التوجّهات الأخرى هو المجتمع الفاضل المتواري والذي يتمّ السعي إليه عبر تجنّب السياسيّ أو عبر أقلّ ولوجٍ فيه، فإن مخيال الجماعات الكبرى هو مجتمعٌ فاضلٌ يتحقّق من خلال مؤسساتٍ متعدّدة يتمّ الجهادُ في بنائها، الأمر الذي يستصحب لزوماً احتكاكاً مع السياسي مناكفةً أو مبارزةً. غير أن سعيها الحثيث لـ (الحلّ الإسلامي) يمكن أن يدفع الجماعات التكاملية إلى تماهيها مع النموذج الحداثي للدولة بعد إجراء تزيينٍ ظاهري على السطح وفي العناوين. وحيث

يقتضي فكرها أن تحتفي بالسياسي، وحيث أنها تعاني من تخلّفٍ نظري فيه، وحيث أن بين صفوفها مهاراتٍ فنّية وخبراتٍ في الإجرائيات، يكون النتاج ولوجاً في السياسي من غير عدّته مع الظنّ باكتمال عدّته. بديهةُ هذا التوجه تدرك تماماً خطورة السياسي والمدى الواسع لتأثيره، فتستنفر نفسها إلى المهمّة بالاستطاعة المتوافرة التي منّ الله بها، فتدخل حيّز السياسة أو تحوم حوله -بقدر خشونة الحكومات الاستبدادية- يغمرها التوكّل من جهة واستصحاب معنى الابتلاء من جهة أخرى. ثم تُفاجَأ بعدم كفاية ما أعدّته من عُددِ البرامج من جهة، وتصطدم مع حقيقة وجود شبكة مصالح مجتمعية هي في آنٍ معاً تكره النظام القديم ولكنها حريصة على الاحتفاظ بميّزاتها. ولما كان التراجع بعد الولوج غير ممكن، تتولّد ديناميكيات باتجاهين متعاكسين: صدامٌ محتوم، أو براغماتية حالّة؛ وكلاهما غير مقصود.

5- المخيال المشروعاتي

يُنسى هذا التوجّه عادةً عند اعتبار التيارات المسلمة، وهو الذي يشمل المشروعات المتخصّصة في أمرٍ ما متّصلٍ بإصلاح الواقع من خلال إسهامٍ إسلاميّ النظرة والمضمون. وقد تكون هذه المشروعات صغيرة بمفردها لا يُنتبه إليها، ولكنها بمجموعها تبلغ قدراً معتبراً، كما أن أثرها التكميلي قد يكون مهماً جداً برغم جزئيته. وكمثال على هذه الجهود إعادة إخراج كتب التراث منقحةً ومفهرسةً ومطبوعة بشكل جاذب، ومنها الدعوة والتعليم من خلال العالم الافتراضي، ومنها العناية بتدريس الأطفال، ومنها دورات التدريب على المهارات... فهذه جهودٌ ارتضت لنفسها العمل على الهوامش مقتنعةً أنها (مساحات حرجة) بالغة الأهمية برغم طرفيّتها الظاهرة، وهي في أذهان أصحابها العامل الجزئي الحاسم الذي يمثّل شرطاً لازماً في تمكين الأمة وظهورها وإن كان لا يستغرق كل حاجات التمكين. وبحكم طرفيّة اهتمام هذه النشاطات، يقع الفضاء السياسي بعيداً عن اهتمامها. ويدرك هذا التوجه أن السلطة السياسية يمكن أن تدمّرها بسهولة من خلال قوانين وإجراءات بيروقراطية، والسلطة من جهتها لا ترى أولوية للبطش بهذا التوجّه الذي لا يُشكّل خطراً مباشراً عليها، بل تطمع أن تستثمر مهادنتها لنشاطاته للتدليل على عدم عداء الدولة للدين.

ولا بدّ هنا من الإشارة إلى أغرب فريقٍ يمكن أن يجري ضمّه إلى هذا التوجّه العام ألا وهو التوجه الفكريّ المحض، وإن كان له تفرّدٌ من جهة وتشابهٌ مع علماء الشريعة من جهة أخرى. ويتميّز المخيال السياسي للجامعيين المتخصّصين من أهل الفكر في أن اهتماماتهم نظرية نسبياً وإن يمكن أن تشمل أوجهاً تطبيقية. وفي الغالب لا يرى أصحاب الفكر لأنفسهم دوراً مباشراً في السياسة، إذ يغمرهم همّ التنظير وإحكام الفهم. ولكن بحكم عمق علومهم وحيث أن بعض اختصاصاتهم لها تقاطعٌ ما مع السياسي، فإن التوجه الفكري يمتلك عادةً إدراكاً لشروط التحقّق السياسي ولو اختلف الأكاديميون في نموذجهم المفضّل تبعاً لمدى قبول المسلّمات الفلسفية للحداثة ومدى قبول مراعاة الواقع. فطروحات الفكر تتراوح بين مطلبي الإصلاح التدريجي والتغيير الجذري، مثلها مثل الجهود الحركية، غير أنّ ما يميّز الطرح الفكري هو أنه يُركّز على فاعلياتٍ واسعةٍ تتجاوز الحيّز السياسي المباشر، وفي أنه يتكلّم بمصطلحات العلم بعيداً عن العموميات والمثاليات الحركية. وأخيراً، تنقدح أشدّ لحظات التحدّي للتوجّه الفكري عندما تتحرّك الشعوب للتغيير السياسي ولمّا تستكمل بعدُ شروطاً ضرورية. والحال المثالي أن يقوم الفكر في التصميم للتغيير السياسي، لكن حركة التاريخ تذكّرنا أنّ الواقع غالباً ما

يُفاجئ أهل النظر والفكر ويتحدّاهم بما يفوق ما عندهم من علمٍ قابلٍ للتنزيل الناجز. فيغشى طائفةً من المفكرين نفورٌ شديدٌ من السياسة وحركات التغيير لأنها لم تستكمل الأسباب برأيهم ولأنها لا تتطابق مع المثالي في أذهانهم. وتنفر طائفةٌ أخرى من المفكرين والمتخصّصين يغمرهم شعور واجب الوقت ليقوموا بوظائف استشارية متقاطعة مع السياسة.

خاتمة

إنّ واقع المسلمين يحكي أصنافاً متنوعة من المخيال السياسي الممتزج بأفكارٍ دينية أو مؤطّرٍ بها. وبغضّ النظر عن الموقف من تفاصيل التوجهات أعلاها رفضاً أو قبولاً أو استدراكاً، لا يمكن وصف نماذجها بأنها ثيوقراطية. ورغم أن المخيال العلمائي هو الأقرب في ظاهره إلى الثيوقراطي الذي يأتي من باب مأسسة الفتوى وفكرة (المرجعية)، لكن طبيعة الإسلام نفسه لا تسمح لها بالتجذّر تجذراً يتجاوز حدود الضبط العلمي. إنّ كون المرجعية المطلقة هي للقرآن والسنة تحول دون نجاح تكوين مرجعيةٍ رسميةٍ، لأن سلطة النصّ فوق سلطة المجتهدين، ولأنّ لغة القرآن حيّة وبيانه مبين؛ فلا يمكن محاصرة خطابه إلا تفهقٌ في الجزئي ممتنعٌ في الكلّي. ومن الدلالات الناطقة أنه حين تحظى شخصياتٌ على رضى الدولة فتستحوذ على خطابهم وفتاويهم، سرعان ما ينفر منهم ضمير الناس ويعتبرونهم (علماء سلطان) لا يوثق بهم. أي أن الحسّ العام للأمة منسجمٌ مع النسق التاريخي المسلم. كما تكمن المفارقة في أن التوجهات السياسية الإسلامية هي أبعد التيارات عن النموذج الديني السياسي بشكله الغربي التاريخي الثيوقراطي ولكنها تحتفل بالنموذج الحداثي للحكم.

جدول: خصائص التوجهات الإسلامية فيما يتعلق بالسياسة

	المثال	طبيعة الوسائل	مدى الولوج في السياسي
الصوفي-الطرقي	مجتمع التوادّ	الاسترحام	نفور واعتزال
العلمائي	نظام الانضباط الفقهي	التقرير والتحرير التراثي	مرقوم بساحة القانون
الدعوي	مجتمع الاستقامة السلوكية	التربية والتعليم	حذر وابتعاد
الجماعاتي	نظام الالتزام الإسلامي	تهييئ الطواقم/المؤسسات	تمثّل رسمي أو اختراق عملي
المشروعاتي التخصصي	استيفاء الشروط	حلول جزئية حاسمة	ابتعاد وانتقاء

كل الدلائل تشير إلى أنّ الأصناف الخمسة أعلاه سوف تستمر لأنها تمثّل استجاباتٍ مجتمعية اعتيادية. أما الطرح الانتقامي الغاضب الذي يدّعي لنفسه صفة الجهاد فهو تعبيرٌ عن ظاهرة اجتماعية سياسية أكثر من حالة إيديولوجية. ويمكننا تلخيص أسباب ظهوره بالعوامل التالية: فراغ دولاتي + اعتداء خارجي على النسق المجتمعي + اعتداء داخلي على المحاضن الشعبية + إهانة ثقافية. وفي غياب طرحٍ إسلامي جهاديٍّ ناجزٍ، شكّلت حَرفيّة فهم النصوص التراثية موئلاً لحالاتٍ شديدة من الاغتراب عن المجتمع ورغبة الانفكاك من حال الذلّ. وإذ يتميّز هذا التوجّه بضحالته الفكرية -ناهيك عن اختراقه وتوظيفه- فإنّ نموذجه المرتجى هو نموذجٌ هجينٌ فيه كثير من عناصر دولة الحداثة العَلمانية، وضمّ في نسخته الأخيرة إلى ذلك عناصر إمامية شيعية، كما أن مخياله هو مخيال حكمٍ فاشيّ أكثر من كونه طرحاً ثيوقراطياً برغم كل النصوص التي يتمّ التدثّر بها. وبالمقابل، النموذج الإيراني الشيعي للحكم يتحوّل باستمرار نحو نموذج أرستقراطي إقطاعي على نحوٍ ثيوقراطي فعلاً.

الباب الثالث: مفاهيم الجدال

الفصل العاشر: مفهوم العَلمانية والتيه في معانيه

الفصل الحادي عشر: مفهوم فصل الدين عن الدولة

الفصل الثاني عشر: اللبرالية، رصيدها وبهرجها

الفصل العاشر

مفهوم العَلمانية والتيه في معانيه

ينتشر في الكتابات الشائعة استخدام لفظ العَلمانية ليعني العقلانية في نمط الحياة عند بعضهم، واتباع الأساليب العلمية الحديثة عند آخرين، أو تعني الإدارة السياسية التي تلتزم بالقانون، أو هي التي لا تنحاز إلى فئة من فئات المجتمع، أو المنظومة المحايدة تجاه الأديان... ولا يخفى أن هذا سردٌ لطيفٍ واسعٍ من الصفات وإلصاقها بمصطلح له تاريخ مخصوص، مما يحوّله إلى شعارٍ فضفاض ويخرج استعماله عن الانضباط العلمي. وأضف إلى ذلك أن هناك فروق في استعمال المصطلح بين العربية واللغات الأوربية. وسوف يقوم هذا الفصل بإلقاء نظرة خاطفة على السياق التاريخي لمصطلح العَلمانية، ويناقش دعوى العقلانية والحياد، ثم يلمح إلى مستنداته الفلسفية، ويختتم بمناقشة الطروحات التي تضيف إلى المصطلح أوصاف مقيِّدة مثل العَلمانية الجزئية، ونُرجئ نقاش ما يُسمى بالعَلمانية السياسية إلى الفصل التالي.

1-السياق التاريخي

لا يمكن انتزاع مصطلح العَلمانية من سياقه التاريخي والذي يمكن تحديده بثلاثة أبعاد: الواقع الأوربي، والمسيحية-الكنسيّة، وفكر عصر التنوير.

أولاً، إنّ تطوّر مفهوم العَلمانية ملتصقٌ بالتاريخ الاجتماعي السياسي الاقتصادي القديم للبلدان الأوربية، وبمنظومة الحكم الإمبراطوري الروماني واعتبار رأسه شخصيةً لها الحقّ في السيطرة على الدين، وعلاقات الطبقات ونظام الإقطاع والرق والأقنان، إلى جانب النظام الأسري الرخو. ومن ناحية أخرى لفكرة العَلمانية علاقة -ربما أوثق- مع تاريخ الوحدات الأوربية في العصور الوسطى وانقسام الإمبراطورية الرومانية وتشكّل الإمبراطورية البيزنطية ثم تفكّك الوحدات السياسية. وننبّه إلى أن صورة أوربة موّحدة أو مستقرة في دولٍ كما هي الآن صورة غير صحيحة عن أوربة التاريخية التي كانت عبارة عن كياناتٍ مبعثرة ضمن الإمبراطورية الرومانية.

ثانياً، لا يمكن للفاعليات التي ساهمت في تطور فكرة العَلمانية أن تكون بمعزل عن تطور الفكرة الدينية للمسيحية نفسها ورحلتها من التوحيد إلى التثليث من ساعة اختراق السياسة/القيصر الروماني لحركة الدين وإخضاعه الكامل للدولة والتنكيل بأتباع عيسى الذين وقفوا في وجه الاستحواذ الامبراطوري. وربما كان لحركة الإصلاح الديني أثر كبير، حيث ابتدأت ساعيةً العودة إلى أصل روح الدين ثم ما لبثت أن استغرقتها الأبعاد القومية السياسية والحروب بين الوحدات الأوربية. أي أن الإخفاق النسبي لحركة الإصلاح الديني والمسار المخصوص الذي سارت فيه وظهور مدرسة تأويل الإنجيل لا يمكن إلا وأن يكون له علاقة وثيقة بتطور العَلمانية كونها نوع آخر من ردّ الفعل تجاه الكنيسة.

ثالثاً، لفكرة العَلمانية علاقة بالتطور الفكري الأدبي والفلسفي في جزئي أوربة، سواء في الفلسفات القديمة لشرقه اليوناني، أو لاحقاً في التطورات الفكرية العامة لعصري النهضة والتنوير. وهذه الثانية خصوصاً اعتركت مع أحداث

سياسية اجتماعية كبرى وحاولت صياغة رؤيةٍ مُنقذة. وتَوّج هذه التطورات تكلّسُ المفاهيم الدينية وعجز مؤسساتها من جهة، ومن جهة أخرى تراكم الاكتشافات التي تجسّدت فيما بعدُ بالثورة الصناعية.

ولذلك فإنّ إطلاق وصف العَلمانية على المجتمعات الأخرى التي لم تمرّ بما مرّت به أوربة لا يمكن أن يصحّ إلا من باب المجاز. ومن أجل توضيح هذه الفكرة دعنا نستذكر الصين ذات التاريخ العريق. فلقد ظهرت فيها فلسفاتٌ متميّزة، وترجع إليها معظم الاختراعات المبكرة في البشرية التي تعتمد حياتنا عليها (من الورق إلى الزجاج ومن الملاحة النهرية إلى الجسور المعلّقة)، ومع ذلك يصعب جداً استعمال وصف العَلمانية على التاريخ الصيني رغم كل هذه الاختراعات والاكتشافات ورغم النظام الإداري المتقن ورغم التموضع الخاص للأديان في تاريخها الطويل. ولقد تبنت سلالة الـ (هان) -قبل ميلاد المسيح بقرنين- الكنفوشية، وشجّع الإمبراطور العلم والتكنلوجيا والفنون والدين، إلى جانب وجود نظامٍ إقطاعي، لكن لا يمكن وصف تلك الفترة لا بالعَلمانية ولا بالدينية. إمبراطورية الآزتك في وسط أمريكا تبنّت ديناً تعدّديّ الأرباب، ولكن لا يمكننا وصفها بالإمبراطورية الثيوقراطية على النحو الأوربي الذي لعبت فيه الكنيسة دوراً مركزياً. ومرة أخرى، الأمثلة هي للتدليل على الخصوصية الأوربية لمصطلح العَلمانية.

2-عقلانية؟

العقلانية هي من المعاني التي يُكسى بها مصطلح العَلمانية. ولا مراء في أنّ النهضة العلمية -في السياق الأوربي- أتت على أعقاب ثورةٍ على الخرافة وعلى الكنيسة التي احتضنتها. ولكن ما انتهت إليه المنظومة العَلمانية يصعب وصفه بالعقلانية أو الرشاد. فهل التنمية المجنونة التي أنهكت البيئة عقلانية؟ العَلمانية نظرت إلى الكون أنه جماد وموضع استلاب، فكان العبث به (معقول). القائد الهندي الأحمر اعترض على مغامرات الرجل الأوربي الـ(كاوبوي) في القارة البِكر بقوله: الأرض ليست تابعة للبشر ولكن البشر تابعون للأرض، وحيث أننا لا نملك الأرض فلا نملك حق إيذائها. فمن هو المتقدّم والعقلاني؟

نمط الحياة التي ولّدته العَلمانية يعتمد على الإنتاج والاستهلاك في دورة عيبٍ مغلقة تُغذّي نفسها بلا جدوى معقولة، فهناك فرط إنتاجٍ يتجاوز الطلب وهناك فرط استهلاك يتجاوز الحاجة. وهكذا أصبح البشر عبيداً لهذه الحركة المحمومة، لا أحراراً ولا سعداء. فأين العقلانية إذاً؟

وإن التوسّع الاستعماري واستنزاف العالم لا يمكن فصله عن تطوّر المنظومة العَلمانية. ودع عنك ضحايا السكان الأصليين وآلام سكان العالم الثالث، هل جلبت هذه المنظومة حقاً سلاماً (عقلانياً) لدولها وشعوبها؟

ليس ثمة وجه من وجوه الحياة الحديثة الذي اعتُبر يوماً عقلانيةً ودّعت التخلّف إلا وجرى التراجع عنه أو تعديله، بما في ذلك عودة التدين. وكمثال، السبخات التي جُفّفت عقلانيةً بناء على أنها محضن البعوض يُسعى اليوم إلى إعادتها من أجل التنوّع البيئي المهم في توازن الطبيعة. الطريق السريعة التي يُفترض أنها تختصر المسافة أصبحت سجن إجهادٍ عصبيّ للسائق صباحاً ومساء. في الإنتاج الغذائي وصلت قمة العقلانية حدّ إطعام البقر طحين البقر المسنّ، فتولّد مرض "جنون البقر". تهميش مؤسسات المجتمع التقليدية ساهم في توليد العصابات الرهيبة. الإقلاع عن الزواج كان أحد مبرّراته أنه

عالي الكلفة المادية عقلاً وحساباً، ثم اكتشفنا أن هذا يساهم في زيادة الفقر (نعم، تضافرت الدراسات الكمّية على أن أحد أسباب الفقر هو عدم الزواج).

ليس هذا تنقيراً على العَلمانية ولا دعوى إلى الجهل، **فمصطلح "لاعقلانية العقلانية" هو مصطلح صاغته الأكاديمية الغربية نفسها.** وأزمة الحداثة تمحورت بشكل أساسي حول إدراك محدودية العقل من ثلاثة أوجه:

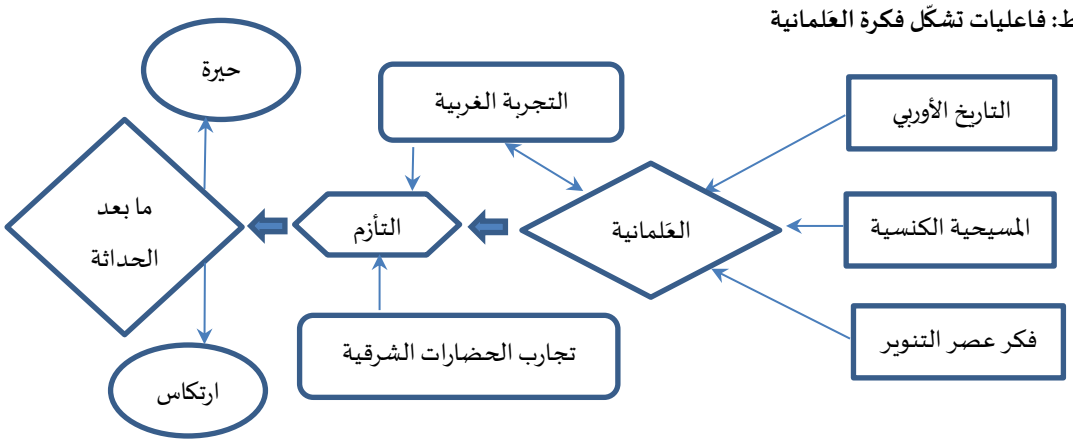
1- إدراك عدم إمكان ضبط الحياة الاجتماعية ضبطاً تاماً من خلال قوانين صلدة، وأنه لا بدّ من التفكير في سببيّة رخوة غير حتمية ولا يمكن سكبها في معادلة من معادلات الوضعية المنطقية.
2- الحاجة إلى الأخذ بعين الاعتبار أبعاداً حياتية ذات طبيعة غير قابلة للضبط العقلاني الدقيق كانت قد أهملتها العلوم، مثل العاطفة والتوفّز الروحي.
3- لم يقتصر إدراك محدودية الضبط والسيطرة المُعقلنة على عالمي النفس والاجتماع، وإنما تبيّن أنّ في العلوم المادية أيضاً درجة من اللاحتمية أو أن الإحاطة غير متصوّرة أو أن تراكيبية الظاهرة تحول دون القطع اليقيني.

ولا خلاف في أن ظهور توجه ما-بعد-الحداثة شاهد على الأزمة العقلانية للعَلمانية. والأكثر دلالة هو أن البدائل التي قدّمتها هذه الفلسفات الاجتماعية معادية للعقلانية وغارقة في العدمية.

3-العَلمانية والحياد

القول بحياد العَلمانية هو محض تهافت، لا لأن العَلمانية غشّاشة أو كاذبة وإنما لأنّ الحياد في دنيا البشر ممتنعٌ والتحيّز فيها هو كالأمر الوجودي المفروض فرضاً. ولا نقصد بالتحيّز المحاباة وإنما معناه الخاص من الميل إلى فئة فكرية ما، وبمعناه المنهجي من أنه لا يمكن أن يخلو موقفٌ بشريٌ من مسلّماتٍ مسبقةٍ غير خاضعة للبرهان القطعي.

مخطط: فاعليات تشكّل فكرة العَلمانية



ولو وصفنا العَلمانية بالانفتاح بسبب ترافقها مع اللبرالية أو بالاستعداد لمناقشة أي شيء فهذا لا يجعلها بغير مضمون. فلا تصعب الإشارة إلى مجموعة قيمٍ وتوجهاتٍ تترافق مع ذكر العَلمانية، مثل القومية أو اللبرالية أو الرأسمالية أو الاشتراكية أو الإنسانوية أو حقوق الإنسان. كانت هذه بعض مفرزات حركة العَلمانية. ولا نقول هنا أن تلك هي أجزاء

مُكوّنة للعَلمانية، وإنما أنها تكاد لا تنفكّ عنها أو أنها تطوّرت في ظلّ حركة التنوير والعَلمنة. وبعبارة أخرى، لا يمكن للعَلمانية أن تكون بلا مضمون. العَلمانية ليست مجرّد أداة، ولو كانت كذا لما صحّ مقارنتها بأي فلسفةٍ أو توجّهٍ فكريٍ آخر. لا يمكن للعَلمانية أن تكون لا شيء. أما دعوى الحياد السياسي، فسوف نناقشه في فصل قادم، ولكن نقول سريعاً، هل يمكن وصف الاستعمار (ذي الخلفية العَلمانية) بالحياد؟

الحياد المطلق تجاه الأديان ممتنعٌ عقلاً ومستحيل تاريخياً، وكل ما في الأمر أن المنظومات تضع لنفسها صيغة تعاملٍ ما مع الأديان. وعندما نستشهد بواقع عَلماني نُعجب به، علينا التمحيص إذا كان ما يسرّنا نتيجةً للعَلمانية أم نتيجةً للثقافة اللبرالية أم نتيجةً للوفرة الرأسمالية. النظم العَلمانية -كأي رؤية كونية- تمنح حرّيات وتقيّد أخرى وليست محض حرية. العَلمانية مدخل فلسفي له زاوية رؤية خاصة ومسلّمات معيّنة، وهذا هو الأولى بالاعتبار والنقاش.

4-العَلمانية فلسفياً

ابتداءً نقول إن العَلمانية كلفظٍ ليس مشتقة من (العِلْم)، وإنما من (العالَم)، ولقد حاول البعض التأكيد على هذا من خلال استعمال مصطلح (العالَمانية) ولكنه لم يعمّ وينتشر. ومصدر هذا المصطلح هو فكرة تقسيم الوجود الاجتماعي إلى عالمين: الدنيوي و الديني أو المقدس و المدنس (sacred / profane)، وأنّ لكل عالَم من هذين العالَمَين طبيعة خاصة وقوانين حاكمة وأنهما لا يلتقيان أو لا يشتركان.

وهذا التفريق بين العالمين له انعكاسات خطيرة على الحياة. فلقد استُبعدت الأبعاد الأخلاقية والإنسانية من الحيّز الواقعي واعتُبرت معوّقات يجب أن تحلّ محلّها اهتماماتٌ عمليةٌ بحتة. انعكس هذا سياسياً في فلسفة الحكم والتعامل مع المكونات البشرية للمجتمع ككتلٍ عضوية لا كمجموعاتٍ ثقافية. في العلاقات الدولية انعكس هذا في (الواقعية الصرفة realism) واعتبار الاسترقاق والاستعمار (وهو في حقيقته استخراب) واستغلال الشعوب الآخرة أمور مبرّرة. اقتصادياً انعكس هذا التفريق على أنماط التنمية وتعاملها مع البيئة لا كمخلوقٍ يستحقّ الرعاية وإنما كشيءٍ يُستغلّ جشعاً. في التنظيم الاجتماعي اعتُبر البشر أرقاماً ووحداتٍ جامدةً تقوم البيروقراطية بتنظيمها تنظيماً آلياً. اجتماعياً اعتُبرت الأسرة وحدة انتاجٍ فحسب. نفسياً اعتُبرت العواطف لاعقلانية (وليس مجرد غير عقلية) وأنه ينبغي تنحيتها من الحياة.

وحيث أنه حدث تقابل عدائي بين الكنيسة والدين من جهة والاكتشافات العلمية من جهة أخرى، فإن إيمان الحداثة العَلْماني بالفلسفات الوضعية والمادّية تحوّل إلى إيديولوجيات علمية عرفنا بعد قرنٍ من الزمن أنها أساءت فهم الإنسان والكون والحياة. **وإذ عجزت عَلمانية الحداثة عن التوبة من العُجب والتكبّروالاستهواء، فإنها ارتمت إلى جهة نقيضة في فوضى الأنساق الفكرية لما بعد الحداثة وتفكيكاتها وحفريّاتها التخريبية لأي كُلٍّ ولأي اتزان.** وما زال المزاج الفكري الغربي كالنواس بين قطبيّ تطرّف، كما أنه لا يفتأ يضيق بالتوازن والشمول الذي يميّز الفلسفات الشرقية عموماً وليس الفلسفة الإسلامية وحدها فحسب.

وبالنسبة لموقف العَلمانية من الدين، فلقد تطوّر في شكل ردود فعلٍ في مراحل متتابعة. ففي البداية كان همّ المفكّرين في أوربة هو رفض ثلاثي: (1) رفض الخرافة والتقاليد البالية للمجتمع التي دافعت عنها الكنيسة؛ (2) ورفض الثيوقراطية

والحكم باسم الإله وإضفاء القدسية على طبقة الحكم والتسلّط الكنسي على الحياة؛ (3) ورفض ادعاء احتكار المعرفة العلمية للكنيسة. ثم أصبح همّ المفكّرين والعلماء هو عقلنة الدين من خلال محاولة تبرير المطلقات الدينية تبريراتٍ منطقية والمسارعة إلى رفض ما بدى متعارضاً مع المنطق العقلي. ثم تطور هذا إلى تديين العقلنة، بمعنى إضفاء صفاتٍ قدسية على المعاني الفلسفية المحضة. ومن اللطيف هنا الإشارة إلى كونت الذي يُعتبر مؤسس الوضعية والذي آمن بأن مخرجات هذا علم الاجتماع الحديث سوف تكون هي الدِّين العلمي الجديد، لم يكن عنده عداء للمفرزات الاجتماعية للدين بقدر ما كان يريد تجديد الدين باستعمال العلم. ثم تعاظمت غربة الفلاسفة والمفكرين عن أي شيء يتعلّق بالدين وتراوحت المواقف بين تجريد الإله عن صفات الربوبية والقبول بالدين كشيء هامشي مُلطّفٍ للحياة، وبين اللاأدرية وعدم الإيمان بأي شيء محدّد. الإلحاد والرفض الخالص للدّين وإن كانت جذوره تعود إلى قدامى الفلاسفة إلا أنه أصبح في النهاية أشبه بالشيء الثابت والمفترض في النخب سواء في العلوم الإنسانية أو الاجتماعية أو المادية. وتنفع الإشارة إلى التحيّز الحضاري في هذه المسألة، فبرغم أن أدبيات الاستشراق العَلماني ترفض الدين وتهمّشه، إلا أنها تجد الإسلام تحديداً هو المشكلة الكبرى (مع أنه وازن الأمر في حضور العقل وجعله مناط التكليف)، وفي الوقت نفسه تجد أن عند هذه الأدبيات تذوّق للأديان الرمزية الطاعنة في الخرافة.

<u>العَلمانية لا يمكن أن تكون حيادية تجاه الدّين بسبب الاعتبارات التالية:</u>

- العَلمانية تحاول تحقيق المساواة بين الأديان بطردها من الحياة، لا باحتضانها، وبحصرها في نطاق ضيق حتى ضمن الفضاء الاجتماعي، ناهيك عن السياسي والاقتصادي، وهي تنازع الدّين في اختصاصه في المسألة الأخلاقية.
- العَلمانية ليست موقعاً في الوسط، بل هي موقف متطرّف وعلى نقيض من التفكير الديني الذي يؤمن بمطلقات ثابتة.
- العَلمانية تتبنّى النسبية المطلقة، فتنقلب مذهباً فوضوياً يزهق في آنٍ ثوابت الأخلاق الفردية وثوابت الاجتماع البشري.
- العَلمانية ليست مجموعة أفكار محدّدة، ولكنها وعاءٌ لأفكارٍ ومداخل نظرية، ولها مسلّماتها غير القابلة للبرهان. وهي دين بحسب المنظور الدوركايمي، ولقد صاغ Robert Bellah -وهو من كبار العلماء المعاصرين- مصطلح "الدين المدني" ليعبّر عن طبيعة الثقافة الحديثة وتقديسها لمسلّماتها اللبرالية ونسق حياتها.
- العَلمانية تناهض أصل الفكرة الدينية في الخلق وتعالي المطلق وفكرة الآخرة والحساب، وترفضها ولو كانت الفكرة الدينية تتمتّع بكل خصائص العقلانية ومجرّدة من تحكّمات مؤسسةٍ دينية، كما هو في الحالة الإسلامية.
- واقعياً، للتوجهات العَلمانية أعرافٌ وطراز حياة يُعتبر نقده تخلّفاً وتعصّباً ماضوياً، وكرهاً وتحاملاً على القيم الإنسانية، وعنصريةً وعدواناً على الحرّيات اللبرالية، كما أنّ في نمط حياتها ممنوعاتٍ من نوع الـ (تابو).

5- العَلمانيات المقيّدة

بعد وقوع مصطلح العَلمانية في غمرة التجاذبات الفكرية لم يعدْ واضحاً المقصود به. فظهرت العبارات التي تقول بالعَلمانية بعد تقييدها بشرطٍ يصف نطاقاً ما، مثل العَلمانية الجزئية والعَلمانية السياسية. ولعل هذا الاستعمال مدفوع بالرغبة في التفاهم الوطني مع التيارات القومية واللبرالية من جهة، ومن جهة أخرى رفض خطابٍ إسلاميٍ غير ناضجٍ يُقزّم العقل وتقترب رؤيته لتطبيقات الشريعة من نموذج الدين المؤسسي/الكنسيّ مستدخِلاً -على غير وعي- منطلقاتٍ حداثية. **لكن مصطلحات العَلمانية المقيّدة غير منضبطة ولا تحلّ الإشكال بل تساهم في اختلاط الفهم.**

صياغة أستاذنا المسيري لمصطلح "العَلمانية الجزئية" صياغة في غاية الإشكال، فحيث أن العَلمانية هي منزعٌ فلسفيٌ وطريقة تفكير فإنها لا تتجزأ. والمسيري نفسه يصف المجتمعات العَلمانية بالتسلّع والتنميط والاغتراب... فهل يمكن قبول شيء جزئي في هذا؟ والتسلّع ليس مجرد مبالغة في الاقتناء وإنما هو تحويل الإنساني إلى المادي، فكيف نجزّئ هذه الرؤية؟ والعَلمانية الشاملة بنصّ المسيري ما هي إلا "سقوطاً في الفلسفة المادّية"، وهي "تفصل كل القيم الإنسانية والأخلاقية والدينية عن كل جوانب الحياة العامة في بادئ الأمر، ثم عن كل جوانب الحياة الخاصة في نهايته...". ومرة أخرى، كيف يستقيم الوصف بالجزئية. ويؤكد المسيري بأن العَلمانية الشاملة "لا تؤمن بأية معايير أو مطلقات أو كليات، فهي لا تؤمن إلا بالنسبية المطلقة". وحقاً، هذا هو الجذر الخُلقي والتصوّري للعَلمانية، وهو مرفوض جملةً وبكل تجلّياته الجزئية، كما أنها -بحسب المسيري- دارونية صراعية. فألا يجبرنا هذا على القطع بأنه لا يتصوّر ورود الجزئي فيها.

ونبّه أنه يتباعد طرح المسيري عن الوصف المحنّط، فيؤكد أن العَلمانية "ليست -كما يتصور البعض- أيديولوجية أو حتى مجموعة من الأفكار التي صاغها بعض المفكرين العلمانيين الغربيين..."، وإنما هي ثمرة لعملياتٍ كثيرة تتلصّص من خلال مؤسسات الدولة "أو من خلال قطاع اللذة من خلال مؤسساته الخاصة، أو من خلال عشرات المؤسسات الأخرى (ومنها المؤسسات الدينية)، أو من خلال أهم المنتجات الحضارية أو أتفهها. ولذا فدائما ما أشير إلى ما أسميه "العلمنة البنيوية الكامنة"...ا.هـ. هذا التشخيص للعَلمانية يجعل التقييد بالجزئية غير سائغٍ البتة، لأنه **إذا كانت العَلمانية بنيوية وكامنة فمعنى ذلك أنها جينيّة ومُولّدة لنسقها.** وأذكر أني كنت في جلسة تحادثٍ مع المسيري ومنى أبو الفضل -رحمهما الله- وضربتُ مثال لعبة إلكترونية للأولاد (سوبر ماريو) وأنها تلهج بنزعةٍ رأسمالية، فرأوا فيه مثالاً جيداً للتفهيم. فإذا كان منطق العَلمانية يصل إلى التافه الذي يبدو بريئاً، فأي جزئيٍ يمكن أن نتكلّم عنه ما دام متلبّساً بروح الكلّي وبشاكِلته؟

أما القول إنّ هناك أمور حياتية هي إجرائية بحتة متروكة لخبرة الناس ومعرفتهم فيناسبها تخصيص مفهوم العلمانية، فهو أيضاً غير سائغ. فمثلاً، فكرة حفظ السجلات أو كتابة العقود مبدأ عقلاني/خِبريّ مارسته كثيرٌ من النظم من الفراعنة إلى المسلمين. ولكن إذا استحضرنا أنه يمكن أن يتوجه هذا الضبط للسجلات نحو معاظمة الأرباح الرأسمالية من خلال التعريفات المحاسبية، أو يتوجه لحفظ الحقوق برغم مراعاته لضبط عوائد الكسب... إذا استحضرنا ذلك ظهر أن القول بالعَلمانية الجزئية إشكاليٌ إذ أنه لم يتخلّف المنطق الكامن حتى في الجزئية التي تبدو جدولاً للأرقام لا أكثر. وشبيه بهذا أصول الإدارة السياسية، فثمة فرق كبير بين النظرة للأفراد كـ (ناخبين ذوي مصالح) وبين اعتبارهم تجسّداً للأمة وأنهم (عيال الله) ممّن تجب مناصحتهم.

وهذه الأمور تدخل في باب العاديات في الفهم الإسلامي ومدارها مقاصد الشريعة وموازنة المصالح والمفاسد، ولهذا لا يسوغ نعتُها بعَلمانيةٍ من نوعٍ ما إلا إذا تبنيّنا ثنائية الديني/الدنيوي المرفوضة. وهذا يوصلنا إلى طرح أبي يعرب المرزوقي ومصطلحه "العَلمانية المؤمنة" والذي يفترض أن إشكالية العلاقة بين الديني والدنيوي هي واحدة بين الحضارات وبالتالي الحاجة إلى عَلمانية بمعنى عقلانية في الأمور الكونية والسياسية. أقول، هذا يُرجعنا إلى المربع الأول ويصحّ في الاحتراز عليه جميع ما سبق، كما أن تفرّد التصوّر الإسلامي وانعكاساته هو بالضبط في نسق العلاقة لا في مجرّد وجودها. بمعنى أنه إذا سلّمنا بوجود إشكالية في العلاقة بين الديني الدنيوي في كل الحضارات، هذا لا يعني أن طبيعة الإشكالية هي نفسها ولا أن تموضعها في المنظومة الحضارية هو التموضع ذاته. فمثلاً، يمكن القول -وفق منطق أبي يعرب- إن دور علماء الدين هو إشكالي في كل من حضارة المسلمين والحضارة الأوربية. غير أن هذا وصف شديد العمومية إلى درجة أنه عديم الفائدة ويشوش الفهم. وذلك لأنه لا خلاف في أن طبقة العلماء في التجربة المسلمة لم تتحوّل إلى طبقة رجال دين برغم أهمية الأدوار التي لعبوها وبرغم أنه لم يكن ممكناً تجاوزهم بالكلية، ولأن مرجعية القرآن والسنّة حاكمةٌ حتى على العلماء أنفسهم، ولأن نشاط العلماء لم يكن مقيّداً في مؤسسة على النحو الكنسي الذي جمع بين البيروقراطية والغيبية إلى جانب تشاركها الانتهازي مع السلطة السياسية. وأخيراً، ألا **ينبغي استحضار اختراق الفكر التلموديّ للمسيحية (البروتستانتية) وكونه عاملاً مهماً في تبلور الطرح العَلماني.**

إنّ رغبة الابتعاد عن المناكفة الإيديولوجية تُغري اعتماد القول بالجزئية، ولكن أي جزئيٍ في الرؤية الإسلامية هو ضرورةً متضمِنٌ لافتراضات كلّية: (1) أنّ اطّراد السنن التي تجري وفقها الأسباب مقدّرٌ من الله، سواء على النحو الأشعري أو المعتزلي؛ (2) وأن تقييم استعمال الأسباب خاضعٌ لأخلاقية الإسلام؛ (3) وأن تصريف الأسباب خاضع للعقلية المقاصدية؛ (4) وأن معقولية السنن لا تنفي احتمال اصطحابها لغيبٍ محجوب؛ (5) وأن النظرة الدينية المابعدية (التوحيد في حالتنا) يوثّر في منهج فهم السببية والتعامل معها.

وأخيراً، فإنه من الملاحظ أن أستاذنا المسيري لا يقدّم تعريفاً محدّداً للعَلمانية. وبخلفيّته الأدبية، يهمّه إضاءة المفهوم وبيان تبِعاته ومتعلّقاته أكثر من ضبطه كمعادلة فيزياء، حتى إنه أحياناً يرفض التعريف الدقيق ويعتبر ذلك انعكاساً لابستمولوجيا حداثية. ولكن للأسف مع ثراء طرحه تركنا مع مفهوم إشكالي (العَلمانية الجزئية/الأخلاقية/الإنسانية) يوهِم ولا يُفصح وينعكس بالنقص على المشروع الفكري الذي كرّس له حياته. (للاختصار، اعتمدت عبارات المسيري من مقاله بين العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة). وإني لأُدرك حَرَج الباحث من الاستدراك على مفكرٍ وفيلسوفٍ بثقلهما المعروف، غير أني بيّنت ما يُشكِل نظرياً ولا يخامرني شكّ في أنّ تخصيصهما للعَلمانية غير مفيدٍ بل مربكٍ ومُسبّب للاختلاط.

6- تعريف مقترح للعَلمانية

العَلمانية هي من ناحية عملية إبعادٌ للدّين من حيّز التفكير والشعور وإخراجٌ له من حياة البشر. وهي مصطلح متجذرٌ في الرؤية الغربية، وله علاقة بالمعركة التي جرت في أروبه بين السلطة الكنسية والسلطة الزمانية. والعَلمانية لا يمكن -منطقياً- أن تكون محايدة لأنها -وإن لم تكن فلسفة بذاتها- إلا أنها مدخل ووعاء لمفاهيم ومضامين رافضة لأصل

فكرة الدين والتعالي. ومفرزات العَلمانية هي نتاج مفكّري عصر التنوير الذين آمنوا بثلاثية العقلنة وحرية الإرادة ومذهب المتعة. وكما أظهرت تجربة الحضارة الغربية نفسُها، لم يتحقّق أيّاً من هذه الثلاثة، بل تحقّق نقيضها أو تلبّست بما يُفسدها، وما فلسفة ما-بعد-الحداثة إلا تعبيراً عن تهافت العَلمانية وتهافت البديل المبتغى. تعميم هذه الصيرورة التاريخية الفكرية على التجربة التاريخية للصين لا يصحّ، وتعميمه على الهند لا يصح، وتعميمه على إفريقية لا يصح، وهو إن صحّ جزئياً في كلٍّ من الحالات المذكورة فإنه لا يصحّ أبداً في سياق السجل التاريخي المسلم. العَلمانية مفهوم عضويّ نما في رحم الحضارة الغربية وله خصوصيّته الثقافية، فلا يمكن استعارته ولا استنساخه ولا تجزئته.

إنّ الاستخدام الصحيح للعَلمانية هي اعتبارها الرؤية الفلسفية (1) الرافضة لما هو خارج العالم المحسوس للإنسان؛ (2) التي تَقصُر مصدرية القيم على البشر؛ (3) وتختزل الحقيقة في عالم المادة. إنها تعتبر الدّين فكرةٍ خرافيةٍ وترفضه منهلاً للقيم، وتمنع توجهه أن ينعكس في الحياة العامة أو أن يساهم في ترتيب أولويات المجتمع. وبالمناسبة، الشائع في الأكاديمية الغربية هو اعتبار العَلمانية إطاراً تصورياً وتوجهاً مخالفاً بالتمام للديني، فلماذا نحاول تلطيفه في اللغة العربية؟ كما لا يصحّ وضع نزعتها لتحكيم العقل في أمور الحياة موضع الصدارة، فأنّى للعَلمانية هذا الاحتكار وقد انغمست انعكاساتُها مع كل ما ينافي العقل والتعقّل.

إن ما سبق يوجب عليّ تقديم تعريفٍ للعَلمانية، وأضعه في الثالوث التالي: **العَلمانية هي الرؤية الكونية الكلّية التي تحدّها المادّية المطلقة في الفهم السببي، وتحدّها النفعية المطلقة في النسق السلوكي، وتحدّها النسبية المطلقة في السمت الأخلاقي.**

خاتمة

للعَلْمانية نظرةٌ خاصةٌ بها تجاه الكون والمادة و الاقتصاد والمال و السياسة والحكم و الأخلاق والقيم، ولذا وصفُها بأنها ليست مذهباً أو إيديولوجيا وإنما مجرد طريقةٍ في الحكم تشخيصٌ متعسّف. العَلمانية كتوجّهٍ لها تاريخ وسياقٌ قومي ثقافي مناهض لفكرة الدين بعد أن ارتكس من الكنيسة. والعَلمانية سعت إلى عقلانية اختزالية ثم وقعت -في بعض مفرزاتها- في عدميّة لاعقلانية. كما أنها عملياً محضنٌ لكثير من التوجهات، كاللبرالية والرأسمالية، فكراً وتطبيقاً. وكلّ ذلك يجعل القول بعَلمانية جزئية مقيّدة قولاً يصعب أن يصحّ ويفتح باب الاختلاط للظنّ أن المقصود هو أن قليلاً منها لا بأس به.

الفصل الحادي عشر:

مفهوم فصل الدين عن الدولة

مصطلح فصل الدين عن الدولة هو من جملة المصطلحات الوافدة التي تُفرض على السياق العربي الإسلامي قسراً ويُساء الاستشهاد بها في غير بيئتها. وأساس الاختلاط هو أنّ المصطلح في أصله هو فصل الكنيسة عن الدولة، وليس الدين عن الدولة. وبهذه الملاحظة وحدها يمكن أن نُنهي جدالاً لا داعي له، غير أنه تنفع مناقشة بعض القضايا المتعلّقة لزيادة البيان. وسيناقش هذا الفصل صعوبة الفصل بين مسيرتي الكنيسة والعَلمانية، وتجلّي الفكرة المركزية حتى في الآليات، والاستحالة المنطقية للفصل، ودعوى العَلمانية للحياد السياسي، وتنظيم دول الديمقراطيات الصناعية للنشاط الديني.

1- لا يمكن فصل تاريخ الكنيسة عن تاريخ العَلمانية

للكنيسة في التاريخ الأوربي تشارك عضوي مع العَلمانية حيث أنها تحالفت مع السياسة بشكل كثيف. ولم تكتفِ الكنيسة بالتماهي مع الظلم الداخلي، بل كانت أيضاً جزءاً من الظلم الخارجي حيث مشى الاستعمار والتبشير بشكل متناغم. والمساحات الشاسعة التي دخلتها النصرانية في شمال آسيا (المحرك الروسي) وأمريكا الجنوبية (المحرّك الإسباني) وأمريكا الشمالية (المحرك الإنكليزي والفرنسي) وأستراليا (المحرك الإنكليزي) ترافقت مع الحملات الاستعمارية الاستيطانية. دخول النصرانية إلى أفريقيا ترافق مع الفاعليات الاستعمارية الأوربية، وكذا دخولها إلى الهند. ولعل دخول النصرانية إلى الصين مثّل الحالة الوحيدة التي اعتمدت على التبشير المحض وإن جرت في سياق عالمي للصعود الإمبريالي. فأين الفصل التامّ المدّعى وقيام الدول العَلمانية نفسُها إنما استند إلى الديني؟ لقد ساهم النسق الفكري للمسيحية الكنسيّة -من جهة- والتشارك مع الانتهازية السياسة -من جهة أخرى- في بزوغ العَلمانية الناشزة في الثقافة الأوربية. كما دعا الانغماس في الحروب الدينية الأوربية إلى تعزيز مفهوم فصل المؤسسة الدينية عن الدولة. القول إنّ الفصل كان سبب انطلاق التنوير الأوربي تبسيطٌ مخلٌّ أصبح يرفضه بعض المؤرخين الأوربيين، وإن كان الانعتاق من الكنيسة أمراً لا بدّ منه.

ولتأكيد الخصوصية التاريخية للمفاهيم، نُذكّر ثانية بأنّ مقولة فصل الكنيسة عن الدولة ليس لها صلة وثيقة في سياق الحضارة الصينية أو الحضارة الهندية -برغم دورٍ للدين في السياسة- والمقولة هذه هي أقل لصوقية -بل هي في منتهى الغربة- عند الحديث عن سياق التجربة التاريخية المسلمة.

بقي أمر واحد ينبغي التنبيه إليه. سلوك الكنيسة مع العلم والعلماء أمرٌ مشهور، حيث لم تكتفِ الكنيسة الادّعاء بأن نصها المقدّس هو مصدر المعرفة كلها بما فيها العلوم الكونية، ولم تكتفِ بالعسف الثقافي (التكفير والطرد من الرحمة)، بل تلبّست أيضاً بالدعم السياسي للملاحقة والتصفية الجسدية. غير أنه لا بدّ من التنبيه إلى بعض المفارقات التي تخفيها المعالجة اللبرالية لتاريخ المسيحية. فبرغم ما ذُكر أعلاه، النشاط الديني للكنسية ساهم في دعم التعلّم والقدرة على القراءة التي هي من أسس النهضة الأوربية. وفي غمار التعامل مع الإنجيل وتأويله والاعتراك مع قضية التثليث خاض الرهبان في الحقل الفلسفي وتراث اليونان. **كما أن علينا أن لا ننسى أنّ الخدمات الاجتماعية للكنسية ساهمت في صياغة المجتمع.**

صورة صكوك الغفران صحيحة، ولكنها لا تنفي التكامل العضوي للدين/الكنيسة مع المجتمع آنذاك. الفساد حلّ بالكنيسة وبدوائرها العليا خصوصاً، وهي التي كانت موضع الرفض أكثر من رفض الناس للأبرشيات المحليّة. إنّ الفهم السليم للتاريخ الأوربي يقتضي استحضار مجموعة هذه التناقضات معاً.

2- تجلّي النموذج في الآليات

فكرة فصل الدين عن الدولة تكتنف فهماً انفصامياً للحياة يصطفّ في الديني في جهة والدنيوي في جهة أخرى. ولكن هذا الفهم غير صحيح. وكتوجهٍ فلسفي، تغلب على العَلمانية المادّيةُ في الفهم السببي والنفعيةُ في النسق السلوكي والنسبيةُ في السمت الأخلاقي، وكل ذلك يظهر بشكل أو آخر في التطبيقات، مما يضعها في مقابل الرؤية الإسلامية للحكم وإدارة الحياة. وللتوضيح دعنا نصيغ المسألة في معادلات:

العَلمانية الرأسمالية = الفلسفة النفعية × التنافس الفردي × آليات السوق

العَلمانية الاشتراكية = الفلسفة النفعية × الصراع الطبقي × التخطيط المركزي

وحين يرفض الفهم الإسلامي العَلمانية في هذين النموذجين، فإنه يرفض طرفيها الفلسفي والأخلاقي، وليس بالضرورة الطرف التطبيقي الثالث الذي هو موضع خبرة واجتهاد. فهل يسوغ إذاً إضافة قيدٍ ما على العَلمانية لتصبح مقبولةً إسلامية. الجواب هو النفي لأن الحدود الثلاثة متداخلة ولا يمكن فكّ واحدة عن الأخرى. بعبارة أخرى، يمكن أن يكون في النموذج الإسلامي آلياتٌ للسوق أو تخطيطٌ مركزي، لكن هذا لا يجعله نموذجاً رأسمالياً أو اشتراكياً، لأن الوجه الإجرائي لا ينفكّ عن الجذر التصوريّ. فمثلاً، يمكننا أن نشير إلى بضعة مفاهيم مجرّدة تتناغم مع آليات السوق عندما تتحرّك ضمن نموذجٍ إسلامي: مفهوم الرزق ومفهوم الانتفاع ومفهوم دُولة المال ومفهوم البركة. وعندما يقوم تاجر مسلم بحساب خطته وفق أصول محاسبةٍ عالميةٍ فإنّ ممارسته تلك لا تكون ممارسة (عَلمانية) تصطفّ إلى جانب ممارسةٍ أخرى دينية عندما يقوم إلى الصلاة مثلاً، وإنما جزءاً من نموذجٍ آخر وإن تشابهت مظاهره تشاركت بعض آلياته. وننبّه إلى أن صفة التفاعل هذه هي التي تمّ التعبير الرياضي عنها في المعادلات أعلاه بإشارة الضرب وليس بإشارة الجمع.

هذا المنطق ينطبق على الحقل السياسي أيضاً الذي يمكن أن نمثّله بالمعادلة التالية:

العَلمانية السياسية = الفلسفة النفعية × اللبرالية × الآليات الديمقراطية

والرفض الإسلامي هنا ايضاً يخصّ الطرفين الفلسفي والأخلاقي، وليس الآليات التي هي موضع تفكّر من حيث مناسبتها. ولكن إذا استعملت الحكومة المسلمة آلياتٍ ديمقراطيةٍ لا تصبح عَلمانية للأسباب نفسها التي ذكرناها في المثال الاقتصادي. فالإجرائية الديمقراطية التي قد يقوم بها طرفٌ مسلمٌ لا تنفكّ، أو ينبغي ألا تنفكّ، عن دورانها في فلك مفاهيم إسلامية في الحقل السياسي. ومن هذه المفاهيم المجرّدة: مفهوم العدل ومفهوم الاستئمان في الأرض ومفهوم الاستخلاف في الخلق ومفهوم النصيحة لله ورسوله وأئمة المسلمين وعامّتهم. ولكلٍ من هذه المفاهيم صبغتها الخاصة كجزءٍ من النظرية السياسية الإسلامية في الحكم. وحين نقول إن مبدأ العدل واحداً منها فلا يعني أنّ المنظومات الأخرى هي ظلمٌ محض، وإنما أنّ العدل ومسراه العملي سيخرج لزوماً من مشكاةٍ إسلامية، فمثلاً هو مختلفٌ عن المساواة في الرؤية اللبرالية.

ومرة ثانية، الفهم الفصامي لثنائية الديني/الدنيوي لا يستقيم مع الرؤية الإسلامية، وحين يتمّ رفض المضامين المجرّدة للعَلْمانية لا يعني ذلك رفض للدنيا ووسائلها التي هي مجال اجتهادٍ بشري، كما لا يعني أنّ البديل هو أن تتحكّم بالناس ثلةٌ دينية. كلّ الذي نقوله هو أنّ السياسة هي التي تخدم قيم المجتمع وتعمل على تحقيق أولوياته من وجهة نظر معينة.

ولاحظ أنّ الخطاب الغربي المناهض لبلادنا يرى المشكلة في أننا نريد "ديمقراطية لالبرالية". بعبارة أخرى، موضع النزاع هو في ساحة الأخلاقي والفلسفي لا الإجرائي. ولذا -ومن طرفنا الحضاري- يصبح رفض الاستعمال غير المقيّد لمصطلح الديمقراطية مفهوماً، لأنها كفكرةٍ تصوغُ التطبيقيَّ وفق شاكلةٍ معيّنةٍ هي ضرورةً مخالفةٌ للشاكلة الإسلامية. **فالشاكلة الإسلامية هي تنزيلٌ للنظري وتفعيلٌ للأخلاقي واجتهادٌ في السُنيّ، وهي بذلك متفرّدة** ولو شابهت منظوماتٍ أخرى في مظهرها العام أو في بعض تفاصيلها أو في بعض آلياتها وحركتها الميكانيكية.

3-الاستحالة المنطقية للفصل

بغض النظر عن السياق التاريخي لفكرة فصل الدين عن الدولة، الفصل غير متصوّرٍ لثلاثة أسباب.

أولاً: على الصعيد الفردي، إذا كان الدين أفكاراً في الرأس ومشاعر في القلب، فكيف يفصل اللاعبُ السياسي فكره وقلبه عمّا يمارسه؟ يجري الجواب عادة أنّ القاضي -مثلاً- في الحكومات المعاصرة يحكم بحسب القانون لا برأيه الشخصي. هذا صحيح إذا قصدنا الرأي الشخصي العابر لا الفلسفة الشخصية، فأهل القانون يذكّروننا دوماً أن نصوص القانون تخضع للتأويل من جهة وتستصحب افتراضات أخلاقية من جهة أخرى. مثلاً، هل يمكن لحكم قاضٍ من القضاة في التي تبيت مع رجلٍ أجنبيٍ ثم تدّعي أنها مانعته فرفض أن يكون حكماً غير متّصل برؤية أخلاقية. ومن جهة أخرى، يذكرنا القانونيون أيضاً بأن تصنيف الواقعة واستدعاء قانونٍ ما يتأثّر بخلفية للقاضي، مثل ما يحدث في تصنيف جريمةٍ أنها نتيجة مرضٍ نفسيٍ أو أنها إرهاب ديني، فهذا يتأثر أيضاً بالمزاج الشعبي العام. هذا عن الإجرائيات التي تضيق فيها مساحة الشخصيّ، أما في القضايا الدستورية فإن الأفكار الشخصية للقاضي لها أهمية بالغة. وكمثال نُذكّر بأن الخلاف في مواقف أعضاء المحكمة الفدرالية الأمريكية هو دوماً على طول الخطّ الفلسفي المحافظ/اللبرالي.

ثانياً: على الصعيد الاجتماعي، أمور السياسة هي في جذرها ممارسةٌ اجتماعيةٌ وليست مجرّد قوانين وإجراءاتٍ صلدةٍ منقطعةٍ عن الحياة، فالبُعد عن الحياة هو ما يشكوه الناس من السياسة الحديثة وأنّ الحكومة لا تشعر بهم أو لا تفهم مطالبهم. والمفروض أن يكون المجتمع هو الأصل والسياسة هي خادمة له، ويشتهر في ذلك شعار "من الشعب وإلى الشعب". فإذا كان كذا، كيف يمكن للسياسة أن تتجاهل أهمّ شيءٍ في حياة الناس، وهي تديّنهم اليومي، سواء تحدثنا عن دينٍ سماوي أو غير ذلك. النقطة هنا أنّ الديني والسياسي ممتزجان اجتماعياً، وتُستدعى السياسة عادةً لحماية خصائص النسق الاجتماعي.

ثالثاً: على صعيد التصور لا يمكننا القول بالفصل بين الدين والدولة. فحيث أنّ الدين هو رؤية كونية كلّية فهو مثله مثل غيره من التوجهات الفكرية التي لها رؤية. وإذا كان لبّ الدّين هو رؤية خلقية، فهل نريد دولةً بلا رؤيةٍ في هذا المجال، دولةً نفعيةً بحتة؟ ودولة الفلسفة النفعية هي خيار أخلاقي على كل حال، وإن كان عَلمانياً. وتفخر دول الديمقراطيات الصناعية

بأنها تتبنّى قيماً إنسانية لبرالية ديمقراطيةً، ومنه كثرة الحديث عن حقوق الإنسان؛ أي أنّ كونها دولاً عَلمانيةً -توصف بأنها تفصل بين الدين والدولة- لا ينفكّ عن خيارٍ قيمي خُلقي، وهذا ليس إلا تجسيداً للخصوصية التصوريّة للغرب. أما في حالة عدم الحديث عن قيمٍ خلقية فتصبح المصلحةُ القومية هي الناظم الأخلاقي، ويبرر من خلالها تهميش مجموعة ما من الشعب. والمفكّرون في الصين يتحدّثون عن الأخلاق الكنفوشية رافضين الثقافة الغربية الطاعنة في الفرديّة، كما أنّ الشرق عامة يتحدّث عن خصوصيّته الأخلاقية ويعتبر نفسه متفوّقاً أخلاقياً.

إذاً **المسألة ليست تطهير السياسة من الدّين والقيم، و إنما وزن هذه القيم وتقدير رقيّها ومناسبتها للمحكومين.** ومرة أخرى، إنّ فصل المؤسسة الدينية عن الدولة مفهوم، ولكن فصل الدين عن الدولة عبارة مختلطة لا تستقيم.

3- العَلمانية السياسية ودعوى الحياد

ليس كلّ انفتاحٍ سياسي على الأديان عَلْمانية، ولا كلّ غيابٍ للمؤسسة الدينية في السياسة هو عَلْمانية. مثال الحالة الأولى هي الهند ومثال الثانية هي الصين. وإنّ دعوى وقوف العَلمانية على مسافةٍ واحدة من أي دين تصوير خاطئ لأن السجلّ الواقعي للعَلْمانية لا يشهد بذلك، ولأن العَلمانية تحاول تحقيق المساواة بين الأديان من خلال تضييق نطاقها.

أولاً: السجل الواقعي للدول العَلمانية لا يشهد بالحياد أمام الأديان. فالكاثوليكية لها اعتبارٌ خاصٌ في كلّ من فرنسا وألمانيا، وتَعاملُ كندا مع المسيحية مختلفٌ عن اليهودية وعن الإسلام. أكثر دول أمريكا الجنوبية تعطي الكاثوليكية مكاناً متميّزاً، برغم أن هذه الدول توصف بأنها عَلمانية. كما أنه لا شك في عَلمانية روسيا ولا شك في أن الأرثوذكسية تحظى فيها بما لا تحظاه الأديان الأخرى. روسية الشيوعية (الاتحاد السوفيتي) تُعتبر نسخةً متقدّمةً من العَلمانية، وكانت تضيّق على كلّ الأديان وتضطهدها. عَلمانية الولايات المتحدة الأمريكية تفسح مجالاً واسعاً للنشاط الديني ولكن تسحب روح الدين من الحياة وتضخّ مكانه روح المادّية النفعية. عَلمانية فرنسا توصف بأنها عَلمانية أصولية مستأسدة على الأديان.

إنّ الحياد تجاه الأديان أمرٌ غير ممكن ما دام أنّ للأمم تاريخ، والتاريخ فيه دين، ومن يملك أن يحرم الأمة من تاريخها؟ واختلاف الدول الغربية في التعامل مع الدّين له علاقة بتاريخ تلك الأقوام. ولقد كان هناك حروب بين المذاهب في أوربة، انتهت سياسياً ومسيحياً ولكنها لم تنتهِ دينياً وتوجّهت نحو حروبٍ خارجية. وحالة الولايات المتحدة الأمريكية فيها إضاءة على الموضوع، لأنها دولة حداثية بامتياز حيث فاضت على القارة الجديدة المنتجاتُ المالية والبشرية للثورة الصناعية العَلمانية. واضطرت المذاهب البروتستانتية في الدولة العَلمانية الفتية للتفاوض داخلياً من أجل قضايا حياتية وأمنية، منها الوقوف في وجه مقاومة السكان الأصليين (الهنود الحمر) وإحكام منظومة الاسترقاق على الإفريقيين المختطفين. العنصرية تجاه الكاثوليك تراجعت، ثم انضم اليهود إلى الأمة الناشئة التي تبلورت هويتها وفق ثالوث البياض و المسيحية/اليهودية و الرأسمالية. يعني دولة حداثية بامتيازٍ بُنيت من الصفر، ورغم ذلك أخذ الدّين (البروتستانتية) موقعه الخاص فيها بسبب الخلفيات. بقي أن نُذكّر بالكيان الإسرائيلي الذي هو في آنٍ عَلمانيٌ محضٌ ويهوديٌ محض.

ثانياً، طبيعة الفهم العَلماني للدين تُبطل الحياد، فالمنظور العَلماني (1) يختزل حرية الدين في حرية أداء الشعائر؛ (2) ولا يكترث بالدين ما دام الدين مُنحّاً جانباً وليس له أثرٌ على الحياة. ولا يستقيم أن يُوصف ذلك بالحياد، حيث تسعى الترتيبات

العَلمانية لمنع تجليات الرؤية الدينة من أن تسري في الواقع. فمثلاً، هل يُسمح للرؤية الدينية أن تنعكس في: قضايا تدريس الأخلاق في المدارس، أو في توزيع الثروة، أو في علاقات المستخدَمين بأصحاب الأعمال، أو في إدخال مفهوم الرأفة في القانون، أو أن يكون للرؤية الدينية قول في السلم العالمي، أو في صياغة مفهوم الحقوق العالمية للإنسان.

4- السياسة والنشاط الديني

أكدت الفقرة السابقة أنّ حياد السياسة تجاه الدين غير ممكن، فما دام أصل وظيفة السياسة هو خدمة المجتمع، وما دام في المجتمع دينٌ أو أخلاقيةٌ حياتية ما، فلا بدّ من السياسة أن ترعاها وتحاول تحقيق أولوياتها. تركّز هذه الفقرة على ناحيةٍ جزئية، وهي سلوك الدولة تجاه النشاط الديني، وهي النقطة التي يفخرُ بها الطرح العَلماني بناءً على أنه متفوّق فيها. وهذا الطرح يشير -عملياً- إلى التجربتين في أمريكا الشمالية: الولايات المتحدة الأمريكية و كندا، وإلى حدٍّ ما أستراليا، أما التعامل مع الأديان في أوربة ففيه قدرٌ وافرٌ من خصوصية التحيّز كجزءٍ من تاريخ تلك البلدان.

الطبيعة القانونية لتلك المجتمعات تدفع الحراك المجتمعي -الديني وغير الديني- لأن يجري من خلال منظماتٍ لاربحية. وهذه المنظمات معفاةٌ من الضرائب. ومن الممنوع قانونياً دعم هذه المؤسسات بالمال الحكومي مقابل عدم تدخّل الحكومة بما تفعله تلك المؤسسات ما دام لا يضرّ بالناس ضرراً جسمياً محقّقاً. ورغم درجة من المساواة هناك تحيزات بالضرورة:

- هذه الترتيبة هي متحيّزة حُكماً لأصحاب الأموال والدخول العليا حيث يموّلون مؤسساتهم الخيرية المفضّلة فيعزّزون خيارهم الثقافي من جهة ويستفيدون في الحسومات الضريبية من جهة أخرى، في حين أن الشرائح الفقيرة تعجز عن النهوض بكنائسها ومنظماتها لافتقادها كثيراً من المقوّمات.
- المساواة في معاملة المنظّمات الدينّية هو الأصل، وإن كان هناك قليل من الاستثناءات للكنائس. غير أنّ للدولة الكلمة الأخيرة، كما يُمكنها أن تُربك المنظمات من خلال قانون الإعفاء الضريبي ومتطلبات التقارير السنوية. ولنا أن نتساءل لماذا تتجسّس الدولة على المراكز الإسلامية مع علمها اليقيني بأن المراكز لا تُخرّج التطرّف ولا الإرهاب. ومن قبلُ في مقتبل القرن العشرين خضعت المنظمات اليسارية لمراقبة شديدة من الحكومة. النقطة هنا أنه لا تسلم المنظمات الدينية واللاربحية من عبث الدولة حين تشكّ فيها لسببٍ وجيه أو غير وجيه.
- إذا كانت أمور السياسة هي من اهتمام جزء من المجتمع، فلماذا يُحرم التديّن السماوي من النشاط السياسي المؤسسيّ في حين أن التديّن بالإلحاد لا حظر عليه.
- لماذا التضييق على الدين في المجال العام، وهل يكون الفضاء العام عاماً حقيقةً إذا أُقصي الدين؟ وينبغي الاعتراف بأنّ ممارسات بعض التوجهات الدينية إقصائية وتؤثّر في انفتاحة الفضاء العام، ولكن كذا هي بعض التوجهات غير الدينية. ومثلاً، نادي لدراسة الإنجيل ممنوعٌ في أكثر الجامعات، ولكن نادياً للشواذ مسموح به.
- التيار البروتستانتي الأصولي/الإنجيلي له نفوذٌ كبير في واشنطن، ويتمّ التغاضي عنه وعدم طرحه للسجال.
- الترتيبة القائمة حول تنظيم المجال الديني ليست حيادية بالإطلاق، إذ هي أصلاً انعكاساً لما آل إليه الطرح الكنسي وما صاغه -تحريفاً- من إعطاء ما لقيصر لقيصر، ولو سرق قيصر ودعم منظومةً رأسماليةً هي غير أخلاقية

من وجهة نظر الدين. بعبارة أخرى، المنظومة تولّد الفقر والتعاسة والمشاكل الأسرية... ثم تترك للمنظّمات الأهلية -الدينية وغير الدينية- عبء معالجة هذه المشاكل ومن جيوب المتبرّعين لا من جيب المنظومة المولِّدة.

تُظهر النقاط أعلاه أنّ حياد الدولة نحو النشاط الديني هو نسبيّ ومفصّل بحسب منظومة الدولة. فالنشاط الاقتصادي للدولة وقوانينها قد يفرزان كلّ ما يتضارب مع مقتضيات الدين، من إخضاع مؤسسة الأسرة إلى أولويات الرأسمالية، إلى الإعلام المحمّل بقيم النفعية المتطرّفة والشهوانية الغالية والاستهلاكية المدمّرة، إلى التعليم المنبتّ عن القيم. وإذا كانت الحرية الدينية ليست موجودة في كل النظم العَلمانية، فيعني ذلك أنها ليست خصيصة أساسية فيها. نقول هذا مع إدراك صعوبة التعامل مع النشاط الديني عندما يكون هناك تعدّد ديني كبير، وكلّ الذي نشير إليه إلى أنّ النموذج العَلماني ليس حيادياً من ناحية، ويفرض على النشاط الديني الصيغة المضمرة للسياسة وأولوياتها من وجهة نظرٍ ما.

مخطط: العَلمانية وتنظيمها للحقل الديني

وهذا يقودنا إلى النقطة الأخيرة في الموضوع، وهي أن موقف العَلمانية الذي فيه فسحة للأديان هو ليس نتيجة للعَلمانية ذاتها (كتوجّهٍ مُنكرٍ للدين أو كموقفٍ لاأدريّ) وإنما أن تلك العَلمانيات هي عَلمانيات لبرالية رأسمالية ذات خلفية بروتستانتية/يهودية. أي أنها منظومة محدّدة لها خصوصية تاريخية وذات موقف أخلاقي/ديني بحدّ ذاتها ولها نسقها الخاص في التعامل مع الحياة. هذا النسق كان قد عبّر عنه عالم الدّين (آپلبي) بغضبة الزيادة و غضبة النقصان. فالمحافظ يغضب من نقصان ضبط الأخلاق والسلوك في حين أنّ اللبرالي يغضب من الزيادة وطلب ضوابط على السلوك. إذاً هناك نموذجان تجاه التعامل مع الدين، والحياد هو غير واقعٍ أو أنه نسبي.

خلاصة

شعار فصل الدين عن الدولة شعار ساذج، فمجال كل منهما متداخل مع الآخر حتى في التجربة الأوربية التي كانت فيها يوماً كنسيةٌ احتكرت الدين، ولذا فإنّ أصل الشعار هو فصل الكنيسة عن الدولة وليس عن الدين. والعَلمانية التي تدّعي احتضانها لمبدأ فصل الدين عن الدولة هي مُحمّلة بمضامين نابذة لفكرة الدين وأخلاقياته ونسقه، فلا حيادية في موقفها من الأديان. الفصل عملياً هو تركُ فسحةٍ من التحرّك للدين تحدّدها الثقافة السياسية الاجتماعية للبلد، والعاملان الحاسمان فيهما هما اللبرالية والرأسمالية، وكلاهما يفرضان منطقهما على نوعية المقبول والمرفوض من النشاط الديني.

الفصل الثاني عشر

اللِبرالية: رصيدُها وبَهرجُها

مصطلح اللبرالية مصطلحٌ تنضوي تحته جملةٌ من المفاهيم الجزئية ويعطي انطباعاتٍ متنوّعة بحسب السياق. فيُطلق بمعنى تاريخي على النسق الحداثي للمجتمعات المختلف عمّا كانت عليه أوربة قبل الثورة الصناعية. وضمن الحيز السياسي يُطلق على أحزابٍ لبرالية مقابل أحزاب المحافظين لاختلاف نظرتهما في دور الدولة وخاصة في التعامل مع الاقتصاد. وضمن العائلة اللبرالية وفي الحيّز الاجتماعي، يُستعمل لفظ اللبرالية بمعنيين اثنين: نمط حياتي مفرط في الفردية، و نمط سياسات وتدابير دولة الرفاه. وحيز الاجتماع هو الذي سوف يدندن حوله الفصل.

التطور الفكري للبرالية مشى موازياً لواقع المجتمعات الأوربية التي تميّزت بثلاثة مصادر للطغيان: سياسي في الصيغة الوراثية للملوك وطبقة النبلاء؛ واجتماعي/اقتصادي في النظام الإقطاعي ونظام الرقيق؛ وديني متمثلاً بمؤسسة الكنيسة. وفي حين شهدت مجتمعاتٌ أخرى شيئاً من هذا، إلا أن ما يميّز التجربة الأوربية هو التشارك الوظيفي بين العناصر الثلاثة وتعاضدها.

ولتسهيل الموضوع، نعالج اللبرالية على صعيدين، صعيد الخصال النظرية وصعيد البرامج العملية. الخصال النظرية الثلاث هي النزعة الفردية، وفهمها الخاص للحرية، والعقلنة النفعية؛ أما الخصال العملية فهي خطط المساواة، ورفض التحكّم السياسي، والنفور من الاجتماع الطبيعي.

1-الخصال النظرية

أولاً، للبرالية نزعةٌ فردية خالصة. وفيها يتمّ النظر إلى المجتمع على أنه مجرّد مجموعة من الأفراد لا أكثر ولا أقل، سواء من ناحية تنظيم الحياة وتسييرها أو من ناحية النسق الثقافي. والثقافي يضمّ العادات والتقاليد و الأعراف الاجتماعية و القيم. وثارت اللبرالية عليها ظناً أنها ستستبدلها بما هو عقلانيّ وحرّ وسعيد.

إنّ الركون إلى العادات والتقاليد ورفعها فوق مكانتها وإعطائها منزلة أخلاقية مطلقة أمر إشكالي يُجمّد حركة المجتمع ويدخل الأفراد في عسرٍ لا داعي له، وتتغيّر العادات والتقاليد باستمرار وتتميّز بنسبيّة بحيث لا يمكن الجزم بصوابها أو أخلاقيتها، وفي بعض الأحيان تكون مذمومة تستحقّ الاحتقار. لكن بعض التقاليد قد تكون تطبيقاً عملياً لخصالٍ ثقافية محمودة. إنّ **صواب تجاوز العادات أو عدم صوابه متعلّقٌ بالبدائل المقترحة.** والحاصل بالنسبة للبرالية أنّ رفضها المزاجي للمتعارف عليه تغلب عليه الصبيانية. وإذ تحسب اللبرالية أنها تحرّرت من عادات وتقاليد وموروث الماضي، إلا أنها عملياً وضعت مكانها عاداتٍ تعكس السخف والأنانية أو عاداتِ السَّقْط من الناس. الأمثلة كثيرة، من الموسيقا إلى زينة البدن، ومن التخاطب إلى سلوك الأصدقاء.

أما بالنسبة للأعراف فالأمر أخطر حيث أن لها دوراً حيوياً في تنظيم المجتمع تنظيماً فيه أقلّ الإكراه. وإذ قد تبدو الأعراف للمتمرّد خانقة، غير أن الارتكاس المطلق تجاهها يورث فوضى سلوكية تطعن في قيم المجتمع. وإذ لا تخلو الأعراف من قدرٍ من الظرفية، غير أن صلاحيتها مستمدّة من قيم المجتمع وفي جملتها صيانةٌ للمجتمع وتوازنه وهدوء مسيرته. ورفض اللبرالية لكثيرٍ من الأعراف هو رفضٌ غير مباشرٍ للقيم. **وعملياً فرضت اللبرالية أعرافاً بديلة ليست بأكثر معقولية**، أعرافاً منبتّةً من الجذور الأخلاقية وغائصةً في النفعية همّها (الذات) الفردية التي أصبحت مقدّسة. الأمثلة كثيرة، من اللباس إلى آداب التعامل بين الجنسين، ومن الأفلام إلى النكات، ومن أصول التعامل مع الوالدين إلى أصول التعامل مع المدرسين.

قيم المجتمعات الغربية التي توصف باللبرالية هي نتيجة تفاعل الخلفية المسيحية مع فلسفة عصر التنوير، ولاحقاً مع التطورات في العلوم الإنسانية والاجتماعية. وفي حين جمع فكر التنوير في بداياته بين الاهتمام بالمجتمع والاهتمام بالفرد بحيث يخدم الثاني نسق الأول مقابل أن الأول يحفظ الثاني ويرعاه، طغت لاحقاً نظراتٌ تعتبر الفرد (وحدة التحليل) المطلقة في العلوم الاجتماعية و (عقدة الفهم) المطلقة في العلوم الإنسانية، بما في ذلك أن إسعاد هذا الفرد هو المطلب الأسمى، وفسخ الروابط حوله أمرٌ طبيعي، وهتك الضوابط تجاهه أمرٌ تحرّري.

القاعدة المسلّم بها في العلوم هو أن الكلّ أكبر من مجموع أجزائه، إلا أن الطروحات اللبرالية تجاهلت هذا وهي تتفتق في الحديث عن الأفراد وخياراتهم وأمزجتهم. وهكذا انعكست اهتمامات نزعتها الفردية في ثلاث: (1) إزالة الحواجز أمام الأفراد ليفعلوا ما يشاؤوا وكما يحلوا لهم؛ (2) وتحييد الصفة المعيارية للسلوك؛ (3) وتقديم الخيار الفردي على الهمّ الجماعي. ولذلك أفضت رحلة تمكين الفرد إلى النشوز الأناني. والفَرد والفِرد ضمن هذه النظرة أصبحا سيّان، كلاهما يحبان أقصى التمتّع أكلاً وجنساً ورغبةً في الراحة والاستجمام.

ثانياً، الحرية وخطاب حقوق الإنسان. الحرية أمرٌ فطريّ وتنظيم تجلّياته أمرٌ ثقافي، والقيود يمكن أن تُضيّق ويمكن أن تحمي، وليس هناك حرية مطلقة. ولقد تضافرت التطورات الثقافية والهيكلية في المجتمعات الأوربية لتدفع نحو مزيدٍ من النهم للحرية الفردية فراراً من عسف ثلاثي ديني طبقي وسياسي.

القيد والحرية في المجتمعات وجهان لعملة واحدة، فالحياة الجمعية تعتمد عليهما معاً. من الناحية الاجتماعية مجتمعات قبل الحداثة كان لها درجات متعددة من الانتماء وشبكات الحماية، بما في ذلك الأسرة وروابط الجيرة والعشيرة ونشاطات التديّن. وتدفع كلّ هذه الفاعليات باتجاه مسؤولية الفردي عن دعم الجماعي ومسؤولية الجماعي عن رعاية الفردي. ذبلت هذه الروابط ونُحيّت إلى الهوامش وأصبح الفرد مجرّد رقمٍ عند الدولة. ومن جهة التشكيلة السياسية الجديدة، أصبحت صيغة الارتباط الوطني هي صيغة أفرادٍ تربطهم ببعضهم البعض وبالسلطة الحاكمة علاقة قانونية فحسب. ومن جهة الاقتصاد تحوّل الكسب من الكسب العائلي المشترك إلى الكسب الفرديّ البحت. ومن ناحية السُكنى تفرّق أعضاء الأسرة الواحدة. وهذا **النسق الحديث يترك الفرد وحيداً بين حدّي الشعور الغامر بالحرية وحال الاكتئاب والغربة الخانق.** وكانت المفارقة الكبرى في أنه بغياب أطرٍ أخرى تحمي الفرد، اشتدّت المطالبة بحماية الحقوق. غير أنّ الحقوق تتحصّل من خلال الدولة، فعادت اللبرالية وطالبت بمزيد من الضوابط القانونية وأوكلت مفاتيحها لبيروقراطيات الدولة. إنها

قصة الحرّية التي تجلب مزيداً من القيود. ومن الناحية المعيارية أنه مطلبٌ عبثّي متمركزٌ في الفرد غير آبهٍ بالقيم والبعد الخلقيّ بعد أن شكّ مطلقاً في الدين والموروث.

ولم يقف الأمر عند رغبة الانعتاق من قيودٍ لم يعُد لها معنى، بل اعتُبر المجتمع عدواً للفرد يسحقه باستمرار. لكن **الانعتاق الحقيقي غير متصوّرٍ بدون تحقّق شرطين في آن: الترفّع عن المادّة، والخروج من أسر النفس، وفي اللبرالية رفضٌ قاطع لهذين الشرطين.** وحتى في فترات ارتكاس اللبرالية ضدّ المادّية البرجوازية فإن اللبرالية سقطت في مادّية أخرى عمادها الجسد، ومثّل الحفل الموسيقي Woodstock والمشاع الجنسي فيه أيقونة لهذا، واعتبرت لحظة مارلين مونرو لحظة تحرّر لأنها تجرأت على خلاعةٍ لم تكن معهودة. ولا عجب أن تجد الأدبيات اللبرالية الشائعة مليئة بالعبارات التالية التي تنزّلت من العلوم الاجتماعية والإنسانية: السيطرة control، و القمع oppression. وليس غريباً إذاً تعنيف الطفل لأهله لأنهم يحاولون (السيطرة) عليه، وليس غريباً أن تُعتبر نواهي الأديان (قمعاً)، وليس غريباً أن يصبح الحثّ على الترفع الأخلاقي (كبتاً). وكل هذا تجده في الأدب والإعلام بما في ذلك برامج الأطفال.

فكرة حقوق الإنسان جاءت ردّاً على تجاوزات الدولة الحديثة المتغوّلة التي حلّت محلّ المجتمع وسيطرت على مؤسساته. مطلب الحرّية هو من جهة ضروريٌ للحماية، ولكنه في التجربة الحديثة يعاني من ثلاثة أمراضٍ، فهو: (1) متضخّم أنانيّ؛ (2) ويفترض نسبية القيم الأخلاقية؛ (3) وغير مقترنٍ مع شعور القيام بالواجب. والأول يقصّر بحقّ الآخر، والثاني ينغمس في اللأدرية، والثالث يخذل المجتمع. والمفارقة أن انكماش دور الأعراف في المجتمع واعتبارها اعتداءً على حريّات الأفراد جلب مزيداً من القيود البيروقراطية والقانونية التي هي أخشن من الأعراف وأكثر كلفةً ماليّة وأقلّ فاعلية في الضبط.

ثالثاً، العقلنة النفعية. مثّلت اللبرالية ردّة فعلٍ تجاه الواقع الاجتماعي الأوربي، وخاصة تجاه الدين بسبب ما مارسته الكنيسة كمؤسسةٍ وما آلت إليه التعاليم المسيحية من الابتعاد عن روح الدين والانغماس في طقوسيةٍ حادّة وخنق النازع الإنساني المفطور في البشر. وتصاعدت فلسفات شتى، وخاصة تلك المثقلة بالمذهب النفعي المحض. **وعند ضمور المعاني الدينية والنفور من الخطاب الأخلاقي، يسهل أن تحلّ محلّها معاني الأنانية والاستسلام لدواعي الغريزة.** وفي مناخ التطور السريع للعلوم الكونية، وفي واقعٍ اقتصادي تمركز حول معاظمة الانتاج، سواء في نسخته الرأسمالية أو الشيوعية، اكتسب الفرد الحديث نزعة حساب الربح والخسائر بأفق أناني. ولم تنجُ حتى العلاقات الحميمة من ذلك، سواء في النظر إلى كبار السنّ أنهم غير منتجين، أو حفز نزعة التنافس مع شريك الحياة، أو النظر إلى الزواج والإنجاب أنه غير عقلاني.

ولقد تابعت رحلة العَلْمنة -منذ عصر التنوير- الفرار من الدّين وازدياد العداء له تدريجياً. ومسيرة العلوم الاجتماعية والإنسانية تُظهر هذا التطور بوضوح، حيث انتقلت من منزعٍ إصلاحيٍ يحتفي بالعقل ويؤكد ضرورة التفحّص العلمي المنظّم وينتقد الممارسة الدّينية التي طغت عليها الخرافة... انتقل توجّه العلوم الاجتماعية والإنسانية في الغرب من هذا المنزع الاصلاحي إلى نزعةٍ فلسفية تنقض العرى الفكريّة للتراث. واقترن في صيغه العَلْمانية بالبُعد عن القيم الدينية، كما ارتبط مع نزعة تمجّد الفرد ولا ترى فيه إلا حاجاته المادّية والغريزية. ولقد ساهمت جهود العلماء اليهود خصوصاً في هذا

التوجه، كما ساهمت جهود العلماء الأمريكيين -خلَفاً للبريطانيين- في إلهاب النزعة الفردية. ومن خلال هذه الصيرورة تعَلْمنت النصرانية -وبخاصة البروتستانتية- رويداً رويداً، وساعدت فكرةُ التثليث وتفتيت فكرة الإله وصفاته على ذلك.

وهكذا وصلنا إلى مجتمع اللهاث والسباق، مجتمع يرفض تراث البشرية على أنه خرافة وتأخّر، مجتمعٌ يركض وراء سراب سعادةٍ اصطناعية ومتاعٍ لا ينضب. وتكمن الحقيقة المرّة أنّ السعادة لم تتحقّق، ولو قبلنا ادعاء تحقّقها فهي لحفنةٍ صغيرة في المجتمعات، ناهيك عن أنه نموذجٌ يستحيل تحقّقه عالمياً.

2- التوجهات العملية

يمكننا تحديد ثلاثة توجهات عملية للبرالية توازي التوجهات النظرية المذكورة أعلاه ومرتبطة بها، ألا هي المساواة، ورفض التحكّم السياسي، والنفور من الاجتماع الطبيعي المتمثّل في الأسرة وأواصر القربي والحيّ وأماكن العبادة.

أولاً، المساواة. انصبّ الهمّ الليبرالي على هذه الفكرة بسبب وجود فوارق اجتماعية حادّة تعاكس فكرة تحقيق حلم النعيم الأرضي. ونذكّر بأن الحكم في أوربة كان محتكراً في طبقة النبلاء، والدين محتكرٌ في طبقة رجال الدين، كما اعتُبرت المرأة مصدراً للشرور. العدل مطلبٌ إنسانيٌ عام، والجديد الليبرالي فيه هو: (1) اختزال فكرة العدل في المساواة؛ (2) وصياغة المساواة صياغة مادّية بحتة؛ (3) واعتماد التساوي المطلق بغض النظر عن المعيار. بمعنى أنه حين اعتُبر النظام الأخلاقي النصراني بالياً وغير عقلاني، وحين اعتُبر تراث البشرية عتيقٌ أسقطه العلم والتقنيات الحديثة، توجّه التركيز نحو (تحرير) الفرد من كل شيءٍ و(تسوية) الناس بعضهم ببعض بغضّ النظر عن سلوكهم الأخلاقي وعن مدى خدمتهم للمجتمع.

بعبارة أخرى، ليست المساواة اللبرالية مجذّرة في مفهومِ وحدة مصدرِ الخَلق ولا التساوي في مسؤولية الاستخلاف، وإنما مختزلة في حقّ التساوي بالفرص المعاشية. ولقد **تحوّل العقد الاجتماعي في المناخ الأوربي إلى "عقد استمتاع"، فتحدّي الدولة وواجبها هو تقديم رفاهٍ متزايدٍ للمواطنين مقابل الخضوع لها.** وأصبح تحدّي المجتمع ومؤسساته هو فسح الطريق أمام الفرد لتحقيق رغباته، بما في ذلك تلبية القدر الأكبر من شهواته. وازداد وهْمُ اللبرالية بنجاعتها حين دفعت المهمّشين اجتماعياً إلى (استثمار) طاقاتهم، فالتقطت الرأسمالية أفراداً منه وسوّقت عاداتِهم التي كانت هامشية بعد أن عرّتها من الضوابط الأخلاقية. ومثال ذلك تسويق موسيقا (الراپ) للطبقة المسحوقة مقابل الموسيقا الكلاسيكية، أو ترويج الأزياء الرخيصة الإثارية مقابل الأزياء الأرستقراطية المتحفّظة نسبياً. ولا التكبّر في الثانية مبرّر ولا الهبوط في الأولى يستحقّ التمجيد.

وتختلف هذه المساواة التطابقية عن العدل في أنها لا تأخذ بعين الاعتبار الخِلقة أو الاستعداد أو المضامين الأخلاقية. ومن تبعات ذلك تراجع الجدّية في التعليم لصالح التسلية والإثارة وتضخّم العلامات. وكمثال من الحياة اليومية، الفتاة التي تذهب وحيدةً إلى الـ (بار) كثيراً ما يتمّ التحرّش بها، فصار الإشكال هو رفع (الظلم) عن الانثى التي ترغب ارتياد المخمرة وتمضية وقت fun. وتُمنع اللواتي يدخلْن سلك الجيش المشاركةَ في القتال في أكثر الدول، فاعتُبر ذلك (تفرقة) ضدّ النساء.

ثانياً، رفض التحكّم السياسي كان عنصراً برامجياً بارزاً في الطرح الليبرالي، ويعكس الشكوك في السلطة الحديثة والتخوّف من منظومة دولة-شعب. فبعيداً عن المثاليات لطروحات عصر التنوير، وقعت المجتمعات الأوربية في مختلف صنوف الاستغلال، بما فيها الوقوع في قبضة أنظمة فاشية. ولذا نشأ حرصٌ كبيرٌ على الحماية من التسلّط السياسي سواء عبر النصوص الدستورية أو الإجراءات الإدارية، وساهم في نجاحه النسبيّ وفرةٌ ماليةٌ وانتشار التعليم.

وتعكس مسألة الإثنيات والأقليات العرقية نقطة تقاطع بين قضيتي المساواة والتحكّم السياسي في إطار الحلّ الليبرالي. فلقد اعتركت الدول الاستعمارية مع أقلّياتها بشكل عام، وأقلّياتها غير الأوربية بشكل خاص، استناداً إلى فكرة الاصطفاء الرباني وتفاعلاً مع النزعات القومية التي اجتاحت أروبه على نحو يوازي التشكّل السياسي الجديد. والمفارقة أنّ الخطاب الليبرالي هو الذي اصطف مع تلك الأقليات سابقاً ولا يزال إلى حدٍّ ما. غير أنّ المساواة في الفهم الليبرالي مؤطّرة على المستوى الفردي، في حين أنّ العدل في الثقافات المهاجرة مؤطّرة على المستوى الجماعي. وهكذا لم يجد المظلومون المهمّشون من خطابٍ يُنصفهم إلا خطاباً ليبرالياً أبيض (يعني بياضاً ثقافياً) يخالف الأطر الثقافية التي تنظّم حياتهم. **فـ (تحرّرت) هذه الأقليات أفراداً على خطّة الخبير المتفوّق ليجدوا أن حاضنتهم الاجتماعية قد تدمّرت، وما كسبوه أفراداً دفعوا ثمنه بطالةً وتفسّخاً اجتماعياً أعاد توليد ما فرّوا منه: الجهل والبطالة.** وربما تنفسح فرصةٌ لفردٍ من أفراد الأقليات أن ينجوَ من مصير مجتمعه الصغير فيصبح بطلاً رياضياً أو نجمة غنائية. ولقد ساهمت تجربة الولايات المتحدة الأمريكية مع السود خصوصاً في تسطيح فكرة المساواة وفي فكّ فكرة الواجبات عن الحقوق.

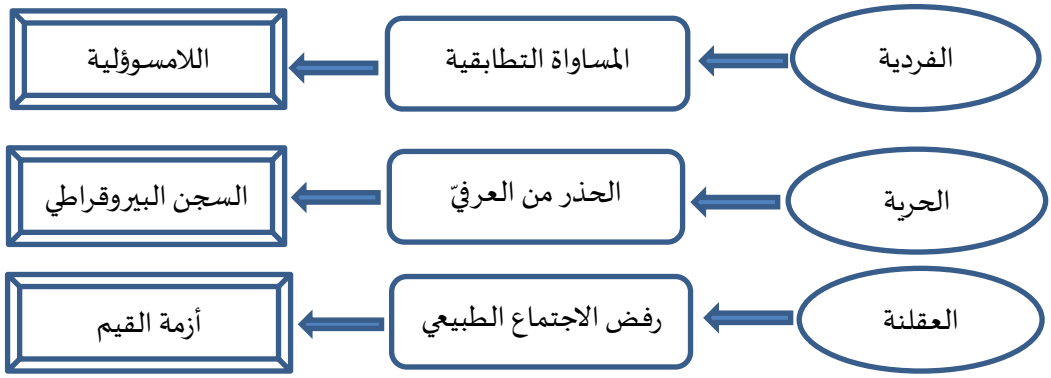
من ناحية عملية، لم تحمِ الصيغُ القانونية الجموع الغفيرة من الفقراء والطبقة العاملة التي استعبدها شرَهُ السباق الرأسمالي. ومقابل وعود عصر التنوير (حرية–مساواة–أخوة) شهدت الدول الأوربية حروباً طاحنة وشهدت الطبقات الدنيا ظلماً فادحاً. وفي حين تتسم المجموعات المهاجرة بدرجة من المحافظة تحمي بها وجودها، تفاقمت تبعات النموذج الليبرالي بين الطبقات الفقيرة البيضاء (وهم الأكثر عدداً) وأصبحوا ضحية إيديولوجية إنقاذهم، الأمر الذي يدفع بعضهم إلى العنصرية أو إلى التديّن الضيّق، مما يزيد وهْمَ اللبرالية وثقتها في حلولها المنشودة التي أصبحت متقدّدة.

ثالثاً: النفور من الاجتماع الطبيعي. ونقصد بالاجتماع الطبيعي روابط الأسرة والأقارب والحي ونشاطات العبادة. وحيث لا يمكننا فهم اللبرالية من غير وضعها في السياق الاجتماعي الذي نشأت فيه، نخصّ بالذكر نمط الاقتصاد الجديد والتصنيع الذي قذف سكان الأرياف إلى الأحياء البائسة في أقطار المدن، وغيَّر تشكيلة طبقات المجتمع وعلاقاتها ببعضها البعض. وإذ لم تكن عيشة الريف عيشة غنى، لكنها كانت عيشةً كريمةً مكتفيةً ذاتياً. أما عيشة المدن فأصبحت عيشة ضنكٍ ماديٍّ ونفسيٍّ لقطاعاتٍ واسعة من سكّانها، ومشى هذا على محاذاة توافر المغريات الهابطة وإلى جانب تفجّر الحسرات الإثنية والحزازات الطبقية. وفي مناخ التنافس المحموم، اعتُبرت (الروابط الأولية) حواجز في وجه التحصيل الفردي والنجاح. لقد مزّق النمط الجيد الروابط الطبيعية الفطرية إلى حدّ بعيد مع أنه لا يمكن محيها لأنها جزء من الوجود الإنساني. ورغم ذلك، اللبرالية ما زالت تُنظّر من أجل إمكانية الاستغناء عنها وتبرّر نجاعة بدائلها.

وتأزّم الخطاب الليبرالي في مسألة الأسرة خصوصاً من زاوية المساواة بين الرجل والمرأة. فما دامت الوحدة الرئيسية للمجتمع هي الفرد، وما دام التركيز على الحقوق لا الواجبات، ساغ التمحور حول الألم ولو على حساب المجتمع. وحيث أنّ هناك تناقضاً هيكلياً بين طيفٍ من النشاطات الاقتصادية والأنوثة -والأمومة بشكلٍ خاص- صار يُنظر إلى النسق الطبيعي للأنوثة -ولو أنه شاخصٌ في تاريخ البشرية- على أنه مصدر الظلم والتهميش، وتشكّل مفهوم الأنوثة على أنه مرتع الظلم.

ولقد بدأت النشاطات النسوية جهوداً اجتماعية سياسية تهتمّ بشؤون المرأة المنسيّة في خضم الترتيبة الحديثة للمجتمع. غير أنها تحوّلت فيما بعدُ إلى حركةٍ تملؤها النرجسية ترى أنّ الأنوثة هي العقدة التي تجتمع عندها مظالم السياسة والاجتماع والاقتصاد والتكوين النفسي والكبت الجنسيّ... وكلّ ذلك بتآمرٍ ذكوريّ بطركيّ، على مستوى الوعي أو اللاوعي، مجذّرٍ في مؤسسة الأسرة والدّين وأعراف الترفّع (المحافظة). وانتقل الخطاب النسوي من المدافعة عن حقوقٍ مهضومةٍ إلى أنانيات إيديولوجيةٍ ذات منطقٍ تآمري، ووصل الخطاب إلى حالٍ من السُخف علاوة على ما فيه هدرٍ لأصل الاجتماع وإمكانية قيامه وحراسة حِماه. لقد أضحت حركة الـ (فيمنزم) حركة انتقامٍ من النفس ومن المجتمع ومن الأنوثة ذاتها.

مخطط: السمات النظرية للبرالية و انعكاساتها العملية



خلاصة

مطلب اللبرالية في أصله مطلبٌ إنسانيٌ نبيل، ولكنه ضلّ الطريق وافتقد البوصلة وأضاع الخريطة. الذين يقعون في غرام اللبرالية وتطبيقاتها العملية يرتكسون عادةً لواقعٍ أليمٍ يجمع بين الاستبداد السياسي والانغلاق الاجتماعي. وحين نتفحّص واقع اللبرالية ونظريّتها تفاجئنا إشكالات أساسية فاصلة، من الأنانية الفردية التي تُفرّط باحتياجات المجتمع إلى المطلبيّة التي لا تنتهي، إلى جانب غياب شعور القيام بالواجب. واللبرالية التي دافعت عن غير المحظوظين يوماً انكفأت فيما بعدُ إلى اهتمامات غارقة بالمزاج والجنس مع قليلٍ من تمارين اليوغا. أما أخلاقياً، فالجذّاب منها ليس بجديد فليست اللبرالية الإنسانوية إلا مسيحية مُعَلمنة. وكنسقٍ فكري، تقع اللبرالية في مطبّات النسبية وتشكّ في حكمة المجتمعات الإنسانية على مرّ التاريخ. ويصعب المراء في أنّ اللبرالية منتجٌ لصيق بالتجربة الأوربية البيضاء وأنها استثناء في حاضر ثقافات اليوم كما هي استثناء في تاريخ البشرية.

الباب الرابع: السياسية في السياقين الحداثي والإسلامي

الفصل الثالث عشر: مفهوم الأمة مقابل مفهوم الشعب

الفصل الرابع عشر: الدول المسلمة وطبيعة الحكم

الفصل الخامس عشر: تموضع السياسي في التجارب المسلمة

الفصل السادس عشر: السلطة والمجتمع في سياقين

الفصل الثالث عشر:

مفهوم الأمة مقابل مفهوم الشعب

يرد مصطلح الأمّة في جسمين متباعدين من الكتابات المعاصرة، الكتابات التي تنطلق من منظور إسلامي، وكتابات المقاربة السياسية وفق الرؤية الحداثية الشائعة. وسياق الاستخدام الإسلامي لهذا المصطلح سياق مزدوج، تاريخي وقيمي، في حين أن الاستخدام الحداثي هو ترجمة أو مقاربة خاطئة لمفهوم الشعب الذي يشير أيضاً إلى سياق مزدوج، قومي وسياسي.

تكمن أهمية مناقشة مفهوم الأمة في أنه غائمٌ أو مضطربٌ في الطرح العام، ولأنّ تحريره من رواسب الفهم الحداثي له صلةٌ وثيقةٌ بالمعترك الفكري السياسي القائم اليوم. مفهوم الأمة في النظرة الإسلامية مفهومٌ محوري، فالوسطية التي وُصفت بها طبيعة الاجتماع المسلم تخصّ الأمة وليس شيئاً آخر. ولقد تطوّر مفهوم الأمة واستُعمل في سياقاتٍ متعددة، ومقتضاه لا ينحصر في الجماعة السياسية للمسلمين ولا في المجموع الحسابي لبشرٍ يشتركون في الإقرار بالشهادة وأركان الإيمان. و ورود لفظ الأمة في ميثاق المدينة يشير تحديداً إلى العمق القيمي، وبذلك يتّصف هذا الميثاق بقيمة أعلى من القيمة التعاقدية التي تجري الإشارة إليها في الأدبيات التي تؤكد دستورية الرؤية الإسلامية.

نناقش أدناه أبعاد مفهوم الأمة، ثم نناقش مفهوم الشعب في السياق الحضاري الغربي وخطأ الترجمة التي تساويه بمفهوم الأمة بالعربية، ثم نختم بمناقشة مختصرة تؤكّد أن مقتضيات مفهوم الأمة لا تنفي روابط المواطنة بمعناها غير القومي.

1- مفهوم الأمة و أبعاده

تأتي أهمية مفهوم الأمة من أنها هي الحاضن لتحقّق الإسلام في الحياة. فرؤية الإسلام تتحقّق عبر تسليم هذه الأمة بمبادئه؛ والاجتهاد في التنزيل هو حكمة الأمة؛ واستحضار تاريخها بلحظات صعودها وهبوطها هو ذاكرة الأمة؛ والأعراف التي طوّرها المسلمون في المجتمعات المختلفة انعكاساً لقيم الإسلام هي منتج الأمة؛ ومقاومة العوائق التي تقف في وجه مسيرته هو جهاد الأمة. ويمكن تحديد مفهوم الأمة باستعماله العام لا الخاص بأبعادٍ خمسة فهي مجتمع أثيري: (1) تشترك فيه القلوب بالتسليم لنظامٍ إيماني محوره التوحيد؛ (2) ويحدّه نسقٌ أخلاقي لتراث النبوة؛ (3) وتشترك فيه العقول بالقناعة بنظامٍ محوره الشريعة؛ (4) وتشترك فيه الضمائر في تراحمٍ عابرٍ للزمان والمكان؛ (5) وتشترك فيه العزائم في إحقاق الحقّ جهاداً وأمراً بالمعروف ونهياً عن المنكر.

ويصبح جلياً إذاً أنّه ينبغي تخليص مفهوم الأمة من الانحصار في معنيين: الأول هو أن الأمة المسلمة ليست هي مجرّد المحتوى البشري لما سُمّي يوماً دار الإسلام أو ما يطلق عليه اليوم البلاد المسلمة؛ والثاني أنه لا يستقيم أن يُحبس مفهوم الأمة في حُجرةٍ سياسيةٍ وإن كانت له متعلقاتٌ سياسية. إن الفهم السكّاني للأمة يفوته الإطار التكويني للأمة الذي يعكس خصائصها وتفرّد نسقها، والفهم السياسي لمصطلح الأمة يختزل المفهوم المجرّد في تجلياتٍ مخصوصةٍ على صعيد الحُكم والسلطة.

إن شيوع الانطباع السكّاني لمعنى مصطلح الأمة والتمسّك به بين المسلمين أنفسهم له علاقة بالانتقاص الذي يجدونه في الخطاب العالمي، فها هم ربع البشرية أو خمسها ولا يراد أن يكون لهم موطئاً ولا أن يُعترف بهم وبدينهم وبنبيّهم وبنسقهم الثقافي. أما شيوع المعنى السياسي للأمة فمردّه إلى الحقبة الحديثة التي اعترك فيها المسلمون مع الغزو الأوربي فصار المعنى السياسي الذي فيه كمون الوحدة والمقاومة يحجب الأبعاد الأخرى للمصطلح.

وثمة ثلاثة أسباب تجعل الانحصار في المعنى السياسي للأمة غير سائغٍ. **الأول** هو أن الشريعة تميّز مسيرة هذه الأمة. فصحيح أن المسلمين هم مثل غيرهم من الشعوب تجري عليهم قوانين الحياة وسنن التاريخ، إلا أن ما يميّز التجربة المسلمة هي وجود الشريعة التي تمثّل الأفق المعياري للأمة. ولا يخفى أنّ الشريعة ليست قضية ساكنة ولا هي مجرّد جملة من القوانين. بل ما يميّز الشريعة هي شمولها، حيث طرفها الأعلى مودوعٌ في قيمٍ عليا، وطرفها الثاني مغروزٌ في توجهات حياتية عملية، وفيما بنهما عمليات اجتهاد لم تنقطع. وإذ يلتقي طرفها القيمي مع الأديان الكبرى، فإنها مهيمنة عليها من ناحية التوحيد الذي حمى نصاعة هذه القيم وسلامتها، ومن ناحية حفظ كتابها المرجع المطلق التي يمنع اختطاف الشريعة من أي مجموعة بشرية دينية أكانت أو سياسية.

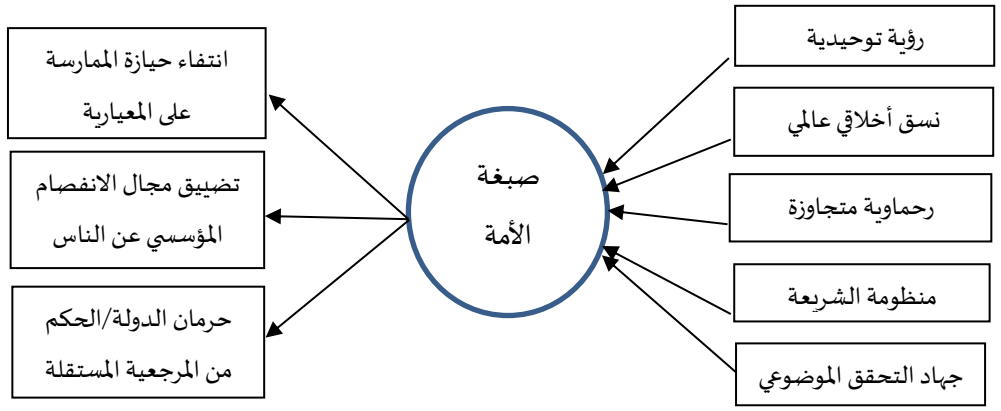
السبب الثاني لعدم صحة حصر معنى الأمة في البُعد السياسي هو عالمية التجربة المسلمة. وحيث أنها عالمية فلا يُمكن أن تنحصر في مجموعة سياسية واحدة ولا تجربة سياسية واحدة؛ ولقد اختلفت الجماعات السياسية المسلمة وتصادمت. ولكن المعياري هو الحاكم، وما-فوق-السياسي هو الغامر الذي يعيد الأمور إلى نصابها، فينعزل الانحراف السياسي ويتقدّد على الهوامش ويمكث ما ينفع الناس بتلوّنه وتعدّده.

السبب الثالث هو التعدّد الثقافي، فهذا من أبرز ما يميّز واقع الأمة. وصحيح أن اختلاف الثمرات الثقافية سمةٌ بشريةٌ عامة، إلا أنه اتخذ نسقاً خاصاً في التجربة المسلمة من كونه اختلاف تنوّع لا اختلاف تضادّ. وهذا الذي يجعل الثقافات المسلمة متساوقة، مشتركة في الجذر والجذع ومختلفةٌ في الأغصان والثمرات. وهذا التعدّد مشتقٌ من طبيعة الإسلام نفسه. فما دام الدّين ومصدره وارتكازه منفصلٌ انفصالاً كاملاً عن البشر من ناحية المصدرية ومن ناحية رفض الزيادة والنقصان ومن ناحية عدم الاختصاص بقومٍ معيّنين... ما دامت هذه خصائص أساسية للدين فإنها أرست قاعدةً تصوريّة للتعدّد إلى جانب تأسيس رابطٍ تواصليٍّ بينها، ألا وهو اللغة. ولقد **نظرت الشعوب المسلمة إلى العربية لسان القرآن على أنها مدخل الفهم الأصيل للدين، فارتقت هذه اللغة لتكون لغة الحضارة من غير أن تطرد اللغات الأخرى حيث اعتُبر تعدّد الألسن من آيات الله في الكون.** فكان من هذه الهيكلية الثقافية أن قامت لغة القرآن بالدور المهيمن قِيْمياً تُطهّر اللغات المسلمة من جاهليّاتها، بما فيه لغة العرب أنفسهم حيث أصبحت عربية ما بعد الإسلام كائناً ثقافياً مختلفاً عن عربية الجاهلية. وهكذا أُخرجت أمةٌ (1) توحّدت فيها الثقافات على صعيد القيم؛ (2) وتقاربت الأعراف وتشاركت في خصائصها، إلا ما كان رواسب من الخلفيات الحضارية لما قبل الإسلام؛ (3) وتنوّعت العادات انعكاساً للواقع الموضوعي المختلف التي عاشت فيه، وتشابهت في مستوى التخلية فحسب بحُكم أن العادات هي من رتبة المباح والعاديات، إلا ترسّباتٍ في الثقافة المحلّية تتنافر مع المطلب الإسلامي. وهكذا بالإضافة إلى اللغة المركزية المرجعية في معانيها صارت لغات المسلمين غير العربية لغاتٍ إضافية حاملة لمعاني الإسلام (بعد أن تراكمت جهود إعادة تشكيل المنطق اللغوي وفق النسق

الإسلامي)، تزيد في تألّق مسيرته وتُنشئ حمايات ثقافية حوله. وهذا هو حال لغات الكثرة المسلمة كالفارسية والتركية التي تمكّنت فيها الحضارة الإسلامية وكان فيها نشاط علمي زاخر، وكذا الأردية وغيرها.

وإن آفاق مفهوم الأمة في الرؤية الإسلامية مفارقٌ لرؤية الحضارة الغربية من نواحٍ ثلاث: (1) غياب مؤسسة دينية لها حقّ الإدخال والإخراج من الملّة؛ (2) التحقّق العملي لنسق الأمة يتمّ عبر جهودها ذاتية التقويم -صيرورةً لا تولّد الضلالة- وليس عبر تفويضٍ إلهيٍ لأشخاصٍ أو هيئات؛ (3) توكيل الأمة بالاستخلاف يقتضي مصادقتها هي على الدولة ومؤسساتها وليس العكس. ولهذا، لا تفنى الأمة بفناء الدول وتحطّمها، وإن كان الانعكاس السياسيّ شرطاً موضوعياً لاكتمال وجود الأمة وترسيخ نسقها في الحياة، مثله مثل الانعكاس الاقتصادي من أجل اكتمال قيامها ورغدها. ويرتبط هذا بالفهم الإسلامي لسننيّة الكون والسير فيه، وبمعقولية أحكام الشريعة وقصدها تحقيق المصالح الكبرى للمسلمين علاوة على التوجيه نحو نزاهة السلوك ورفعة الأخلاق.

شكل: العناصر المولّدة والحافظة لمفهوم الأمة



وتبقى الشريعة والأمة صنوان في المسيرة العملية لحياة المسلمين ما تحقّق شرطان، واحد يتعلّق بالدين والآخر بالتديّن. الأول هو نفي المداخل الخرافية للدين التي تؤطّره بثلاثية الطلسمة: ادعاء الحلول الإلهي في البشر؛ والخلط بين عالمي الغيب والشهادة؛ والاعتقاد بصراع المقدس مع المدنس. الشرط الثاني المتعلّق بالتديّن هو نفي المداخل البِدعية والخرافية التي تضعه قبالة العقل ونقيضه. عند تحقّق هذين الشرطين يمكن أن تحضر الدولة والسياسة والاقتصاد في واقع الأمة من غير أن تكون الدولة هي المرجع المعياري ولا الشرط لوجود الأمة وانعدامها وإن كان شرطاً لتمكّنها وعلوّها.

2- مفهوم الشعب في السياق الغربي

يتعذّر القول إنّ هناك مفهوم (أمة) في الحضارة الغربية المعاصرة يطابق مفهومه في الإسلام. ورغم أنّ التركيز هنا سوف يكون على هذا السياق الحداثي لا بأس في الإشارة أولاً إلى العصر القديم، حيث نجد أنّ مفهوم الأمة في تاريخ النصارى عامة هو أيضاً مختلف عن مفهومه في تاريخ المسلمين. فطبيعة الاختلافات العقدية بين الفرق النصرانية تحرم الآخر المخالف -ضمن البيت النصراني نفسه- من الانتماء إلى النصرانية وتطرده من الكنيسة. هذا التكفير الداخليّ هو موقف

النصرانية المؤسسية، وهو جزء أساسيّ في هويتها ومبرر وجودها. بروز البروتستانتية منذ القرن السادس عشر فاقم هذه الخصيصة. وفي الاستعمال اللغوي اليوم المؤمن البروتستانتي يصف نفسه بأنه Christian بينما الكاثوليكي يعرّف نفسه بأنه Catholic. فإذا كان التجاذب العقدي للنصرانية هو كذا، فكيف يمكن أن ينشأ مفهومٌ للأمة يستوعب الشعوب النصرانية على النحو الإسلامي. ولكن علينا ملاحظة أنّ الأمم النصرانية قبل الحداثة (وضمن البيت الكاثوليكي اليوم) عاشت مفهوماً محليّاً للأمة على صعيد التعاون المعاشي المتمركز حول الكنيسة وعقدة حبّ البابا وتقديس منزلته والقانون الكنسي.

وبالمقابل، لم تظهر في تاريخ الإسلام عوامل الفرز الداخلي في الأمة إلا على الهامش. الغلاة أقلياتٌ هامشيةٌ لا تُعتبر من الأمة ولا يؤثّر وجودها في مفهوم الأمة بل يدعّمه لأنه يؤكد تمحوره حول ثوابت العقيدة والشريعة. في الفترة الفاطمية بقيت الإسماعيليةُ ديناً للحكام وبقي المجتمع مسلماً جزءاً من الأمة. التشيّع بدرجاته المختلفة بقي جزءاً من جسم الأمة (ولم يقتصر على قومٍ)، غير أنّ الفترة الصفوية في القرن العاشر الهجري أحدثت شرخاً في جسم الأمة حيث تمّ بالتدريج الاستحواذ السياسي للقومية الفارسية على التشيّع، وإن كان ولوج الأدبيات الفارسية في التشيع وأوائل مراحل تقنينه يعود إلى عهد البويهيين. ولكن رغم كل ذلك، **بقي مفهوم الأمة في السياق الحضاري الإسلامي مرناً يقبل المخالف ويعيد احتواءه في رحمها نتيجة التعايش المشترك** (في جوٍ تهيمن عليه قيم الإسلام وأعراف المسلمين)، فالتعايش السنّي الشيعي يعود كلّما تورات المبارزات السياسية، أما مذاهب الغلاة فيُقبلون أفراداً فحسب.

نعود إلى فترة الحداثة وشيوع استخدام مصطلح شعب. وإن من جملة الخلط الفكري المترتّب على ترجمة الفكر الغربيّ اعتبار كلمة الأمة أنها ترجمة لكلمة (nation). نعم، تُستعمل هذه الكلمة في الإنكليزية في سياق المصلحة العامة للناس، وهذا أقصى ما تقترب به من مفهوم الأمة، غير أنها تُستعمل بشكل رئيسي لتشير إلى معنى الجنسية. ويتضح إذاً أنّ المعنى المقصود هو أقرب إلى معنى لفظة الشعب في العربية في استعمالها المعاصر؛ وأقول هذا بتحفّظ لأن مفهوم (الشعوب) الذي ورد في القرآن قريناً لمفهوم (القبائل) يحتاج بياناً ضمن منظومة التصوّر الإسلامي. ويلاحظ خصوصاً أنّ الأبعاد الثقافية ليست بارزة في اللفظة الإنكليزية (nation)، خلافاً لما أحسبه موجودٌ في المصطلح القرآني للشعوب.

لقد تطوّر مفهوم الشعب في سياقٍ حداثي منذ عهد التنوير الأوربي موازياً لتآكل نظامٍ قديم كانت الكنيسة تلعب فيه دوراً رئيسياً. ولقد دخلت الكياناتُ السياسية لأوربة في حروبٍ دينيةٍ دامت عقوداً، تلتها بعد انهيار الكنيسة حروبٌ قومية عَلْمانية. وهكذا تشكّلت شعوب أوربة ودولها، الأمر الذي يجعل لفظ الأمة بأعماقه الأخلاقية في الحسّ الإسلامي لا ينطبق على تجربتهم. وقد يقال لقد جرى في بعض البلدان الغربية ما يطلق عليه (التفاهم الديمقراطي) أو (المساومة الديمقراطية الكبرى). هذا صحيح، غير أنّ **التفاهم الديمقراطي جرى لاحقاً، ولم يتشكّل العقد السياسي ابتداءً من رابطة أخلاقية ولا استناداً إلى منطلق إنساني، وإنما تشكّل وفق صيغة قومية حِيْكَتْ مِن خيوط وهْمِ اصطفاءٍ عرقيّ**. وأكّد التنافسُ الأوربي البينيّ في الفترة الاستخرابية اللحمةَ القومية للمفهوم، ولا سيما أنّ رفاه شعوبها ارتكز على مقدار النجاح في سرقة ثروات أقوامٍ آخرين وحرمان الجار الأوربي المنافس من هذه السرقة. وهكذا، ونتيجة للتنافس الاحترابي نشأت الدول (الديمقراطية) الحديثة.

النقطة المراد توضيحها هو أنه في السياق الغربي الحديث تشكّل الشعب والدولة معاً إلى حدٍّ يصعب أن تعرّف واحداً في غياب الآخر. وليس معنى هذا أنه لم يكن هنالك عوامل مشتركة بين شعوب الدول الأوربية التي تشكّلت حديثاً، فثمة تاريخ مشترك للقبائل الجرمانية، وثمة لغة مشتركة لأهل فرنسا... المقصود هو أنّ هذا التشكّل الحديث صهر الأمة المتخيَّلة بالدولة المتخيَّلة. ولذلك تستعمل الكتاباتُ الأكاديمية مصطلح (nation-state) وبينهما شحطة، معترفةً بالعلاقة الجدلية بين مكوّنيها، وهو ما يُترجم للعربية على نحو مشوَّه إلى أمة/دولة، في حين أنّ الترجمة ينبغي أن تكون دولة/شعب.

3- الأمة والهوية الوطنية

الحديث عن الأمة يجلب سؤال احتمال تعارضه مع التعايش ومع خُلُق المواطنة، وفيما إذا كان يصطدم مع الانتماء إلى دولةٍ ذات دستورٍ وقوانين. مفهوم الوطن مفهومٌ لم يشتهر في تاريخ المسلمين وهو وليد الفاعليات الأوربية نفسها التي أرادت بتر علاقة المجتمع مع الكنيسة ومنع دينها أن يكون الملاط الجامع للمجتمع. أما في مجتمعات المسلمين فالتعايش مع الآخر غير المسلم له استناداتٌ أخلاقية تتجاوز حدّ الانتفاع المشترك الذي يفترضه مفهوم الوطن. فالتعايش كان قائماً على أسسٍ راسخة في وجهين: أولاً، وُحدة الخلق وأنّ بني آدم مفتقرون إلى خالقهم؛ وثانياً، وُحدة أخلاقية بقيمٍ جاءت بها النبوات وتوصياتٍ بالعمل الصالح ونواهي عن الموبقات. وهذه هي الأرضية لميثاق المدينة الذي جرى فيه استعمال وصف الأمة على غير المسلمين. الانتماء للأمة ليس انتماءً مذهبياً ضيّقاً ولا يقتضي الطاعةَ لقيادةٍ قد تكون خارج الائتلاف الوطني (باستثناء الطرف الأقصى في الحالة الشيعية)، حيث أن الانتماء للأمة يتحرّك على مستوى القيم والمخيال، ولا يُضيره التعاطف ما دامت المعايير أخلاقيةً إنسانيةً عابرةً ومستوعبةً للتعدّد المِلّي والثقافي والديني، وما دامت الانعكاسات العملية للانتماء تمرّ عبر قنوات التشاور.

إنّ الهويات الوطنية في بلاد المسلمين هي هويات محلية متوضّعة داخل هوية إسلامية كبرى تتصل بمفهوم الأمة، وتعايُشها في الوطن مرتكزٌ على أسسٍ أخلاقيةٍ تتعلّق بهذه الهوية الكبرى. ولذا فإن **محاولة الاستقلال بر ابط المواطنة لا يأتي بتعايش حقيقي لأنه يفتقد المضمون الثقافي ناهيك عن الهيكل السياسي الذي يفرض نفسه ويلتحم مع و اقع الشعوب**. وعلينا أن نتذكّر أنّه لم تقدّم دولنا الحديثة للـ(مواطن) العربي خدمات ولا عزّة ولا انتصارات كبرى ولا اختراعات علمية. ولذلك كانت معاقل الهويات الوطنية في بلادنا معاقل محلية تتبع مكان العيش، أي الموضع الذي يحصل فيه (التواطن) فعلاً، تمشي إلى جانب هوية حضارية أشمل وأعمق.

4- الشعب والهوية الوطنية في السياق الغربي

تطوّرت فكرة الدولة/الشعب في سياق التنافس على السيطرة العالمية الذي ترافق -من الوجه الهيكلي- مع تشكلات سياسية جديدة فيها تمييز وطني للهويات، كما ترافق مع تغييرات في التشكيل الثقافي الاجتماعي. وهكذا نشأت روحٌ جامعة مادتها عصبيّة قوميّة لمجموعة بشرية نجحت في الثراء، فاقتنع أصحابها أنّ عِرقهم هو حقاً متفوّق، وأنّ الربّ اختارهم وميّزهم ليقودوا الشعوب الدنيّة في العالم؛ إنه (عبء الرجل الأبيض) في تحضير العالم الهمجي (السافاج) كما ادعوا. غير أنّ الترتيبة الجديدة طرحت سؤال ارتباط جهاز الدولة بالشعب والأواصر التي تربط أفراد الشعب بعضهم ببعض. وهنا

جاء دور الفكر والفلسفة الاجتماعية، وسارعت العقلانية بالجواب: إنّه القانون. وهو قانون وضعيٌّ يفرّ من الروح الكنسية وينبني على مبدأ المنفعة، منفعة المهيمن؛ والمهيمن لم يكن ليهمين لولا الاصطفاء الرباني أو العرقي الذي جرى ادعاءه.

الصيغة الجامعة التي حلّت محلّ التراث الأوربي هي صيغة رشدانيّة يحكمها منطقٌ صلبٌ ينحدر من الفلسفات الوضعية، وهو منطق يهشّ له السياسيُّ ويَسرُّ مقامري الثراء. ولقد استخدمتُ مصطلح (الرشدنة) لا الرشاد وعلى وزن العقلنة، لأنّها عمليات متكلّفة مزعومة ضيّقة صمّاء عن سماع الحكمة، ولا تحيط بسعة الواقع البشري، وتختزل فهمها للإنسان في الحاجات المادية وتبالغ في ذلك. وعملياً، كان تركيز الرشدنة على معاظمة الانتاجية الاقتصادية فحسب، وأوضح وجه لإشكالية هذا التوجّه هو إنهاك البيئة. واستمدّ العقد الاجتماعي الجديد رسمه من الخلفية التاريخية العامة لأوربة، ألا وهي إمبراطورية الرومان وولعها بالقانون والإجرائيات.

وأصبحت الصيغة الجديدة للعقد الاجتماعي صيغة أفرادٍ يرتبطون بنظام حكمٍ من خلال منظومة حقوق. ومقابل الولاء لدولةٍ تَعِدُ بالثراء وتُمكّن من الاستمتاع، ينصاع المواطن وينقاد. وما هذا إلا وعدٌ بجنةٍ أرضيةٍ بعدما حلّ في الثقافةِ وعلومِ الاجتماع والإنسان تصورّان: التصوّر الفرويديّ والتصوّر الدارويني. التصوّر الفرويديّ اعتبر الفرد صندوق شهواتٍ تستعرو مشاعر عدوانٍ تتأجّج، والتصوّر الدارويني طبّع قانونَ غابٍ مُتخيّل: البقاء للأشرس. هذا هو السياق الفكري التصوريّ الذي انبنى عليه مفهوم الأمة القومية وترعرعت فيه الهويّات.

غير أنّ هذه ليست كل القصة، وذلك لأنه لما تشكّلت هويات هذه الشعوب/الدول لم تعترف بكلّ مجموعاتها السكانية الموجودة فيها؛ حدث هذا فقط في الدول الصغيرة والمنعزلة التي لم تنخرط بعزمٍ في الحروب، والتي هي مجتمعات شديدة التجانس، كالدول الاسكندنافية مثلاً. أما فيما عداها من دول، صُهرت المجموعات المهاجرة والمهجّرة والمنقولة عنوة والسكان الأصليين في بوتقة الدولة الجديدة المقتدرة بعد أن أُذيبت وتمّ تفتيت كياناتها الثقافية وتحويلها إلى مجموعة أفرادٍ فحسب، وأُعيد تشكيلها على نحو (أقلّيات) منبوذة أو نصف منبوذة. وبعد ذلك -وليس قبله- جرى إشراك هذه الأقليات في المعادلة الديمقراطية، وافتُرض أنهم متساوون مع غيرهم إجرائياً، برغم أنهم غير متساوين في المال والقدرات والمؤهلات والنفوذ، أو في الإمكانية الفعلية للمشاركة العادلة في اللعبة الديمقراطية التي تعتمد أصلاً على ما يفتقدونه.

خاتمة

الأمة هي في آنٍ معاً حقيقةٌ موجودة وتصوّر غير ملموس، هي حاضرٌ انقضى لأنه تفتّق على منهاج، وهي ماضٍ لم يفُت لأنه رسّخ المنهاج. فالأمة هي مخزون قيميّ في كونها تعايشت مع قيم الإسلام وجاهدت نفسها للتخلّق بها. وهي أمة تُبتلى بكل ما يُبتلى به البشر، وهي في الوقت نفسه التي لا تجتمع على ضلالة ما دامت تحتكم إلى مَحجّةٍ بيضاء. مصطلح الأمة لا يجوز اختزاله في المعنى السياسي الذي يطغى أحياناً بسبب حالة التنابز مع القوى المعادية، كما أنه ليس مجرّد المحتوى السكّاني للمسلمين في أمصارهم المتعددة. أما مصطلح الشعب فإنه استعماله الحديث يرتبط بفكرة القومية وإطار الدولة. وأخيراً، فإن رابط الأمة لا يناقض رابط التعايش المحلّي الوطني، فهما يتحركان في فضاءين مختلفين، بل يمكن أن ينزع من المواطنة مظنّة التعصب والانحصار واستبدال الدّين، ويعيد تشكيلها بناءً على المشترك الإنساني للقيم المتعالية.

الفصل الرابع عشر: الدول المسلمة وطبيعة الحكم

ثمة اختلافٌ جذريٌ بين طبيعة الدولة في السياق الحداثي وبين مكانها في الاجتماع العام في التاريخ المسلم. وهذا لا يخصّ تاريخ المسلمين فحسب، وإنما تاريخ كل الأنظمة السياسية لما قبل الحداثة؛ ولكنه في الحالة المسلمة أكثر بروزاً.

1- ولادة النموذج

لمّا غاب الرسول صلى الله عليه وسلم عن المجتمع، ظهرت ثلاثة مواقف في الحكم. الأول هو أولوية أقارب القائد في الحكم، وتجلّى ذلك في موقف عليّ وقولة العباس؛ والثاني هو ما يمكن أن نسميه (أهل المحلّة أدرى بشعابها)، متمثلاً في موقف سعد بن عبادة؛ والثالث هو موقف أبي بكر وعمر المتمثُل في أنّ الأكثر بلاءً هو الأولى بالحكم، وهو الذي مالت إليه جمهرة الصحابة.

ومثّلت النتيجة التي اجتمع عليها الرعيل الأول ثورةً في نظرية الحكم استبطنت رفض المفاهيم الجاهلية السائدة في الحُكم: (1) لأنها اعتبرت الحاكم نائباً عن الأمة يستمدّ شرعية منصبه من توكيلها؛ (2) ولأنها لم تُضفِ القدسية على المنصب برغم عمق التدين في المجتمع؛ (3) ولأنها اعتبرت الحاكم خليفةً لرسول الله بمعنى إتمام مهمة تحقيق رؤية الإسلام في الواقع ونظْم المجتمع على النحو الذي يرنو إليه الإسلام؛ (4) ولأنها اعتبرت سلطة الحاكم مقيّدة بطاعته للشريعة التي يُسلّم بها المجتمع وبمسؤولية السلطة السياسية عن رعاية عباد الله؛ (5) ولأن عملية تقلّد السلطة تمرّ عبر التشاور مع المجتمع والموثوقين منهم بخاصة.

وضمّت مواقف السقيفة -التي تطورت فيما بعدُ إلى نظريات- القصورَ البشري كما استصحبت الخبرة السياسية المتاحة لتلك الأجيال والحقبة الزمانية. ففي موقف أولوية الأقارب نزعةٌ عَشيريّة لا تحيط بالمتطلّبات السياسية للرسالة الخاتمة العابرة للروابط الحميميّة؛ وفي موقف أولويةِ سادةِ المدينة قصورٌ عن الطبيعة العالمية للرسالة التي لا يمكن أن تنحصر في محلّة؛ ورجح الموقفُ الأنضج الذي ينسجم مع سعة الرسالة في تولية الحفيظ العليم والقوي الأمين الذي يحقّق شرطيّ الكفاءة وعمق الالتزام في آن معاً. وعلينا أن نؤكد أنّ كلّا من الخلفاء الراشدين الأربع كان لهم بلاءٌ حسنٌ في تثبيت مسيرة الدعوة الجديدة قبل استلامهم مسؤولية القيادة وإن تميّزت أنواع هذا البلاء.

ومن الجدير بالملاحظة أنّه مثّلت المواقف الثلاثة رؤى (مصلحيّة)، بمفهوم أصول الفقه للمصلحة، من ناحية اجتماع الناس والقدرة على البرّ بدعوة الإسلام. كما أنه لم يحصل عند الاختلاف استغراقٌ بالاستشهاد بالآيات والأحاديث. واستشهاد أبي بكر بالآيات في مفهوميّ الصادقين/المهاجرين والمفلحين/الأنصار بما في ذلك قوله تعالى "وكونوا مع الصادقين" هو استشهادٌ بعموم لفظٍ يشير إلى معناه التطبيقي من البلاء الحسن والسبق في تبنّي دين الإسلام والدعوة إليه والجهاد في ترسيخه وخدمة أهدافه. فهذا هو سياق معنى الآيات، وليس فيه إشارة إلى معنى صلة دمٍ أو رابطة قبيلةٍ أو قومية؛ أما المعنى الذي لا يصحّ من "الخلافة في قريش" فقد كفانا سوء فهمه ابن خلدون.

يعني كان سجال السقيفة سجالاً سياسياً دار حول همّ تمكين الوجود المسلم. وفي العبارات الحديثة، توصف اليوم تلك الرؤية التي تقدّم بها الفرقاء الثلاث بوصف (المدنيّة) لأنها كانت سجالاً بين مكوّنات المجتمع؛ وهي لا عَلمانية ولا ثيوقراطية. ولا شكّ أنّ هذا السجال كان دينياً إسلامياً بمعنى أنه تأطّر بإطار تصوّر الإسلام لموضع الحاكم ووظيفة الحُكم، ولم يكن دينياً (ضمن المفهوم العَلماني للدين) بمعنى تحكيم معاني غيبية. **ومن وجهة النظر الإسلامية، لم يكن السجال يومها فقهياً بالمعنى القانوني، وإنما كان مقاصدياً اعتبر أمر سياسة الأمة من العاديات التي يدور فيها الحكم مدار تحقيق مآلات الشريعة التي توجّه نحو مجتمعٍ فضيلٍ يحدوه العدل والإحسان.**

ونشير إلى أنّ ملاحظة الشروط الموضوعية لباكورة نظام الحكم المسلم أمرٌ مهم. فلقد تميّز بثلاثة خصال: صغر المساحة التي تقع تحت سلطته؛ وبقلّة عدد المحكومين؛ وبنوعيتهم الاستثنائية. والدولة المسلمة يومها لم تكن دولة بكل معنى الكلمة من ناحية المأسسة والتبلور حتى بمقياس عصرها، وإنما كانت ما زالت تبحُر بزخمِ صفاءِ ظهورِ دينِ الإسلام وتقديمه تصوّراً جديداً للإنسان والكون والاجتماع وتنزيل النموذج الجديد على الواقع، إلى جانب التهيؤ لتحقيق شرط العالمية بالانسياح كمنظومة تهدف بشكلٍ واعٍ بلا اعتذارية للتغيير الجذري للمتعارف عليه في العالم يومها، ابتعاث لإخراج العباد من عبادة العباد إلى عبادة ربّ العباد.

2- بناء الدولة وأجهزتها

ثلاثة تطورات حاسمة رافقت المسيرة السياسية للتجربة المسلمة الأولى: دخول ألوانٍ وقوميات وأديانٍ متعددة تحت الحكم؛ ونشاط اقتصادي هادر؛ وتوسّع رقعة الحكم. ففرضت هذه الفاعليات تحدّيات تفوق استعدادات نظام الحُكم وخبرته، وعجزت أو اعتركت المنظومة القائمة في محاولتها استيعاب التناقضات الجديدة. وكانت الغلبة في النهاية لنموذج حكمٍ مقتدرٍ، وإن كان لا يرتقي إلى مرتبة نموذج الخلفاء الأربعة الأُول. إنّ تولّي معاوية الأمر مفهومٌ موضوعياً على نحو تامّ، فهو المشروع السياسي الوحيد الذي: (1) استطاع أن يهضم طبيعة المجتمع الكبير، وليس مجرد المجتمع الصالح للمدينة؛ (2) واستطاع أن يقتبس من آليات الإدارة الموجودة بين الأقوام الآخرين؛ (3) واستطاع أن يدرك طبيعة التحديات العالمية التي تحيط بالدولة. وإذ غلبت عندها واقعيةُ الدور على مثالية المبدأ، كان التوريث للابن وما تلاه من ملاحقة المعارضين نكسةً أخلاقية وانحرافاً في مسلك الحكم ظهرت تبعاته فيما بعدُ، يقابلها حدّيةٌ غير مبرّرة في سلوك المعارضة وإخفاقٌ في اجتراح مسالك نصحيةٍ تقويميةٍ لا تزعزع الاستقرار السياسي وتهدّده.

ولقد عجز المجتمع المسلم يومها عن تفعيل بُعد النظر العمريّ. **وإذا مثّلت القيادة العمريّة نضوجاً سياسياً أتعب من بعده، يحسنُ إفراد مبدأين رسّختهما هذه القيادة: أولاً، مسؤولية الحاكم عمّن يسوسهم ولو كانت شاةً على ضفة الفرات؛ وثانياً، تأمين استقرار النظام العام واستمراره من خلال إسداء القيادة -عند نقل السلطة- إلى مجموعة من أصحاب البلاء ينتقي منهم المجتمعُ الأصلح.** ومِثلُ كلّ الأفكار السابقة لزمانها، عجز المجتمع عن مأسستها في الواقع.

ما يهمّنا في سياق موضوعنا أنّ مفهوم الدولة ودورها تمحور حول فكرة إمكان خدمة مصالح المسلمين. والخلاف النظريّ في جواز خلافة المفضول بوجود الأفضل أكّد في النهاية على أولوية المصلحة الكبرى من اجتماع أمر المسلمين وحماية

وجودهم، ما دام هذا المفضول يقيم شرع الله. غير أن ذلك لا يعني أنه لم تحنّ المعارضةُ السياسية إلى عالم الطُهر للأيام الأولى للدعوة، بل أثارتها التطوراتُ العملية فتتابعت السجالات الطويلة في الموازنة بين المصالح وترجيحها، بين المثال المرجوّ والممكن الحاضر؛ هذا على الصعيد الاجتماعي والفكري.

أما على الصعيد العملي فتراوحت المواقف بين حدّ الانعزال وحدّ المعارضة وحدّ الثورة. وكان من أشكال المدافعة بين القوى الاجتماعية-السياسية خروج الحسين على توريث يزيد، وثورة ابن الزبير على الأمويين، وثورة محمد النفس الزكية على بني العباس. وبالجملة شمل طيف المعارضة موقف النصيحة والتذكير في طرفه الأول، وموقف محاولة تصحيح مسار الحكم في المنتصف، وغلبت على المشهد محاولاتُ نزع الشرعية عن الحكم في أقصى الطرف الآخر من الطيف.

ونسارع إلى التنبيه إلى أنّ هذه الثورات **كانت ثوراتٍ (سنّية) بما في ذلك خروج الحسين، ولم تكن شيعية بالمعنى اللاحق أو المعاصر.** ورغم أنّ الرأي الغالب والميل النفسيّ العامّ كان مع الصفاء، قدّمت جمهرةُ الصحابة -وبعدهم التابعين- مصلحةَ الاستقرار والاجتماع على الصفاء والنقاء.

شرعية الحكم الأموي لم تستند إلى الغلبة بقدر الاستناد إلى نجاحها في تحقيق الاستقرار. ولقد اقتبس الأمويون طرق الإدارة (الحديثة) في عصرهم، وتبنّوا طريقة التوريث السائدة عالمياً آنذاك. **وقبلت نخبة الصحابة والتابعين الأمر الو اقع -ولو على كرهٍ ومضض- بناءً على أنه باب وسع المسلمين فأفلا يسع نخبهم، وبخاصة في غياب بديلٍ قادر.** وبقدر ما يستطيع المقتبس أن يفكّك ما يريد الاستفادة منه إلى مكوناته الأولية، ويعيد قولبته وتركيبه ضمن رؤيته الخاصة، ويوطّنه ليناسب الواقع المختلف الذي سيجري فيه... بقدر إبداعيّة هذه العملية ينشأ نظامٌ خالٍ من التناقض الداخلي بين المثال المرتجى والواقع القاهر، ويلامس هذا الواقع ولا يقفز فوقه. وغنيّ عن القول، إنّ تجربة الأمويين -وبرغم حذاقتهم الإدارية- لم تحقّق هذا الشرط الإبداعي؛ وبذلك حلّت هذ التجربة مشكلة اللحظة لتولّد مشكلة اللحظة التالية، وشاركت في توليد درجة من الفصام السياسيّ بين أهل القلم وأهل السيف الذي نما فيما بعدُ.

3- ليست منظومة ملكية

يلزم أن نتعامل مع التجارب التاريخية بحسٍّ تاريخيٍ لا يقع في وهم إسقاط الحاضر -بسياقاته ومصطلحاته- على الماضي. إنّ الحكم التوارثي في تاريخ المسلمين لم يكن مَلَكياً بما يعنيه هذا الوصف من ناحية النموذج والخصائص. وذلك لأنه لم تنظر الأمةُ المحكومة للخليفة على أنّه من سلالة مقدّسة مثلاً، ولم تعتقد أنّ الأسرة الحاكمة مصطفاةٌ من الله. بل نظر المحكومون لنخب الحكم بعينين اثنتين: عينٌ تقدّر الإنجاز وجمع كلمة المسلمين بما في ذلك الشرف الذي استحقّوه؛ والعين الثانية تنظر إلى ثلّة الحكم أنها حادت عن صفاء سنّة النبي صلى الله عليه وسلّم وعن مسيرة الأربعة الراشدين فابتعدت عن مقتضى الكمال في الدّين. وبالمقابل، اطمأن الناس إلى ممثّلي الدّين الحقيقيين، ألا وهم العلماء والصالحون ممن هَوَتهم العقول والقلوب. والأهم من ذلك كلّه أنّ **سلطة الحكومات المسلمة كانت مقيدة بشرعٍ من خارجها، والقضاء مستقل.**

ويزداد الأمر وضوحاً حينما نتذكّر أنّ ظلال القداسة أو الغيبية أُضيفت لمشايخ طرق التصوّف لا للرؤساء الحاكمين. وفي العهود المتأخرة حين تسلّلت فكرة قداسة الحاكم إلى الثقافة السياسية المسلمة في بعض الأحوال، فإنّ أصل فكرة الإسلام عدّلتها وهذّبتها. فمثلاً، صبغت ثقافةُ بلاد الشرق الأقصى سلالةَ الملوك بنوع من القدسية، ولكن بعدما دخل الإسلام هذه البقاع تغيّر المفهوم ليعني انتساباً للنبيّ يعكسه لقب "داتو" في جزر الملايو وبعض بقاع إندونيسيا. كما لم تكن فكرةُ المَلَكية كاملة في التجربة المسلمة، حيث تعاقبت الأسر الحاكمة ولم يكن هناك أسرة واحدة تحكم على مرّ السنين، وإنما تُستبدل عندما تعجز عن الوظيفة التي تقوم بها. والتجربة الفاطمية هي استثناء يؤكد القاعدة لكونها تجربة إسماعلية شاذة وليست تجربة سنّية. ولا يفوتنا هنا التذكير بأنّ الدول التي ظهر فيها ميلٌ شيعيّ كانت أيضاً وراثية وبشكل أكثر صرامة من الخط العام لمسيرة الإسلام.

جدول: مقارنة بين نماذج الدول في بُعدها الديني

الدول المسلمة لم تكن دولاً دينية بالمعاني التالية	الدول المسلمة ملهمة دينياً بالمعاني التالية
1. الحاكم أو ثلّة الحكم مفوضون من قبل الإله	1. الحاكم وثلّة الحُكم مستخلفون في أمانة إقامة الحقّ
2. الحاكم أو ثلّة الحكم لها خصائص قدسية	2. الحاكم وأهل الحُكم بشر مسؤولون عن الرعية التي ترأسوا أمرها
3. إدارة الحكم تتبع غيباً مختصّاً محجوباً عن الأمة	3. إدارة الحُكم تستلهم شريعةً مفهومة عقلاً تتمثّلُ الأمةُ مقاصدَها وتبيُّنها جهودُ العلماء
4. تولّي النخبة الدينية السدّة العليا في الحكم	4. تولّي أهل العلم والتقوى السدّة العليا في المجتمع الذي هو معقل الشرعية السياسية
5. اتخاذ القرار بنيابةٍ مطلقة ليس لها مرجع إنساني	5. اتخاذ القرار بعد طبقات من التشاور في مستويات متعددة من التشكيلات المجتمعية

4- منظومة التعهيد

يكمن التحدّي المنهجي في توصيف طبيعة الدولة المسلمة في تاريخنا هو البحث عن مصطلحٍ هو في آنٍ مفهومٌ في عصرنا وينطبق على الموصوف بدرجةٍ جيدة من الصدقيّة. ولنضرب مثالين على التحدّي المصطلحي واحدٌ اقتصادي والآخر سياسي. فالنظم القبلية القديمة كان فيها تشاركٌ كبيرٌ في الممتلكات وتكاد الملكية تنحصر في بعض الأدوات الشخصية فحسب، وحتى الشخصي خاضعٌ للإعارة عُرفاً واجباً؛ هذه المنظومة لا يصحّ وصفها بالشيوعية كما حلم الماركسيون يوماً، فهي مختلفة في روحها (التسامح) وفي فكرتها الفلسفية (قداسة الطبيعة) وضوابطها. النظامان السياسيان في فرنسا و سنغافورة ديمقراطيان، ولكن بينهما فروق شاسعة، فالأول لا ينفكّ عن كونه نتاج الفلسفة اللبرالية للتنوير والآخر لا ينفكّ عن الثقافة الجماعية لمجتمعات الشرق الآسيوي؛ ولذا لا يفيد الوصف الديمقراطي إلا في حدّه الأدنى.

ليس سهلاً الاتيان بوصفٍ جامعٍ لكلّ منظومات الحكم في تاريخنا المسلم وفي كل تجلياتها. غير أنّ **أهمّ خصيصتين للاجتماع السياسي المسلم تمثّلتا في بُعد اجتماع الأمة وبُعد العدل**. مبرر التركيز على هذين البعدين هو الحضور المكثّف لمسألة عزّة المسلمين وأمنهم لكثرة تكالب الأعداء، ولوصف الحكم بالصالح إذا انتفت فيه المظالم أو قلّت. ولما تغيّر الشرط الموضوعي لاجتماع الأمة بعد الاتساع الجغرافي الشاسع والازدياد الكبير في العدد والتنوّع الملّي والثقافي واللغوي، تطوّر

مفهوم الخليفة نحو البُعد الرمزي لسياسة الأمة دون الحكم المباشر والسلطة الكاملة. وهذا أمرٌ طبيعي. ووفق هذا الفهم تبدو دعوى الكتابات المعاصرة عدم مركزية مفهوم الخليفة في العصور المتأخرة دعوى تتّسم بقصور الحسّ التاريخي.

النزوع إلى الكمال الشخصي وتوافر التقوى في الحاكم غلب على الفترة المبكّرة، وهو الذي مثّل المبرر الأخلاقي للثورات (السنّية) والقبول على مضض. ثم في سياق التشويش الشيعي الذي ازداد فيه تضخيم العناصر الغيبية، تركّز تعظيم مركز الحكم على الشارات المستحدثة إضافة إلى القدرة اجتماع الأمة وصدّ الأعداء الطامعين. ولما كان التعاقبُ في خلافةِ الأفضلِ حصراً صعب التحقّق، ظهر فيه معنى الانتزاع، وكأنه نزعٌ غليظٌ للثلّة غير الكفء عقوبةً لها على تقصيرها الأخلاقي في القيام بأمر المسلمين.

التعاقب في أمر الإدارة الفعلية في الأمصار كان أكثر طبيعية حيث أنه متخفّفٌ من العبء الرمزي ومثقلٌ بالعبء الوظيفي في تحقيق العدل. وبرغم عدم وجود آلياتٍ لتسلّم الحُكم وممارسته على صعيد الإقليم، فإنه ارتبط بمعادلة القوي الأمين بشكل واضح، حيث يضعف قومٌ كانوا يقومون بأمر المسلمين فيزيحهم تماسكُ قومٍ آخرين أقدر على القيام بالمهمة. ولذا فإني أقترح أن **الأقرب في تشخيص نمط الحكم في معظم التاريخ المسلم هو أنه أشبه بالتوكيل والتعهيد الذي نعرفه اليوم في عالم الإدارة.** أي أن القادر تدفعه الظروف الموضوعية إلى تقلّد القيادة عن طريق الغَلبة الخشنة أو الناعمة.

الخلافة العباسية في فترتها الثانية غدت رمزيةً إلى حدٍّ بعيد، وتولّى الحكم حقيقةً وواقعاً أسرٌ أثبتت فاعليتها، ووصلت إلى سدّة الحكم بطريق أو آخر. والطولونيون والحمدانيون والحفصيون والمرابطون والغزنويون والسلاجقة... أسرٌ أخذت على عاتقها خدمة المسلمين وقيادتهم السياسية تحت ولاءٍ عامٍ وبيعةٍ للخليفة في المركز. وكأنّ هذه الصيغة تحكي انعكاس شعور الانتماء إلى الأمة وتجلّيه السياسي في خلافة جامعة، في حين أنّ الحكومات المحلّية هي التي تباشر العملية السياسية. وإنّ تبنّي مصطلح الخليفة (بمعنى استمرار الحركة السياسية التي دفعها رسول الله) وتأخّر ظهور مصطلح السلطان موضع شاهد هنا. الدولة العثمانية وابتعادها الزمني مكّنها من التحقيق العملي لمعنى الخليفة بدون ادعائه، إضافةً إلى لامركزيةٍ وتعهيدٍ بأمر السلطان للأقوام المحلية بالإدارة مع الإشراف.

ونؤكد ثانية، **رسّخت خلاصة التطورات المفهوم المصلحيّ لدولة المسلمين.** فلم تكن الدولة المسلمة (دولة دينية) بالمعنى الحداثيّ، وإن كانت دولة تحرس إقامة الدّين وتسعى لتحقيق مقاصده في الواقع، ولم تشابه شرعيتُها شرعيةَ الحُكم عند الروم أو الفرس. ولا يعني هذا أنه لم تتسرّب إلى أحلام السّاسة شهواتُ إضفاءِ هالات العظمة الدينية عليهم وعلى بلاطهم، وهو الذي مثّله ظهور مصطلح "ظل الله في الأرض". **غير أنّه بقي موقع الدولة في الضمير المسلم موقع قيادةٍ شرعيتُها منوطةٌ بالقدر الذي تستطيع أن تحقّق العدل وتحمي من الأعداء.** وكلّ ما سبق لا ينفي إشكالية النظام التوارثي في الحكم. وصحيحٌ أنّ حصر التداول بين أعضاء فريق واحدٍ يُنمّي المهارات السياسية عند أفراده، غير أنّ توريث السلطة، وخاصة إذا كان محسوماً للابن أو الأخ وليس مفتوحاً لعددٍ كبيرٍ نسبياً، يأتي لزاماً بغير الكفء.

أما نموذج الدولة الدينية فهو الذي توجّه إليه التشيع فيما آل إليه. ولم يكن التشيّع في مبتدئه إلا نزعة مثالية في الحُكم تطلب النقاء في شخص الحاكم. ولم تدخل دينيّة الدولة (بالمعنى الثيوقراطي) فكرَ التشيع إلا بعد قرنين من الزمن من دعوة الإسلام. غير أنّ **المفارقة الكبرى أنه حينما وُجد كيانٌ سياسيٌّ شيعيٌ في الفترات المبكّرة، لم يكن دينياً بالمعاني المرفوضة التي تبنّاها التشيع فيما بعد وأصبحت جزءاً من إيديولوجيته العقيدية.** فهل كانت الدولة الحمدانية دولة دينية بالمعنى الثيوقراطي؟ إضفاء صفات القداسة على شخص الحاكم وعصمته تبلورت لاحقاً في المذهب الشيعي الإمامي الاثنا عشريّ وليس في باكورة التشيع. أما فكرة الحلول الإلهي بالأئمة فظهرت في الفرق الباطنية، مثل الإسماعيلية.

وباستثناء الحكم الفاطمي الإسماعيليّ، لم تخلع أنظمةُ الحكم عند المسلمين القداسةَ على الحكام ولا على نخبة الحكم. وحتى حكم الصفويين تردّد في ادعاء القدسية برغم أنه فتح الباب واسعاً لإدخال القدسيّات في المذهب الشيعي. أما الناظم العام للثقافة العامة المسلمة فتمثّل في العُرف الذي يقتضي إجلال الحكّام للعلماء (الموقّعين عن ربّ العالمين). وفي التجربة العثمانية التي بالغت في مراسم الحكم وأبّهة السلطان، نلاحظ أنّ سليمان القانوني الذي يصل طول تقريظ لقبه ثلاثة أسطر لا يحوي الإطراء أوصاف حلولٍ دينيّ، وإنما حوى معانيَ خدمة الدين في بسط هيمنة الدولة وقهر الفرنجة وتحقيق العزة للمسلمين؛ والمدى الذي سمح فيه الحسُّ الثقافي المسلم للسلطان هو استهلال خطبه بالآية {إِنَّهُ مِن سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ} مُعرّضاً بقوة سليمان النبيّ وتسخير الجنّ له. **لقد بقي الضمير المسلم متعلّقاً بصورة عالمٍ يأبى أن يغشى مجالس السلطان، رغم كل محاولات السياسة الضغط على العلماء وتوظيف مظاهر الدين لصالحها.**

خاتمة

تنوّعت باكورة المواقف المسلمة تجاه أحقية الحُكم بعد رحيل مُبلّغ الرسالة والقدوة المطلقة والقائد الطبيعي بين تلك التي رأت أنّ البديهي هو استمرار الحكم على درب النسب، وتلك التي ارتأت التشارك في الحكم بين نخبة الحاضرتين الرئيستين، وتلك التي أشارت إلى أحقّية ما فرزه الميدان الجهادي من قادة. فشكّل التوجّه الذي رسا وتمّ عليه الاجتماعُ الأكبر فتحاً في نظرية الحكم يخالف ما عرفه البشر من قبلُ وما شاع بينهم، فلا الأحقية بسبب القرابة تليق بدين المساواة في الخلق والمسؤولية الفردية عن العمل يوم الحساب، ولا الإحالة إلى قيادة المحلات المتفرّقة ترتقي لتحقيق هدف دينٍ عالمي. ورغم أنّ عمر وضع أساساً متقدّماً في منظومة الحُكم، غير أنه سرعان ما غلبت احتياجاتُ اللحظة وظروفها وتراجعت الصورة المثلى للحكم لتستقرّ على ما هو متعارف عليه في البيئة السياسية الدولية آنذاك، ليحدث عدم التطابق الكامل بين الفكرة السياسية وهيكلها.

الفصل الخامس عشر

تموضع السياسي في التجارب المسلمة

السياسية لا تتحرك في فراغ، وصيرورتها هي جزء من محاولات تجسّد الدين والفلسفات والمشاريع الفكرية في الواقع وتفاعلها مع الظروف الواقعية والمنعرجات التاريخية. يشرح هذا الفصل طبيعة حضور الدين في المسيرة السياسية للمسلمين، ويناقش الانطباعات السائدة عن المؤلفات التراثية في شأن السياسي، ويشير إلى ما يسبّب الإصابة بالجمود. ثم تنتقل المناقشة إلى السياسة في دول المسلمين المعاصرة من باب المقابلة والتوضيح، وتختم بإشارة عن مداخل التحكّم بالدّين التي تعتمدها الأنظمة في بلاد المسلمين.

1- حضور المعياري وغياب الثيوقراطي

حضور المعياري وغياب الثيوقراطي هي الثنائية التي ينبغي أن لا تشيح عنها أنظارنا عند الحديث عن المسيرة السياسية للمسلمين. وإن علينا استحضار الصغبة والشاكلة الخاصة للنموذج الإسلامي في الحياة. **والصبغة** هي النسق الثقافي المستجيب لفكرة التوحيد والذي يُلغي الوساطات بين العبد وربّه ويرفض اختصاص قومٍ أو فئة معينة بالاصطفاء الربّاني. أما **الشاكلة** فهي النموذج الهيكلي في ظلّ غياب فكرة الهرمية الدينية، مما يحرم التشكيلاتِ السياسية المسلمة من أسسٍ تصوريّة ومن منازع شعوريّة توطّئ لفكرة الحُكم الثيوقراطي. كما أن عدم وجود مؤسسة بيروقراطية دينية في التجربة المسلمة يعرقل محاولة الاستحواذ الكامل على الدين وتوظيفه التامّ للسياسي. النموذج الإمامي يحتاج معالجة منفصلة لسنا بصددها.

وتُظهر الدراسات الحضارية المقارنة بوضوح أنّ التجارب المسلمة في التاريخ لم تكن نظُماً ثيوقراطية بالرغم من الحضور الكامل للدين. فمن ناحية، لم يكن الفقهاء هم الحكام، ومن ناحية أخرى كانت معظم مجالات الحياة ليست في يد الدولة وليست تحت سلطتها، وإنما تحت سلطة المجتمع. وإذا نحيّنا الفهم الشيعي، فإن **العلماء والفقهاء ليسوا نو اباً عن الله، وليسوا معصومين، وليسوا مبَرمَجين إلاهياً لمعرفة الحق. هم طلاب علمٍ تفوقوا في تحصيلهم، وهم مجتهدون وتختلف اجتهاداتهم، واجتهاد الواحد منهم ليس ملزماً لمن لم يقتنع به ولم ينشرح صدره له وحاد إلى غيره، وهم باحثون متخصّصون اكتسبوا الاحترام والتقدير بسبب العلم والاستقامة.** الصفة الثانية التي ميّزت الصفوة في التجربة الإسلامية هي الالتحام الكامل مع المجتمع. فالعلماء لم يملكوا منصباً دينياً أو سياسياً متباعداً عن المجتمع، وإنما كانوا جزءاً منه وجودهم بوجوده، يؤثّرون به كثيراً ويتأثّرون به كثيراً، وهذا الحدّ الثاني هو الذي يُنسى عادة.

الموقع الوحيد الذي مثّل تشاركاً مع السلطة السياسية كان منصب القضاة. لكن برغم أنّ القاضي منتدبٌ من جهة الحُكم، إلا أن مادّته التي يحكم بها مستقلّة بالتمام عن أجهزة الحكم. ومن جهة أخرى، منصب القاضي ليس منصباً دينياً بالمعنى الضيق للدين، وهو مستأمنٌ على الاجتهاد في الأقضية لتحكيم رؤية الشريعة التي هي رؤية المجتمع أصلاً. ولم يكن هناك

منصبٌ رسميٌ للمفتي قبل الابتداع العثماني، وحتى بعد ذلك كان دوماً ثمة مفتين عدّة وليس مفتٍ واحدٍ. وربّ عالمٍ بعيدٍ كل البُعد عن دوائر السلطة له أثر أكبر ممن يعملون في سلك القضاء. وإن الاجتهادات التي تتولّد بعيدة عن السلطة وأجهزتها تُصبح هي المنهل العلمي الذي يستمدّ منه المفتي/القاضي مادّته ولا يسعه تجاهلها. وينبغي الانتباه إلى أن الفتوى هي رأي علمي واجتهاد، وهي ملزمة إذا ارتبط الأمر بحقٍ من حقوق العباد تدخلّت فيه الدولة عن طريق القضاء. **والفتوى غير ملزمةٍ شرعاً إلا لمن اعتقد أنها هي الحقّ، وكثيراً ما يكون هناك أكثر من فتوى في المسألة الواحدة، وأهم أمرٍ فيما يتّصل بموضوعنا السياسي هو أن أهل الفتوى ليس لديهم جهاز إنفاذٍ وإكراه.**

2- أدبيات التراث في السياسة

النظرة الطوباوية تجاه التاريخ -سلباً أو إيجاباً- تعيق الفهم وتوقع في التناقضات. وليس هناك تاريخ مثالي لأي أمة، ويمكننا أن نرصد القصور في تاريخ سياستنا على ثلاثة مستويات: (1) قصور عوارض المُلك التي تصطرع معها النفوس بين حدّي التنزّه والانغماس؛ (2) تنافس الحكّام بين الاعتزاز بالإنجاز والاغترار بالقوة؛ (3) اعتراك العقول في نظرية الحُكم بين حدّي التوقِ إلى المثال ومدارة الحال.

ولقد اصطفت قبالة الأول نصائح البُعد عن السلطان واعتزاله، وقبالة الثاني مبادرات المستشارين وأصحاب الخبرة، وقبالة الثالث مؤلفاتٌ في أصول الحكم. ومن الملاحظ أن المؤلفات الشيعية الإمامية الرافضة لأصل توجّه مسيرة التاريخ المسلم لم تُنتج ما هو أنضج وأقوم وأحكم، بل كانت هياماً في عالم غيبٍ مخترع استُجرّ إلى عالم شهادة واقع. التجربة المسلمة لم تكن على مستوى الكمال المعياري الذي يصوّب نحوه النموذج الإسلامي. وإذ يمكن كتابة المطوّلات في التحليل التاريخي لتلك المسيرة، في مقام بيان خصائص النموذج يكفينا تحليل خصائص الحكم لا تحليل الواقع الميداني.

محاولات ترويض الطرح السياسي السنّي من قِبل الحُكم جرت من خلال تفخيم صورة الخليفة الحاكم ومفهومه، حيث حدث الانزياح من الصيغة الراشدية كخادمٍ خاضعٍ للمساءلة إلى صيغٍ متفاوتة حاول بعضها انتحال لقب ظل الله في الأرض. ولكن بقي ادعاءً متنازعاً عليه وقليل التبعات العملية. وسبب ذلك هو **صعوبة استحواذ السياسة على الدين في دينٍ النصُّ فيه (القرآن والسنة) هو المرجع المطلق، ولا سيما أن تأويل النص والفقه والعلوم الشرعية يجري خارج دائرة السلطة الحاكمة وخارج أي مؤسسة رسمية، بما في ذلك النظرية القانونية أساس القضاء.**

ولا بدّ هنا من الإلماح الخاطف إلى قراءاتٍ خاطئةٍ لنصوص التراث تقود إلى الادعاء بأنه تمّت سيطرة السياسيّ على الأدبيات الشارحة للدين. ولقد خاضت فيه كثير من الكُتب تراوحت بين عرض صورةٍ حالمةٍ مخالفةٍ لطبيعة الحقل السياسي وبين قراءةٍ متعسّفةٍ تغلب عليها رغبة الانتقاص. وتجاه هذا لا يسعنا إلا التنبيه إلى عدّة إشكالاتٍ منهجيةٍ في معالجة الموضوع:

1. عدم الانتباه لتغيّر مدلولات الكلمات والمصطلحات وعدم الاعتناء بالسياق التي ظهرت فيه النصوص التراثية، وكأنه يمكن لمؤلَفٍ ما أن ينقطع عن الحيثيات الزمانية والمكانية والظرفية.

2. عدم وضع مؤلَفٍ في موضعه الصحيح بين طبقات الكتابة على طيف النظريّ-الإجرائي. فكثيراً ما يُستشهد بمؤلفات أدب السلطان وكأنها تنظير للمعياري. وهل المعقول من المستشار غير النصيحة في تحسين الأداء وضبط المسيرة، لا التمحيص في نظرية الحُكم أو نقض شرعيّته.
3. الإسقاط التاريخي العكسي، أي إسقاط الحاضر على الماضي، وتحكيم خيالاتٍ حداثيةٍ على المجتمعات القديمة. ولا يأتي هذا الغلط من الخارج فحسب، بل يأتي من الداخل أيضاً، وهو ما يقوم بإساءةٍ مزدوجةٍ: إساءة فهم التجربة الغربية وافتراض عالميتها وأزليّتها، وإساءة فهم طبيعة الاجتماع البشري لما قبل الحداثة.

إن أكبر العثرات التي كبّلت النظرية السياسية في تراثنا انحدرت من عقدة الفتنة الكبرى ومن (تنظير النكاية) في مواجهة الطرح الشيعي. فاللغط في مسألة الخروج على الحاكم بقي أسير ثنائية شرعية الحاكم وعدم شرعيته مطلقاً، مشفوعاً مع ذكرى الارتكاس الوسواسيّ لمطلب الكمال. أما الواقع السياسي فقد حُسم من باب مجاري العادات من وجهين: شدّة تمسّك صاحب السلطة بمشروعه السياسي وثوقاً مبرّراً في بعض الأحيان وثقةً طافحةً في بعض الأحيان الأخرى؛ والوجه الثاني هو كره الناس التفريط باستقرار المجتمع رغم الهنات. وبعد أن ترسخ عملياً الأمر الذي حقّق سنّة الحياة في ضرورة العصبيّة (= التماسك)، قصُرت الجهود عن التفكير الإبداعي في مسألة الشورى وتفعيل فكرة أهل الحلّ والعقد بحيث تعكس الرؤية العُمرية ولا تنحصر في ثللٍ الحظوة. والعبارات الإشكالية التي دوّنها بعض العلماء -إن أحسنّا فهمها وتسييقها أصلاً- لم تكن تبريراً للسياسيين أو لاستبدادهم بالرأي (ونقيّد الاستبداد بهذا المعنى) بقدر أنها عكست حيرة العلماء وخيفتهم من الاضطراب؛ هي محدودية قدرة الإنسان على اجتراح البدائل والعجز عن الانفكاك عمّا يفرضه الزمان.

3- فاعليات التصدّؤ

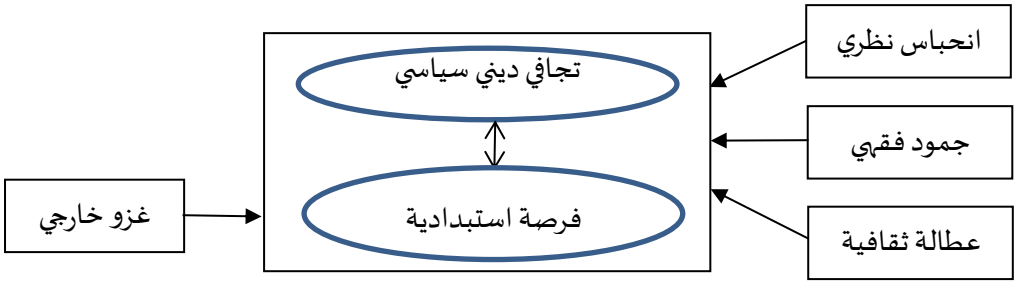
الاستحواذ الكامل للسلطة السياسية المسلمة على الفكرة السياسية الإسلامية غير ممكنٍ، فشرعية الحكم مبينةٌ أصلاً على فكرة خدمة الشريعة وحماية تمثّلها في الحياة، والشريعة مضمرةٌ في صدور الأمة، والعلماء بين محاذرٍ للسلطة ومنعزلٍ ومقارع، كما أنّ تألّق النص الخالد يُخرج باستمرار عن أسر السياسة وهواها التسلّطي، لكن تصدّؤ نظرية الممارسة وارد. ويمكننا رصد التواكب بين الحال الثقافي وإمكانية الاستغلال السياسي، ولذلك ثلاثة مداخل: الانحباس النظري و الجمود الفقهي و التصوّف، وهي حلقات متداخلة لها علاقة بالحال السياسي وتُنشئ مناخاً أكثر قبولاً للاستبداد.

- **أولاً**، الانحباس النظري الذي يحصر ساحة النصوص في السلوك الفردي حكّاماً ومحكومين. ويمكننا التأكيد على أن التفاعل مع التراث الفلسفي اليوناني لم يجرِ على النحو الأمثل. أما القراءة في سنن حركة التاريخ فكان عليها انتظار ابن خلدون.
- **ثانياً**: الجمود الفقهي يُبعد التجديد ويحيل الحياة إلى آلياتٍ خاوية عن الحكمة، والتنابذ الفقهي والتعصّب المذهبي كاد أن يقضي على تألق الدين لولا تنامي توجّه المقاصد.
- **ثالثاً**: العطالة الثقافية، التي كثيراً ما تسرّبت عبر التصوّف-الخرافيّ (وليس السلوكي التهذيبي) يُقيل من الحياة همّة البناء الحضاري.

كل هذا حصل جزئياً، وهو ما ينشئ مساحات لتسلّل الاستبداد. ونلفت أننا نتكلّم عن الاستبداد السياسي، وهو الانفراد بالرأي وعدم المشاورة مما ينتج عنه تراجع للعدل أو ظلم اجتماعي أو اقتصادي أو تهميش سياسي. ويعني هذا أنّ **الاستبداد مختلفٌ نوعياً عن سلوك الطواغيت المفسدين في الأرض الذين يتنكّبون عن أصل توجّه الدّين ويحاربونه ويكيدونه له.** ولزم التنبيه بسبب ما تقع فيه كثير من الكتابات اليوم في الخلط بين القصور السياسي في تاريخنا وبين سلوك الأنظمة المتجبرة اليوم التي تتحكّم بالمسلمين وتحول دون عزّهم ومنعتهم واكتفائهم وتُنكّل بجهود الإصلاح وتؤسس لمسالك الضلال.

وننبّه إلى أن ثمة فرق **بين ممارسة السلطة الدينية للاستبداد السياسي بنفسها وبشكل مباشرومن خلال مؤسساتها، وبين أن يكون التقصيرفي الاجتهاد الديني وفي معالجة النخبة للو اقع ساهم في تسلّل الاستبداد.** ولقد كان الحال الثقافي تارةً مَعبَراً للاستبداد في حالات الغفلة، وكان قوةً غير راضيةٍ ومطالبة في حالات أخرى. وربما أتى معظم الخرق من التقصير العلمي ومن الغيرة بين المدارس التي شغلتها عن مهامها الأصلية، لا من التدخّل السياسي المباشر. ومسألة خلق القرآن التي ولج فيها السياسي ولوجاً كاملاً، لم تكن منفصلةً عن التخندق العلمي آنذاك.

مخطط: فاعليات تجافي الديني عن السياسي وتبعاته



إنّ الحقل السياسي في النظرة الإسلامية هو من مجال العاديات الذي ليس فيه على الأغلب حكمٌ فقهيٌ محدّد. فمثلاً استحداث ديوانٍ أو شقّ طريقٍ أو مواجهة عدوّ إنما تكون علاقته بالشريعة من ناحية مقاصدها، يعني مبرّرات وهدف وطريقة الارتفاق. أي أن الحقل السياسي يهتدي بالوجهة الخلقية للدّين ويستصحب كليّات الشريعة من العدل والرحمة وتحقيق مصالح العباد وفق صيغةٍ تبتعد عن المادّية الضيقة والأنانية الفردية والهيمنة المطلقة لمؤسسات الدولة. هو حقل يجري فيه التخصّص بالممارسة، لا انفصالاً عن هدي الدين ولا استحواذاً لثلّة دينية على السياسة.

4- بين التمايز والهجر

إنّ ما تلبّست به السياسة في تاريخنا المسلم من استبدادٍ أو ظلمٍ كان سياسيّ المحضن ولم يتمركز في دائرة مؤسسةٍ دينية، ومعظم النزاع كان بين السياسيين أنفسهم. ولذا، فإنّ الأصحّ في تشخيص التجربة الإسلامية (السنّية) هو وقوع التجافي بين أهل الحكمة وأهل الخبرة، وهو الذي تجاوز الحدّ المطلوب من التمايز والاختصاص بناء على الخبرة.

وكما هو معروف، لم يكن أئمة المذاهب ولا كبار العلماء خلفاء ولا سلاطين، بل سُجن بعض العلماء بسبب مواقفهم المعارِضة للإرادة السياسة. وأوسع ساحة للتداخل المؤسسي كانت ساحة القضاء حيث أنّ نفراً من العلماء الفقهاء (وهم القلّة) وجدوه مكاناً طبيعياً لهم، إضافة إلى التردّد الشديد والمواقف المتباينة في قبول العلماء موقع مستشار الحاكم. لقد

كان الدور الرئيسي للعلماء والمشايخ في ساحة النشاط الأهلي. ولهذا فإن مخيّلة التاريخ المسلم بأنه كان تاريخ عزةٍ وسؤددٍ وحريةٍ وعدلٍ مؤسسٍ بنزعة دينية هي مخيلة ليست غلطاً بالتمام وإن كانت حالمةً، وهي بالتأكيد أصحّ من المخيّلة المعاكسة التي تتصوّره ظلماً وجوراً وابتعاداً كلياً عن مقتضى الدين.

ولقد كانت طبقة العلماء في تاريخ المسلمين -بمجملها- في موقف المعارضة وليس في سدّة الحكم. القرون الأولى شهدت معارضةً شديدة تميّزت بالحدّية ونزع الشرعية بناءً على عدم أهلية المفضول بوجود الأفضل وبناء على التمسّك بمخيالٍ مثاليٍ رافق الفترة الأولى. وتاريخ المعارضة السياسية هو تاريخ المعارضة السنّية، وثورات الزيديّة كانت أجرأ الحركات المناوئة للحكم، أما الشيعة الإمامية الإثنا عشرية فيوصف موقف علمائها بالـ"سكونيّة". ما يهمّنا هنا هو أن **الرفض على مستوى الفكرة والدفاع والتضحية من أجلها أمرٌ، والخروج بسبب التقصير أمرٌ آخر. وأي ذي علمٍ وحكمةٍ يعترك مع معضلة الموازنة بين إخلال الاستقرار في مجتمعاتٍ رغيدةٍ وبين الخروج على الحُكم بسبب التجاوزات وعدم الالتزام الكامل مع مقتضيات المثال.** ونؤكد هنا أننا في معرض الحديث عن استئثار الحكم واستبداده تقصيراً في تمثّل مطلب الشريعة، لا عن الفرعونية الطاغوتية التي تتنكّب لأصل نموذج الإسلام حرباً وكيداً والتي لم يعرفها تاريخنا.

لم ينفرد العلماء المسلمون بالساحة السياسية ولم يكن عندهم مؤسسة تمكّنهم ذلك، وغلب عليهم التجافي عن المشاركة فيها، والذي جرى كان نوعاً من التخصّص حيث تمايزت المؤسسة السياسية وشكّلت لنفسها دواوينها وشبكات نفوذها وفرضت أولوياتها. غير أنه بقيت المرجعية الكبرى للإسلام، وبقيت قيمه هي القيم التي تنافح عنها المنظومة الحياتية، وظلّ المتوقّع من السياسة المنافحة عن المصالح الكبرى للأمة. وكان موقع الصفوة الدينية أقرب إلى موقع الحارس المراقب، وحين يشعر المجتمع أنّ نسقه الحضاري قد فرّطت به السياسة فإنه ينتفض تحت رايةٍ دينية.

5- التحكّم في سياق الدولة الحديثة

ننتقل في حديثنا من الماضي إلى الحاضر. دول الأكثريات المسلمة في فترة ما بعد الاستعمار تغيّر فيها نمط تعاملها مع الظاهرة الدينية، حيث أصبحت الدولة التي تتسابق في التحديث حريصة على استحداث مؤسسة رسمية تحتوي النشاط الديني كأن تكون وزارة للأوقاف والشؤون الدينية. ليس هذا هو المفاجئ في الأمر وإنما الغريب أنه مالت إليه قلوب بعض العلماء غفلةً عن مصادمته للطبيعة الهيكلية المناسبة للفكرة الإسلامية.

التجربة العثمانية اخترعت منصب المفتي وأدخلت البيروقراطية إلى ساحة العلماء، كما شجعت على تقنين الفقه. غير أن التقنين أتى في نهاية عهدها وفي غاية ضعفها وتفلّت الأمور من أيديها، وكان جزءاً من الاستجابة لتحدّي الحداثة ومحاولة انتاج بديلٍ إسلامي. ثم قامت محاولات إصلاحٍ تُعرف باسم (التنظيمات) وأخفقت، ومثّلت أول تجربةٍ دستوريةٍ مزجت بين عناصر لبرالية في نظرية السلطة وبين ثوابت المجتمع، كما كانت خاضعة لضغوط دولية وشارك فيها مستغربون ثقافياً. ولقد جرت محاولة إعادة تأطيرها زمن عبد الحميد الثاني لتكون أكثر انسجاماً مع الإسلام وثقافة المجتمع، وما كان ذلك ليقي من النتيجة الحتمية للانهيار وقد اكتمل اختراق مؤسسات المجتمع ونخبه.

محاصرة الدّين ومحاولة توظيفه بغير اتجاه رسالته حدث تحت الحكومات المستقلّة في فترة ما بعد السيطرة الأوربية المباشرة، والتي وضعت نصب أعينها الأنموذج الحداثي الغربي. فنُهبت أملاك الأوقاف وتشكّلت طبقة دينية موظّفة عند الحكم يصعب أن تخالفه. وانقسمت دول الأكثريات المسلمة إلى اثنين من نماذج الحكم: (1) نموذج سياسي دستوري ليبرالي ناشز ثقافياً؛ (2) ونموذج عشائري نفاقي ملكّي لا دستوري يتكئ على فتاتٍ من رصيد الماضي. وتوجّهت الدول الأكثر ثقافةً للنموذج الأول، ثمّ مالت إلى الاشتراكية إلى أن غيّر الجميع قبلته نحو اللبرالية الاقتصادية وزعيمتها. وفي كلا النموذجين، تدرّج الأمر بالمؤسسة الدينية الرسمية إلى أن صارت تدعم الباطل وتساهم في التدليس وصياغة تلفيقاتٍ لمشروعية السلطة القائمة. وكاد يحصل قبول واسعٌ لذلك النمط لولا أن عاجلته الثورة العربية وفضحت الخلل في شِبه المؤسسة الدينية، وعبّرت من خلال الثورة عن أعماقٍ دينيةٍ فطريةٍ تجتمع حول الصادقين من العلماء فحسب.

خاتمة

ينتفي الفصامُ بين عالَمي الدين والدنيا في دينٍ يرفض الهيكلية ولا يجعل النجاة مرهونةً بتوقيع مؤسسةٍ والمرجعية فيه هي نصٌّ مفهومٌ ومعقولٌ ومنفتحٌ للتأويل. استحضار هذه الفكرة الأساسية ضروري لفهم طبيعة تموضع السياسي في التجارب المسلمة، كما تجعل تسويغ استخدام وصف العَلمانية السياسية لنموذج الحكم المسلم ترقيعٌ ناشز. الخطاب العَلْماني يُفصّل معنى العَلمانية على القدّ الذي يناسب جدَله. فيُطرح مفهوم عَلْمانية الدولة تحت شعار رفض تدخل الدّين -كمؤسسة أو جماعة- في الحكم، ثم سرعان ما يجري مدّ المعنى وتوسيع مقتضياته لتكون الخيارات القِيمية والعملية للعَلمانية هي المرجعية التي تُقصي المرجعيات الأخرى تحت ستار اللافرق وبقوة الاستبداد السياسي. **وإن لالبرالية النموذج الإسلامي لا تعني اللاحرية، فثمة حرية محافظة هي أعقل وأحكم وأشمل. ورفض العَلمانية هو رفض لفلسفتها ولنمطها الأخلاقي، وليس طلباً لثيوقراطيةٍ لم تعرفها مجتمعاتنا المسلمة ولا يمكن أن تترسّخ فيها لافتقارها لأسسها الدينية أصلاً.**

التجافي بين الحراك الديني والسلطة السياسي كان هو الغالب في تاريخ المسلمين. وإذا كان هذا التباعد قد حرم السياسة من الالتزام الأخلاقي الكامل، فإنه في آن ترك للشبكات الدينية ونشاطها الرعوي درجةً عاليةً من الاستقلال. ومع عدم إنكار أنه في محاولة التعامل مع الحداثة أخذت فكرة الدولة مركزيةً طافحةً في قطاعاتٍ من الفكر الإسلامي الحركي وبين بعض الفقهاء، فإنّ غياب المؤسسة الدينية في الخط السنّي وغياب العشّ التصوري لسلطتها المطلقة يحول دون احتمال ظهور استبدادٍ مجذرٍ دينياً. مأسسة العسف لا تأتي من عدم فصل الدين عن السياسة بل من عدم فصل قوى القمع الحداثية (الجيش والاستخبار) عنها.

الفصل السادس عشر

السلطة والمجتمع في سياقين

مثّلت طبيعة الحكم المسلم ثورةً نظريةً وعمليةً فكرتُها هي توكيل القيادة إلى القويّ الأمين وتوكيل الإدارة إلى الحفيظ العليم. واستندت شرعية النظام الحاكم على إنفاذ الشريعة بمعنى العمل على تحقيق رؤيتها في الحياة وحراسة حياضها العملية، في حين أن المجتمع بقيادة العلماء يحرسون حياضها النظرية. وهكذا ترافق في السجلّ التاريخي المسلم حضورُ المعياري بثقلٍ والبُعد عن النموذج الثيوقراطي. همّنا في هذا الفصل تحسّسُ صيغةَ ممارسةِ السلطة في المجتمعات المسلمة ونبضَ واقعِ الحياة يومها. والنظرة المتعجّلة تقع في الإسقاط التاريخي، وهو سحب منطق ما يجري في عصرٍ وإضفائه على عصرٍ آخر له سماتٌ وخصائص مختلفة، وهو الأمر الذي ينبغي تجنّبه. ولذا سيقوم الفصل أولاً ببيانٍ مختصر للأوجه الحياتية المختلفة في تاريخنا ودور السلطة المسلمة فيها، ثم يقابلها بما هي عليه في منظومة دولة الحداثة.

1- السلطة في التجربة المسلمة وضيق مساحة السيطرة

إنّ ما يميّز التجربة السياسية المسلمة هو محدودية سيطرة الدولة على المجتمع، ويظهر ذلك جليّاً بتفحّص حقولٍ خمسة: الاقتصاد و التعليم و القضاء و الإدارة العامة و رمزية الحكم.

ا- ساحة الاقتصاد

كان معظم النشاط الاقتصادي في البلاد محلّياً ومتمركزاً في الأسرة. ويمكننا استعراض نماذج من النشاط الاقتصادي الزراعيّ والرعويّ. فالاقتصاد الذي يُسمى (الاقتصاد البستانيّ) يؤمّن فيه الناسُ كثيراً من قوتهم من خلال جني غلّة البستان حول منازلهم أو قريباً منها. ويساهم كلّ أفراد الأسرة في هذا النشاط، وقد يملك الفرد حقلاً يستأجر له بضعةَ رجالٍ في أوقات المواسم. أما النظام الرعوي فهو محليّ وبشكل أكبر، من حيث وجود أدوات الإنتاج وموارده قريبة من المسكن ومن ناحية اشتراك أفراد العائلة برعاية الأغنام والإبل وما شابههما، وربما يتطلّب الأمر الابتعاد عن مكان السكن بحثاً عن الكلأ. هذان النمطان هما اللذان كانا سائدين في البلدان المسلمة لفترة طويلة. أما المزارع الضخمة، والتي عرفتها حضاراتٌ قديمة، فلم تتميّز بها البلدان المسلمة، كما أنّ نظام الإقطاع على النحو الأوربي لم يكن شائعاً. والتعميم في هذه النقطة ليس سهلاً باعتبار سعة البلدان المسلمة التي نتكلم عنها وطول الفترات الزمنية.

ويتمتع كلٌّ من النمط الاقتصادي الرعوي والزراعي البسيط بدرجة عالية من الاكتفاء الذاتي. وفي مثل هذا النمط من الانتاج، ليس هناك حاجة لتدخّل الدولة، لا من ناحية تسهيل عملية الانتاج ولا من حيث التعامل مع المنتج. فيُستهلك قسمٌ من المنتج محلياً وقسمٌ يباع في السوق المحليّ، وقسمٌ ينقل إلى مناطق أخرى. ويكاد يقتصر دور الإدارة السياسية في الانتاج على تنظيم السقاية وحفر الترع، إلى جانب العمل على استتباب الأمن. ويكاد يكون دور الدولة في توزيع الناتج معدوماً، إلا من جهة الأمن أيضاً. والدولة تفرض ضريبةً وخراجاً على الأرض وتجمع الزكاة.

ثم هناك النشاط التجاري، وهو الذي ساعدت على حيويّته سعة البلاد الخاضعة للسلطان المسلم. أما الصناعة فكانت محدودة في بعض الأدوات والحاجيات الشخصية. وننبّه أن هذا النسق الاقتصادي كان صحيحاً على معظم التاريخ البشري باستثناء نمط المزارع الضخمة الذي ظهر في عددٍ من الإمبراطوريات، والصورة العثمانية المتأخرة مختلفة نوعاً ما عن الوصف أعلاه لاقترابها من عصر الحداثة.

ب- النظام التعليمي

يقدّم النظام التعليمي صورةً واضحةً عن ضعف نفوذ الدولة في الأزمان السابقة مقارنةً بمدى تغلغلها في حياة الناس اليوم. فكما هو معروف، كانت المساجد مراكز التعليم حيث يتعلّم الفتيان القراءة والكتابة، ويطّلعون على أبحاثٍ دينية، إلى جانب التلقين الأخلاقي الذي يصوغ ثقافة المجتمع. وكان طبيعياً بدء ظهور المدارس في القرن الرابع الهجري الذي يوصف بأنه عصر التدوين، وقام أكثرها على مبادرات الوقف والمتطوّعين بالتدريس، وربما نال المعلّم المكافأة والأجر على التعليم، ولم يكن للدولة دورٌ في تقرير المناهج ومادة التعليم. وتمثّل دور الدولة في التعليم -حين حصل- في تيسيره ورصد المكافآت المالية للطلاب وأهل العلم؛ وفي غالب الحال أتى هذا المال من أموال المحسنين الذين يريدون أن يكون لهم صدقة جارية.

ت- القضاء

نذكّر بحال القضاء في الدول المسلمة لما فيه من اختلاف شاسع مقارنة بالمؤسسة القضائية في الأنظمة الحديثة من ناحية موقع الدولة والحكم. فغاية الأمر أن يعيّن الخليفةُ أو الوالي قاضياً يختاره من أهل العلم. غير أنه لا يتدخّل السلكُ السياسي في العملية القضائية، لا من ناحية مضمون ما يحكم به (الفتيا/الفقه) ولا طرق استنباط ذلك، وكانت النظرية القانونية (أصول الفقه) ليست مستقلة فحسب، وإنما هي خارج مؤسسة الحكم بالكلّية. دور نظام الدولة (أو الولاية أو المحلّة) كان في المساعدة على إنفاذ الحكم فحسب، ويتضمن ذلك الإجرائيات التي يضعها المسؤولون أو التي تتولّد عبر الممارسة. وينبغي التنبيه هنا إلى أن الفقه أشمل من القانون، فالفقه وتخريجه هو ممارسة علميّة، وهو مستقل عن الدولة، وليس له ارتباط كامل حتى مع القضاء، ومواضيعه شاملة للعاديات في الحياة إلى جانب العبادات.

ونذكّر بأنّ كلّ تعميمٍ يرد فيه الاستثناء، ولا سيما إذا غطّى مساحاتٍ زمنية ومكانية كبيرة، ولا يهمّنا في العرض هنا إلا ملاحظة النسق العام، لا تفاصيل أحداث التاريخ. ولعلّه يصحّ أن نشير إلى القرن العاشر الهجري كبداية لانتشار التقنين، وهو الموافق لعهد السلطان العثماني الذي لُقّب بذلك: سليمان القانونيّ. غير أنّ التقنين بالمعنى القريب من الحداثي لم يأتِ إلا في زمن (التنظيمات) التي قام بها العثمانيون 1839-1876 م بتأثير أوربي، ولا يمكن القول إنه حقّق ما كان يبغي إليه، وعلى كلّ حال كان ذلك في أواخر العهد العثماني وقبل انهيار الحكم ولا يمثّل نسقاً عاماً للدول المسلمة.

ث- الإدارة العامة

مما يفاجئ الحسّ المعاصر عدم وجود تواصلٍ كبير بين عامة الناس و سلطات الحكم قبل زمن الحداثة. أخبار الملوك وسجالهم مع الشعراء أو إيقاعهم بالمنافس هي أحداث فردية لم تكن تجري في وسط مسرح المجتمع. فمعظم الفاعليات المعيشية كانت محلّيةً تؤمها نخبة المجتمع في البلدة والحيّ والقبيلة والقرية. والغالبية العظمى من الناس يومها عاشوا في القرى والبلدات، برغم أنّ تاريخ المسلمين اشتهر بمدنٍ كبيرة وحواضر زاهرة. وكان لسلطة القرابات أهمية بالغة، وكذا

السلطة الرمزية لكبار السنّ وخاصة لمن اشتهر منهم بالحكمة. وفي حين كان الأمراء قادة السياسة، كان العلماء والأئمة قادة المجتمع؛ والأهم من ذلك أنّ شرعية الأول استندت إلى الثاني إلى حدٍّ كبير. وكأنّه كان للحاكم خطوطٌ حمرٌ إذا تجاوزها انتفض العلماء وعامة الشعب معهم غضباً لمخالفةٍ تؤثرّ في صلب تحقّق الرؤية الإسلامية في الحياة. ولقد ظلمت السياسةُ وطغتْ خصوصاً في معاملة من نافسها، ولكن معظم الصراع السياسي في تاريخنا تركّز بين طبقاته في معزلٍ نسبيٍ عن جمهور المسلمين. أما الاستئثار بالمال فالقليل منه جرى غضّ النظر عنه في فترات الرخاء، والكثير منه كان محطّ نزاع بين الحاكم والمحكوم بقيادة العلماء. والعدل الاجتماعي عموماً قاده الأئمة، كما كان للقضاة دورٌ أساسيّ فيه. وعودةٌ إلى شرعية الأمراء، تذكّر أنّ العزّ بن عبد السلام عاقب الأمير بعدم الدعاء له على المنبر وبمغادرته الشام إلى مصر. وإنّ رمزية القصة لناطقة بطبيعة الحياة السياسية يومها.

ج- الرمزية

تحرص النظم السياسية على الظهور بمظهرٍ منسجمٍ مع ثقافة المجتمع، فهذا يكسبها شرعيةً. ومن ناحيةٍ أخرى، السعي نحو هذا الانسجام يقود إلى اختيار آلياتٍ في إدارة الحكم يرتاح إليها الجمهور فتساعد حركتُهم العفوية جهودَ الإدارة السياسية أو على الأقل تخفّف مساحات التعارض. ومن الناحية الرمزية، كانت ممارسة الحكم في تاريخ المسلمين مختلفة عن نظم أوربة الكنسية الباباوية وعن نظم الأمم الشرقية في آسيا التي أعطت للملك وللإمبراطور صفة قدسية. وهذا لا يعني أن الحكام المسلمين -مع تطاول الزمان- لم يطمعوا في إضفاء صفاتٍ دينية على أنفسهم وعلى حكمهم، بل حدث هذا ولكنه بقي محدوداً وتعلّق بقدر ابتعاد المجتمع عن مقتضى الإسلام وفهمه الفهم القويم. ومعظم أجهزة الحكم تحرص على تقريب مَن له مصداقية شعبية، ومن ذلك الرموز الدينية فتحاول السلطة السياسية احتوائهم أو ضمان عدم معارضتهم على الأقل. **واشتهر بين العلماء الربّانيين في تاريخنا حرصهم على الابتعاد عن السلطان ومجالسه وأعطياته والتحذير من هذا واعتباره قادحاً بمنزلة العالِم.** وفي الفترات المتأخرة، حرصت الحكومات على تبنّي الاحتفالات الدينية -المستحدثة- من يوم ما اخترع حكّام أهل السند الاحتفال بالمولد النبوي.

إنّ الحكومات المسلمة لا تتحرّك خارج الواقع الاجتماعي في دنيا مطهّرة بعيدة عن إغراءاتها وإكراهاتها، أو مقطوعةً عن المستوى العام للفهم الديني. بعبارة أخرى، **بقدر ما يُمكننا اتهام السياسي بمحاولة التدثّر بالديني واحتواء حركة رموزه، بقدر ما يمكننا التنبيه إلى أنّ تكلّس الطرح الديني وغلبة طابع الطقوس عليه على حساب المعنى هو الذي يفتح باب الاستغلال السياسي.** ولنا أن نستدرك أنه من طرف المجتمع ليس هناك مصلحة أن يتنكّب الحُكم عن الاحتفاء بمظاهر الدّين (إلى حدّ ما) واحترام رموزه (بلا توظيف). يعني ثمة معادلة حرِجة في الأمر، ففي طرفه الأول هناك الحساسية الكبيرة تجاه السلطان، وبه اشتهرت أقوال العلماء والصالحين التي تحذّر من الاقتراب من حيّز السلطان، ومن الطرف الآخر هناك حاجة لاصطباغ السلطة بلون ثقافة المجتمع (الدينية في حالتنا) لأنه مما يرتاح إليه الجمهور ويجدونه ذا معنى، ولأن عالَم الرموز هو جزءٌ مهمٌ من حياة البشر.

2- السلطة السياسية في دولة الحداثة

السلطة السياسية الحداثية ابتلعت المجتمع بعد أن قام فكر التنوير وفاعليات العَلمنة بتفكيك المؤسسات التقليدية للمجتمعات، وأصبح نموذجاً يتمّ فرضه عالمياً على أنه معيار التقدّم. ولقد وصل التفكّك لأصغر وحدة في المجتمع، ألا وهي الأسرة. ولا عجب أن نجد الماركسية الأشد تطرّفاً في العقلَنة الجاحدة لكل ما هو غير ماديّ اعتبرت الأسرة مصدر شرٍّ وجزءاً من الإرث الرأسمالي، وموضعاً يتحكّم فيه المالك الرجل بأدوات الإنتاج، أي المرأة. أما الرأسمالية فرأت أنّ الأسرة غير مجدية اقتصادياً، وكان إدخال النساء ساحات المصانع مدفوعاً بمعاظمة الربح لا من أجل تحريرهن. وعملياً، زعزع كلٌّ من النظامين استقرار الأسرة وعيشها الهنيء، ولكن ما كان للأسرة أن تزول فهي فطرة مغروزة. ومسيرة الدولة الحديثة هي مسيرة السيطرة على كل نواحي الحياة، بما فيه الإنسان نفسه، أسرته وروحه وجسده. ألا ترى كيف تشتري الفرقُ الرياضية الأبطالَ وكأنهم بضاعة، وكيف تُدفع النساء إلى استثمار أجسادهنّ؟ وهذا معروف لكن حسُن التذكير به، ولنحصر المناقشة في عالم السياسة.

فعلى صعيد الهوية نجد أنّ الهوية الحداثية هي هوية فردٍ مواطنٍ تتحدّد حقوقه من خلال دستور. وإذا أردنا أن نصيغ هذه العبارة بالسلب تصبح التالية: **الهوية الحداثية هي هوية فرد مواطن لا تتحدّد حقوقه من خلال مبدأ متعالٍ أو من خلال انتماء أُمميّ لبشرٍ لهم تاريخ معنويّ، ولا من خلال الطهارة الداخلية للفرد.** وإذا لم تكن مواطناً فأنت "بدون"، فلا يحقّ لك تسجيل زواجك في سجلٍ ولا تعليم أولادك في مدرسة ولا إسعاف مريضك في مستشفى... إلخ.

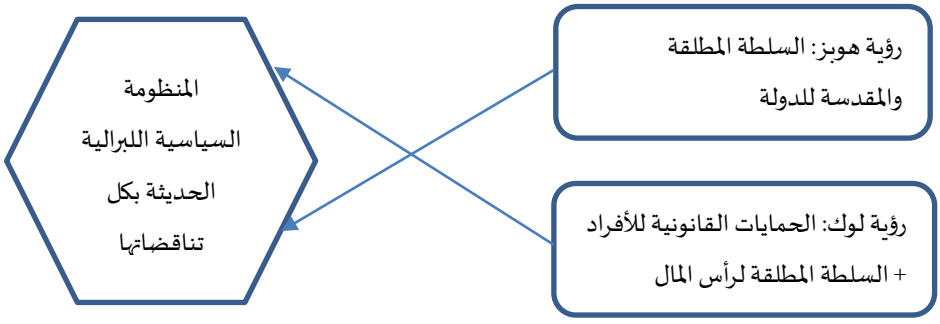
ومقابل هذه القسوة احتوت الدساتير الحديثة على (حقوق) للموطنين فيها ضمانٌ نظريٌّ لما تفرزه المنظومة من مظالم، وهو الذي يعكس السمة اللبرالية للمجتمعات الغربية على الصعيد السياسي. وهذا هو التناقض الذي ينبغي أن يكون جلّياً في أذهاننا: سيطرة سابغة للدولة + حقوق منقوطة للأفراد. إنّ منظومة الدولة الحداثية تُفضي إلى السيطرة والتحكّم، في حين أنّ بعض الأفكار النبيلة للمفكّرين وجدت طريقها إلى وثائق الإدارة التي تنظم السياسية وتمثّلت في حركات اجتماعية وفي حركات تغيير ومعارضة وحماية للمواطن.

بيد أنّ فكر الفلاسفة السياسيين الغربيين لم يكن كلّه تحريرياً، بل تراوح بين رؤية تسلطية للدولة ورؤية أقل تسلطاً. فبين أصحاب النزعة الواقعية المطلقة نجد ماكيافيلي و هوبز اللذين نظّرا لدولةِ السيطرةِ المطلقة ضمن إطارٍ داروينيّ. وفي الفكر الماركسيّ أيضاً -إذا نحّينا جانباً أدبيّاته الحالمة- نرى أنّ الرؤية اللينينية الشيوعية لا تبتعد كثيراً عن رؤية أخلّائها الرأسماليين من ناحية شرعنة التسلّط. وبالمقابل، ينادي فكر الفيلسوف السياسي لوك بدولة القانون. وبالرغم من أنّ نظرة لوك تضبط سلوك الدولة بحمايات للحرية الفردية، إلا أنّ القانون في منظومة الحداثة مودع في الدولة (البرلمان + البيروقراطية)، وهي من يتحكّم به. وعلى الصعيد الكلّي تتبنّى رؤية لوك المنظومة الرأسمالية بشكل كاملٍ وترفض تقييدها بأي قيد، برغم أنّ تلك المنظومة هي التي تولّد الظلم والتحكّم غير المباشر. ويمكننا القول إنّ الأنظمة السياسية لـ(الديمقراطيات الصناعية) المعاصرة تشكّلت من مزيجٍ من هاتين الرؤيتين (هوبز و لوك). وربما يخيّل للنظرة العابرة من الخارج أنّ رؤية لوك هي التي تحكم منظومة هذه الدول في السياسة الداخلية في حين أن رؤية هوبز هي التي تحكم السياسة الخارجية. غير أنّ التوجّه العدواني نحو الخارج له ارتكازاته الداخلية الكثيرة أيضاً، ليس أقلّها الصناعات الحربية. أما

ديمقراطيات البلدان الصغيرة التي نأت بأنفسها عن الحروب (الدول الإسكندنافية مثلاً) فلا شكّ أنها أكثر انسجاماً مع دعاوى الديمقراطية اللبرالية، وإن كانت عملياً تتظلّل بالمشاريع العسكرية للدول الكبرى وتستفيد من هيمنتها العالمية. وأخيراً، علينا أن نشير إلى أنّ مفكرين آخرين قدّموا أطروحاتٍ عن مجتمع الحداثة لا تقتصر على عالم السياسة، وربما هي أعمق وتتميّز بتوازن أكثر، كما أنها لا تُمجّد دولة الحداثة بل تشير إلى مخاطر تغوّلها.

وأنبّه إلى أنّ ثمة أكثر من نموذج تفسيريٍّ واحدٍ للنمط السياسي في البلدان الغربية، ولعلّ المدخل النقديّ لتطوّر مسيرة (الرشدنة) مدخلٌ جيد لتلخيص ما سبق ذكره. **ويُقصد بالرشدنة التطرّف العقلاني الذي يختزل الحياة الإنسانية في حاجاتها المادية بخاصّة (ولذا فإنه ليس برشاد).** فالرشدنة هي التي قادت تطوّر الأنظمة الغربية، واقتضى ذلك تركيز القرار والتخطيط في مؤسسات بيروقراطية بإجرائياتٍ صلدة تميّزت في آنٍ بتعقّلٍ وبُعدٍ عنه بسبب اختزال الحياة البشرية في انعكاساتها الخارجية. وهذا التوكيل للمؤسسات البيروقراطية يُلغي الإنسان ويسلِّم قراراته إلى ثلةٍ صانعي قرارٍ من (الخبراء). وغدت معظم أنشطة فردِ الحداثةِ معقودةٌ في الدولة وتمرّ من خلال مؤسساتها. فمثلاً، ليس لك خيار في تعليم ولدك، وإنما الدولة تقرّر ماذا يتعلمه قسراً عن الأهلين. وكلّ حركة وسكنة أصبحت مرصودة من قِبل الدولة أو من قِبل مؤسسة ربحية يمكن للدولة الوصول إليها إن دعت الحاجة. وفي الدولة الحديثة يدفع الفردُ المال عنوةً ضريبةً على دخله، ويدفع الضرائب على بيعه وشرائه؛ وفي كلّ ذلك رشدنة بالغة وسيطرة بالغة. ونمط معاش الحداثة لا يترك للفرد خياراً إلا أن يكدح ليل نهار، لا يكاد يرى زوجه وولده وأصحابه. وليس في الحداثة مجالٌ لأن يعيش الإنسان بلا ضغط عصابيّ.

شكل: الخلفية النظرية لنمط الدول الحداثية الغربية



وينبغي التنبيه إلى أن الوصف الذي جرى عرضه هو وصفٌ لنمط المنظومة وليس لتفاصيل حركتها، وهو تحليلٌ لتوجهها العام لا للأحوال الخاصة للدول. فمثلاً، تشخيص الحال في سويسرة مختلف تماماً عن الحال في فرنسا. ولا مراء أنه يجري في النظام الديمقراطي ومن خلال مؤسساته البيروقراطية تحصيلٌ لـ (حمايات) في وجه تمادي الدولة وأجهزتها. غير أنّه لا ينفي أن طبيعة المنظومة الحديثة للدولة -برغم ديمقراطيتها- طبيعة متعدّية.

ويمكننا القول إنّ تاريخ الحقوق السياسية في الغرب كان صراعاً بين محاولات الدولة للسيطرة الواسعة وبين حراكٍ شعبيٍ لرؤى إنسانية مصوغة بصياغات فلاسفة التنوير، فبقيت اصطناعية وإشكالية بقدر إشكالية فلسفاتهم. ولم تتوقف الدولة الحديثة عن محاولة السيطرة على مساحات جديدة من حياة الإنسان وعلى مزيدٍ من الفضاءات الاجتماعية.

ويمكننا أن نفهم هذا التطورمن خلال رصد مزدوجة المنظومة الحديثة: فهي تكاثرية ربوية من وجه، تدفع إلى المعاظمة في كلّ شيء، معاظمة الانتاج ومعاظمة الاستهلاك، ومعاظمة الانفلات...؛ وهي ومن وجه آخر تعمل على ضبطٍ ما لكلِّ أوجه الحياة من خلال بيروقراطية الدولة. والحكم على نمط الحياة الغربية تحسيناً أو تقبيحاً يستند إلى معيار التقييم أكثر من استناده إلى حقائق؛ إنه مستند إلى موازين معيارية تختلف فيها أقوالُ الفلسفات والأديان. وأخيراً، علينا تذكّر أنّ التطور الحديث لدول الديمقراطيات الصناعية مرّ من خلال تجارب عسكرية وتسلّطية مريرة: نابليون في فرنسا وهتلر في ألمانية وموسوليني في إيطالية وفرانكو في إسبانية. ولم تبرأ الدول التي لم يعتلِها ديكتاتوريون -بريطانية و أمريكا الشمالية- من ارتكاب جرائم كبرى في مغامراتها للهيمنة العالمية خارجياً أو ضمن حدودها ومع من يسكن فيها.

خاتمة

إنّ من أهمّ ما ينبغي الانتباه إليه هو اختلاف علاقة السلطة بالناس في العصور القديمة عمّا هي في المنظومة الحديثة. فلم تكن السلطة السياسية في الماضي حاضرةً في حياة الناس حضورها اليوم، وهذا صحيح على كلّ الأنظمة السياسية لعهود ما قبل الحداثة، وهو أظهر في حالة المسلمين. ومن أهم الخصال التي تحلّت بها النظم السياسية في تاريخنا هو ضيق مساحة سيطرة السياسي. وتفيد الإشارة هنا إلى باقةٍ من الفضاءات كانت خارج نطاق الدولة في التجربة المسلمة: الفضاء الأخلاقي والساحة الفكرية والحقول العلمية وخيارات الأسرة والمجتمع الأهلي والوقف والمدارس ومناهج التعليم والنمط الفردي للحياة والقضاء والفلسفة القانونية والمساجد والفتوى وصناعة الثقافة... وحتى في العهد العثماني التي استحدث منصب "شيخ الإسلام" لم يمنع ذلك وجود آخرين لهم وزن كبير، كما لم يُعرف عن أصحاب هذا المنصب الارتهان للسياسة بشكل مخزٍ مخالفٍ للشريعة أو متفارقٍ عن ثقافة الأمة. كما يُستحسن تذكّر أنّ أُسس الشرعيّة من إقامة معاني الدّين وتحقيق مقاصد الشريعة كانت معقودة في المجتمع والأمة لا في رأس الهرم السياسي.

واعتمدت معظم نشاطات الناس ومعيشتهم على المحلّة الصغيرة من زراعةٍ وصيدٍ وتربيةٍ للحيوانات. أما النشاط التجاري الواسع فغالباً لم يكن في الأقوات الرئيسية التي تعتمد عليها حياة الناس. وهكذا اقتصر دورُ الدولة في المركز على ما بقي من وظائف، وعلى رأسها الدفاع والعلاقات الخارجية والمالية العامة، كما اضطلعت السياسة على مستوى الولاية بالأمن والجباية. ويضاف إلى ذلك أعمال على نحو خدميّ، كتأمين قنوات المياه ودعم العلم والعلماء، وتنظيم البريد. ولا يُنقص هذا من إسلامية المجتمع، فإسلاميته كانت تتحرّك على مستوى التصوّر والقيم والدوافع والضوابط والأطر الحاكمة التي تنعكس في الحياة على شكل تطبيقاتٍ معيّنة. وبالمناسبة، مثل هذا النموذج هو حلمٌ اليوم لطائفةٍ من كبار المنظّرين السياسيّن إضافةً إلى الناشطين في حركات التحرّر.

إنّ بين النماذج التي تبنّتها الدول ا لمسلمة -على اختلافها- وبين النمط الحداثي مصفوفة فروقٍ تصورية وهيكلية. وثمة اختلاف نوعي بين أن تستحوذ السياسة على الدين وتتشارك مع مؤسسته في قسمةٍ مصلحية متواطئة، وبين أن تطمع السياسة في الاستفادة من الارتياح الشعبي إلى الدين. وعملياً تراوحت توجهات الحُكم في تاريخنا بين موقعين: موقع خلافةٍ تتبنّى الفكرة الإسلامية وتحاول تثبيتها في الواقع، وموقع سلطنةٍ تتقمّص المطلب الإسلامي لأنه لا شرعية لغيره.

الباب الخامس: من أجل التفاهم والتو افق

الفصل السابع عشر: الآليات الديمقراطية

الفصل الثامن عشر: نماذج ديمقراطية متعددة

الفصل التاسع عشر: أبعاد الحكم الإسلامي

الفصل العشرون: توافقات الحد الأدنى

الفصل السابع عشر

الآليات الديمقراطية

يكتنف الحديث عن الديمقراطية لغطٌ كبير حول حقيقتها وعالمية صلاحيّتها كأسلوب حكم. والديمقراطية هي فكرةٌ سياسيةٌ تستند إلى رؤيةٍ فلسفيةٍ وتعكس قيماً مجتمعيةً وترتبط بسياق تطوراتٍ تاريخيةٍ حضارية. ونذكّر بأن المنظومة الديمقراطية المعاصرة متساوقة مع المنظومة الاقتصادية الرأسمالية ولصيقة بالنمط الأوربي الثقافي الاجتماعي، وحقيقتها الواقعة ليست ناصعة بالدرجة التي يظنّها الواقعون في قبضة الطغيان العسكري-المخابراتي. كما أن النجاح النسبي للآلية الديمقراطية لا يسوّغ الاحتكار الأوربي لدعوى الرشاد السياسي بشكل عام، بل يُظهر التحليل أنّ النظم الديمقراطية تعاني معضلات بنيوية خطيرة. ولتبسيط معالجة هذا الموضوع، يركّز هذا الفصل على الخصال الديمقراطية كآليةٍ ومبدأ تشغيل. ولكن ينبغي التنبيه إلى أن مسألة الديمقراطية لا يمكن اختزالها في عملية الاقتراع، والراعي الحقيقي للقِسط في الحكم والإدارة يعود للثقافة السياسية. غير أنّ ما يُلزمنا مناقشة الآليات الديمقراطية هو أنها ليست جديدة كفكرة، ولأن تطبيقاتها الجديدة حاولت معالجة التطوّرات الحديثة للمجتمعات التي غيّرت صيغةَ معيشتها منتجاتُ الصناعة وأدواتُ التواصل طبيعة والنمو السكاني الكبير، إلى جانب صعود نموذج الدولة الحداثية القومية التي أصبحت واقعاً مفروضاً لا بدّ من التعامل معه رغم إشكاليته.

ونبارد بالقول، إنّ النزاع السياسي الفكري تجاه مستقبل بلادنا هو نزاع حول "الديمقراطية اللبرالية" كمذهبٍ وليس الديمقراطية كآليات. ولذا سوف نحلّل عناصر الديمقراطية من أجل إمكانية التخاطب من جهة، ولإزالة الهالات وتدبّر الدروس الإدارية من جهة أخرى. ولا نعني بذلك أن الآليات منفصلة بالتمام عن معاقلها الثقافية، وإنما أن أصل فكرة الآليات الديمقراطية قديم مما يُمكّن من تفكيكها وإعادة تركيبها إذا توافر الوعي.

نناقش أدناه أربع خصالٍ مكوّنة للديمقراطية: التمثيل، والتحاور، وسيادة القانون والمحاسبة، وتمايز السلطات. ونتتبع في ذلك منطقها الكامن ومسيرتها العملية ونقاط اختناقها.

1- التمثيل

أكثر الانطباعات الرائجة عن الديمقراطية أنها تمثل إرادة الشعب. ويجري الطرح على أنه مقابل خضوع الناس لسلطاتٍ مطلقة أو للسلطة العُرفية لنخب المجتمع في أنظمة ما قبل الحداثة، فإنّ الشعب في ظلّ الديمقراطية يلتزم بإرادة نفسه من خلال المشاركة بالتصويت والانتخاب. ولكن لا بدّ من تفحّص هذا الانطباع الذي لا يستقيم نظرياً ولا يشهد له الواقع العملي، برغم أن قسطاً كبيراً من فاعليات التمثيل هي موجودة فعلاً.

ولكن فكرة التمثيل ليست جديدة على البشرية، بل مارستها المجتمعات البسيطة منذ القدم على نحوٍ ما. وتشتهر تلك المجتمعات بلقب "مجتمعات المساواة والمشاورة الكثيفة" بسبب التداخل الكبير بين السياسي والاجتماعي يومها. فرغم كل السطوة التي كانت تتمتع بها نخب الحكم والمجتمع، فإنهم كانوا يتحسّسون الإرادة العامة من خلال الأقنية الاجتماعية الكثيرة. كما أنّ التمثيل يمكن أن يكون جماعياً. فمثلاً تعهيد مهمةٍ معينةٍ لقبيلةٍ ما هو إلا ضربٌ من التمثيل. غير أن مسألة التمثيل في العصور القديمة غابت عن المجتمعات الزراعية الكبرى التي كان فيها رقّ وأقنان.

الديمقراطيات الحديثة أفرزت أزماتها الخاصة في مسألة التمثيل. ولنبدأ بقضية انتخاب الرئيس -الأمر الأكثر خطفاً للأبصار- ولنسأل أنفسنا هل اختيار الرئيس يتعلّق ببعدٍ رمزيٍ يرتاح إليه الشعب أم هو مسألة إدارةٍ سياسيةٍ وبرامج. فمن الواضح أنّ التصويت للرئيس يفقد معناه باطراد لأسباب كثيرة، منها الدعايات الانتخابية، كما أن الوعود الانتخابية قلّما يتمّ البرّ بها، بل أصبح تنكّبها أو الالتفاف عليها هو النمط السائد. ووصل الأمر إلى أن عامة الشعب تنفر من جميع مرشّحي الرئاسة وتُدلي بصوتها للخيار الأقل سوءاً وليس للخيار التي هي مقتنعةٌ به حقاً. أما التصويت للنواب (في نظامٍ برلماني) أو التصويب للمبادرات القانونية الإدارية، فنجد أنه يشوبه التحكّم المُمنهج من أصحاب النفوذ داخل المؤسسة السياسية وخارجها. وإنه لمن المسلّم به أن الشخصيات الوازنة لها أثرٌ كبيرٌ في توجيه المسيرة العملية للسياسة، وأن هناك تكتلات خارجية لها نفوذ بالغ على المؤسسة السياسية (جماعات الضغط واللوبي). وكل ذلك ينافي الصورة المدرسية النقية للديمقراطية. ويضاف إلى كل ذلك المناورة في الدعايات التي تهدف إلى دغدغة الشعور بالمصلحة وغسيل الدماغ النقديّ، أكثر من الإقناع العقلاني بالبرامج. وعملياً يُترك للتصويت والاختيار مساحة ضيقة، ولذا يمكن وصف التصويت بأنه (اختيار إذعان). ولنا أن نتذكّر أن نسبة المشاركين في الانتخاب متدنّية في كثير من الديمقراطيات. كما أنه لا يمكن الادعاء بأن الآليات الديمقراطية ناجحةٌ في تمثيل الطبقات الأدنى في المجتمع، وهي الأكثر حاجةً للإنصاف.

فهذه أربع خصالٍ سلبيةٍ تصاحب مسيرة التمثيل في الديمقراطية وتُنقص من قيمتها: تحكّم أصحاب النفوذ والمال، والإعراض الشعبي عن التصويب لقناعتهم أنه لا يغيّر الوضع وإنما هو تبادلٌ لمواقع النفوذ، وتهميش الضعفاء في المجتمع؛ وتحوّل دور الإعلام من التعريف والتفهيم إلى الترويج والدعاية.

2- التحاور

الأمر الأكثر غموضاً هو دعوى التحاور في المنظومة الديمقراطية. وإذ لا شكّ في أنّ آلياتها لا تترك أكثر القرارات في يد فردٍ واحدٍ، إلا أن سلوك المنظومة بعيدٌ عن الوصف الحالم للإجماع الشعبي. فالتمثيل لا يعني بالضرورة التحاور الجادّ، بل انقلب في غالب الأمور إلى تنابذٍ ومبارزة ليس فيها رشادٌ ولا حكمة. كما أن كثيراً من المفاصل الحسّاسة في حياة المجتمع الحديث تخضع للرأي التكنوقراطي الفنّي من غير مشاورة. وفي بعض الديمقراطيات تُعرض بعض اللوائح الإجرائية للتصويت، ولكن قد تفقد هذه المشاركة معناها لثلاثة أسباب: التسييس الدعائي لهذه القرارات، ونفوذ المال واللوبي، وربما كونها على درجة من التعقيد والتراكبية لا يحيط بها المنتخبون. وإنّ معظم التحاور يحدث على نحوين: إما بين الخبراء في فروع المؤسسة السياسية (الجهاز التنفيذي تحديداً)، أو يكون على شكل مساوماتٍ بين اللاعبين السياسيين. وباطرادٍ تتراجع معقولية المضمون التحاوري في هذه المؤسسات لصالح الصفقات والاستجابة لضغوطٍ من خارج المنظومة. وإذ لا

شكّ في أن هذه الهيكلية قد استطاعت الحفاظ على حدٍّ أدنى من المعقولية والاستقرار، إلا أنه يصعب ادعاء عدم اغترابها عن المجتمع وسقوطها الأخلاقي.

والخلاصة، إن قدرة النظام الديمقراطي على تمثيل آراء الناس هو أمرٌ نسبيّ فحسب، وأكبر نجاح الديمقراطية هو في تجنّب الانفراد الاستبدادي والقرارات الاعتباطية المحضة. ولعله **يمكن إرجاع معظم هذا النجاح إلى الثقافة السياسية والمستوى الثقافي بشكل عام، أكثر من إرجاعه إلى الآلية نفسها وإن كان وجود الآليات أمرٌ محوري.** والمطلوب لأي رشدٍ سياسيٍ التفكّر في الصيغة التي يتمّ فيها تمثيل الناس وموضع السلطة ومساحة صلاحياتها، وما هي الأمور التي سوف تُسند إلى المؤسسة السياسية نفسها، وما هي التي ستُترك للدوائر البيروقراطية، وما هي التي تُستأمن فيها الجمعيات العلمية الفنّية، وما هي التي ستُترك للمجتمع ومؤسساته المدنية والطبيعية.

3- سيادة القانون

تُعدّ سيادة القانون أحد الاسس التي ترتكز عليها الديمقراطية الحديثة. وفكرة القانون ومبدأ سيادته ليس أمراً جديداً البتة، بل هو قديم في البشرية قِدَمَ حمورابي والفراعنة، كما اشتهرت إدارة الإمبراطورية الرومانية بالقوانين واللوائح الإجرائية. إن الفرق بين النماذج التاريخية القديمة والمنظومة الديمقراطية الحديثة ليس وجود القانون من عدمه، بل في: (1) مرجعية القانون؛ (2) والمؤسسة يودع فيها القانون؛ (3) وسبل إنفاذ القانون؛ (4) والمساحة التي يغطيها القانون من حياة البشر؛ (5) وموقع الأمة من القانون. ونفصّل في هذا قليلاً.

ويتميّز مبدأ سيادة القانون في السياق الديمقراطي الغربي في أنه حاول القطيعة مع المطلقات الدينية والخُلقية، وأخضع آلياته إلى تشكيلاتٍ سياسية اجتماعية تغلب عليها المصلحة الخاصة. وفي حين كان الامتثال للأعراف مرتكزاً على هيبة المجتمع والمطالب الأخلاقية للدين، **أصبح مبرر الامتثال للقانون في ثقافة الحداثة مستنداً إلى خيال خيارٍ شخصيٍ بحتٍ ينفي ظاهرياً صفة الإجبار بسبب افتراض انبثاقه التو افقي.** فمثلاً كان يُنظر إلى الصدقات ومساعدة الفقراء والمساكين أنه عمل أخلاقي ومتوقّع من أصحاب الفضل والمال، أما في المجتمعات الحديثة فقد أصبحت مساعدة الطبقات الدنيا مساحة مشاحّةٍ واستعراضٍ انتخابيّ. ومن وجه آخر، سيادة القانون انتهت إلى أن يصبح أداةً بيد الدولة للسيطرة على مساحاتٍ اجتماعيةٍ أهلية ليست من شأن الدولة وينبغي ألا تتدخل فيها.

أي أنّ مرجعية القانون الحديث والأعراف المنظّمة للحياة مرجعيةٌ تعاقديةٌ مدَنية تستند أخلاقيتها إلى الفعّالية الأداتية لهذه القوانين وإلى معقوليتها الظاهرة، مرجعيةٌ ضحلة العمقِ الخُلقيِ أساسها التنافس في التأثير على القانون وإخضاعه لمصالح المتنفّذين من جهة، واستخدام القانون من أجل السيطرة المُعقلَنة من جهة أخرى.

ولا بدّ لنا من مناقشة مسألة سيادة القانون ودوره في إدارة العنف. فرغم أن استعمال العنف لإنفاذ الارادة الجماعية معروفٌ منذ أقدم العصور، أعطت النظمُ الديمقراطية الدولةَ حقّ احتكار استعمال العنف. والمفارقة أن هذا التنظيم

للعنف له خصائص لا تخلو من التناقض: التضخّم الفظيع في وسائل العنف؛ وإبعاد صوت المجتمع عن شرعية استعمال هذا العنف. أي أنّ عقلنة العنف وازاها توكيل العنف لقانونٍ بعيدٍ عن واقع المجتمع لا يرشُد معه حقاً استعمالُ العنف.

إنّ ما يميز دور القانون في النظم الديمقراطية هو اتساع المساحة التي يحتلّها، فلقد حلّ القانون في نموذج الدولة الحداثي محلّ كثيرٍ من المؤسسات الطبيعية التي كانت تنظّم حركة المجتمع، من العناية بالأولاد إلى التعليم إلى التطبيب إلى طريقة دفن الميت. ولذا **تأزّم دور القانون في المجتمع الحديث لأنه امتد إلى مساحات لا يناسبها الضبط القانوني الرسمي، وأصبح في آن معاً الوسيلة الأكيدة لتنظيم حركة المجتمع ومصدر العنت والغربة.**

وأخيراً نشير إلى أنّ سيادة القانون تفترض القدرة على محاسبة المسؤولين. ولا شكّ في أن استقرار القانون يحول دون الفساد الظاهر الوقح، إلا أنّ الفساد تأقلم مع الضوابط وطوّر لنفسه بواباتٍ خلفية هي قانونية. وفي المسائل الشخصية والاجتماعية، أصبح الحدّ القانوني في بعض الحالات آلة اصطيادٍ رخيصةٍ خالية من المضمون الخلقي.

والخلاصة، لا يمكن الجزم بأن النمط الحديث هو أكثر مناسبة ورعاية للمجتمع. ونحتاج إلى أن نتفكّر بوجهين يتعلّقان بالقانون. **أولاً**، المرجعية الخلُقية التي يستند إليها، لأنها هي التي تحدّد صلاحية القانون في البيئة المعيّنة وتحدّد إمكان احترامه وتقبّله من الناس، كما تحدّد مدى انسجامه العملي مع واقع الحياة. **وثانياً** التفكير بالمؤسسات التي سيودع فيها القانون، والمساحة المثلى التي ستُترك للدولة، مقابل المساحة التي ستترك للمؤسسات المدنية وتلك التي ستترك للفرد والوجدان.

القانون في العصر الديمقراطي فإنه مودعٌ في مؤسساتٍ بيروقراطيةٍ ضخمةٍ لها نفوذٌ شبه مستقلّ. وهذه المؤسسات مضبوطةٌ باللوائح القانونية ومولّدة لها في آنٍ واحد من خلال طبقاتٍ متراكبةٍ في غاية التفصيل والتعقيد، فتكون النتيجة العملية هي طرد المعقولية والرشاد في كثير من الأحيان. وكما ظهر من الفصول الأخرى، موقع القانون في النموذج الإسلامي مختلفٌ اختلافاً كبيراً عن النموذج الحداثي، من حيث (1) الإطار الناظم المرتبط بالمطلقات الدينية؛ (2) ومن ناحية الضوابط الأخلاقية؛ (3) ومن ناحية الموضع الخاص للقضاء واستقلالية نظريته؛ (4) ومن ناحية سبل الإنفاذ التي تسعى إلى استثمار المؤسسات الأهلية؛ (5) ومن ناحية التشارك المجتمعي في الشعور بالمسؤولية.

4- فصل السلطات والمحاسبة

فصل السلطات مبدأ قديم عرفه كثير من الأقوام. فهناك أُمراء ووزراء ونخبٌ تولّوا الأمر التنفيذي، وهناك حكماء ورموز دينية تولّوا الساحة العرفية، وهناك قوى محلّية أُوكِلت إليها مهام تنفيذية اجتماعية اقتصادية سياسية؛ وكل ذلك مشى محاذياً للقانون وإن اختلفت درجاته في الرسمية والمؤسسية. غير أنّ هذه الصورة اختلفت اختلافاً كبيراً بين التجمعات البشرية الكبرى مقارنة بالتجمعات الصغرى والوسطى. المقصود هو التنبيه إلى أنّ فكرة تخصّص السلطات فكرة قديمة، وتطبيقها الحديث ومداه هو المختلف.

الفرق الحاسم في فصل السلطات بين القديم والحديث هو شدّة تقنين هذا الفصل وحدوث نوعٍ من الاستقلالية. فمثلاً وجود قضاةٍ متخصصين ذوي سلطةٍ متمايزةٍ أمرٌ قديم، ولكن علاقة القضاة بما هو خارج حيّزهم لم تكن مقنّنة وممأسسة على النحو المعاصر حيث هناك محاكم على مستويات عدّة ودوائر إدارية متشعّبة. ولقد تعاظم التخصّص ووصل حال الاستقلالية الانفرادية (differentiation) التي تُطوّر فيها المؤسسة أولوياتٍ ذاتية خاصة بها فتتراجع خدمتها للمجتمع.

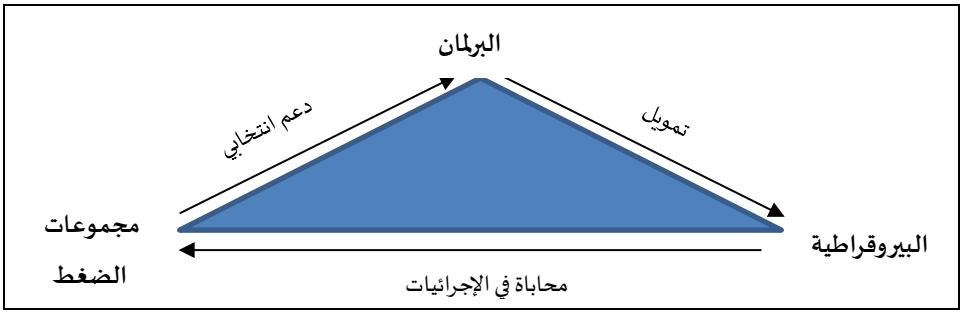
غير أنّ مجرد الفصل النظري للسلطات لا يضمن بالضرورة الفصل الفعلي. مجرّد فصل السلطات كتصميمٍ في بنية المنظمة قد يقبع خلفه ما يخالفه. ففي مجمل الأمر، تريد الدولة أن تُحكِم سيطرتها على مسيرة المؤسسة السياسية لكي تستطيع تحقيق الأهداف السياسية الكبرى للمجتمع الذي تتزعّمه. أي أنه لو كان فصلاً تامّاً لاستحالت المسيرة العملية. **وإذا كان الفصل محبّذاً من أجل عدم تركّز السلطات في مؤسسة واحدةٍ مما يقود إلى العجز أو الاستبداد، فإن التواصل بين هذه السلطات هو العامل الحرِج الذي يُطلب تقليب النظر فيه.** إنّ السرّ ليس في ذات الفصل والتمايز وإنما في: (1) طبيعة الفصل وتوزيع الصلاحيات؛ (2) وصيغ التنسيق بين السلطات وحلّ التعارض والتضارب؛ (3) والضوابط الخاصة داخل كل جسم.

إضافة إلى ما سبق، هناك أمران لا بدّ من استحضارهما: البيروقراطية والشبكات اللارسمية. فعلينا أن نتذكّر **أولاً** أنّ طرق الادارة الحديثة مغروسة في الهيكلية البيروقراطية للإدارة. وإذا كان الكلام عن سلطةٍ تنفيذية وأخرى نيابية وثالثة قضائية، فالهيكلية البيروقراطية هي التي تنبني عليها هذه السلطات بغضّ النظر عن درجة الفصل، وهذه الهيكليات هي قيودٌ بذاتها. **ويبدو أنّ تمايز السلطات هو شرط ضروريٌ للحيلولة دون الاستبداد، ولكنه شرط غيركافٍ، إذ هو يشبك المجتمع وحركته بثلاثة مؤسساتٍ كبرى هي في آنٍ تطرد الاعتباطية وتُحكم الإدارة وتُحكم السيطرة...** هي "أقفاص حديدية" ثلاثة، كلٌّ منها فيه صَمَمُه الخاص وعجزُه النسبي عن الاستماع لنبض الحياة اليومية والاستجابة القريبة لحاجات الناس. إن الحجز دون التلصّص التدريجي للاستبداد يحتاج ثلاثة شروطٍ إلى جانب تمايز السلطات: ترسيخ المرجعية القانونية خارج الدولة، وإيواء الشرعية السياسية في المجتمع نفسه، ووجود ثقافةٍ سياسيةٍ واعية.

الناحية الثانية التي علينا اعتبارها هي ثلاثة أنواعٍ من الشبكات اللارسمية التي ترافق السلطات السياسية: الشبكات بين العاملين داخل كلٍ من المؤسسات الكبرى، وشبكات المال، وشبكات النفوذ. ويمكن أن تنشأ علاقات غير رسمية تربط بين هذه السلطات وإن كانت غير قانونية أو غير ديمقراطية في نتائجها. والمثال المعروف في هذه الأيام هو نظام الولايات المتحدة، فرغم أنه شديد اللامركزية، ورغم أن فصل السلطات مؤسسٌ في الدستور، ورغم أن الثقافة السائدة تتوقّعه وتحرص عليه، إلا أن دور المال في التصويت وفي تمويل الحملات الانتخابية يقلّص مسافة الفصل هذه. وهناك أيضاً الدور المتزايد للإعلام وقدرته الكبيرة على توجيه الرأي العام بشكل مسيّس، وليس فيه قدر كبير من التنوير السياسي. ويطلق على العلاقات المتشابكة المتناغمة بين لجان السلطة النيابية و الدوائر التنفيذية و مؤسسات الضغط اسم "المثلث الحديدي"، الأمر الذي يجعل قضية افتراض الفصل التام في النموذج الديمقراطي قضية لا تنطبق بالتمام مع الواقع.

الخلاصة، التمايز بين السلطات السياسية الثلاثة المعروفة أصبح ضرورةً ولو كان نسبياً. إنّ قوة السيطرة لأي مؤسسة من مؤسسات المجتمع الحديث قوة كبيرة، فإذا اجتمعت ولم تتمايز صلاحياتُها تحوّلت إلى قوة مُخيفة. وكذلك فإن التعقيد والتداخل في تنظيم المجتمعات الحديثة يُلزم بضرورة وجود درجةٍ عاليةٍ من الفصل بين السلطات. ولكن الفصل بين السلطات السياسية الثلاث غير كافٍ لا لحجب التسلّط ولا لحسن الإدارة، ولا بدّ أن يكون إلى جانبه تواصلٌ مع المجتمع من خلال مؤسساته الأهلية والمدنية، ولا بدّ من وجود ثقافة سياسية على درجة وافية من الفهم والوعي وشعور المسؤولية.

شكل: المثلث الحديدي ومنظومة الظلم والفساد المستترة في الديمقراطيات الحديثة



خاتمة

إن التفكير بالديمقراطية من خلال آلياتها الأساسية الثلاث (التمثيل والتحاور، وسيادة القانون والمحاسبة، وفصل السلطات) يساعد على فهم الحركة العملية للديمقراطية ويزيل عنها الهالات. وكما رأينا، هي كفكرة وممارسة ليست جديدة بالكلية، كما أنها ليست مطهّرة وإنما تستصحب عوارض الفساد. ومن المهمّ إدراك أن المنظومة الديمقراطية وهي وسيلة حكمٍ وإدارة وليست متمحورة حول حقوق الإنسان، بل قد وقعت فظائع البشرية من خلالها. كما أنه من الصعب تخيّل نظامٍ ديمقراطي وفق الصيغة الغربية بلا قرينه الاقتصادي الرأسمالي. **وهذا يدعو إلى البحث عن نموذجٍ بديلٍ يحقّق الرشاد السياسي على نحوٍ غير صورّي ووفق شكلٍ ممتزجٍ مع الحياة تمازجاً عفوياً وعرفياً بقدر الإمكان.**

وإنّ موضع النزاع مع النخب العَلمانية في بلادنا ومع الطرح المتربّص الغربي ليس فكرة الآليات الديمقراطية وإنما مستنداتها النظرية والأخلاقية، ولذا يجري الإصرار في الطرح الدولي على ترديد مقولة "الديمقراطية اللبرالية" بحجّة أن ذلك يضمن إنسانيتها، وكأنه ليس هناك إطار أخلاقي ناظم للمجتمعات أو مبادئ فوق دستورية إلا تلك اللبرالية الشاردة عن التراث الديني للبشرية. كما أنّ الدعاوى التي تطرح مسألة الديمقراطية وكأنها حلّ جاهز يمكن استيراده وتركيبه كقطعة غيار في آلة المجتمع دعوى تفتقد الفهم العلمي وإدراك طبيعة تطور النظم السياسية. فالفعل الاجتماعي يتحرّك بحسب صيغة تفاهمٍ مُضمرةٍ في عقول ومشاعر الناس، وتتشكل الصيغ من خلال المحاولة الدائبة للفعل الإنساني في التعامل مع الظروف المحيطة به وتذليل العقبات التي تواجهه وتخفيف وقع المصاب الذي ينزل به، إضافةً إلى الاستئناس بالخبرات البشرية.

الفصل الثامن عشر

نماذج ديمقراطية متعددة

إذا كانت الآليات الديمقراطية تتمثّل في ثلاث خصال، التمثيل والتحاور و سيادة القانون والمحاسبة و الفصل بين السلطات، فهذا لا يعني أنّ لها نمطاً واحداً لعلاقة الشعب مع الدوائر السياسية وممثّليها. ولذا يحاول هذا الفصل إضاءة أمرٍ دقيق يتعلّق بالصيغة المفترضة للعلاقة بين الشعب ودوائر الحكم. وإذ لا يمكن اختزال الديمقراطية في وسائلها حيث أنه تصاحبها رؤى وفلسفات سياسية، فكذلك هناك توقّعات وثقافة سياسية حول طبيعية النيابة في علاقة الشعب بالمؤسسات التي يُفترض أنها تحكم باسمه. وعلى الصعيد الهيكلي، يلعب نوع النظام في كونه برلمانياً أو رئاسياً أو مختلطاً، دوراً في هذه العلاقة. وبعد ذلك نناقش اللامركزية باعتبارها بُعداً هيكلياً مهمّاً يعكس طرق توزيع الصلاحيات ومدى التركّز في السلطات وموضع الفئات المختلفة من الناس من عملية المشاركة السياسية.

1- بين الهيكلية والثقافة السياسية

اختلفت نماذج الحكم الديمقراطي فيما بينها اختلافاً واسعاً نتيجة سببين: تاريخ القوم وثقافتهم، وظروف تشكّل البلد. فمثلاً، تشتهر المنظومة الفرنسية بأن الدولة تحتفظ لنفسها بمرجعية صلبة تسمح بفرض عَلمانيتها على المجتمع فرضاً فوقياً. وتقابلها المنظومة الأمريكية التي تُحكّم منطق السوق الحرّة في المرجعيات مفترضةً أنّ البقاء سيكون للأكثر نجاعة. اليابان لها صيغة مختلفة، فاحترام الدولة وتدخلّها الواسع مقبول ولكن تُلزم نفسها برعاية نسق الثقافة الشرق آسيوية. البُعد الثاني الذي يؤثر في صيغة الحكم هو تاريخ نشوء البلد وتشكّلها. معظم بلدان العالم اليوم هي بلدان حديثة، وغالبية نُظمها برزت بُعيد الحربين العالميتين. فمثلاً، الصيغة المحدّدة لنشأة النظام السياسي للولايات المتحدة الأمريكية له علاقة بتنافس الهجرات الاستيطانية ومحاربة السكان الأصليين والاسترقاق والحرب الأهلية بين الشمال والجنوب. وفي القارة الشمالية نفسها وبخلفية متشابهة للمستوطنين، نظام كندا اختلف لوجود كتلتين وازنتين من النخب (الإنكليز و الفرنسيين). النظام السياسي الفرنسي لا يمكن فصله عن المغامرات العسكرية لنابليون. النظامان الياباني والألماني تأثّرا أي تأثّرٍ بالهزيمة والشروط التي فُرضت عليهما بعد الحربين العالميتين، فظهر فيهما نظامٌ يجمع بين تراث الأمة العتيق وحاضرها المفروض. هذان البعدان (الثقافة و ظروف النشأة) نتج عنهما هياكل ديمقراطية مختلفة وبِنى حُكمٍ متنوّعة تنافح عنها النظريات وتجادل في نجاعتها. وجرى التقديم بهذا لنؤكد أن **مسألة الديمقراطية ليست مسألة نموذجٍ ناجزٍ يمكن استيراده أو استنساخه، و إنما هي نتيجة تطوّر طبيعي للبلد نفسه، يستأنس فيه العقلاء بتجارب الأمم الأخرى من غير أن يرتهنوا إلى تجارب غيرهم.**

2- نماذج النيابة السياسية

يفترض النظام الديمقراطي أنه ينوب عن الشعب في الحكم، وتختلف أنماط هذه النيابة بين البلدان، ونستطيع أن نلمح ثلاثة نماذج عامة: النموذج التمثيلي، والنموذج التعهيدي، والنموذج التشاركي. ولهذه النماذج علاقة واضحة بطبيعة ثقافة البلد بعامة، وبالثقافة السياسية بخاصة.

أولاً، الفكرة المؤسِّسة التي تنبني عليها فكرة النيابة في **الديمقراطية التمثيليّة** هي تمثيل المصالح. أي أن العهد الملقى على عاتق النوّاب هو تحقيق رغبات مَن أوصلهم إلى مركزهم. أما عن كيفية تحقيق الخيار المفضّل من السياسات، فالقناعة هنا أنّ النتائج تنبثق آلياً من خلال تنافس الرغبات. أي يُفترض أن تصارع المصالح يقضمُ المصالحَ الطافحة للمجموعة الأخرى. ويُفترض أنه تأتي المحصّلة النهائية حلاً فيه غلَبة جزئية أو كلّية بعد محاولة النائب تحقيق رغبة المنتخِبين.

ثانياً، الفكرة المؤسِسة التي تنبني عليها **الديمقراطية التوكيليّة** هي التعهيد لكفء. أي أنّ العهد الملقى على النوّاب الأكْفاء المتحلّين بالعلم والخبرة هو القيام بدورٍ لائق. وتكون مهمّة النوّاب ليس مجرّد اتباع رأي الكتلة الانتخابية المؤيدة، وإنما الاجتهاد في اتخاذ القرارات والقيام بتصميم أنجع الحلول من خلال حوارهم مع ممثّلي التوجهات الأخرى. ويُفترض أنه تأتي المحصّلة النهائية حلاً مقبولاً حاول فيه النائب أقصى ما يمكن تحقيقه من الرؤية الصائبة التي يتبنّاها واقتنع بها الناخبون.

ثالثاً، الفكرة المؤسِسة التي تنبني عليها **الديمقراطية التشاركية** هي التناصح المجتمعي المفتوح. أي أنّ العهد ليس ملقى على أكتاف النوّاب يحقّقونه من خلال حذاقة الوصول (النموذج الأول)، وليس ملقى على أكتاف النواب أصحاب الخبرة الذين يحقّقون العهد من خلال حكمتهم (النموذج الثاني)، وإنما ملقى على عاتق شبكةٍ واسعةٍ من المنظّمات المدنية التي تساهم في تشكيل القرار الأخير على نحوٍ أو آخر. صورة النشاط السياسي في هذا النموذج تتجاوز صورة ناخب المصالح أو ناخب التوجّه الحزبي، فالناشط السياسي هنا هو جمعٌ مرتبطٌ عضوياً بالمجتمع يشمل العمّال والفلاحين وصغار الكسبة وطلاب الجامعات كما يشمل محترفي السياسة. ويفترض هذا التوجه أنّ المحصّلة النهائية المقبولة تنتج عن عملية حوار كثيفة بين منصّات متعددة تناقش التدابير والسياسات وتُمكّن من سماعِ مطالب الآخر وتفهّمها، فتأتي المحصلة النهائية من مجموع المشاركات، وعلى المصوّتين الرضى بها على أنها تمثّل ما استطاعت جهودهم أن تجنيه.

والسؤال هنا، ما هي درجة المعقولية المفترضة في السياسات والتدابير الناتجة من هذه النماذج الثلاثة. **النموذج التمثيلي** لا يشغل نفسه كثيراً بهذا السؤال، فالتركيز منفردٌ إلى حدّ كبير على تدابير جزئية، وفيه قدر من التمحور حول الخيار الذاتي، والمصلحة العامة مغيّبة أو شديدة الضمور في هذا الخيار. وإلى جانب ذلك، هناك نوعٌ من الإيمان بيدٍ خفيّة (شبيهة بقولة اليد الخفيّة للرأسمالية) التي يُفترض أن توصل إلى أنجع الحلول بحكم التنافس السياسي والقدرة على البقاء. أما **النموذج التعهيدي** فإنه أكثر النماذج اعتقاداً بأن المعقولية هي حقيقةٌ مدعومةٌ بالخبرة والتصميم الصحيح، ويبتعد عن الترقيع الذي يُفسد طبيعة البرامج. **النموذج التشاركي** أكثر إيماناً بحكمة عامّة الشعب، ونزعته الرافضة للنخبوية تعتبر أنّ الخبرة العملية للناس هي التي توصل إلى صواب السياسات والتدابير العملية القابلة للتطبيق أكثر من الأصول التي تتمسّك بها النظرة التعهيدية وأكثر من التمحور الأناني الذي يميّز النموذج التمثيلي.

جدول: ميزات وتحديات نماذج الهيكلية الديمقراطية

نمط النيابة	مزايا/متطلبات	رزايا/تحديات
التمثيلية	– الآلية تبسّط الأمور المعقدة – النيابة مفتوحة واسعاً للطموحين – الآلية لها استدامة طويلة – ظاهره العدل الموضوعي	– الآلية تعقد الأمور البسيطة – يمكن أن يصعد الأبله إلى موقع النيابة – تصبح الآلية هي المرجع وتكاد تطغى على ما أريد منها – تصميمه فيه تحيز ممنهج
التعهيدية	– الثقة المجتمعية يمكن أن تتحدّر من تجمعات عصبية – إيكال الأمر لمن يحسنه – فيه قدر كبير من الاستمرارية والقدرة على تراكم الخبرات	– لا يمكن أن يكون فعالاً من غير توافر درجات عالية من الثقة – إشكال عند غياب الأكْفاء أو ندرتهم – فيه ميل لتشكيل الطبقة السياسية المغلقة
التشاركية	– مشاركة واسعة – تحسّس الناس لتفاصيل صنع القرار وصعوبة صياغة التدابير – درجة عالية من رضى الناس – تستدر الطاقات المتنوعة للشعب	– قدح خلافات في أمور لا تحتاج إلى مشاورات واسعة – يتطلب معرفة المشاركين فنّيات مساحات واسعة من الحقول. – تُفضي إلى الجمود إذا تعذر الالتقاء على نقطة وسط – تحتاج إلى مستوى ثقافي عالي

وننبّه إلى أن **الانطباع بأن الشعب في النظام الديمقراطي يصوّت على كل أمرٍ وقرارٍ هو انطباع واهم، بل العكس هو الصحيح فأكثرها تقرّره البيروقراطيات والخبرات الفنّية.** غير أن هناك بعض الأنظمة التي تُخضع اللوائح الإجرائية المحلّية للتصويت (مثلاً فرض ضريبة إضافية على الوقود من أجل دعمٍ إضافيٍ لبناء طرقٍ جديدة، أو ضريبة خاصة لدعم المدارس...). كما نُذكّر بأن الرغبات والمصالح في المجتمعات الديمقراطية الرأسمالية تكتّلت على شكل شرائح اجتماعية وشبكات مصلحية، ولذا فإن الممثّلين المنتخَبين أصبحوا يلعبون دور ممثل مصالح شريحة (وليس مجرّد مصالح أفراد) همّهم إقناع قاعدتهم بأنهم فعلاً يدافعون عن مصالحها، وهذا الذي يؤهلهم للانتخاب مرة ثانية. وطبعاً، مما يعنيه التفصيل أعلاه أن **الديمقراطية ليست بالضرورة رديفةً للعدل وقد تكون أداةً قانونيةً للحيف.**

3- أثر البِنية الفوقية

بيد أنه لا تكتمل صورة الأنماط التي ناقشناها من غير اعتبار البنية الحزبية للنظام السياسي وكونه رئاسياً أم برلمانياً أم مختلطاً. النظام الرئاسي وفق الشكل القائم في الولايات المتحدة الأمريكية هو أكثر الأنظمة حفزاً للنموذج التمثيلي، والنموذج التمثيلي هو أكثر النماذج تمكيناً لدخول المال في الحياة السياسية. النظام البرلماني أكثر اتساقاً مع النموذج التعهيدي، وإن كان ممكناً ورود النموذج التمثيلي فيه خاصة عند وجود لوائح انتخابية مستقلّة. النموذج التشاركي يمكن أن يظهر في كلا النظامين الرئاسي والبرلماني ولكن بتموضعٍ مختلف، ويقع تحت ضغوط مختلفة هي استحواذية مالية في الرئاسي وخِبرية رمزية في البرلماني.

ومن المفيد هنا ربط ما ذكرناه بالمجتمعين المدني والأهلي باعتبارهما دعامتي الديمقراطية الفعلية. ولا يخفى أن النموذج التشاركي هو الذي يتكئ على منظمات هذين المجتمعين: النقابات والمؤسسات الخيرية ومؤسسات الخبرة من جهة، والمؤسسات المجتمعية الطبيعية كالحي والجوار وشبكات القرابة والتعليم من جهة أخرى. وتتميز هذه المؤسسات بأنها تعكس -بشكل أو آخر- رؤيةَ أكبر مجموعة مُمكنةٍ من الناس ولو لم يكونوا ناشطين في السياسة بشكل مباشر.

إنّ ملاحظة التنوّع في نماذج النيابة وتفاعلها مع النمط الهيكلي للحُكم أمرٌ مهمّ لكي لا تكون الهشّة نحو الديمقراطية تقليداً من غيروعيٍ لمناسبة الحال. ويمكن تقييم هذه النماذج وفق محكٍّ معياري لا وظيفيّ فحسب، فتفضيل واحدٍ من هذه النماذج على الآخر له علاقة بالنسق الثقافي الأخلاقي وليست المسألة مجرد تفضيل خيارٍ تقنيّ.

وإنّ فرصة نجاح أيٍّ من هذه النماذج مرتبطةٌ بشروطٍ موضوعية. ومن الصعب تخيّل وجود نموذج التمثيل المصلحي بشكل يستحق الوصف بالديمقراطية إذا كانت الثروة في البلد تتركّز في أيدي ثلّةٍ قليلة العدد. ويصعب تخيّل نجاعةِ ديمقراطية نموذج التعهيد إذا كان هناك هوّة ثقافية قِيْمِيَّة بين النخبة المُعهَّدة وعامة الشعب (حال أكثر البلاد العربية والمسلمة في مقتبل القرن العشرين في فترة ما بعد الاستعمار المباشر). ويواجه النموذج التشاركي صعوباتٍ جمّة إذا كان هناك تفاوت كبير في المستويات العلمية للشعب، كأن يكون في المجتمع مجموعة من ذوي التعليم العالي إلى جانب نسبة عالية من الأميّة بين الشعب. ولذا فإن التصميم الخاص المناسب من الديمقراطية هو الذي عليه التعويل.

4- اللامركزية

النماذج الثلاثة التي جرى نقاشها لها علاقة وثيقة بالثقافة السياسية للبلد، غير أنه لها من طرفٍ آخر علاقة بهيكلية النظام الديمقراطي. وإذا كان لبّ فكرة النيابة هو تنظيم تعدّد الرؤى السياسية كيلا يتركّز القرار السياسي في نقطة، فما هو المدى الأجدى للتوكيل الذي يجمع بين الحزم والاستماع، وما هي البِنية المؤسسية المناسبة لهذا التوكيل؟ للجواب على ذلك علينا مناقشة اللامركزية والفدرالية حيث أنهما ترافقان كثيراً من الديمقراطيات، ولو كان ذلك بدرجاتٍ متفاوتة جداً.

مبدأ اللامركزية مبدأ قديم مارسته كثير الكيانات السياسية والإمبراطوريات في التاريخ، وكان النموذج الغالب لأسباب عدّة أهمها عدم توفر الوسائط المادية للسيطرة المركزية مع اتساع رقعة الدولة. ومما يمكن ملاحظته أن المجتمعات القديمة على العموم جمعت بين اللامركزية الشديدة في أكثر أوجه الحياة (مثلاً الاقتصادية والاجتماعية) وبين مركزية شديدة في قليلٍ منها (مثلاً رمزية الملك). وإذا كان هناك تسليمٌ عامٌ بأن المجتمعات القديمة الصغيرة التي توصف بالبدائية كانت ديمقراطية حقاً، فإن سمات ديمقراطية أساسية ظهرت في كثير من التشكيلات السياسية التاريخية بسبب اتصافها باللامركزية الشديدة وتوزّع القرار ومحلّية النشاطات الاقتصادية، واستقلالية النشاطات الاجتماعية. فلماذا إذاً يجري إفراد الديمقراطية على أنها هي المخلّص من العسف والديكتاتورية؟ السبب هو أن الديمقراطية ظهرت على أعقاب أنظمة طغيانية في أوربة، ولأن ثمة فرق أساسي يميّز الديمقراطية الحديثة، ألا وهو تمركز فكرة الحقوق حول الفرد. ويدعونا ذلك -وبلا تعسّفٍ في التحليل- الإشارة إلى **التجربة التاريخية المسلمة التي مثّلت نقطة توازن وسطيّ، حيث اتّصفت عموماً باللامركزية الشديدة فاستوعبت خصوصيات الفرق من جهة، علاوةً على حماية الحيّز الفردي من خلال الثوابت الأخلاقية للشريعة من جهة أخرى.**

ويجب أن نتذكّر أيضاً أنه في مجتمعات ما قبل الحداثة كانت تُحلّ معظم الخلافات من غير الإحالة إلى القانون أصلاً. فتكمن المفارقة في أن المجتمعات القديمة والبسيطة والتي لم يكن فيها فصل رسميّ للسلطات تمتّعت بدرجة عالية من ابتعاد المركز السياسي عن حياة الناس اليومية، وذلك لأسباب ثلاثة: (1) حصر القانون في المسائل الكبيرة وحلّ أكثر المشاكل من خلال الآليات الاجتماعية، والتي هي بالضرورة ديمقراطية بسبب إشراك عدد كبير من الناس؛ (2) عدم امتلاكها المباشر لوسائل العنف؛ (3) وبسبب أن طريقة اتخاذ القرار فيها طريقة إجماعٍ محلّي يتطلّب المساومة والتراضي.

الثورة الصناعية ومنتجاتها هي التي مكّنت من التحكّم بمساحاتٍ شاسعةٍ والسيطرة على أعدادٍ هائلةٍ من البشر. وفي ظلّ ظروفٍ تاريخيةٍ معينةٍ تعانقت المركزية والتقنية في أوربة لتفرز أنظمة فاشية، تحكيها تجارب إسبانية وإيطالية وألمانية وروسية. ومن هنا وعلى الصعيد الثقافي صار يُنظر إلى المفاهيم اللبرالية على أنها أساسية لحرية الناس، وعلى الصعيد الهيكلي صار يُنظر إلى فصل السلطات واللامركزية على أنهما ترتيبات تنظيمية ضرورية (التجربة الأمريكية)، مع أن معظم التنظير السياسي الغربي فيما قبلُ أعطى الدولة صلاحياتٍ شبه مطلقةٍ.

وهناك أنماط عدّة للامركزية تختلف عن بعضها البعض في بعدين: (1) المجالات التي ترِد فيه اللامركزية؛ (2) ودرجة التفويض الموكلة للبنى الإدارية خارج المركز. البُعد الأول يخصّ صلاحيات الأقاليم في اتخاذ القرار في أربعة مجالات رئيسية: المجال السياسي والمجال القانوني والمجال الاقتصادي والمجال الإداري. البُعد الثاني يخصّ درجة التوكيل. كأمثلة على البُعد الأول، هي الصلاحيات السياسية المفوّضة للولاية ومؤسساتها، والصيغة الدستورية الناظمة لذلك. أما في المجال القانوني، فهل يحقّ للولاية سنّ قوانين خاصّة بها، وما هي الضوابط التي ترسم الحدود بين قوانين الولاية والقوانين الفدرالية. وفي المجال الاقتصادي، هل يمكن للإقليم أن يفرض ضرائب خاصة به، وهل يمتلك الحرية الكاملة في التصرّف بالمال الحكومي، وهل يمتلك الثروات الطبيعية الموجودة فيه. بالنسبة للمجال الإداري مثاله هو صلاحيات الإقليم في تنظيم الخدمات. فهذه أمثلة عن مواضع العلاقة بين المركز والأطراف وطبيعة هذه العلاقة. ويتبيّن إذاً أنه -من ناحيةٍ عملية- تتجلّى اللامركزية في طيفٍ واسعٍ من الترتيبات، ويكاد لا يكون هناك معنى للامركزية إذا لم يكن هناك تفويض على مستوى الخدمات والخيارات الثقافية على الأقل. البُعد الثاني، درجة التوكيل وشدّته، هي الصفة الأكثر حسماً في رسم طبيعة الهيكلية اللامركزية. فالصلاحية الموكلة إلى الإقليم أو إلى البنى الجزئية يمكن أن تتراوح بين ثلاثة حدود:

1. التوكيل: حيث يقوم المركز بتحديد خطوطٍ عامةٍ توجيهيةٍ ويكلّف البِنى الجزئية عملية التنفيذ تاركاً لها حرية التكيّف والاجتهاد، لكن تبقى سلطة المركز هي العليا مطلقاً.
2. التفويض (delegation): حيث يقوم المركز بإعطاء طيفٍ من الصلاحيات للأقاليم والولايات، لكن يحتفظ لنفسه بحقّ تغييرها والحدّ منها وسحبها.
3. التنازل (devolution): حيث يتنازل المركز عن صلاحياتٍ تُترك بشكل كامل للأقاليم والولايات وغير قابلة للنقض.

وأخيراً، فإن اللامركزية لا يقع فيها التوكيل في أمور سيادية أساسية، على رأسها العلاقات الخارجية والجيش، وأيضاً النظام المالي العام. أما إذا تجاوزت اللامركزية ذاك الحدّ فينتقل الحديث عندها من الفدرالية إلى الكونفدرالية.

ونشير إلى نمطٍ غير مشهور، ألا وهو الديمقراطية التوافقية (consociational democracy) التي تقف قبالة الديمقراطية الدستورية. وهمّ الديمقراطية التوافقية التعامل مع التعددية التي لا تمتلك قاعدة مشتركة، فتجري عمليات الحوار داخل الكتل أولاً (مثلاً الكتل الإثنية)، ثم تتعاون نخب هذه الكتل من أجل مراعاة أولويات الآخر. وهذا النموذج بعيد عن الشكلية والفردية الطاغية والميل للتنميط، كما أنه نقيض للديمقراطية التي تحتضن فكرة قومية مركزية. ولا يخفى أنه نظام يتطلّب نضوج النخب. والديمقراطية التوافقية توازي النظام الملّي العثماني في توجّهه نحو رعاية الأولويات الجماعية وخصوصياتها.

والخلاصة، برغم أن الانطباع العام يقرن بين الديمقراطية واللامركزية، إلا أنّ هناك ديمقراطيات فيها لامركزية ضعيفة وهناك أنظمة فيها لامركزية يصعب وصفها بالديمقراطية. ونشير إلى أنه ليس هناك تلازم أصلي بين فصل السلطات واللامركزية. واللامركزية قرينة الفيدرالية، ولكن الفيدرالية ليست شرطاً في الديمقراطية. فمثلاً النظام الفرنسي يتّسم بمركزية حادة، وعلى الطرف الآخر النظام الكندي فيه لامركزية واسعة تصل إلى حدّ حق الأقاليم بالانفصال. منظومة الولايات المتحدة الأمريكية فيها لامركزية شديدة إلى درجة أنه ليس هناك وزارة تعليم أو صحة أو مواصلات، وكل ذلك متروك بالكلية للولايات، ولكن ليس هناك حقّ في انفصال الولايات وهناك رابط فيدرالي غليظ يتعلّق بالضرائب. النظام الألماني هو لامركزي إلى حدّ بعيد، لكن يتميّز بوجود ضوابط إدارية كثيفة تربط بين الأجزاء وتنظّم عملية اتخاذ القرارات. النظام التركي المعاصر ورث هيكليةً سياسيةً شديدة المركزية على النحو الفرنسي ولكنه مشى خطوات واسعة باتجاه لامركزية توكيلية للمحلّات والبلديات. النظامان الهندي والصيني فيهما درجة عالية من اللامركزية، غير أن الأول يتّبع الآليات المعروفة في البلدان الغربية في حين أن الثاني مغروس في نظامٍ جمعيّ في روحه مرّ بتجربة اشتراكية ماويّة فاختلطت الأسس التاريخية للثقافة الشرقية للصين مع التطورات الحديثة. اللامركزية توفّر مساحاتٍ واسعةٍ للممارسة الجماهيرية للسياسة، وتبدو في أكثر الأحوال شرطاً لازماً للديمقراطية ذات المعنى.

وأخيراً، نشير إلى أن تشكّل اللامركزية وشدّتها وبِنيتها المثلى له علاقة بأربعة عناصر موضوعية: (1) الامتداد الجغرافي؛ (2) والتوزع السكاني؛ (3) والتنوع الثقافي؛ (4) والتكامل الاقتصادي لأصقاع البلاد. أي أن خيار تصميم نظامٍ ديمقراطي لامركزي ليس خياراً عبثياً أو كيفياً، وإنما له شروط موضوعية تؤثر على مناسبته ونجاحه.

خاتمة

يجري الحديث عن الديمقراطية وكأنها شيء جاهز أو كائن واحدّي. غير أن هناك طيفاً واسعاً من الترتيبات التي يمكن أن تترافق مع الديمقراطية. كما أن العملية الديمقراطية لها علاقة بالثقافة السياسية التي تحدّد السلوك السياسي المقبول والمتوقّع. وإن أثر الثقافة السياسية في المسيرة العملية للديمقراطية يوضّح التناقض الذي تتميّز به بعض الديمقراطيات، حيث يترافق فيها الوجود الراسخ للآلية الديمقراطية مع الظلم والتهميش والاستغلال. ومن جهة ثانية، تختلف الهياكل الديمقراطية جذرياً بين البلدان تِبعاً لتاريخ البلد وثقافته وظروفه. إن بِنية النظام السياسي وهيكليته هي بمثابة الوسيلة. والوسيلة لا بدّ أن تكون مناسبة من ثلاثة أوجه: مناسبة الواقع المادّي للبلد وموقعه وموارده، ومناسبة نسق الحياة لسكّانه، ومناسبة القيم السامية التي تُجلّها للثقافة. ورسالة هذا الفصل هي أنه إذا كنت واثقاً على أن الحلّ في بلادنا هو في تبنّي النظام الديمقراطي، فإن من واجبك -من ناحية عِلمية وعَملية- أن تعرف الصيغة المحدّدة للديمقراطية التي هي أكثر مناسبةً لحال بلادنا.

الفصل التاسع عشر

أبعاد الحُكم الإسلامي

أصبح سؤال طبيعة الحكم الإسلامي قضيةً فكريةً وعمليةً ملحّةً حيث تتراجع باستمرار الفهوم التي تحاصر الإسلام في زوايا عبادية ضيقة، وبالمقابل تتأزّم الفهوم التي تتبنّى شمول الإسلام للفكرة السياسية لعجزها عن تحديد مقتضيات ذلك. وحيث أن الفصول السابقة قامت بمناقشة إشكالية شعاراتٍ عامةٍ في الموضوع، فإنّ المطلوب هو صياغة سمات ومحدّدات للحكم المنشود. ولذلك يستهلّ هذا الفصل تعريفٌ مقترحٌ للحكم المستنير إسلامياً. إنه ذاك الذي يحقق خمسة شروط:

1- يسعى إلى تحقيق العدالة في المجتمع.
2- ويحرص على صيانة كرامة الأفراد (ذكرهم وأنثاهم) وحرية المجموعات بغض النظر عن الانتماء.
3- ويتوجه نحو تأمين أساسيات المعاش قبل كمالياتها.
4- ويدفع نحو الفضيلة ويضيّق على الرذيلة ويرفض الإكراه في مسائل الدين.
5- ويحقق أهدافه من خلال آليات التشاور والمشاركة والتمثيل وضوابط القانون والعرف في جميع التشكيلات المجتمعية أدناها وأعلاها.

الرؤية الشرعية -وليس مجرّد الأحكام الفقهية- هي التي تملأ مضامين هذه الأبعاد، فيتّسم الحكم بروحٍ إسلامية. والأبعاد الخمسة هذه هي معضلاتٌ بشريةٌ في قضايا الحكم، وتستصحب لزوماً فلسفةً اجتماعية ما ومضموناً خُلقياً ما. والأبعاد متشابكةٌ مع بعضها البعض ومتعاضدة، والقصور في واحدٍ منها ينعكس على العناصر الأخرى. وفيما يلي بعض التفصيل فيها.

1- العدل

قضية العدل من المنظور الإسلامي تتصدّر الهموم حيث أنها تلامس أُولى مقتضيات نظام الإسلام، فمجرّد التسليم بفكرة الخلق من نفسٍ واحدةٍ يستدعي فكرة التساوي الأصلي للبشر، كما أنّ التسليم بفكرة الحساب الأخروي يؤسس لمبدأ العدل الدنيوي. وغياب العدل فيه مصادمةٌ صريحةٌ لكل توجهات الشريعة. ومن وجه آخر، فإنّ السير في الأرض والتفكّر بعاقبة مَن قبلَنا يشير أيضاً إلى محورية العدل. ولما كان العدل ليس مسألةً فرديةً فحسب، وإنما سابغ لكل فاعليات المجتمع، كان التوجّه نحو تحقيق العدل من مهمّات السياسة. ونناقش أدناه ثلاثة أبعادٍ للعدل مما قد تغيب عن الذهن أو يختلط فيها الفهم.

أولاً: بقدر بديهية العدل بقدر ما هو مرتبط بالفلسفة الاجتماعية للقوم. فصحيح أنّ ثمة عالمية فطرية لفكرة العدل -فالظلم بغيض ترفضه النفوس فرادى وتأباه المجموعات اشتراكاً- غير أن أوجه العدل المرجو في واقع الحياة أمرٌ

تختلف فيه الثقافات. فمثلاً تتباين الثقافات في تأطير التنضيد الاجتماعي والتفاوت المعيشي، كما تختلف في النظر إلى الإجرام والجنوح والشذوذ والنشوز عن مسطرة الثقافة والمجتمع (قارن السويد بسنغافورة). وللثقافات فلسفات مختلفة في اعتبار دور الترتيبات القانونية في الحياة (قارن ألمانيا بالولايات المتحدة الأمريكية).

ثانياً: العوائد والنفع الناتج عن إقامة العدل يُختلف في تقديرها، وهي ماديةٌ ومعنوية. فالتقدير والاحترام والمنزلة هي أعلى ما تحرص عليه النفوس. مثلاً مهنة القاضي تحتل أعلى مراتب الاحترام في شتى الثقافات، احتراماً مبنياً على التمكّن العلمي المفترض فيمن وصل هذا المقام، واحتراماً مبنياً على فكرة أخلاقية من أنّ المهنة تسعى إلى تحقيق العدل. فإذا كان القاضي يتمتّع بأنفَس ما في هذه الدنيا من كنوز الاحترام، فما هو العدل في راتبه الذي يتقاضاه من مجموع دخل الأمة؟ وأين يتوضّع العدل في تعويض مَن يقوم بحماية الوطن من جُندٍ يتعرّضون للموت والإعاقة، وما هو الجزاء العادل لهم ولأسرهم وذويهم؟ وما هو الجزاء العادل للأمّهات اللواتي يقع على عاتقهنّ عبءٌ كبير في رعاية الأولاد الصغار؟ وما هو العدل في توزيع الأجور بين المهن، فمهنة لمّ القمامة تتلقّى أدنى العوائد في حين أن المهن الطبّية تتلقّى عوائد مجزية برغم أن كل منهما تتعلّق بصحّة الإنسان. الموازنة بين العوائد معضلةٌ اجتماعية مردّها في النهاية إلى الفلسفة الثقافية للمجتمع التي تنعكس في المنظومة السياسية-الاقتصادية.

ثالثاً: العدل الذي هو غير المساواة. المساواة متعذّرة في حياة البشر لأن تضاريس الواقع البشري فيها اختلافاتٌ نوعية، ويمكننا الإشارة إلى أبعادها الأساسية: (1) الفروق الفردية في المَلَكات من الذكاء والإبداع والقوة والهمّة؛ (2) والفروق في البيئة الاجتماعية؛ (3) والفروق بين الذكر والأنثى.

وتسبّب الفروق الفردية تمايزاً بين البشر في المنزلة والسمعة والتحصيل المادي، فتتعذّر المساواة. والفروق في البيئة الاجتماعية تطبع الأفراد بسماتٍ منذ صغرهم وغالباً ما ترافقهم طول حياتهم، وهكذا تتشكل الملامح المختلفة للمجموعات وتستمر، وهذا الاختلاف ينتج عنه فوارق في الموقع وفي طريقة التعامل البيني عبر المجموعات. كما أن فروق البيئة ينتج عنها فروقاً في النمو الشخصي، فالمَلَكات الفردية الخاصة هي نتاج تفاعل الأساس العضوي مع التنشئة، فمثلاً لا تتوافر في بيئة فقيرة سُبل كثيرة للنجاح وتطوير الإمكانات بغض النظر عن الاستعدادات الفردية. ونواجه هنا مسألة واضحة في كون المساواة عبر الطبقات الاجتماعية تُعمّق الفوارق؛ أي أن عدم المساواة والتحيّز لذوي الحاجة مطلوبٌ من أجل العدل. وأخيراً، الفروق بين الذكر والأنثى فروقٌ سابغةٌ لا تقتصر على البُعد البيولوجي وإنما تضمّ عوالم الشعور والتفكير والسلوك، فكيف يُعقل القول إن المساواة بين الجنسين هي عدل، بل العدل هو التصميم الذي يراعي الخصوصيات.

النقطة المراد التأكيد عليها أنّ المساواة متعذّرة وهي خلاف العدل، فلا بدّ للعدل أن يأخذ الواقع بعين الاعتبار، وهذه مسألة نظريةٌ تختلف فيها الثقافات، ومعضلةٌ تطبيقية على مستوى التدابير. ولذلك أتت الصياغة أعلاه في أنّ الحكم الإسلامي يتوجّه نحو العدل وليس نحو المساواة. **نعم، العدل يقتضي المساواة في كثيرٍ من نواحي الحياة، ولكن العدل يقتضي أيضاً عدم المساواة في نواحٍ أخرى. والمساواة المذمومة هي المساواة التطابقية التماثلية التي لا تراعي أمرين: الفروق الأصلية؛ و فروق الحال ونقاط الابتداء.** فمثلاً، من العدل أن تكون هناك مراعاة خاصة بالنساء وحقّ ارتفاقٍ آخر بالأمهات، ومن العدل أن يتلقّى الفقير ما يُعين على العيش وعدم مساواته مع الغني.

وتكمن أهمية التفريق بين العدل والمساواة لأنّ الطرح اللبرالي يتخبّط في هذا الشأن. وحيث تتحرك اللبرالية في سياق ثقافات مادّية، فإنها أطلقت فكرة المساواة مع إهمال مزدوج للبُعد الخَلقي وللبُعد الأخلاقي، حتى غدت بعض تطبيقاتها في المساواة باباً للظلم. وكما أن للمساواة التماثلية للحكم اللبرالي تصوّر وجودي وصبغة قيْمِية خاصة، فإن عدالة حكمٍ مسترشدٍ إسلامياً لها أيضاً تصوّر وصبغة خاصة.

2- الكرامة والحرية

تكريم بني آدم خصلة مفطورة في هذا الكون، وكرامة الإنسان هي التي تميّزه عن باقي المخلوقات، وهي شعورٌ ذاتيٌ يتطلّب الحماية من الخدش والاعتداء. ويتجلّى موضوع الكرامة في جميع أنشطة الحياة، من العلاقات الفردية إلى العلاقات البينية للمجموعات وإلى الاجتماع الأكبر على مستوى البلد بأسره. والكرامة على صعيد التعامل الفردي تحكمها أصولٌ وآدابٌ في التعامل والتخاطب والتفاعل. والكرامة على صعيد فرق المجتمع تحكمها أعراف المجتمع وترتيباته العفوية التي تنشأ من خلال الممارسة. فالعلاقات بين شرائح المجتمع أو بين جماعاته الملّية/الإثنية وفرقه الدينية تحكمها أولاً الأعراف، وقد يكون لها ارتباط مع الهيكلية السياسية. أما على الصعيد الجماعي الكبير فتصبح فاعليات حفظ الكرامة مرتبطةً بالسياسة بشكل كبير. أي أنه بقدر سعة ساحة البُعد الجماعي تنتقل فاعليات تحقيق الكرامة بعيداً عن الصعيد الفردي وتدخل حيّز السياسة.

غير أن **المسارات العملية لصيانة كرامة الناس وحرّياتهم تختلف بين الحضارات، حيث أنها تتعلّق بأولويات المجتمع ومنظومته القيمية**. وينبغي الانتباه إلى أنه جرى ضمّ الحرّية إلى الكرامة، وذلك للتمييز عن حرية الانفلات الفردي المتخيّلة في عصرنا، ولأنّ مفهوم الحرّية في الإسلام مرتبطٌ بالتوحيد والمساواة في الخَلق وتكريم بني آدم، ولأن كل المنظومات الدينية والمنظومات المحافظة تدرك من التجربة البشرية أن الأمن والقرار يكمُن في فنّ الاجتماع لا في فنّ الانفراد. ولا يُقصد بذلك أي ذرةٍ من حجْرٍ اعتباطي للحرية، ولا مراء في أنه لا كرامة بلا حرية، لكن مفهوم الحرية في الرؤية الإسلامية لا يُختزل في السلوك والمزاج الفردي، وإنما يتعلّق أصلاً بحرية الاختيار للعبودية لخالق الإنسان وفاطر الأكوان. ولقد أضاف التعريف أعلاه عبارة "ذكرهم وأنثاهم" عند الحديث عن الكرامة، وعبارة "بغض النظر عن الانتماء" الديني أو القومي بسبب التشوّش الفكري تجاه ذلك، وإلا لما كان هناك حاجة لهذا الذكر والتذكير، لأن شرط الآدمية مستوفى في جميعهم.

3- أساسيات المعاش

في حين أن موضوع الكرامة أمر اعتباري شعوري لحدٍّ كبير وموضوع العدل مشترك بين المجال الاعتباري والاعتبار المادي، ثالث توجهات الحكم الذي يستلهم شريعة الإسلام هو مادّي بشكل رئيسي. ولما كنا نكتب في زمن استيطار المنظومة الرأسمالية، لزم بعض التفصيل. فالمنظومة الرأسمالية تُخضع الحياة لمنطقٍ يقتصر على العوائد، وفي طريقها قامت بالنظر إلى أي أمرٍ أنه مادة فحسب، مادة قابلة للتسعير والتبادل. وتستند هذه المنظومة إلى المدرسة الفلسفية النفعية وإلى مذهب نفسي شهوانيّ ومذهبٍ اجتماعي عنفيّ، فهذا هو ثالوث الرأسمالية. فالرأسمالية ليست مجرّد نظام السوق الحرّ والسماح بالتموّل والاتّجار، وإنما هي منظومة ثقافية عمليّة في آن.

ونشير في أنه سقطت بعض الصياغات الإسلامية في نوعٍ من التصالح أو التماهي مع مقتضيات الرأسمالية بسبب تشابه الظاهر الذي صرف عن اللبّ. وسواء أكانت كتيّباتٍ معاصرة أو فتاوى فقهية، فإنها تناور فكرياً للقبول بمفرزات النظام الرأسمالي وتكتفي بالإشارة إلى (ضوابط) شرعية. وهذا إشكال منهجي خطير. إنّ منظومة حكمٍ إسلاميٍ لن تكون كذا إذا استدخلت المنطق المبني على المعاظمة المطلقة للإنتاج والربح، ولا يكفي عندها أن يُقال إن في الإسلام نظام زكاة أو أنه يدعو للتراحم. **إنه لا يمكن للحكم أن يتّصف بالإسلامية إذا كانت المنظومة تولّد الفقر والبؤس وتعمّق الفوارق الاجتماعية وترهن المعيشة إلى سباق في الاستهلاك.** وإن صعوبة الإفلات من النظام الاقتصادي-السياسي المسيطر عالمياً لا يصحّ أن تقود إلى التبريرات النظرية، فعندها تحديداً تغيب فرص بزوغ البدائل الأصيلة.

4- الفضائل والإكراه

في حين أنه لا حاجة إلى مزيدٍ من النقاش في شأن (الإكراه على الدين) لأنه لا أدبيات المسلمين -التراثية والحديثة- تدعو إليه ولا هو ماثل في مخيّلة المسلمين وسلوكهم العملي، غير أن الذي يحتاج تنبيهاً هو (الإكراه في الدين)، والفرق بينهما هو مقتضى حرف (على) و (في). يعني أن الإكراه ليس مرفوضاً حين يكون على مسائل العقائد والإيمان والدين فحسب، وإنما هو مرفوض في كل مسائل الدين. وما دام التديّن هو تعبّدٌ وتوجّهٌ نحو الله بنيّةٍ صادقةٍ وحبٍّ غامر، فكيف يصلح معه الإجبار والإكراه. ونعترف بأن هذا المعنى غير واضحٍ في أذهان بعض المسلمين، برغم أن سلوكهم العام يستبطنه. أي أن المسألة هي قضية إشكالٍ فكري فقهي أكثر منه تربوي.

غير أن رفض الإكراه لا يعني غياب الموجّهات المباشرة وغير المباشرة. أي لا بدّ وأن يكون هناك ما يدفع الناس نحو نسقٍ ما من الأخلاق والتديّن. الفراغ هنا مستحيل منطقياً. فلا يمكن تصوّر مجتمع بلا نسقٍ أخلاقي وبلا تفضيل لسلوكٍ على آخر وبلا خلفية فلسفية للتفضيل والاختيار، وهذه الخلفية لا تنفكّ عن علاقة ما مع الأديان لأن الفلسفة نفسها مواضيعها تشترك مع مواضيع الأديان. ولا يقع في سذاجة تخيّل الفراغ القيمي إلا الطرح اللبرالي المسيّس. وصحيح أن اللبرالية الحديثة تمتلك درجة عالية نسبياً لتقبّل الأنماط المتعددة، إلا أنها في النهاية تضع حدوداً لتلك الخيارات، والسلوك الذي تقبله ولا تروق إليه تقبله على مضضٍ وعلى الهامش فحسب.

والطرح اللبرالي في هذه المسألة لا يمكنه التحرّك خارج عالم الأفراد وسلوكهم. فمثلاً، يمكن أن تدّعي اللبرالية أنها لا تعترض على أي سلوك مهما كان نوعه إذا لم يعتدِ على الآخر. ولكن عندما نأخذ بعين الاعتبار الصعيد الجماعي تصبح هذه المقولة مستحيلة التطبيق. فمثلاً ما المخرج من وضع يُعتبر فيه لباس السباحة الساتر معكِّراً لرونق السباحة في نظر آخرين. وتطبيع اللبرالية للمثليّة الجنسية بناءً على أنها حرية شخصية يناقضه أن لهذا السلوك انعكاسات متجاوزة للأفراد تتجلّى في مناهج تدريس الأولاد وفي الإعلام والترفيه، فترتشح آثارها إلى الأعلى في صعيد القيم. أي أن الأمر في النهاية عائد إلى المنظومة الخلقية السائدة، وهنا يأتي **دور السياسة في محاولة تحقيق رؤى المجتمع وحمايتها لا فرضها.** ونضيف هنا إلى أنّ للأمم تاريخ ولا تبدأ من الصفر، والتاريخ يحوي قيماً وأنماط ولو كانت متعدّدة ولا تخلو من التناقض، ويندر أن نجد مجتمعاً وليس فيه غلبة لنسقٍ ما، وفي الحالات التي يغيب فيها النسق الغالب تكون الأمة في حال اصطراعٍ ثقافي وعند منعطف تغييراتٍ بعيدة الأمد.

إذاً، تتحرّك المسألة بين قطبين: قطب عدم الإكراه في المسائل الخلقية الدينية، وقطب وجوب حماية نسقها لأنها موجودة أصلاً كحقيقة واقعة ناهيك على أنها من أساسات قيام المجتمع واستمراره وأنها من خيارات الناس العزيزة على نفوسهم. والدور السياسي متعلّق بخمسة أبعادٍ تُحدّد الدرجة المقبولة لولوج الحكومة وترتيباتها: (1) توَضّع المسألة بين الفردي والجماعي؛ (2) درجة التعدّي؛ (3) درجة قدرة غير الحكوميّ على المعالجة؛ (4) درجة التوافق والإجماع؛ (5) التفاضل بين السلب والإيجاب.

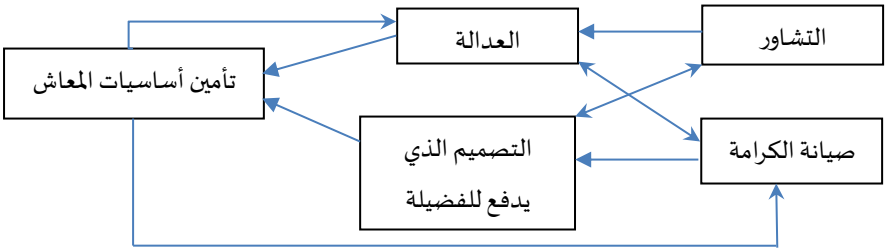
فبقدر ما يكون الأمر فردياً يتراجع دور الحكومة وأجهزتها. فلا يعقل مثلاً تدخّل الحكومة بخيار الفرد لألوان لباسه. وبالمقابل، لا يتصوّر عدم التدخّل في تنظيم السير مع أنه ليس جماعياً محضاً وإنما اجتماع لسلوك أفراد. فإذا انتقلنا لجماعيٍ محض، مثل مجرى نهرٍ وتوزيع الحصص المائية كان للسلطة دور أكبر. **ثانياً**، درجة التعدّي على الآخر. فمثلاً التعريّ في الأماكن العامة -وهو خيار فردي- فيه تعدّ كبير، والإيذاء البدني والمالي فيه تعدٍ، وكذا الخلاف على الملكية والتلاعب بالأسعار. **ثالثاً**، قدرة الحكومة على المعالجة أمرٌ مهمٌ جديرٌ بالانتباه، ولا سيما أن حال الفوضى في بلاد المسلمين كثيراً ما يدفع الناس لتخيّل إمكان قيام الحكومة بأدوارٍ هي في واقع الأمر لا تُحسنها. وهنا تلعب مؤسسات المجتمع المدني دوراً تكميلياً مفيداً. ولا يقتصر الأمر على مؤسسات المجتمع المدني بل يأتي أولاً المجتمع الأهلي، مثل مؤسسة القرابة و الحي و المدرسة و المسجد و الأوقاف. وبشكل عام، تُظهر التجربة البشرية أنه بقدر ما أمكن إيكال المسائل الحياتية إلى هذه المؤسسات الخمس تكون المعالجة أنجع من معالجات البيروقراطية الحكومية. وضمن الأجهزة الحكومية، بقدر ما كان الأمر ممكناً تعهّده من خلال الدوائر الصغرى، مثل البلديات، كان الأمر أجدى. **رابعاً**، درجة الالتقاء والإجماع، فبقدر ما يكون هناك التقاءٌ واسع على أمرٍ ما ثم يخالفه بعض الأفراد ويعجز المجتمع عن حجزهم يظهر دورٌ مبررٌ لأجهزة الحكم، دورٌ يصبح مطلباً شعبياً يغضب الناس لو لم تتدخّل الحكومة. **خامساً**، تدخّل الحكومة يمكن أن يكون على وجه السلب أو الإيجاب. وجه السلب هو المنع والحيلولة وسدّ الذرائع، مثل عدم منح جوازات السفر للقاصرين بلا إذن أو تغريم الغش والتحايل أو تحديد السرعة القصوى. أما الإيجاب فمثاله توفير خدمات الاتصال، وفرض الإعلان عن مواصفات المنتجات، وفتح الطرقات والسكك، وبناء الحمايات ضد الفيضان، وتشييد المكتبات العامة، خفض التلوث البيئي، وحماية القطع النادر بمنع بعض المستوردات الكمالية أو فرض ضرائب عليها...

إن كل ما سبق هو إكراه من المنظور الفردي وغير إكراه من المنظور الجماعي. وإن **نظرية الحكم هي التي تفرض الأدوار المقبولة للحكومة** في قضايا الاقتصاد والمال، وفي الأمن والحماية، وفي المواصلات والاتصالات، وفي التعليم والصحة، وفي قضايا الإعلام... وقد يكون دوراً صغيراً أو كبيراً أو محظوراً، ويمكن أن يكون دور الحكومة مباشراً (الضرائب)، أو غير مباشرٍ يجري عبر مؤسسات خِبرية (النقابات) أو عبر مؤسسات علمية (التعليم والصحة). وقد تتعهّد المهمّاتِ المجتمعية مؤسساتٌ أهلية (رعاية الأيتام). والدور العملي للحكومة قد يكون على شكل الاضطلاع الكامل أو التعهيد أو التنظيم أو التمكين أو التيسير.

5- التشاور

السمة الخامسة للحكم المسترشد إسلامياً هو ذاك الذي يحقق أهدافه من خلال آليات التشاور والمشاركة والتمثيل وضوابط القانون والعرف في جميع التشكيلات المجتمعية أدناها وأعلاها.

مخطط: تفاعل الأبعاد الرئيسية للحكم المسترشد إسلامياً



خاتمة

إن الأزمة السياسية في بلادنا لا تنحصر في مسائل اقتناص المناصب والفساد والترهّل، وإنما أنّ السياسة حاربت ثقافة المجتمع وفرضت على الاجتماع المسلم خياراتٍ قيميةٍ وترتيباتٍ هيكليةٍ نخبويةٍ مستغربةٍ بحجّة التحديث. وإنّ قضية الحكم الإسلامي المأمول هي محاولة اقترابٍ من النموذج الإسلامي من خلال خطط وأولويات تقوم الحكومة بتوجيه الدفق العام للمجتمع نحوها. ولا يخفى أن ذلك غير ممكن من غير اتصاف الحكم بالشرعية القانونية وتحلّيه بالمشروعية الثقافية، وإلا لواجه عدم الاستقرار في الحالة الأولى والرفض الذي يمكن أن يصل إلى حدّ الثورة في الحالة الثانية. وأخيراً لا يمكن أن نغفل عن أنّ الحكم المسترشد بالإسلام الذي جرى وصف أبعاده في هذا الفصل غير متصوّرٍ من غير نظرية سياسيةٍ وخبرة بالإدارة العامة وتسيير شؤون البشر.

الفصل العشرون

تو افقات الحدّ الأدنى

هل ثمة صعيد تفاهمٍ في واقع الاستقطاب الفكري والعملي التي تعيشه أمتنا؟ إنّ من الحكمة في مثل وضعنا الذي يغمره التلاوم علاوة على الآلام أن يبدأ المتخالفون التذكير بما لا يريدونه قبل الحديث عمّا يريدونه. وسيسعى هذا الفصل الختامي إلى الذكر المختصر لعشرة أبعادٍ يُظنّ أنها مشتركاتٌ عليها اجتماع شعبي.

1. مستلزمات عملية للحكم الرشيد

تعبت شعوبنا من الاعتباطية في الحكم، وهي أول ما ترفضه ولا تريده. وهناك ترتيبات إدارية أساسية يصعب تخيّل حكمٍ رشيدٍ في غيابها: (1) التحاور والتدبّر الجماعي في اتخاذ القرارات على كل المستويات وليس على المستوى العالي في البرلمان ونحوه؛ (2) اختيار شخصيات الإدارة في البِنى الإدارية الجزئية (ناحية، منطقة، قطاع، مدينة، بلدة ،قرية)، من بين أظهر مكوّنات هذا الجزء اختياراً ذاتياً ليس مفروضاً من خارجها؛ (3) اعتماد الاختيار وفق الكفاءة في المواقع التنفيذية الفنّية، وبعدها يجري يأتي الاعتبار التمثيلي؛ (4) اللامركزية في بنية الدولة وفي طريقة الإدارة، بغض النظر عمّا إذا كانت هيكلية الدولة فدرالية أو لا، وبلا ديمقراطية في المستويات الدنيا لن يكون هناك ديمقراطية في المستويات العليا؛ (5) عدم الإفراط في التقنين واللوائح الإجرائية لكي لا تُسلب المنظومة من المرونة والقدرة على التعامل مع التغيّرات، إضافة إلى الاستثمار الكامل للعرف في النواحي السياسية والاقتصادية وخاصة الاجتماعية، فهو طبيعي الوجود والتحرّك وخافضٌ لكلف المراقبة والدفع على الإنفاذ.

وتفترض البنود أعلاه أن الجيش هو تحت السيطرة المدنية، فهذا من البديهيات التي لا تحتاج إلى إفرادها بنداً مستقلّاً. وصحيح أنه ليس من السهل التحقيق الفوري لهذا إذا كان الجيش هو الذي أنقذ البلد من عدوٍ خارجي، إلا أنه من المهم التأكيد على أن الثقافة السياسية لها دور كبير في الوقاية من سيطرة القوى المسلّحة على الساحة السياسية.

2. الأمية و التثقيف

إن أشدّ ما يؤطّئ لمناخ الاستبداد هو الأمّية، فالأمّية مفتاح الجهل، والجهل مفتاح الوهن الذاتي والاستسلام للتحكّم. والتثقّف مطلوبٌ لأن في غيابه يختفي خطاب المعقولية وينقلب أمر السياسة تعصّباً محضاً. ولا يمكننا القول إن التعصّب هو ناتج الجهل والفقر الثقافي فقط، فقد يكون ناتج الفكر أيضاً. فما التعصّب القومي إلا نتاج فكرٍ وأدبياتٍ روّجتها النُخب، وكذا الفاشية، وحتى الأديان التي تتوسّطها معاني الرحمة فإنها قد تنقلب إلى ضدّها بتأويلٍ منحرف. ولكن يبقى تدنّي الثقافة متميّزاً، إذ بوجود رصيدٍ كافٍ منها تتراجع فرصة التعصّب. ومعنى ذلك على مستوى التدابير أن أول ما ينبغي أن يتوجّه إليه البلد هو محو الأمية وتخصيص موارد مالية محصورة لذلك الغرض يأخذ أولوية قبل غيره من البرامج، وأن

يجري الاهتمام بالتثقيف العام، وهو أمر يتجاوز التعليم الرسمي وإن كان يتقاطع معه. والعلم عمادٌ أساسي في قيام الأمم، والحديث في خطط التعليم يستلزم تفصيلاً طويلاً في موقع التعليم الأساسي والعالي والتخصّصي والحقول التي ينبغي أن يتمّ التركيز عليها.

3. الطبقة الوسطى

التفاوت المالّي الكبير محضن الأحقاد وهو مرفوضٌ مذموم. وبعيداً عن النظريات الاقتصادية المختلفة والتوجهات الأقرب إلى الرأسمالية والأقرب إلى الاشتراكية، يصعب إنكار محورية الدور الحيوي للطبقة الوسطى. فعلى صعيد الاستهلاك هي محرّكه بحكم إنفاقها على الأساسيات، وعلى صعيد الإنتاج هي مركز الإبداعات الصغيرة بحكم الحافز. والترتيبات الإدارية التي تهتمّ بالطبقة الوسطى ليست مرتفعة الكلفة، لأن الطبقة الوسطى لا تحتاج كثيراً من الدعم الإيجابي التدخلّي بقدر ما تحتاج إلى إزالة العوائق السلبية التي يمكن أن تواجها عند محاولتها لشقّ طريقها بنفسها.

4. الموارد العامة والخدمات الأساسية

لا يتصوّر قيام نظامٍ عادلٍ إذا سُمح بتملّك الثروات الطبيعية. وزيادة على هذا، أصبح هناك من الخدمات الأساسية التي إن تملّكها أفرادٌ وشركات، تحصّل لها سيطرة شاملة وقدرة تحكّمٍ هائلةٍ بالمجتمع بأسره. ومنها خدمات الكهرباء والاتصالات وتوزيع المياه... فهذه وما شابهها يجب أن تكون مُلكاً عاماً، وإن كان يصحّ في توزيع الخدمات الإدارة الخاصة تكليفاً من الحكومة بمراقبة مؤسسات تمثيل الإرادة الشعبية العامة.

5. العدل القانوني والمراعاة في التطبيق

الظلم ظلمات تأباه النفوس، والمساواة في تطبيق القانون والبُعد عن المحاباة مسألة بديهية مطلوبة حيث أنه لا معنى للقانون في غيابها. لكن القانون قد لا يساوي بين جميع الأفراد، إذ ينبغي عليه أن يراعي الحاجات الخاصة مثل الفقراء والمساكين، كما أن الرعاية الخاصة بالإناث هي عنوان أي حضارةٍ راقية، ومن ذلك الإعفاء من الخدمة العسكرية أو تسهيلاتٍ تتعلّق بفترة الولادة والرضاعة أو الحرص على الحماية من الاعتداء في المرافق العامة أو كل ما شهد عليه الواقع من الضيم مثل أكل نصيبهنّ في الإرث. الوجه الثاني لعدم المساواة القانونية هو الاستثناء الجماعي فيما يتعلّق بالتنوع المجتمعيّ والتعددية. ففي المسائل التي تهمّ فرقة من فرق المجتمع، يحسن أن تكون هناك فسحة لأن يختصّ أمرهم بترتيباتٍ تستجيب لمُناهم بشكلٍ ينسجم مع الأطر العامة الجامعة ولا يصطدم مع المبادئ فوق الدستورية. ومن مساحات الاختصاص دائرة الأحوال الشخصية، فللأديان وفرقه في ذلك تشريعاتٌ لا بدّ من أن تراعى.

6. الحقوق والواجبات

جُبلت الحياة على التقابل، وكل حقٍ ما هو إلا وجه آخر لواجب. والضمانة الحقيقية للحقوق هي العقد الاجتماعي، لا الصياغة القانونية. وما دور القانون إلا تنظيم الحياة فيما يعجز عنه العقد الاجتماعي أو عند تعثّره واحتدام الخلاف. ولا بدّ من اقتران المطالبة بالحقوق مع التأكيد على واجب العمل، فينبغي على الخطاب الديمقراطي ألا يتوجّه نحو تهييج قضية الحقوق خلال سعيه إلى وفائها، وهذا أمر في غاية الأهمية للدول التي مرّت في أزماتٍ طاحنة بسبب تراكم المظالم

وتشابكها. ولكي لا يتحوّل خطاب الحقوق إلى نرجسية، نقترح خمسة شروط تؤهل مفهوم حقوق الإنسان لأن يقترب من العالمية: (1) أن يرتبط بمفهومٍ أخلاقٍ عالميٍ له صدقيّة تاريخيّة؛ (2) وأن يكون كلُّ حقٍ وجهاً آخر لواجب؛ (3) وأن لا يُختزل الحقّ في تمظهره القانوني؛ (4) وأن لا يقتصر على الارتباط بمكاسب معيشية؛ (5) وأن لا يكون متورّطاً في استغلال خفيٍّ للآخر ولو كان هذا الآخر خارج الحدود السياسية.

7. الحريات الشخصية

الحرية عزيزة فطرةً، وينبغي إبعاد الدولة والقانون عن الحيّز الشخصي، إبعاداً على وجهيّ السلب والإيجاب. فلا يوجب القانون سلوكاً شخصياً معيناً، ولا يحجز عن سلوكٍ معين، إلا إذا تجاوزت تبِعات هذا السلوك الحيّز الفردي تجاوزاً لا يقوى المجتمع على ضبطه. والعهدة في تقدير ذلك (يعني الإيجاب أو الحجز) هو المجتمع ذاته عقلاؤهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم بحسب البِنية الرمزية في المجتمع. فما ارتضاه المجتمع ورآه طبيعياً ينبغي أن يكون مسموحاً به على الصعيد الرسمي والقانوني، يتوجه نحو تحقيقه الدفق الإداري ولكن لا تُكرِه السلطةُ عليه. وما رآه المجتمع غير طبيعيٍ وغير مقبول، يتوجه الدفق الإداري نحو الخلاص منه ويمكن أن يتحفّظ عليه القانون، ولكن لا تتدخّل فيه السلطة إلا إذا تفاقم فتتدخّل بقدرٍ محسوبٍ برضى الجمهور. ومبرّر إبعاد الدولة عن التدخّل في الحيّز الشخصي لأن وظيفتها الأولية هي الحراسة والاستجابة لما طوّره المجتمع، ولأن أجهزتها ليست مهيأة طبعاً للتعامل مع النواحي الدقيقة في حياة الناس، ولأنه ينتج عن تدخّل الدولة تحكّمٌ بغيض بالسلوك العادي للناس وملاحقةٌ لضمائرهم، ولو كان القصد الأوليّ غير ذلك. والبديل عن أجهزة الدولة في هذه الفضاءات هو تفعيل حركيّات مجتمعيّة لمعالجة السلوك البشري.

ومن خلال حجز الدولة عن التجاوز ووضع السياسة في موضعها الصحيح من إدارة الشأن العام، ومن خلال حجز القانون عن التدخّل في حيّز الخاص وفق ما جرى التفصيل فيه... من خلال هذا تصان الحرّية المتأصّلة في كرامة الإنسان ووحدة البشرية، ولا معنى لوجود الإنسان في غياب الحرية.

8. استقرار الأسرة

من ذا الذي يرفض هذا الأمر الفطري. فالإنسان بين جميع المخلوقات يتّسم بأطول فترة اعتمادية قبل أن ينضج ويصبح قادراً بنفسه، وحتى بعد ذلك هو بحاجةٍ لغيره. وفكرة في أن الأسرة هي أحسن من يُنشّئ الصغار ما زالت بديهةً قاطعةً برغم بعض التشويش الإيديولوجي. وتشير الدراسات إلى أن النفع غير المباشر لنظام الأسرة متعدٍ لمجالاتٍ كثيرةٍ في الحياة نذكر منها ثلاثة. الأول في الناحية الاجتماعية، فالأسرة تقدّم خدمات كثيرة بشكلٍ طبيعيٍ سلسلٍ ومنخفض الكلفة، بما في ذلك الترابط والمساعدة. الثاني في الناحية الاقتصادية، ففرصة السلامة المالية المستقبلية هي أكبر بوجود الأسرة، ليس للأولاد فحسب وإنما للزوجين أيضاً. الثالث هو ضبط السلوك، وما زالت التربية العائلية واستقرارها وشبكة الأقارب أحكم وسيلةٍ لتوجيه سلوك اليافعين والحيلولة دون جنوح القاصرين وأكثرها فاعلية. وما زال موضوع الأسرة والأقارب موضع اهتمامٍ عامٍ وسمةً حضاريةً لبلادنا برغم كل العنت الذي أصابها.

9- قضية المرأة والرجل بين الفضاءين العام والخاص

مسألة علاقات الذكور بالإناث وموقع كلّ منهما في المجتمع تتجاوز موضوع هذا الكتاب. غير أنّ الطرح المعاصر يصرّ على أن "الشخصي هو سياسي"، ولذا تحسن الإشارة المختصرة إلى هذا الموضوع في غمرة التجاذبات المحيّرة. ونقول ابتداءً إنه يجري تبرير ممارساتٍ بائدةٍ تجاه المرأة باسم التقاليد والدّين، مما هو مرفوضٌ قطعاً عند أصحاب العقول والضمائر. كما أن حاجات الإناث كثيراً ما يُذهل عنها، وعلى رأس ما ينبغي الانتباه إليه هو تمكين الإناث من التثقّف والتحصيل العلمي. ويستوي الرجال والنساء أمام القانون -بالتفصيل الذي تمّ ذكره- وفي حقوق المواطنة وواجباتها بما في ذلك حقّ شغل جميع المناصب العامة.

وإنّ أثر التنشئة على الأدوار التي يراها المجتمع صالحةً للذكور والإناث أثرٌ مشهود، غير أنّ الفوارق بين بين الذكورة والأنوثة جوهريةٌ مغروزةٌ في أصل التكوين، مقصودةٌ بتشكيلتها وضروريةٌ لاستمرار الحياة. وإنّ وراء تضخيم فكرة (الجندر) إيديولوجياتٌ مأزومة، فالفروق بين الجنسين ما زالت شاخصةً حتى في مجتمعات الحداثة التي اختلط عليها هذا الأمر. والموقف العاقل هو مراعاة هذه الفروق في التصميمات الاجتماعية، لا نكرانها ونمذجتها واحدياً بفرضٍ اصطناعيٍ لا فطريّ.

ولما كانت العلاقات الأسرية وعلاقات الرجال بالنساء أمور شخصية بحتة، القانون غير مناسبٍ للتدخّل فيها، وذلك لعجزٍ ذاتيٍ للقانون في التعامل مع الخاص وما يعتمد على السياق والظرف اعتماداً كبيراً. وتُظهر التجارب المعاصرة أن القول القانوني في هذه الأمور قليل النفع، وحين يُضطر إليه يأتي نفعُه من ناحية رسالته الثقافية في أنه يعكس إرادة المجتمع أكثر من ناحية إنفاذه القسريّ. دور القانون يبرز عند وجود تعدٍّ ظاهر أو ظلم طاغٍ مؤسس. وما سبق ذكره لا ينافي وجوب توجه التخطيط الاجتماعي إلى حماية الأمومة والأطفال، والحماية من الاستغلال الجنسي.

10. الشريعة متسامية مُوجّهة

الشريعة الإسلامية ساميةٌ فهي مبادئ مرشِّدة وليست (شيئاً) يُعمد إلى تطبيقه بشكل آلي. ومقتضيات الشريعة ليست ناجزةً مسبقة التفسير وإنما يتمّ تفسيرها عند التطبيق. والتراث الفقهي هو نتاجٌ تاريخيّ زاخرٌ فيه إبداع البشر وقصوره، يُستأنس به ولا يُشكّل مرجعاً مطلقاً مُلزماً. والشريعة أعلى تجريداً من الفقه والفقه أعلى وأشمل من القانون، ووضع الشريعة على قدم المساواة مع القوانين أو الدساتير فيه اختزالٌ لها ولتوجهاتها الخلقية والعملية وانتقاصٌ من قيمتها الغرّاء. وللشريعة في مساحة العاديات أهداف مرجاة أكثر من تفاصيل دقيقة. ومقاصد الشريعة الخمسة هي حفظ وتزكية الدين والعقل والنفس والأسرة والمال، فيكون من مقتضياتها التالي:

1. صيانة المعتقدات بعدم السماح الإكراه عليها.
2. وصيانة الأنفس بحمايتها من الاعتداء عليها والتحكّم بضمائرها.
3. وصيانة العقل بتنمية ملكاته وحماية حرّية جولانه.
4. وصيانة النظام الأسري والنسيج المجتمعي وحفظ كرامة الذكور والإناث فيه.
5. وصيانة المال بالحيلولة دون هدر موارد الرزق واستثماره فيما ينفع الناس.

والسياسة التي تبتعد عن نموذج فرعون وعن نموذج قارون هي التي يمكنها مراعاة هذه المقاصد.

خاتمة

سرد هذا الفصل عشرة أبعادٍ يُعتقد أن حولها شبه إجماعٍ شعبي إلى جانب قدرٍ من التوافق بين النخب، وإذا تخلّف توافق النخب حولها فإن تقديمهم خيار الأمة أمرٌ حكيمٌ، ولا يمنع من استمرارهم في الحوار ومحاولة الاتفاق. ولم تقتصر هذه الأبعاد على الأمر السياسي لأن السياسي ليس مقتصراً على نفسه بل متقاطعاً مع الاقتصادي والاجتماعي.

إنّ الرؤية السياسية و(السوفت وير) الذي يتحكّم بأجهزة الدولة أمر له علاقة بثقافة الأمة وخلفيّتها الحضارية. وإن النزاع حول الديمقراطية لا يخصّ آلياتها بقدر ما يخصّ توجهاتها والمضامين الأخلاقية التي تعتبرها مسلّمات... الخلاف هو حول الديمقراطية اللبرالية وليس حول منظومة حكمٍ عادلة ترعى المصالح وتعمل لتحقيق أولويات المجتمع وتحرس رؤاه. ولقد بيّنا أن آليات الديمقراطية ليست جديدة في فكرتها وممارستها على نحوٍ ما، وباعتبار تصدّؤ الآليات نفسها، كان من الحكمة ومن دواعي الإبداع تطويرها وعدم الجمود على ما تمّ اقتباسه. ولذا عمد هذا الكتيب على استنطاق المسلّمات الوافدة وبيان ملامح بدائل مناسبة.

وإنّ النظام السياسي الذي يتوجّه نحو تنظيم حياة الأمة يتحدّد من خلال ثلاثة أبعاد تختصّ بها:

1. تصورها الوجودي: موضع الإنسان تجاه الإنسان والكون والموجِد/الخالق (الأسئلة الفلسفية الكبرى: من أين وإلى أين ولماذا).
2. نظامها المعرفي: الطريقة الحقّة لتجسّد الأماني والمطلقات والمسلّمات في واقع الحياة.
3. رؤيتها الأخلاقية: نسق العدل والتراحم والذوق والتسامي.

والدولة الحديثة -سواء أكانت ديمقراطية أم لا- هي متَعدّيةٌ مُعتديةٌ تحاول تركيز السلطات في أيديها، بما في ذلك الوظائف التي كانت تاريخياً تبعاً للمجتمع ومن حيّز الخاص. وربما يصحّ وصف العقد الاجتماعي العميق في النموذج الحداثي بأنه خضوع الاجتماع (فرداً وجماعاتٍ) لأولويات السوق الرأسمالية زيادة على الخضوع لسلطة الدولة التي تسعى إلى معاظمة قواها. ولما كان للدولة نفوذ كبير يتحكّم في مفاصل الآلة الديمقراطية، تحوّلت هذه الآلة إلى وسيلةٍ لشرعنة أمرين يسيران بعكس اتجاه المُثل الديمقراطية: شرعنة السيطرة التامّة للدولة؛ وشرعنة التفاوت الاجتماعي. وهكذا تنقدح الحركات الاجتماعية في المجتمعات الديمقراطية تُطالب ببعض ما أتى به الوعد الديمقراطي، فتواجهها السلطات الحاكمة ببراغماتية ماهرة تلتفّ على معظم المطالب الشعبية. ولا يعني هذا أنّ المنظّرين للديمقراطية كذّابون، ولكن رؤاهم لم تتحوّل حقيقةً إلى واقع تطبيقي. ثم تطوّر الأمر وترسّخت ثقافةٌ لبرالية أنانيةٌ متمحورةٌ حول مزاج الفرد ورغباته، فتناست الحركات الاجتماعية الجديدة (المابعد حداثية) الهمّ العامّ وتمحورت حول نزعاتها الأنانية بعد أن اخترقتها شهوة الاستهلاكي التمتّعي.

وبعيداً عن التفصيلات والفنّيات، إما أن تعكس المنظومة الاجتماعية للمجتمع ثقافة الأمة وتنير تاريخها اعتباراً واعتزازاً، أو تحاول التماهي مع الآخر ذلّاً وصغاراً. والمنظومة الاقتصادية لبلد إما أن تتوجّه نحو الكفاية أو نحو الثراء، والأول يمكن أن يغطي شرائح واسعة في حين أن الثاني لا يمكن أن يشمل إلا شريحة صغيرة. والسياسة الداخلية يُمكن أن تتوجّه نحو رعاية حاجات وسطيّ الناس أو إعطاء الصدارة لأولويات نخب المجتمع، ويمكنها أن تتوجّه نحو التمكين فتتضافر الجهود أو نحو الإهمال فيأكل القوي الضعيف. السياسة الخارجية إما أن تتوجّه نحو تحقيق منعةٍ واحتماءٍ وتصفير المشاكل، أو تتوجّه نحو المشاكسة فتقع في شرّ أعمالها رهينةً لقوى أكبر منها.

ضمن المنهجية التي ترفض الانقطاع عن التاريخ وتأبى الغرق في أحلام تقليد الآخر، قام هذا الفصل بذكر أبعادٍ هي بديهية من جهة، وأساسية لا يتصوّر تجاوزها، من جهة ثانية. كما يُعتقد أن يكون تجاهها توافق واسع بين عامّة الناس وخاصّتهم، أو أن التوافق ممكنٌ بعد الحوار. أبعاد التوافقات على الحدّ الأدنى المذكورة هي سياسية واقتصادية وقانونية واجتماعية.

- فعلى الصعيد السياسي، مستلزمات عملية الترشيد هي آليات إدارية تنطق بها التجارب السياسية، واستبعاد الجيش وأجهزة المخابرات يمثّل عقدة الأمر.
- وعلى الصعيد الاقتصادي، لا بدّ أن يكون الناس شركاء في الموارد الطبيعية وفيما لا تقوم حياتهم الجمعيّة إلا به من الخدمات الأساسية. وما يسمّى الطبقة الوسطى يؤمل أن تكون هي الشريحة الأكبر في المجتمع، وبقدر ما تكون كبيرة وتتضاءل معها الطبقة العليا والطبقة الدنيا يعيش المجتمع في رغدٍ وسلام، بغض النظر عن الحدّ المادي للرغد إلا حدّ الفقر المدقع.
- وعلى الصعيد القانوني، جرى التركيز على ما يعتريه الذهول والنسيان، فالمساواة في تطبيق القانون أمر بدهي، غير أن عدم استواء القانون ورعايته للحالات الخاصة هو الذي يجعله عادلاً وأخلاقياً. ولما ارتبط القانون في أذهان كثير من الناس بالحقوق، ذكّرنا بقرينه من القيام بالواجب. وجرى التعريج على مسألة الحريات الشخصية لأنها من أكثر ما يقع فيه الوهم والاختلاط.
- وجرى ضمّ ذكر صماميّ أمان بديهيان، وهما من نوع ما هو بمثابة العنصر الإنزيمي الحرج الذي إن غاب لم يحدث التفاعل، فاستقرار الأسرة و غياب الأمّية وتوافر درجةٍ وافيةٍ من الثقافة بعدان اجتماعيان يمثّلان شرطين أساسين لازمين. فلا يتصوّر استقامة اقتصاد بلا استقرار الأسرة، فهي الصمام دون تذرّر المجتمعات والجماعات وهي أرومة توليد الفرد المكلّف الفاعل. ولا يتصوّر مجتمعٌ يقي نفسه من عاديات هذا الزمان التي تتكئ على الجهل بلا تكريم الإنسان بالقراءة والكتابة والمعرفة ليكون ذلك أولى لبِنات قيام العمران.
- وأخيراً، جرت الإشارة السريعة إلى الشريعة الغرّاء التي كثيراً ما يُختزل معناها ويُظنّ بها أنها مجرّد نظامٍ قانوني، فتمّ التذكير بمعناه الواسع وموقعها المتعالي.

إنّ المعقولية في الإدارة والاستقرار في السياسة والكفاية الاقتصادية والتواؤم الاجتماعي أمورٌ عزيزة ولكن غير مستحيلة، ومبدؤها حسن النظر والإنصات إلى الجمهور واستصحاب النسق الحضاري والبُعد عن الافتتان الإيديولوجي.

خاتمة

ناقش هذا الكتيّب مفاهيم أساسية سياسية نابعة من غمرة التطاحن الذي تعيشه أمتنا وخاصة بعد الثورات العربية التي مثّلت نقطة تفكّرٍ في الحال ونقطة تدافعٍ في وجهات النظر، كلٌّ يمسك ببوصلة، وكل بوصلةٍ تشير إلى اتجاه يعتبره أصحابه أنه الصحيح. المناقشة كانت نقديةً همّها تحرير المفاهيم من الخلط التي أصابها. وتتنوّع أسباب الخلط ودواعيه، فمنها الهشّة العاطفية التي تتوق للخلاص فتتقمص حلولاً -تشكّلت في المخيّلة عبر وسائل الاتصالات- تحكي عن رغدٍ وأمانٍ وديمقراطيةٍ في بلاد الآخر. ومن أسباب الخلط التزاماتٌ إيديولوجية. ومن الأسباب الداعية للخلط وسوسةُ مصالح نفعيةٍ تغصّ بالأمنيات. ومن دواعي الخلط تآكلُ الطروحات الحالمة الواعدة. ومن أسباب الخلط ضيقٌ بالتمحيص الفكري ورغبةٌ بحلٍّ سحري جاهز.

خطّ قلمي ما خطّ تفاعلاً مع واقع الأمة آملاً أن يُقدّم إنارةً على نحوٍ مختصرٍ ومركّز. وأنا مثل غيري قد تعب من التلفيق الفكري، فحرصت على تقديم تنظيرٍ أصوليٍ بعيدٍ عن الضغوط التي تقود بعض الطروحات لأن تُخضع الفكر لإكراهات الواقع فتقدّم مقارباتٍ لعلاج الأزمة داخلتها حيثيات الأزمة فأفسدت نقاءها. ولا ينفكّ هذا عن التقييم العام لواقعنا وفهمه، بين ذاك الذي يظنّ إمكان الإصلاح وذاك الذي يرنو إلى إعادة البناء من الأسس والقواعد.

ولا يعني أن ما جرى طرحه هو (مثالي) غير قابلٍ للتطبيق، وإنما هو غير جاهزٍ للتطبيق. جاهزية التطبيق والتنزيل أمرٌ آخر، فهي مرحلةٌ وسيطةٌ يتمّ فيها تصميم نماذج عملية تناسب الواقع المخصوص ويشارك في إخراجها أهل التنفيذ. معالجة الواقع تستلزم تقدير الأوزان والاحتمال والأولويات والاستثناء والمرحلية، ضمن فهمٍ تمشي فيه الصيرورةُ وتناورُ نحو قبلةٍ لا حياد عنها.

وأخيراً، فإن ما قدّمت لا يمكن أن ينفكّ عن تجربتي الخاصة كإنسانٍ عاش في البلدان الغربية ودرّس فيها وقام بالبحث العلمي، يُدرك إدراكاً كاملاً مواطن قوة المنظومة الغربية كما يدرك وهنها، فلا يُضفي على تجربة الآخرين ما يُضفيه اليائسُ الواقعُ في أَسر نُظم الاستبداد الوحشي. وعلى الصعيد الفلسفيّ لست مقتنعاً بأنّ النموذج الغربي صالحٌ لغيره (إن افترضنا أنه صالح لنفسه) ولا يُشكّل مخرجاً للبشرية من أزماتها بل هو عقبة تجاه ذلك، وإني لمقتنعٌ بالحجّة والبرهان والحسّ والحدس والمعايشة والمداولة أنه توجّه تاه الطريق ولا بدّ من بديلٍ جذريٍ بروحٍ حضاريةٍ مختلفة. فاستشرف الطرح في هذا الكتيّب رؤيةً إسلاميةً اجتهدّتُ في بيان تجلّياتها.

والله وراء القصد

والأمة على طريق عزّها

هذا الكتيب معالجة لمفاهيم كثر تداولها والجدال فيها بعد الثورة العربية. فشعبية الثورات وعفويّتها جعلت الحراك الثوري يواجه أسئلةً لم يواجهها من قبل، أو ليس عنده إجاباتٍ وافيةٍ تجاهها، أو عنده اختلاط فهمٍ وحيرةُ تجاهها.

ولذا، جرت المناقشة لِطيفٍ من المفاهيم السياسية والتصاميم الإدارية بشكل مختصر يقدّم إجاباتٍ لما يعتلج الأذهان ولما يتداوله السجال الفكري القائم الذي يشارك فيه ذو العلم والمثقف والحركي من خلفيات متعددة. فكان التحدّي في التأليف هو العمق والسهولة والاختصار في آنٍ معاً.

وشملت المواضيع مفهوم الدولة المدنية والمواطنة والدولة التعددية ودولة القانون، إلى جانب مفاهيم تطبيق الشريعة والدولة الإسلامية. وكان لا بدّ من مناقشة مفاهيم العَلمانية وفصل الدين عن الدولة واللبرالية. وقريباً من المستوى التطبيقي، تمّت مناقشة آليات الديمقراطية ونماذجها المتعددة، وطبيعة الحكم تاريخياً في الدول المسلمة وتموضع السلطة فيها. واختُتم الكتاب بفصلٍ يبحث عن أسسٍ للتفاهم والتوافق بين التوجهات الفكرية المختلفة.