مفاهيم سياسية
لزمن التغيير

الإصدارة الثانية
مزيدة ومنقحة

تأليف
د. مازن هاشم

مفاهيم سياسية لزمن التغيير

مازن هاشم

الإصدارة الثانية

مزيدة ومنقحة

الإصدارة الأولى 2017

الإصدارة الثانية 2026

المحتويات

مقدّمة الإصدارة الثانية 2
مقدمة 1
الباب الأول: مفاهيم تردِّدُها الألسنة 1
الفصل الأول الدولة المدنية 13
الفصل الثاني مفهوم المواطنة 23
الفصل الثالث مفهوم الدَّولة التَّعدُّدية 33
الفصل الرابع التعدُّدية والتمييز 42
الفصل الخامس المجتمع بين التعدُّدية والتنوُّع 51
الفصل السادس دولة القانون وبنية المجتمع 61
الباب الثاني: مفاهيم تداعب الخيال 73
الفصل السابع إشكالية فهم مصطلح تطبيق الشريعة 75
الفصل الثامن إشكالية مصطلح الدولة الإسلامية 85
الفصل التاسع: المخيال السياسي للإسلاميين 95
الباب الثالث: مفاهيم الجدل 103
الفصل العاشر مفهوم العَلمانية والتيه في معانيه 105
الفصل الحادي عشر مفهوم فصل الدين عن الدولة 117
الفصل الثاني عشر اللِبرالية: رصيدُها وبَهرجُها 127
الباب الرابع: السياسية في السياقين الحداثي والإسلامي 137
الفصل الثالث عشر مفهوم الأمة مقابل مفهوم الشعب 139
الفصل الرابع عشر الدول المسلمة وطبيعة الحكم 149
الفصل الخامس عشر تموضع السياسي في الخبرة المسلمة 161
الفصل السادس عشر السلطة والمجتمع في سياقين 169
الباب الخامس: من أجل التفاهم والتوافق 177
الفصل السابع عشر الآليات الديمقراطية 179
الفصل الثامن عشر نماذج ديمقراطية متعددة 189
الفصل التاسع عشر أبعاد الحُكم الإسلامي 199
الفصل العشرون توافقات الحدِّ الأدنىٰ 209
خاتمة 217

مقدّمة الإصدارة الثانية

لاقى هذا الكتاب –بحمد الله– إقبالاً وافق حاجةً، وتتابعت اقتراحات الأخوة في طلب توضيح بعض العبارات الكثيفة وإضافة أوجهٍ تطبيقية، فراجعت بعض الصياغات لتكون أوضح وأكثر إحكاماً. كما قمت بعرض حالاتٍ عملية في نهاية الفصول، زيادةً في التبيين وتسهيلاً لاعتماد الكتاب مادّةً تدريسية طيّعة.

هذا هو الجديد في هذه الإصدارة، وتابعت الالتزام بالاختصار الذي هو سمة هذا الكتاب.

مازن موفق هاشم

كاليفورنيا، الولايات المتحدة الأمريكية

1447هـ/2026م

مقدمة

كان قيام الثورات في البلاد العربية انعكاساً لتطوُّراتٍ تاريخيةٍ في الأعماق، وهي في ذلك مفهومة سُنَنياً. وحيث أن اندلاعها كان عفوياً من جهة التنظيم والإدارة، فإن صفة الشعبية جعلت الحراك يواجه أسئلةً لم يواجها من قبل، أو أنه ليس عنده إجابات وافية تجاهها، أو عنده اختلاط فهمٍ وحيرة تجاهها. وكان هذا ما دفعني إلى الكتابة في المفاهيم السياسية والتصاميم الإدارية بشكل مختصر مما هو مفيد ويقدّم إجاباتٍ لما يعتلج الأذهان.

وكان التحدّي في التأليف تحدّي العمق والتيسير والاختصار في آنٍ معاً. فاقتضىٰ التيسير عدم ضمّ كل آراء المدارس والتوجهات، وأن يخلو الكتيب من الإحالات والمراجع والحواشي. واقتضىٰ الاختصار التركيز علىٰ النقاط الفاصلة في الموضوع وغضّ النظر عن التفصيلات. ولقد ألزمت نفسي بطولٍ معيّنٍ ومتساوٍ للعرض، إضافة إلىٰ إدراج مخططٍ في كل فصلٍ يساعد علىٰ الفهم من جهةٍ ويحوي إشاراتٍ متروكةً لاستنتاج القارئ من جهةٍ أخرىٰ. ولقد حاولت الإقلال من المصطلحات الفنّية إذا لم يُخلّ ذلك بالمعنىٰ والعمق المطلوب.

إن الأفكار التي بين دفتي هذا الكتاب مطروحةٌ متداولةٌ، وكانت المهمّة الرئيسية التوضيح والتحرير والضبط، إلى جانب التنظير والإشارة إلىٰ بدائل من منظور إسلامي بصياغاتٍ محكمةٍ. ولقد تكرّم بعض الأخوة الشباب بالاطلاع علىٰ مسوَّدات بعض الفصول أثناء تحضيرها، وحرصتُ علىٰ سماع آرائهم بغية التأكّد من مخاطبة هموم الواقع.

يتناول **الباب الأول** مناقشة مفاهيم تردّدها الألسن باعتبارها هي البديل البديهي المطلوب في وجه الاستبداد، ويأتي علىٰ رأس هذه المفاهيم مفاهيم الدولة المدنية والمواطنة والدولة التعددية ودولة القانون. وإن ترديد هذه المفاهيم ليشير إلىٰ ما يدور في ذهن همم التغيير، حيث ترجو القلوب معيشة سلامٍ ضمن بوتقة الاجتماع الآمن المنسجم الذي يميّز بلادنا، في كنف دولةٍ لا يتغوّل فيها العسكر ولا أحد غيرهم، إلى جانب استيعاب التنوّع الموجود ضمن مجتمعٍ تنشط فيه المجموعات المختلفة في صيانة الحياة. هذه هي جملة الصور التي بدت بديهيةً لجهود التغيير، فردَّدَتها الألسن بثقةٍ يغيب عنها تاريخ هذه المفاهيم وخلفياتها. ولذا كانت مهمة هذا الباب إزالة البراءة عن هذه المفاهيم، وبيان ما يلزم من استدراكٍ من أجل استقامتها وعدم تحوُّلها إلىٰ شعارات إيديولوجية.

الباب الثاني يعالج مفاهيم تداعب الخيال، بمعنىٰ أنه تلهج قلوب العديد من المجموعات، يتقاطع فيها البُعد العقلي مع التوثّب الروحي. فضمير كثيرٍ من الناس وبدهيتهم تقول: إنه ما دام عزّنا التاريخي هو عزّ حضارة الإسلام، فليس لنا إلا أن نعتصم برفع شعارات مطلب الدولة الإسلامية وتطبيق الشريعة. وحيث إن هذا العموم في الشعار هو ممّا قد يتطرّق إليه الوهم، لزم التبيين.

ويأتي **الباب الثالث** ليناقش اختلاطاً في الفهم نتيجة تأثيرات الأطروحات العالمية، ولذا جعلتُ عنوان الباب "مفاهيم الجدال والتيه"، وهي مفاهيم العَلمانية وفصل الدين عن الدولة واللبرالية، فحولها التباسٌ شديدٌ في الأذهان.

الباب الرابع يقترب من عالم التطبيق، فيقارن الفضاء السياسيّ وفاعلياته في السياقين الحداثي والإسلامي. وتناقش فصول هذا الباب مفهومي الأمة والشعب، وطبيعة الحكم في الدول المسلمة في تاريخنا، وتموضع السلطة فيها بين الدولة والمجتمع. وعلاوةً على المعالجة النقدية للنموذج الحداثي، يتمّ التنبيه إلى أن الإسقاط التاريخي مرفوض علمياً، وإلى وجوب إعادة قراءة تاريخنا السياسي بعدسات ثقافتنا وأولويات المنظومة الإسلامية.

الباب الخامس والأخير يقترب من عالم الواقع باحثاً عن أسسٍ للتفاهم والتوافق بين التوجهات الفكرية المختلفة. وضمن هذا المقصد تناقش فصول الباب آليات الديمقراطية ونماذجها المتعددة، ويتمّ الختام بفصلٍ يقترح حدّاً أدنى من المبادئ المرشّحة أن يكون تجاهها توافق عام.

الباب الأول: مفاهيم تردِّدُها 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" مصطلحٌ طارئٌ يجمع بين الإمتاع والإيهام. وهو ممتعٌ لأنه يستجيب للأماني والخيال، حيث تعب مواطن اليوم من الدولة وثقلها ومؤسساتها الخشنة والصمّاء وأدواتها المُخيفة المعتدية، كما أرهقه حُكم العسكر وبطشهم. وتجاه كلِّ 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 دولة الحداثة هي تعريفاً فضاءٌ غير مدني، مما يجعل المصطلح متهافتاً نظرياً، علاوةً على أنه أقرب إلى ساحة الأماني لا الواقع. ولكن على كلّ حالٍ سوف نسعى في نهاية الفصل إلى صياغة فهمٍ مقبول لهذا المفهوم.

1- اختراعٌ حديثٌ

مصطلح الدولة المدنية ليس متداولاً في العلوم السياسية الغربية، وقد يُستعمل بمعنى أن الحُكم ليس بيد ثلة عسكرية، ويمكن أن نجد له تعريفاً قانونياً مثل ذلك الذي يتعلَّق بتسجيل الزواج "مدنيا". وأخذ هذا المصطلح الصدارة نتيجةً للسجال العَلْماني/الإسلامي في مسألة طبيعة الدولة في سياق الربيع العربي، باعتبار أنّ هذا المصطلح حلّاً وسطاً يُغفَل فيه ذكر الدّين والشريعة وذكر العَلْمانية.

وحيث إن مصطلح "الدولة المدنية" مصطلحٌ حركي، فليس تجاهه من ناحية علم السياسة تراكم بحثي عن أسس هذه الدولة الحُلم ولا عن خصائصها ولا عن طريقة سيرها وتوزّع الصلاحيات فيها. **إن مصطلح الدولة المدنية مُشْكِلٌ لعدم اتضاح مضامينه**. ومن المناسب هنا أن نلقي نظرةً سريعةً على معنى الدولة في الأزمنة السابقة ونقارنه بنموذج الدولة المعاصرة التي يطلق عليها وصف دولة الحداثة (لاحظ التفريق بين لفظي "الدولة الحديثة" و "دولة الحداثة"، فالأول هو تعيين زماني، والثاني هو تعبير عن نموذج نظري).

أوّل ما ينبغي استحضاره أنه لم يعش الناس في القِدم في كنفٍ تُحال فيها سيادة المجتمع إلى الدولة؛ بل على العكس، عاشت البشرية معظم تاريخها ضمن دوائر صغيرة محلّية، بغض النظر عن الإطار السياسي الأكبر كأن يكون مملكة أو إمبراطورية. ولقد كانت تجري معظم النشاطات في محلّة الناس الخاصة وفي قريتهم وبلدتهم وقريباً من حيِّز سكناهم، كما كانت روابط العشيرة والقبيلة من أهم سبل تنظيم المجتمع. ولم يختلف كثيراً واقع المدن الكبرى عن هذا النمط، حيث كانت روابط الأحياء والمحلّة حاضرةً بقوة. الحضور الثقيل للسياسة العليا كان عند الأزمات فحسب.

وينبغي التنبيه هنا أنه ليس المقصود بالروابط القبَلية الصورة النمطية للتعصُّب القبلي، وإنما بمعنى الترابط المحلّي وتسيير الحياة من خلال الخدمات 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 أنه لم يكن بوسع سلطات الحُكم التدخّل مباشرةً في حياة الناس وفي فاعليات المجتمع كما هو الحال في الدولة الحديثة.

وجدير بالذكر أنه كان نموذجنا التاريخي المسلم أكثر النماذج السياسية الذي لم تمتلك فيه الدولة أسساً وأدواتٍ كثيرة للسيطرة على المجتمع وصياغته وفق هواها؛ وذلك بسبب أن الفكرة الدينية الجامعة هي –ابتداء– فوق البشر، وبسبب أن الشريعة مكنونةٌ خارج السلطة السياسية والإدارية (انظر الفصول 14|15|16|20).

نموذج دولة الحداثة هو الذي انفصلت فيها السلطة السياسية عن المجتمع، وشكّلت شخصيةً اعتباريةً متضخمة نسميها اليوم "الدولة". وترافق هذا الانفصال مع إعطاء الدولة حقّ السيطرة الجامحة على المجتمع ومؤسساته، والتحكّم به وبجماعاته وبأفراده.

فما يميّز الدول المعاصرة هو كثافة مؤسساتها وشمولها وعمق تدخلِّها في معظم شؤون الحياة. ويتمّ التدخّل عبر مؤسساتٍ بيروقراطيةٍ تزداد في الاتساع، وما تفتأ تتمدَّد وتسيطر على صُعدٍ ونشاطاتٍ مدنية، نشاطاتٍ كانت من قبلُ جزءاً من الحيّز الشخصي أو حيّز الأسرة أو العشيرة أو البلدة. ولذا فإننا نشهد في المجتمعات الحداثية شعور غُرْبةٍ بين الشعب والدولة، بما في ذلك الدول الديمقراطية.

إن الدولة الحداثية ليست مدنيةً تعريفاً، فما هي إلا مؤسسة حكمٍ تتجسّد فيها سلطاتٌ شبه مطلقةٍ، وتدَّعي حيازة الحق على التحكّم بالمدني.

وفي نشأة التنظير السياسي الغربي، أُعطيت للدولة خصائص شبه غيبية، وهذا أمرٌ صادمٌ للبديهة، حيث إن الانطباع السائد هو تخلّص الدولة الحديثة من الكنيسة التي توحّدت مع مؤسسة الحكم وأرست مفهوماً ثيوقراطياً لحقّ الحكم. هذا صحيح، غير أن المفاهيم السياسية "العَلمانية" منذ المنظِّرين القدامى (هوبز و هيغل) داخَلَتْها صورٌ لسلطةٍ حلّت فيها صفات ربٍّ منتقمٍ، وينبغي أن يخضع الناس لهذه الدولة وإلا فجحيم الفوضى للجميع.

2- أين الديمقراطية إذاً؟

قد يستغرب القارئ من هذا التشخيص للدولة المعاصرة وفق النموذج الحداثي، متسائلاً عن الديمقراطية وكونها تمكيناً للناس. نعم، في النظام الديمقراطي بعض التمكين للناس، ولكنه تمكينٌ بعد التسليم بالاستحواذ الشامل للدولة على مفاصل الحياة، وهذه هي العقدة التي ينبغي ألا تغيب عن الذهن.

لقد أدرك أصحابُ الفكر والساسةُ الحكماءُ في الغرب أنّ الدولة الحديثة المعاصرة خطيرة، فسعوا إلى كبح سيطرتها من خلال آلياتٍ قانونيةٍ بيروقراطية، ودَعَوا إلى ذلك ونظَّروا. وإن المصطلح الشائع "تغوّل الدولة" لا

يشير إلى الدول الديكتاتورية، وإنما يشير بالضبط إلى الدول الديمقراطية، حيث ولج نموذج دولة الحداثة عميقاً في المجتمع وفي حياة الأفراد، وكادت دولة اليوم أن تحتكر القول النهائي في كلّ مجالات الحياة. وصحيحٌ أنه نشأت حركاتٌ شعبيةٌ تشكو من سيطرة الدولة الديمقراطية وتحاول لجم سلطاتها، إلا أنه (1) لم تخلُ مطالب هذه الحركات من الأنانيات والأدلجة الضيقة، (2) وافتقرت بعض هذه الحركات إلى العمق الأخلاقي، (3) وتخلّفت الأسس النظرية البديلة للحكم والإدارة. بمعنى أنه ضجّت حركات الاعتراض من تغوّل الدولة المعاصرة، ولكنّها افتقدت بدائل نظرية ناضجة. وهكذا ساد شعورٌ من اليأس في إصلاحٍ ذي معنى للأنظمة الديمقراطية القائمة.

مساحات مدنية وقعت بيد الدولة

ليس عسيراً تذكُّر الفضاءات التي كانت مدنيةً واستحوذت عليها الدولة المعاصرة وفق النموذج الحداثي، وأكثرها وضوحاً هو التعليم، حيث يُعتبر النظام المدرسي الحديث نوعاً من نظام الجندية الإجبارية. وإذ لا شك في أنه يُدرِّس ويُعلِّم، لكن له –من وجهٍ آخر– مهمّتان ثانويتان أصبحت تكاد تفوق المهمّة الأصلية: (أ) تخريج كوادر إنتاجية مُطيعة تخدم الاقتصاد القائم، (ب) حشو دماغ التلامذة بمفاهيم قومية تُطبِّع منظومة الحكم القائمة.

ولذا أصبح التعليم أمراً سيادياً في كثيرٍ من الدول المعاصرة. وإذا كانت السيطرة على التعليم أخطر فضاءٍ دخلت فيه الدولة باعتبار أنه يصيغ العقول والمشاعر، فإن **أكثر الفضاءات فاعلية في قبضة الدولة هو فضاء القانون، حيث أصبح –عملياً– سلاحها**. وعلينا هنا التفريق بين ثلاثة أبعاد: أسس القانون وصياغته وإنفاذه. إنفاذ القانون هو دوماً من مهمّة الدولة، في حين أن صياغته ينبغي أن تكون عمليةً مشتركةً بين الدولة والنّاس، أما أسس القانون فالمفروض أن تكون متعالية على نوازع البشر ابتداءً.

وقد يُقال إنّ القانون يحمي الناس. هذا صحيح، لكن دخل القانون المعاصر مساحاتٍ هو ضعيف الفاعلية فيها أو لا ينبغي أن يدخل فيها. ألا ترى أنه تدخّل القانون في بعض الدول الديمقراطية المعاصرة في مسألة تغطية المرأة لشعرها! إن القانون الحديث وإجراءاته أبعد ما يوصف بأنه ملتحمٌ مع الواقع الاجتماعي؛ ولهذا السبب يكره الناس البيروقراطية.

ومن ناحية أخرى كثيرٌ من الخلافات يمكن حلّها اجتماعياً دون الإحالة إلى القانون، وذلك من خلال وجهاء المجتمع أو من خلال آليات التراضي والتحكيم نصف الرسمية. وبالمناسبة يزداد انتشار هذه الأخيرة في البلدان الغربية إدراكاً للعسر الذي يرافق إحالة الخلافات إلى القانون والمحاكم، والكلف الكبيرة التي ترافقها.

إنّ السلطة في الدولة الحديثة هي التي تحكم "المدني" وفق صيغ ثلاث: تُنظّمُه أو تتحكَّم به أو تقمعه:

1- تنظيم السلطة السياسية للحياة المدنية أكثر جرياناً في الوحدات المحلّية، مثل سلطة الناحية. ورغم أنه قد يكون للناس قول (مثلاً أوقات ترحيل القمامة، أو الساعة التي ينبغي أن تغلق فيها المتاجر)، لكن لا يخلو التنظيم في هذا الصعيد من التدخّل الطافح للسلطة.

2- تحكّم السلطة السياسية بالحياة المدنية يسري من خلال المؤسسات البيروقراطية والترتيبات القانونية (مثلاً مقدار رسوم الماء والكهرباء أو فرض مناهج التدريس).

3- قمع السلطة السياسية للحياة يتحصّل من خلال قراراتٍ فاصلة هي خيارٌ مطلقٌ للدولة ليس للشعب فيه قول برغم ما له من أثرٍ هائلٍ في الحياة (مثلاً قرارات الاستدانة الخارجية أو قرارات السلم والحرب).

وصحيحٌ أنه يُفترض نظرياً أن للشعب عبر المجلس النيابي دوراً في مسيرة الحكم، لكن من ناحية عملية يجري اتخاذ أخطر القرارات المنوطة بالحكم في دائرة الوزارات السيادية التي ليس لصوت الشعب وزن حقيقي فيها.

يُظهر ما سبق إشكالية مصطلح "الدولة المدنية"، فالدول المعاصرة وفق النموذج الحداثي والتي توصف بأنها "حديثة" ليست مدنية؛ بل هي حكومية تسلّطية بامتياز، وإن كان تسلّطها مغلَّفاً بأغلفة الرَّشْدَنة البيروقراطية. والمقصود بالرشْدَنة ادعاءات العقلانية التامّة للإجراءات، في حين تُظهر الدراسات (أ) امتناع العقلانية التامّة في اتخاذ القرارات المعقّدة، (ب) وتحوّل الإجراءات القانونية في البيروقراطيات إلى طقوسٍ توهم بالفاعلية فحسب.

لا مفرّ، الدولة هي الدولة، ودولة الحداثة هي التي تحتكر السلطة بناءً على تفويض الشعب الذي يُفترض – بحسب الدستور– أنه المصدر الأساسي للسلطة. ومن ناحية عملية لا تفتأ قوى السيطرة السياسية-الاقتصادية أن تستأسد وتتحكّم، وتوجّه الاجتهاداتِ القانونية نحو احتكار السلطة واقتناص المساحة الأكبر من السيادات والإمساك بها.

وأخيراً نُذكِّر بأنّ أكثر تعريفٍ رائجٍ للدولة الحديثة هو: السلطة التي تحتكر حقَّ استخدام العنف. والمبرر المنطقي لهذا الاحتكار أنه ينفي التقاتل بين فئات المجتمع. ولكن لما رُفع هذا المبدأ من الدائرة الإجرائية إلى المفهوم المجرَّد، **اكتسبت دولة الحداثة قسطاً طافحاً من حقّ استخدام العنف، حتى لكأنه جرى تجيير العنف البيني للناس إلى عنفٍ من جهةٍ واحدةٍ تمتلك فيه الدولةُ أدواتٍ رهيبةً للقمع والمراقبة والتحكّم.**

واستحضِرْ في ذهنك قوّات مكافحة الشغب في مواجهة الشعب، والوسائل المتطوِّرة التي تمتلكها السلطات الحاكمة وتستعملها في وجه الاعتراض الشعبي. وباستطاعتنا استذكار كثيرٍ من المحاولات الشعبية في البلدان الديمقراطية لتحدّي السلطة، سواء في أمور البيئة أو في أمور الحدّ من سيطرة الشركات الضخمة أو تجاه قضايا إنسانية عالمية، وكيف تستنفر الدولة قوى ضخمةً تخنق عملياً حركة الاعتراض، وتهمّشها عن طريق تحويل مطالبها إلى لجانٍ تُضيّع هذه المطالب من خلال الأجهزة البيروقراطية للدولة.

إن استحضار الذهن لطبيعة نموذج دولة الحداثة وسعيها للسيطرة على شُعَب الحياة المختلفة أمرٌ مهمٌ في فهم السير العملي للدولة الحديثة، ومهمّ في إدراك إشكالية مصطلح الدولة المدنية.

3- المجتمع المدني وأدواره

يحسن الحديث باختصار عن "المجتمع المدني" لارتباطه في الأذهان مع "الدولة المدنية" المتخيَّلة. وأُعرِّف المجتمع المدني بالتالي: **تشكيلات تطوّعية منتظمة من المواطنين تسعى إلى تحقيق هدفٍ يفيد المجتمع باستقلالٍ عن أجهزة الدولة.**

وبذلك يضمُّ هذا المفهوم طيفاً واسعاً من المؤسسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي هدفها خدمة المجتمع. وتميّز مؤسسات المجتمع المدني صفتان: (1) الصبغة الاختيارية غير الملزمة في تحرّكها 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: طبيعة اهتمام المنظَّمة، فيمكن أن يكون اهتماماً عاماً يشارك فيها وسطيّ الناس، أو يكون موجَّهاً لغرضٍ تخصصيٍ ويشارك فيها مهنيّون فحسب.

الثاني: درجة تنظيم هذه الجهود، فقد تكون أقرب للعفوية وأكثر العاملين فيها متطوّعون، أو تكون مؤسّسة رسمية يتفرّغ موظفون للعمل فيها ولها هيكلية وإدارة.

ومن الأمثلة على مؤسسات المجتمع المدني: جمعية الاعتناء بالتلامذة المتسرّبين من النظام التعليمي، وجمعية البحث العلمي في مرضٍ شائعٍ ما، ونقابة مهنية. ولا يخفى إذاً أن لوجود مجتمعٍ مدنيٍ فاعلٍ أثراً كبيراً في مسيرة الأمور المعاشية بعيداً عن الدولة ورافداً لها ولحيوية المجتمع.

إنّ الحاجة الماسّة لتفعيل المجتمع المدني هي من أجل تخفيف غلواء دولة الحداثة التي اعتدت على الحيّز الخاصّ للمعيشة واكتسبت نوعاً من القداسة، وإن لم تكن هذه القداسة مسكوبة في شخص ملكٍ أو إمبراطورٍ.

أ- طيف منظّمات المجتمع المدني

تتفاوت منظّمات المجتمع المدني فيما بينها في ثلاثة أوجه: الاستقلالية والتمويل والصفة القانونية.

(١) درجة الاستقلالية: برغم أن الصورة الغالبة لمؤسسات المجتمع المدني أنها مستقلَّة استقلالاً تاماً عن الدولة، إلا أنها يُمكن اعتبارها رديفاً مكمِّلاً في بعض النواحي. فمثلاً، جمعية خدمة الطلاب هي مساعدة غير مباشرة لمهمّة الدولة الحديثة التي تضطلع بالتعليم، وجمعية البحث العلمي يمكن تعالج مسائل دقيقة وتنشر نتائج البحوث فتستفيد منها الدولة بشكل غير مباشر.

(٢) التمويل: غالباً ما تنشأ مؤسسات المجتمع المدني من خلال تداعي بعض المهتمّين في شأنٍ ما إلى العمل التطوعي المشترك. وحين يحصل نموّ واستمرار، تسعى المؤسّسة الناشئة إلى تأمين تبرعاتٍ من أجل تعزيز النشاط والتوسّع، كما يجري التسجيل الرسمي لدى الحكومة (من أجل المراقبة المالية والإعفاء الضريبي).

ومن اللطيف الإشارة إلى أنه قد تقتنع الدولة بفاعلية وقيمة إسهام منظّمة مدنية ما فتموّلها جزئياً من خلال هباتٍ ومِنَحٍ. غير إنه في اللحظة التي تقبل المؤسسةُ المدنية منحةً حكومية، تقع تحت تأثيرها إلى حدٍّ ما. فحيث إن مال الحكومة مالٌ عام، لا بدَّ أن تراقب مصارفه مراقبةً حازمة؛ ولذا تُفضِّل منظمات المجتمع المدني تأمين تمويلها من متبرّعين، غير أن ذلك لا يُنجيها من تبعات التبرعات، فالمموّل له توقُّعاتٌ معينة حول المنتوج. والمَخرج من تبعات ورود معظم التمويل من عددٍ قليلٍ من المتبرّعين هو السعي وراء التبرّعات الصغيرة من شريحة واسعة من الجمهور. لكن خيار التبرّع الجمهوري واردٌ فقط في المخرجات التي ينجذب لها قطاعٌ واسعٌ من الناس ويرىٰ فيها فائدة، فكثيرٌ من النواحي الحيوية –وخاصّة النظرية– لا يكترث لها معظم الناس ويصعب حثّ الناس للتبرّع لها.

وبسبب عدم انتظام التبرّعات، تقوم بعض المنظّمات المدينة (التي هي لاربحية) بالاستثمار لتغطية جزءٍ من مصاريفها. ولكن الاستثمار –بحسب طبيعته– قد يفتح باب أخطارٍ مالية. ولذا يبدو أنّ تحصيل الموارد المالية من مؤسساتٍ وقفيةٍ أقامها متموّلون لا يشاركون في إدارتها هو الطريقة المثلىٰ.

(٣) الصفة القانونية: رغم أنَّ منظمات المجتمع المدني هي كذا مدنية، لكن توجد عادةً قوانين حكومية تحدِّد المقبول من نشاطات هذا النوع من المنّظمات، إضافة إلى كونها معفيةً من الضرائب علىٰ التبرّعات التي تتلقّاها. ولذا فمؤسسات المجتمع المدني –في منتهىٰ الأمر– ليست مستقلَّةً استقلالاً مطلقاً عن الدولة، حيث تفرض عليها الدولة تقديم التقارير السنوية المالية، وربما تقارير عن نشاطاتها.

2- التساوق أم المعارضة؟

هناك انطباعٌ عامٌ أن منظمات المجتمع المدني هي منظمات معارضة، وهذا شائع في الأدبيات اليسارية، ويبيّن ما سبق من شرحٍ أن هذا ليس شرطاً، بل استثناءً. وابتداءً لا تقتصر منظمات المجتمع المدني علىٰ الاهتمامات السياسية. فهل يصحّ اعتبار الأحزاب السياسية مؤسسات مجتمع مدني؟ اختياري النظري أنه لا يصلح هذا لأنها طاعنة في اشتباكها مع الحال السياسي الرسمي (خلافاً لمؤسسات مجتمعٍ مدنيٍ تقوم بالتوعية السياسية).

وفي أقصىٰ حالات الاقتراب من حيّز السياسة، تُشكِّل منظمات المجتمع المدني طبقةً موازيةً للمؤسسات الحكومية، كأن تناظر مؤسساتُ المجتمع المدني الوزاراتِ والدوائرِ الحكومية بغية مراقبة السلوك الحكومي، ومن أجل أن تعكس لهم أراء وشكاوىٰ الشعب. غير أن هذا وإن كان جذاباً من الناحية النظرية، ليس من اليسير تنفيذه لأنه ما من مؤسسة حكومية أو غير حكومية ترغب بأن يتدخَّل في شؤونها أحد، وتشعر أن المراقبة الخارجية قضية ندّيَّة، فتتحوَّل العلاقات إلى علاقات مكايَدَةٍ، فيضيع الهدف الأصلي. كما أن منظمات المجتمع المدني هذه لا يمكن أن يكون لها دور في حيّز المجالات السيادية، مثل: العلاقات الخارجية والمالية، والأمن، والدفاع. وينفع التذكير بأن من وظائف المجلس النيابي مراقبة الجهاز التنفيذي أيضاً، وإن كان ذلك من داخل المنظومة السياسية.

ويدَّعي الطرح اللبرالي أن المجتمع المدني حياديٌّ لأنه خياريٌّ. غير إنَّه تتميّز مؤسسات المجتمع المدني بما يُسمَّىٰ "الغلق الاجتماعي"، حيث تستقطب أفراداً من طبقة اجتماعية معينة ومن إيديولوجية محدَّدة، وتصوغ لنفسها

أعرافاً في التعامل يصبح شارتَها والحاجزَ في وجه الخارج عنها، وحينما تقبل دخول عناصر من خارجها تحوّلهم إلى "دمى فخرية" للدلالة على الانفتاح.

الأمر الأكثر خطورة في الواقع المعاصر أنَّ **منظمات المجتمع المدني التي تنادي بالديمقراطية وحقوق الإنسان وحقوق المرأة ارتبط كثيرٌ منها بأجندات دولٍ خارجيةٍ**، سواء عن طريق التمويل، أو عن طريق الدعم الديبلوماسي وفسح الطريق أمامهما لولوج منصَّات عالمية. فالصورة البريئة التي تغطِّي كثيراً من منظمات المجتمع المدني ما هي إلا قشرةٌ رقيقة لترفّعٍ اجتماعيّ لمجموعات نُخَبٍ متعالية عن المجتمع ومنقطعة عنه من جهة، واحتمال احتواءٍ خارجي من جهة أخرى.

لقد أُحيطت سمعة المجتمع المدني بهالةٍ من الطهورية غير الواقعية. وبرغم الدور الحيوي الكبير الذي يمكن أن تقوم به مؤسساتٌ ناضجةٌ للمجتمع مدني، يمكن أن تنقلب إلى مؤسساتٍ نخبويةٍ منغلقةٍ على نفسها؛ بل يمكن أن تكون محضناً للأيدولوجيات النابية عن المجتمع وجسراً للتدخّل الخارجي.

3- المجتمع الأهلي

قوام المجتمع المدني مؤسساتٌ اصطناعية أُنشئت لغرضٍ محدّد، أما المجتمع الأهلي فقوامه مؤسساتٌ فطرية هي من صلب الاجتماع البشري، مؤسساتٌ تقوم بطيفٍ من الوظائف المباشرة وغير المباشرة. **فضاءات المجتمع الأهلي خمسة هي الأسرة وشبكة القربى وروابط الحيّ ومواطن العبادة والمناشط المحلّية**. وتضمّ المناشط المحلّية الجهود التعليمية غير الرسمية، كما تضمّ الاحتفالات المحلّية والعفوية. ولم تُدرج الأوقاف نوعاً مستقلاً من المجتمع الأهلي لأنه تتوضّع الأوقاف خلف بعض هذه المؤسّسات من ناحية التمويل والاحتضان. بمعنى أنه قد يكون هناك وقفٌ لدعم الأسر المحتاجة ووقفٌ للمسجد ووقفٌ للتعليم... وينبغي أن يكون واضحاً عدم تشكّل المجتمع الأهلي من منظّماتٍ رسميةٍ، فعماده مؤسساتٍ اعتبارية؛ بمعنى أنها فاعليات اجتماعية حاضرةٌ على نحو مطّردٍ وتقوم بأدوارٍ حيوية (الوقف هو الوحيد الذي يمكن أن يتشكّل على نحو منظّمة مجتمعٍ مدني).

إنّ أهمّ خصيصةٍ للمجتمع الأهلي كونه مؤسسات تقليدية فطرية. فهي تقليديةٌ بمعنى أنها مطّردة في تاريخ البشرية، وهي فطريةٌ بمعنى أنه لا يستقيم الاجتماع البشري إن غابت. ومن المفارقات ازدراء الخطاب العَلماني للمجتمع الأهلي بناءً على أن روابطه روابط "أوّلية". ولا تخفى الأدلجة الحداثية في هذا الوصف، **فالروابط الأولية هي كذا أوّلية تأسيسية يفسد الإنسان ويفسد الاجتماع بغيابها أو بضعفها**. وإنّ أخطر أوجه معاناة البشرية اليوم هو تخلخل مؤسسات المجتمع الأهلي: تفكّك الأسر وتناكر القرابات وتدهور الأحياء وجفاف مواطن العبادة وغياب المناشط المحلّية.

ويشار هنا إلى أنه قد عرف تاريخنا الإسلامي مؤسّسات "مدنية" ضمن توجّهٍ فكري حضاري إسلامي، واشتهرت يومها بأسماء منها "الأخويات" و"الصنف" و"الطائفة" يرأسها شيخ المهنة المعلِّم. وكانت تقوم هذه الجمعيات

بضبط الجودة ومنح حقّ مزاولة المهنة، كما كانت تقوم بالتمويل في ساعات الأزمات، إضافة إلى التواصل مع السلطة الحاكمة عند الحاجة.

إنّ طبيعيّة المجتمع الأهلي هي التي تعطيه ميزةً خاصة وفاعليةً في نواحٍ معينةٍ تفوق فاعلية مؤسسات كلٍّ من المجتمع المدني والمؤسّسات الحكومية. فابتداءً يستحيل تصوّر المجتمع الإنساني بلا أسرة، وهي التي تقوم بأدوارٍ رهيفة في التربية والتنشئة ليس لها بديل ناجع. وتسهم شبكة القربى في التنشئة والأمان النفسي، كما تسهم في الدعم المالي عند الحاجة. روابط الحيّ شديدة الحيوية في التماسك الاجتماعي وفي الأمن وفي ضبط الانحراف ونشوز الأحداث. ومن جهة أخرى قد يشكِّل الحيّ (وكذا الأسرة وشبكة الأقارب) محضناً للتوجهات السياسية. أما الوظائف المتعدّدة لدور العبادة فمعروفة، وأثرها فرديٌ وجماعي، وليس لها بديل اصطناعي. وأخيراً فإن للمناشط المحلّية –سواء كانت تعليمية أو ترفيهية–أثراً حميداً على المجتمع. ومن ناحية أخرى يعتمد معظم الناس – وخاصة الفقراء، والطبقات الوسطى أيضاً– على خدمات المجتمع الأهلي، وبدونها يزداد وضعهم سوءاً.

وإنّ الإصرار على إهمال دور المجتمع الأهلي والمؤسسات الطبيعية الفطرية ومحاولة تحجيمها أو تفكيكها ما هو إلا تحيُّز ليبرالي لا مبرّر له من ناحية نظرية، ويشهد ضدّه الواقع العملي في البلدان الغربية نفسها، ناهيك بأكثر بلاد العالم.

4- نموذج ا لمناصحة

بعد بيان طبيعة كلٍ من مؤسسات المجتمع المدني ومؤسسات المجتمع الأهلي، ينبغي أن تكون المهمّة الرئيسية لهذين النوعين من المؤسّسات تجاه الحكومة مهمّة تناصح.

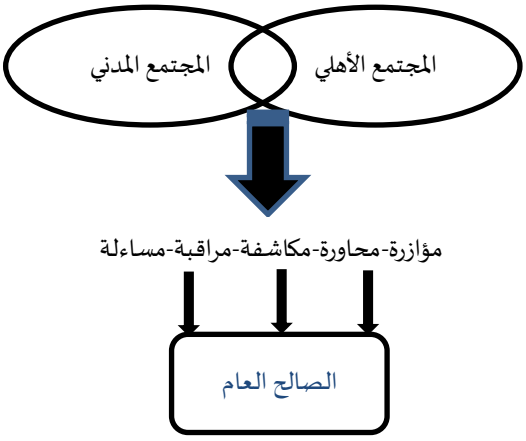
فمن طرفٍ يتميّز المجتمع المدني بقدرته على تجميع الخبرات في حيّزٍ من الأحياز الحيوية في مناشط الحياة، فيزخر بخبراتٍ في صالح المجتمع وتحتاجها الحكومة. ومن طرفٍ آخر يتميَّز المجتمع الأهلي بأنه طبيعي معطى مجذَّر فطرياً واجتماعياً، وهذا ممّا يجعل إسهاماته لطيفة فاعلة غير مكلفة ويحميه من التحكُّم الخارجي.

ولا بدّ من التذكير بأنه تميّز رصيدنا الحضاري بمَأسسةٍ أهليةٍ ومدنية رحيبةٍ وعميقة شملت الفضاءات التالية:

- الاجتماعي على نحو أنشطة وشبكات تآزرٍ تعليمية وتربوية.
- الاقتصادي على نحو تنظيمٍ حرفيٍّ إلى جانب الدور الحاسم لنظام الأوقاف.
- السياسي عبر الممانعة الذاتية لشبكات العشائر.
- القانونيّ في استقلال القضاء واستناده إلى الشريعة.
- والملّي حيث احتفظت المجموعات الثقافية والدينية بمساحاتٍ خاصةٍ ومعترفٍ بها.

ولا بأس بالتذكير بأنَّ طبيعة المنظومة العالمية وتشكُّل الدول ونمط القوانين الدولية تضع حدوداً لأدوار المجتمع المدني-الأهلي، سواءٌ من ناحية واقع توزّع القوىٰ والمصالح، أو من ناحية المعرفة الفنّية اللازمة، أو من ناحية الموارد اللازمة للقيام بالمهام المختلفة.

مخطط: وظائف المجتمع الأهلي والمدني وتقاطع مساحاتهما



وحيث يقتضي النضجُ رفضَ التمحور حول الذات الذي يجعل المجتمعَين المدنيّ والأهليّ في حال مشاكسةٍ دائمةٍ مع الحكومة والقيادة السياسية، نطرح فيما يلي نموذجاً إسلامياً تفاهمياً هو نموذج المناصحة. وللمناصحة خمسة أبعاد: المؤازرة والمحاورة والمكاشفة والمراقبة والمساءلة.

- المؤازرة: التخصّص في أوجهٍ من المعضلات الحياتية وتزويد الجهات الحكومية بتوصياتٍ علمية عملية أو بالقيام ببعض المَهمّات نيابةً عنها.
- المحاورة: تقليب أوجه النظر في أولويات المجموعات الرئيسية للشعب في القضايا التسييرية بغية تمتين التفاهم والتعاضد.
- المكاشفة: توصيل صورةٍ صادقةٍ للجهات الحاكمة عن الحال الواقع ومطالب الناس ووجهة نظرهم وحاجات مختلف الوحدات التنظيمية وشعور ساكنيها.
- المراقبة: تتبّع أداء أجهزة الدولة وأثرها علىٰ الواقع الحياتي موضع التلقّي.
- المساءلة: الاستفسار عن سلوكات للحكومة يبدو فيها تجاوز للصلاحيات.

وتُشكِّل منظمات المجتمع الأهلي ومنظمات المجتمع المدني حيّزان متقاطعان كما يبيّن الرسم، وإنّ تعاونهما أمرٌ إيجابي.

إضاءة على الواقع

في مصطلح "الدولة المدنية" إشكالٌ علمي، لأن صلب الدولة هو اختصاصها بما هو متمايزٌ عن المدني. غير إنه تصبح قولة "الدولة المدنية" مقبولةً إذا قُصد بها الدولة التي يبتعد فيها الجيش والمخابرات عن ممارسة الحكم والتي اتّسقت فيها وجهة مؤسسات الدولة مع آمال المدنيين. إنها الدولة التي تقوم بمهامّها من خلال مؤسساتٍ يضبط القانونُ سلوكها ويؤمُّها ذوو الكفاءة بغض النظر عن خلفيّاتهم، وتتشارك مع المجتمعَين الأهلي والمدني في إدارة شؤون الحياة.

لكي تكون الدولة "مدنية" بالاستعمال الشائع، لا بدَّ من أن تضطلع بكثيرٍ من شؤون الحياة مؤسساتٌ مدنية. والمجتمع المدني هو مؤسّسات لاربحية هدفها خدمة المصلحة العامّة بما تراكمه تلك المؤسسات من خبراتٍ تخصّصية خارج نطاق الدولة. ولا يقتصر مفهوم المجتمع المدني على المؤسّسات السياسية (كما هو ماثل في الأذهان)، وإنما يشمل مؤسّساتٍ تهتمّ بالطيف الواسع في أوجه الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. مثلاً يكون عندنا مؤسّسات مجتمع مدني لدراسة الوسائل المجدية للتعامل مع التهديدات البيئية التي يتعرّض لها نهر الفرات وسدّه وللتعامل مع شحّ المياه وحال نهري العاصي وبردى. وفي مثال جمعية الاعتناء بالتلامذة المتسرّبين من النظام التعليمي، يُطلب من هذه المؤسّسة مراجعة الأدبيات التخصصية في هذا الأمر بحيث يترسّخ فهمٌ وافٍ لأسباب هذه الظاهرة ولسبل التعامل معها. ويحتاج الأمر التعاون مع مديري المدارس ومع مديريات التعليم في الأحياء والمناطق المختلفة من جهة تحصيل بياناتٍ عن التلامذة المتسرّبين والذين هم على شفا التسرّب. ومن جهة مقابلة يُطلب التواصل مع الأهلين، حيث إن بيئة البيت والتحدّيات التي تواجهها الأسرة هي الشقّ الثاني للمسألة.

ولا يخفى أنه يمكن للمجتمع الأهلي (الأسرة وشبكة القربى وروابط الحيّ ومواطن العبادة والمناشط المحلّية)، الإسهام الفاعل في قضية التسرّب. فيمكن لروابط الحيّ أن تسهم في حلحلة الإشكال ولا سيما أن التسرّب المدرسي قد تغري به شلّةٌ من اليائسين أو من الزعر في الحيّ. وتبرز هنا الحاجة إلى دعمٍ في الخبرات والتنسيق مع بعض العائلات الأخرى التي تسكن الحيّ. وقد يكون للمسجد دورٌ إذا توافر فيه وعظٌ لطيفٌ بحيث يكون مأوى نفسياً منفصلاً عن المدرسة والبيت معاً، وينسّق معهما على نحوٍ هادئ. وقد يكون دعم ثلّة كرة القدم في الحارة مدخل لحلحلة الإشكال، بحيث يتمّ الاعتراف بحاجاتٍ خاصّة لهؤلاء الفتيان في الوقت نفسه التي يتمّ فيها رسم حدودٍ تحمي من تفاقم الأمر وتحوّل التسرّب المدرسي إلى جنوحٍ نحو السرقة أو الإيذاء. ومن خلال الفهم التعاطفي لاحتياجات الفتيان المتسرّبين، قد يكون الأجدى تشجيع انخراطهم المبكّر في العمل وتعلّم مهنة، فقد يكون حال المدرسة –ابتداء– حالاً غير سويّ ولا يؤمل في تحسّنه.

ويظهر ممّا سبق أن المجتمع المدني ليس هو المنافس للدولة كما هو مشهور في الأدبيات اليسارية، وأن هناك مساحات تشاركٍ ومساحات اختصاصٍ بين المجتمعين الأهلي والمدني، حيث يتحرّك الأول في أطر الحياة الفطرية، في حين يتحرّك الثاني ضمن أطر خبراتٍ تخصّصية.

الفصل الثاني

مفهوم المواطنة

يكثر إيراد فكرة المواطنة باعتبار أنّ غيابها في بلادنا هو علّة العلل وأنّ توافرها هو معقِل الحلِّ. ولمناقشة هذا المفهوم نحدِّد أولاً أوجه مفهوم 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 أنَّ بلادنا تعاني من غياب شعور المواطنة، وأن ذلك ينتج عنه بُغضٌ وتناحرٌ بين فئات المجتمع. وبالمقابل، لو آمن الناس بالمواطنة إيماناً عميقاً لانصَلح المجتمع والسياسة بشكلٍ تلقائيٍ ولَعاشت مختلف فرق الشعب عيشة سعادةٍ هنيَّة. والعتب في ذلك موجّهٌ خصوصاً إلى أصحاب الميول الدينية، باعتبار أن الدِّين يحمل معه اعتباراتٍ إضافية لفكرة الانتماء لا تقتصر على المواطنة. ولكن التعايش مشهودٌ له أيضاً في بلادنا، والوصف السابق لا يمحِّص في أسباب الاحتقان وأوجه الإشكال، ويتخيَّل حلاً لا يأخذ بعين الاعتبار طبيعة تشكُّل القانون وأنظمة الاجتماع البشري.

ويمكننا تحديد ثلاثة أبعادٍ لما يُفترض أنه ينتج عن حضور شعور المواطنة: الالتزام بالقانون، وشعور المسؤولية والاهتمام بالشأن العام، واستيعاب الفئات المختلفة في المجتمع.

أ- الالتزام بالقانون المناسب الذي فيه قسط

من أجل الحديث عن الالتزام بالقانون في بلادنا، لا بدَّ من استعراض نشأته وتطوّره، حيث لا يتصوّر حصول الالتزام به إذا لم يشعر الناس أن القانون يناسب حياتهم وأن فيه قسط معقول. إنَّ رجاحة القوانين في مسرى الحياة لها ارتباط كبير بكيفية تشكُّل هذه القوانين بادئ الأمر، وبانسجامها مع نمط حياة الناس، وبدرجة معقوليتها وجدواها. ونبدأ بلمحة عن الدستور تعقبها مناقشة عن القانون.

يعود الإشكال الدستوري في بلادنا إلى كونه نشأ عبر تقليد أفكار وافدة ثمَّ محاولة أقلمتها مع الواقع الوطني المختلف. فلقد ولِدت أغلب الدساتير في لحظات الاستقلال الرسمي، وجرى يومها قدرٌ من الاستعارة الاعتباطية من الخارج. لقد كان من لوازم الحصول على الاستقلال (ذلك الاستقلال الخديج) صياغة دستور "عصري" على منوال دستور القوى الغاصبة مسبقاً، وهذا جزءٍ من الرغبة الخارجية في الانتقال إلى ما يسمَّى "الاستعمار غير المباشر" الذي هو في واقعه استتباعٌ وسيطرةٌ وتحكُّم عن بُعد. ولكن لم تخلُ الدساتير الجديدة من محاولاتِ أَقْلَمتها قُطرياً، بحسب ما سمح الظرف وبحسب تنافس القوى السياسية وتلاطم الرؤى النهضوية.

وتُظهر القوانين واللوائح أيضاً درجاتٍ عاليةٍ من الاستعارة، إلى جانب محاولات جدِّيَّة للانسجام مع الاحتياجات المحلّية. ونذكِّر بأنه شارك في محاولات التطوير القانوني نخبٌ من مشارب متباينة عانى بعضها من الاغتراب والقناعة بأن الاستيراد أمرٌ مُجدٍ، نخبٌ تباعدت عن ثقافة شعبها بسبب التزامها بإيديولوجياتٍ راديكالية اشتراكية أو لبرالية رأسمالية. وتفاقم الأمر نتيجة التطورات اللاحقة التي عبثت بها الدكتاتوريات العدوانية بالقانون والدستور معاً.

ولذلك **لا يمكن فهم إشكالية الوضع القانوني في بلادنا من غير إرجاعها إلى سببين رئيسيين: اغتراب القانون عن النسق الثقافي للبلد، والتلاعب بالقانون من قِبل نُظُمٍ تسلّطية اعتباطية.** وهكذا تخلّف انسجام القوانين مع نمط حياة الناس وتراجعت معقوليتها وجدواها. ولا مراء في أنه يكمن المشكل الأساسي في الفساد السياسي أكثر من القانون نفسه.

يقارن بعض الناس في بلادنا حالهم بالرَّتابة التي تتميَّز بها الحياة الغربية، فيعزون الأمر مطلقاً إلى القضية القانونية التي يعتبرونها أساس المواطنة. **غير أن رتابة الحياة لا تعود إلى القانون وحده، و إنما إلى عاملٍ حاسمٍ هو الاستقرار.** فالاستقرار يوفّر فسحةً لتطوير الإجراءات وتجريبها، بعيداً عن ضغوط القرارات الاستثنائية التي يُحتاج إليها حين يكون الوضع مقلقلاً خطيراً.

البُعد الثقافي مهمٌّ أيضاً في مسألة رتابة العيش والانتظام، ولكن ثمّة مفارقة في أنّ كلّاً من الفردية الطافحة في بلدان الثقافة الغربية والجماعية الطافحة في بلدٍ شرقيٍ مثل اليابان سببٌ من أسباب الالتزام بالقوانين والترتيبات الإجرائية. فحرص النزعة الفردية على حيازة المرغوب، وحرص النزعة الجماعية على الحفاظ على التوازن؛ كلٌ منهما يعزّز الالتزام بالقانون. ولا يخفى أن الثاني أخلاقيٌ وأكثر اطراداً في مختلف الظروف، في حين أن الأول لا يخلو من الانتهازية ويمكن أن يتخلّف في ساعة الأزمات.

وأحياناً ترتبط المسألة القانونية في الأذهان بالانتخابات والتصويت، ولكن **في الغالب لا يجري في الدولة الحديثة التصويت على القوانين**، ويختلف هذا تبعاً لنوع الديمقراطية القائمة، وعموماً تتشكَّل الإجراءات والقوانين في أروقة البيروقراطيات بناءً على رؤية الخبراء. وحتى في الأنظمة السياسية التي القوانين التي يجري فيها التصويت على بعض القوانين، إنما يجري تجاه خياراتٍ مصمَّمة مسبقاً من قِبل مؤسّساتٍ يعمل فيها الخبراء والفنّيون، ولهذه المؤسّسات أولوياتٌ قد لا تتطابق مع أولويات الجمهور. كما أن الشروح على القوانين مطوَّلة وشديدة التعقيد يصعب فهمها من قِبل أغلب الناس. وتدخل التحيزات الحزبية تجاه القوانيين إلى حدِّ التراشق الذي يبتعد عن روح المواطنة، ويُضاف إلى ذلك الدعاية والترويج الموهم لأثر السياسيات والتدابير المقترحة التي يتمّ التصويت عليها. فهل هذا الحال حال مواطنةٍ حقيقية أم حال إيهامٍ بالمواطنة؟

ولا خلاف في علم السياسة والاجتماع الغربي أن القوانين منحازةٌ إلى الشرائح القوية والثريَّة، وأن معقل القوة الاجتماعية-السياسية في البلاد متركّزٌ في دوائر النخب وفي شبكات التأثير وفي مراكز دراسة التدابير والسياسيات.

كان لا بدّ من هذه الملاحظة لأن جلَّ الحديث عن المواطنة الحُلم في بلادنا مبنيٌّ على انطباعاتٍ عن واقع المواطنة في البلدان الغربية، انطباعاتٍ لا يدعمها دليل، فهناك في البلدان الديمقراطية الغربية (أ) استغلالٌ مستحكمٌ من قِبل المؤسّسات التجارية الصناعية العملاقة، (ب) ونزاعٌ مستعصٍ بين فئات المجتمع، (ج) واغترابٌ مريرٌ بين المجتمع والسلطة. ولكن لا مراء في أنه برغم عمق الفساد السياسي في النظم الديمقراطية، هناك استقرارٌ عام وتحييدٌ للجيش وجهاز الاستخبار عن حياة المدنيين واستقلالٌ كبير للجهاز القضائي. هذه العوامل الثلاثة الأخيرة هي التي تكسو واقع الحياة بصورة مواطنةٍ فيها قسطٌ ومعقوليةٌ وانتظام؛ بمعنى أن ما يبدو أنه مواطنة ليس محض شعورٍ نفسي وقناعةٍ عقلية، وإنما هو بنية وهيكلية في المقام الأول.

ب- شعور المسؤولية

يتشكّل شعور المسؤولية تجاه البلد والاهتمام بالشأن العام نتيجة تفاعل الثقافة السياسية السائدة بالهيكلية السياسية. وعلى الصعيد الهيكلي تُسبِّب المركزيةُ الشديدة تباعداً وفجوةً بين ما هو نظامي وبين ما تتمُّ ممارسته في واقع الحياة، ولا سيما إذا (أ) كان هناك ضعفٌ في فهم الواقع الذي تعالجه القوانين، (ب) ولا يتمَّ التعريف بمبرّرات اتخاذ القرارات، (ج) وليس هناك قنواتٌ تُنصت لآراء عامّة الناس.

وحين يتراجع قبول الناس للقوانين تعجز اللوائح الإجرائية عن الاستجابة لما يراه الشعب أنه في مصلحته، مما يُشجّع على أمرين: الاستدارة على القوانين، والرشوة. وإذا حاولت السلطة فرض مزيدٍ من العقوبات، فإنها تزيد الأمر إشكالاً من ناحية الرفض النَّفْسي الشعبي، ومن ناحية تعزيز مبرّرات الفساد حيث تصبح الرشوة مُجديةً اقتصادياً، ناهيك بأنّ كثرة القيود تُبعد المنظومة عن المرونة وقدرتها على الاستجابة للمتغيّرات. ولا يخفى أن فاعلية المجتمع الأهلي ووجود منظمات مجتمعٍ مدنيٍ عاملٌ مساعد، حيث تمدُّ الحكومة بالمعلومات عن الواقع العملي للتطبيق وتقترح أموراً عملية، وربما تقوم بوظائف مساندةٍ تعجز عنها البيروقراطيات.

إنّ تشكّل الشعور بالمسؤولية لا يقتصر على البُعد الفردي، حيث له علاقة بالثقافة السياسية. ويعتمد نضوج الثقافة السياسية على: (أ) تراكم الخبرات ووجود سجلٍّ مقبول للنجاحات في البلد، (ب) وعمق الشعور بأن السلطة تخدم المجتمع، (ج) وتوافر الاستقرار المديد، (د) وغياب الأمّية وارتفاع المستوى العام لثقافة الشعب، (هـ) واهتمام الخطاب الأخلاقي والديني لقضايا الهمّ العام.

ومن ناحية أخرى تعتبر الأعراف أثبت الركائز في الحفز على الشعور بالمسؤولية تجاه الشأن العام وحقوق الآخرين. ومن ناحية أخرى لا يقتصر شعور المسؤولية العامة على النجاعة الإجرائية للقوانين أو شدّة الردع والعقوبات بقدر ما يعتمد على انسجام الإجرائيات مع حاجات المجتمع. وحيث إنّ المحاسبة القانونية مُكلفةٌ وتورث الكره، فإن الرقابة الذاتية التي تحفزها الأعراف هي أقوى وأجدى.

وللمجتمع الأهلي أثر كبير في تعميق شعور المسؤولية تجاه البلد والحياة العامة، حيث تدفع حيوية روابط الأسرة والقربى والحيّ ودور العبادة والمناشط المحلّية إلى الاضطلاع بمهامٍ لا تحسنها المؤسسات الرسمية للدولة؛

ممّا يعزّز شعور المسؤولية عمّا ينخرط فيه الناس. وكذا الأمر في المجتمع الأهلي، حيث يُفترض أنه يسهم في تعزيز شعور المسؤولية تجاه الفضاء العام. لكن من ناحية عملية اتسمت بعض منظّمات المجتمع الأهلي بنخبوية متعالية تريد أن تفصّل المجتمع وفق مقاسٍ أيدولوجيات مستوردة.

إنّ للاهتمام بالشأن العام ودافع خدمة البلد مرتكزات راسخة في ثقافتنا، لكن غشِيَت المحاولاتِ المدنيةِ لخدمة المجتمع خيباتُ أملٍ مريرة. بمعنى أن شعوبنا العربية تمتلك رأس مالٍ اجتماعي ذاخر، ولكن تحول دون استثماره اختناقات. فالأعمال التطوعية في بلادنا متنوّعة، وكثير منها يناور سدّة السياسة التي تملؤها الوسوسة من إنجازٍ ليس باسمها بسبب شدّة ترهّل هذه السدّة واهتزاز مشروعية السلطة. ومن ناحية أخرى تعتمد حياة قسمٍ لا بأس به من الناس على المنظمات الخيرية التي يغلب عليها طابع الدّين. ثمَّ أليست الحركات الشعبية (التي أكثرها إسلامي) إلا شعوراً بالمسؤولية واهتماماً بالشأن العام، وأَلَيست المخاطرة والقيام بأعمال إصلاحية في أجواءٍ طاغوتية إلا مواطنة بامتياز؟ ولقد بدّدت الثورات العربية الاتهام في مسألة المواطنة، حيث مثَّلت هذه الحركات أعمق تعبيرٍ شعبيٍ عن الاهتمام بالشأن العام والرغبة بقوانين معقولة، إلى جانب الشعور بالمسؤولية إلى حدِّ التضحية بالنفس.

ج- استيعاب الفئات المختلفة

وجود جماعاتٍ متباينةٍ في المجتمع أمرٌ مطَّردٌ في حياة البشرية، ويستند الموقف من الفئات المختلفة من الشعب بالتشكُّل التاريخي لهذه الفئات. ولقد ارتبطت مرتبة الشرف في المجتمعات الشرقية بالقيم الدينية وعمل الخير، حيث يُفترض في الأعلى منزلةً أن يشهد خلقُه على قيم الرأفة وتقديم المعونة. ومن ناحية التحليل المقارن، التعايش في بلادنا العربية المسلمة أمرٌ مشرِّف يشهد له التاريخ ويؤكده الباحثون.

غير إنَّه تأزم أمر التعامل مع التنوّع الداخلي في فترة ما-بعد-الاستعمار لأسباب ثلاثة. **أولاً**، الانجرار وراء الفكر القومي الذي اجتاح العالم في القرن التاسع عشر ومقتبل القرن العشرين. فلقد تصاعد فكر القومية العربية منذ الضعف العثماني إلى جانب تصاعد قوميات وانتماءاتٍ محلّية. **ثانياً**، ترأّسُ الرؤى العَلمانية المغتربة عن الثقافة العامّة للشعوب وتبنّيها لسياساتٍ تعزّز شعور الغربة بين الناس، وذلك في زمنٍ انكمشت فيه الرؤى الدينية الناضجة واقتصرت على دوائر صغيرة في حين طغت الدروشة على الخطاب الديني الشعبي. **ثالثاً**، وقعت البلاد بعد تفكّك الدولة العثمانية في قبضة إداراتٍ سياسيةٍ تجمع بين التبيعة للمستخرب وبين الاستبدادية الانتقامية. فلا عجب إذاً أن يحصل بعض التنافر بين طبقات المجتمع وبين مكوّناته في واقعٍ متهالكٍ على الصعيد الهيكلي ويعاني من التضارب الجذري للرؤى على الصعيد الثقافي.

وهناك مفارقة في أنه تصاعد شعور الغربة عند المجموعات قليلة العدد في بلادنا (وهي مكوّنات أصلية وليست طارئة)، فأضحت ترفع شعار المواطنة والمساواة المطلقة وتطالب –في الوقت نفسه– بحقوقٍ خاصّة واستثناءاتٍ وامتيازاتٍ!

وبرغم أهمية التأكيد على وجود ثقافةٍ تعايش مشتركٍ في بلادنا، قد يُطلب أن يناظره ترتيباتٌ هيكلية في بعض الأحوال. ويأتي هنا دور اللامركزية في الإدارة، حيث تستجيب للاحتياجات الخاصّة للمجموعات المختلفة إن كانت تتركّز في مساحة جغرافية. ولا يخفى أن اللامركزية الإدارية مطلبٌ عامٌ من أجل التخفيف من تحكّم الدولة الحديثة التي تضخمت في أيديها أدوات السيطرة والتحكّم، ومن أجل تحقيق اليسر والفاعلية.

ولا بدّ من التأكيد أن في بلادنا العربية قبول ثقافي للتنوّع حيث لم يحفل تاريخنا بصراعات اجتماعية على خطوط الانتماء الديني أو القومي، وإنما كانت نزاعات سياسية تركّزت بين المجموعات السياسية. ولعلّ أبرز تجلّيات مراعاة التنوّع الديني وجود قانون أحوالٍ شخصية خاصّ بالمجموعات غير المسلمة، وهو الأمر الذي ترفضه عقلية الدولة القومية كما ترفضه العقلية العَلمانية الصلبة.

وبما أنه يشار إلى واقع دول الثقافة الغربية حين الكلام عن المواطنة، ينفع التذكير بحالها العملي. إنَّ الدول التي اعتمدت نهضتها على استجلاب العمالة الخارجية ما زالت تعاني مجتمعاتها من مشاكل العنصرية برغم وجود النظام الديمقراطي واستقراره لسنين طويلة. لقد ثارت المجتمعات الغربية بعد عصر التنوير على طبقة النبلاء التي تشاركت مع الكنيسة، واستبدلت فكرة الرحمة المسيحية بفكرة عدالةٍ فردية وفق وصفةٍ لبرالية رأسمالية، أو عدالةٍ طبقية انتقامية وفق وصفةٍ ماركسية. وهذا ما يُفسر أنّ العلاقات الإثنية شديدة التأزُّم في تلك المجتمعات، وأن الاحترام شكليٌّ إلى حدّ كبير. ولولا وجود الوفرة في هذه البلاد، لكان الأمر أكثر سوءاً بكثير.

والخلاصة، تعود إشكالية المواطنة في بلادنا إلى تقاطع ثلاثة عوامل: اختلاط ثقافي، واستبداد انتقامي، وترتيبات حديثة جرى استيرادها ولم تُفصَّل على نحوٍ مناسبٍ لمجتمعاتنا. ولقد جرى في بلادنا تفكيك كثيرٍ من المؤسسات التقليدية التي تحفز على السلم الأهلي (بدل تجديد وإعادة تموضع هذه المؤسّسات)، وجرى فرض أنماطٍ حديثة غير منسجمة ثقافياً؛ فكانت خسارتنا مضاعفة.

كان ما سبق مناقشة لأبعاد مفهوم المواطنة وانعكاساته في الواقع، وهناك أوجه إشكالية تتوارى في ثنايا مفهوم المواطنة، وهي ما ستشرحه الفقرات القادمة.

2- المواطنة كهوية

لا يكفي الحديث عن المواطنة على المستوى الإجرائي، فالسؤال الأعمق هو إذا ما كان رابط المواطنة كافياً لينفرد بنفسه ويُغني عن غيره. ولا مراء في أن المواطنة –كشعور انسجامٍ مع نمط تعايش مشترك– تسهم في تسيير الواقع العملي بسلاسة، لكنها لا تستجيب لأشواق البشر فيما يتجاوز الأمور المعاشية. والوجه الأكثر اختلاطاً وأمعن في تجاهل تاريخنا، أن مرجع المواطنة هو الانتماء القطري، والانتماء القطري ليس له عمقٌ حضاري؛ بل لم تتأسس الانتماءات القطرية إلا على هوان الأمّة وافتقارها بعد الغزو الأوربي لبلادنا غزواً مادياً وثقافياً في آن.

لا شكّ في أنه ينشأ عن طول العِشرة المسالمة شعورُ تعايشٍ وتفاهم، وتتشكّل عاداتٌ وأعرافٌ متقاربة، وهذا وإن كان وجهاً من وجوه المواطنة فإنه ليس موضع النقد والرفض. وإنما تكمن إشكالية رفع شعار المواطنة في جعلها مربط الهوية الوحيد والنافي لغيره، في حين أن الهُوية التي تنتمي إليها الأمّة أرحب وأوسع من الهُوية الوطنية. وتكمن صلادة هوية الأمّة في أنها تحوي مضامين قيمية، وهي قيمٌ عالميةٌ لأنها قيمٌ دينيةٌ تنضوي تحتها أصول الأديان السماوية الكبرىٰ. فهويّة الأمة ليست محض الانتماء لكتلةٍ كبيرة من البشر ولا هوية تعصّبٍ سياسي، وإنما هي هوية انتماءٍ لمجموعة قيمٍ من ناحية، ولجهودٍ –علىٰ مدىٰ تاريخنا– اجتهدت في تحقيق هذه القيم في الواقع من ناحية أخرىٰ. فكيف يُطلب من مواطننا العربي اليوم تناسي هذه الهوية الراسخة التي تتَّصف بالتألّق الأخلاقي... **كيف يمكن الإعراضُ عن الهوية الحضارية المسلمة وادعاءُ هويةٍ محدثةٍ مكانها، هوية مواطنةٍ قطرية ليس لها عمقٌ ولا تاريخٌ ولا تمتلك منظومة قيم**. ولنا أن نتساءل عن القيم التي نتزوّد بها إذا تمّ تبنّي الهُوية الفرعونية أو الفينيقية.

ومن جهة أخرىٰ، كثيراً ما تتضخّم المواطنة وتتحوّل إلىٰ عصبية عمياء. وفعلاً حصل تعصّب قومي عربي عانت منه بلادنا، فأزّم العلاقة مع الآخر غير العربي الذي عاش بيننا دهوراً في تفاهمٍ كامل ضمن إطار حضاريٍ إسلاميٍ يتّسع للانتماءات القومية المتعدّدة. وبشكل عام يمكن تحديد ثلاثة مزالق للمواطنة:

- المواطنة + هوية قومية ⇦ عنجهية
- المواطنة + هوية مذهبية ⇦ طائفية
- المواطنة + هوية محلية ⇦ تبختر فارغ

أما حين تحيط بالمواطنة هويةٌ متجاوزة فإن ذلك يدفع نحو نزعة تعارف.

إن إفراد رابط المواطنة بالاعتبار فكرةٌ حداثيةٌ تولَّدت عن الظرف الأوربي الذي طغت فيه الكنيسة وانحلّت في السياسي، في حين أنّ مجتمعاتنا لم تعانِ من تغوُّل المسجد ولا بطش الفقهاء. ولا يخفىٰ أنه تقبع خلف التأكيد علىٰ مفهوم المواطنة مخاوفُ أقلوية من غير المسلمين خصوصاً، مدفوعةٌ بقلقٍ من مظنّة ظلمٍ يأتي من جهة محورية الشريعة في أذهان الإسلاميين. وليست وظيفة هذه العجالة تبيين موضع البعيدين عن الدّين وغير المسلمين في رؤية الشريعة وانعكاساتها العملية، وإنما تهمُّنا الإشارة إلىٰ أن **الطرح الشائع لمفهوم المواطنة طرحٌ ناقص، وينجبر هذا النقص عند التفريق بين العقد السياسي وبين الجذر الذي تتأسَّس فيه هوية المجتمع**.

إن القول "المواطنة لازمةٌ وجزءٌ من العقد السياسي" أمرٌ معقولٌ ومطلوبٌ، وأما القول "إنّ المواطنة هي الهوية الوحيدة في المجتمع" ففيه ثلاثة إشكالات: عملية وأخلاقية ونظرية.

من ناحية عملية، لا يمكن لرابط المواطنة أن يكفي بنفسه إلا إذا ارتبط بإنجازاتٍ حقَّقتها الدولة. فحين يفتخر أهل اليابان بمواطنتهم فلأن اليابان الحديثة قدّمت لهم شيئاً نفيساً، وكذا ألمانيا وكذا فرنسا. وحتىٰ في هذه البلدان كانت همّة الإنجاز قد ترسّخت في أبعاد أخرىٰ أعمق في القلب والخيال: البلد التي لا تغرب عنها الشمس في الحالة اليابانية، والعرق الجرماني المميّز في الحالة الثانية، والثقافة الراقية في الثالثة. بمعنىٰ أن الانطباع

السائد أنه ليس في البلدان الديمقراطية روابط غير روابط المواطنة انطباعٌ غير صحيح. ويذكِّرنا مالك بن نبي أنّ للنهضة شروطاً ثلاثة: الإنسان الفاعل والمادة والوقت، وأن القوىٰ الوجدانية هي التي تُفعِّل ذلك، وهذا أيضاً مقتضىٰ نظرية ابن خلدون.

من ناحية أخلاقية، شعور المواطنة الطافح يمكن أن يتحوّل إلىٰ تكبّر وتعالي. وحين ننظر إلىٰ الشواهد العملية علينا أخذ عامل الاستقرار بعين الاعتبار، لأنه هو العامل الفاعل وراء ما يتراءىٰ من رسوخ المواطنة إلىٰ جانب تصميمٍ هيكليٍ مناسب. ولو أردتَ أن تختبر عمق المواطنة، فعليك أن تنظر إلىٰ ما يحدث لو تخلّف الاستقرار أو تصدّأت الهياكلُ. النزعة البراغماتية عند بعض الثقافات الوطنية المعاصرة يمكن أن تُعين في حال الرخاء وساعات الصفاء، ولكنّها تولّد أضدادها في ساعات الكدر، فالبراغماتية في أعماقها أنانيةٌ تركض وراء المنفعة القريبة.

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

ونشير في هذا المقام إلىٰ إشكالية طرح التوجّه الإسلامي المعاصر الذي رفع فكرة المواطنة أعلىٰ مما ينبغي لها. والإشكال هو فيما لم يقله هذا التوجّه أكثر فيما قاله، وما كان هذا السكوت إلا حاجةً سياسيةً تنعكس سلباً إذا جرىٰ اعتمادها أفكاراً تأطيرية. **ففي المفاهيم الإسلامية أسسٌ كافيةٌ وعميقةٌ للتعايش والتراحم حتىٰ مع غير المسلم**، وهي مجذَّرة أخلاقياً، ولذا فإن محاولات التأصيل الإسلامي لمفهوم المواطنة قد تُسهم في: (أ) حجب تطوير بدائل إسلامية لهذا المفهوم، (ب) وتغييب إطار الاجتماع المتعالي في حياة المسلمين، (ج) وتشويش الفهم لطبيعة النسق الحضاري المسلم للاجتماع. وبالمقابل المطلوب هو: تقديم فهمٍ إسلاميٍ لمسالك العيش المشترك في الواقع، وتقرير منهج القسط في الحقوق، وتصميم نموذجٍ للإدارة العملية للتنوّع.

ثم إنّ هناك سؤالًا يفرض نفسه: ما الذي يدعو إيقاف المواطنة عند حدّ الهويات القُطرية، ولماذا لا نتشرذم أكثر إلىٰ هويات قبطية ونوبية وكردية وآشورية وأرمينية وأمازيغية جبلية وأخرىٰ صحراوية؟

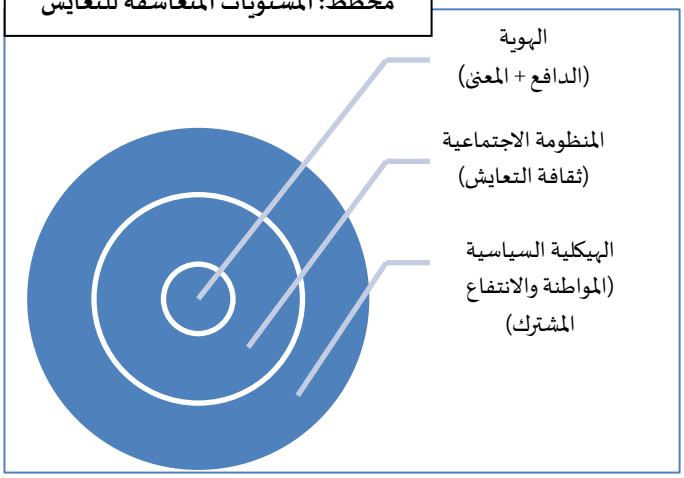
وإنّ إصرار النخب اللبرالية وبعض الأقلّيات علىٰ وجوب الانفراد بعقد المواطنة يعكس إشكاليةً خاصةً بهم أكثر من كونه مخرجاً للوطن، فهو فرضٌ لخيار فئةٍ علىٰ خيار مجموع الأمة.

3- المواطنة عقد انتفاع مشترك

يقود ما أكّدت عليه الفقرات السابقة إلىٰ ضرورة عدم مدِّ مفهوم المواطنة خارج حيِّزه المناسب. عقد المواطنة مطلوبٌ لكنه غير كافٍ للاجتماع الوطني، فالمواطنة كهوية خاويةٌ بمفردها لأنها –علىٰ الأقل في الحالة العربية–

ليس لها مَراسٍ تاريخية. غير إن نشوء روابط مواطنة أمرٌ مطلوب لأن ذلك جزء طبيعي مسيرة الحياة التي يسري فيها التواطن والتعايش، وهذا ما سنشرحه باختصار.

مخطط: المستويات المتعاشقة للتعايش



في أغلب أنشطة الحياة الحديثة لا يُعقل عدم تساوي المواطنين في الانتفاع وفي تحمّل الكلفة. ومثال ذلك توصيل المياه للمنازل وشبكة الكهرباء والصرف الصحّي، فضمن هذا الحيّز الإداري العام لا بدّ من بعدٍ ثقافي يوازي البعد العملي. ويتشكّل هذا البعد الثقافي من مشاعر انتماءٍ لوطن يحصل فيه العيش الفعلي وتتشارك مجاميع الناس في المسؤوليات والقيام بالواجبات، فتنشأ عن ذلك هوية مواطنةٍ عمادها: (أ) حاجة المعيشة للتعاون والتشارك في المَهمّات، (ب) استمرار أعراف ثقافية وتفاعلها مع بعضها بعضاً على نحوٍ يحدّد سمة عامّة للقوم، (ج) إجرائيات قانونية تسهم في خدمة الإرادة العامّة ومسيرة الحياة. وهكذا تتشكّل "هوية إجرائية" جزءاً من امتداد زمن التعايش.

السؤال المُلحّ هو إذا كانت رابطة المواطنة كافية لصيانة المجتمع وتماسكه، وفيما إذا كان الانتفاع المشترك وشعور التساوي فيه يكفي مرساةً للهوية. ويعلّمنا التاريخ أن رابطة المواطنة ليست كافية.

لا مراء في أنّ الانتفاع يُنشئ روابط بين الناس، ويُشعرهم أنَّ حياة كلٍّ منهم معتمدةٌ على الآخر؛ فيدفع ذلك فئات النَّاس إلى قبول بعضهم بعضاً. وهذا أمرٌ محمود، وهو مشهودٌ في بلادنا، ولم يعكّره مثل الاستبداد الانتقامي الذي حلّ بعد فترة استدمار بلادنا واستخرابها، وهو الذي تبنّى أيدولوجيات عَلمانية قومية اشتراكية كانت أو رأسمالية. ولقد أصبح الوضع متفجّراً في حالات الاستبداد الاستئصالي الذي ترافق مع أبعادٍ طائفية، قومية أكانت أو مذهبية، حيث يُعمد إلى محاربة الانتماءات التاريخية للبلد وتفكيك إشراقاتها العملية في الواقع، وفرض بدائل لا تنتمي إلى الخلفية الحضارية للبلد. ثمَّ بعد كلّ ذلك يتمّ التلويح بالمواطنة من باب تحويل للاتهام من الطرف الذي يُفسد الوطن إلى ضحايا الفساد.

الخلاصة أنه ما كان لروابط الانتفاع المشترك من أن تصبح ميثاقاً غليظاً يعفي الناس عن الانتماء لما هو أبعد من الانتفاع. عقد الانتفاع المشترك غير كافٍ لأنَّ في النَّفس أعماقاً لا يلامسها الانتفاع، ولأنَّ في مخيال الأمم انتماءاتٍ كبرى دينية وتاريخية تملأ كينونتهم الشعورية، وتُشَكِّل شخصيَّتهم الحضارية. وإنَّ في أيَّ اختزالٍ للهوية يقطعنا عن تاريخنا وحضارتنا المسلمة إضعافٌ لموجبات التعايش والتواطن، ويُبعد عن أمل السُّؤدد والتمكين.

إضاءة على الواقع

بعد زوال نسق الممالك الكبرى والإمبراطوريات من واقع البشرية، نشأت دولٌ لفظتْ الهويات العابرة والمتعالية واخترعتْ هوياتٍ قوميةٍ وأفردتْ الاعتبار للرابطة الوطنية. وهكذا تمَّ افتراض استواء المواطنين أمام القانون. السؤال المعضل هو فيما إذا كانت رابطة المواطنة تمثّل حدّاً أدنى مطلوباً أم حدّاً أعلى نافياً لغيره.

وحريّ بنا ملاحظة أنه قلّ من البلدان ما هي صافيةٌ عرقياً حتى يصحّ الانفراد القومي. ولا عجب أن تفجّرت النزاعات الوطنية، إما على نحوٍ خافتٍ كما هو في البلدان الديمقراطية الصناعية (وخاصّة التي استقدمت العمالة)، أو على نحوٍ عاصفٍ كما هو الحال في بعض البلدان العربية أو الإفريقية (وهو عاصف بسبب الضعف النسبي للدولة وبسبب التحريض الخارجي وتأليب الأقلّيات ودعمهم مادياً، ويضاف إلى ذلك أن الاستقرار الداخلي للدول هو جزء من الاستقرار الإقليمي).

وحين نلتفت إلى حال بلادنا العربية اليوم –ومع إدراك أن واقع التعدّدية متراكب معقّد– يمكن الإلماع إلى ثلاث هويات كبرى متوتّرة: الكردية في المشرق العربي والأمازيغية في المغرب العربي، والقبطية في مصر.

المجموعتان الكردية والأمازيغية مسلمةٌ بغالبها، وهي جزء من تاريخنا وأسهمت في بطولاتٍ تجاهها تقديرٌ عام وتبجيل. تتركّز آلام هاتين المجموعتين وأحلامهم حول اللغة والقضايا الثقافية، ممّا يمكن استيعابه. وإذا كانت البرهة القومية في البلدان العربية قد جارت على هذه الانتماءات في الفترة التي عقبت الاستقلال من السيطرة الأوربية، فإن تلك الحقبة قد جارت –أصلاً– على عامّة ثقافة الأمّة بكلّ فرقها. ولا نتردّد في التأكيد على أن استحياءَ نسق الحضارة المسلمة وتعزيز الانتماء الديني في عامّة الحياة من شأنه أن يُنشئ فضاءً رحباً للهويات الثقافية الكردية والأمازيغية. وهذا ليس مجرّد شعارٍ ترويجيّ، وإنما يعتمد على اتخاذ تدابير وسياسات مناسبة. وإنه لا يقف في وجه انفراج العلاقات مع الكُرد والأمازيغ مثل سوء تصرّف الحكومات العربية من جهة، وتبنّي أكثر قادة هاتين المجموعتين وأحزابهما أيدولوجيات عَلمانية ناشزة عن النسق الحضاري العام للمنطقة.

وحيث تناقصت نسب المسيحيين في البلدان العربية تناقصاً حادّاً بسبب قلّة التوالد وهجرتهم الطوعية إلى البلدان الأوربية، بقيت الكتلة القبطية في مصر الوحيدة ذات الحجم المعتبر. وكما هو معروفٌ كانت العلاقات المسيحية-المسلمة متميزة في تاريخنا (خلافاً للعلاقات مع الجماعات الباطنية)، وليس هنالك موانع ثقافية لاستمرارها أو لتحسّنها ثانية. المفرق في الأمر ألا تستقوي المجموعات قليلة العدد بأعداء الأمّة، وأن تراهن على أصالة الثقافة المحلّية والخلفية الحضارية المسلمة وليس على خيالاتٍ ليبرالية.

أما المجموعتان النصيرية-العلوية والدرزية في الشام، فحيث إن الأولى كانت الحاضن الشعبي لاضطهاد فظيع فلا وجه لادّعاء المظلومية، وحيث إن قياداتٍ من الفرقتين تعاونت عند التخريب والغدر مع العدو التاريخي للعرب، فقد خرقتا أدنى متطلّبات المواطنة. وهكذا ينصرف المطلب هنا إلى إعادة تشكيل هُوية هذه الفرقتين

على نحوٍ لا يتصادم مع الوطن، وهي مهمّة ذاتية لا يمكن أن تُفرض من الخارج وإن كانت السياسات العامّة للدولة قد تساعد على التعافي.

ليس هناك خلافٌ في وجوب المساواة الوطنية، وليس هناك حزبٌ أو تيارٌ يدعو إلى التفرقة القانونية. ومن جهة أخرى لا مراء في أن ثمّة توتّرا ثقافيا أحد أوجهه تهميش مقام المجموعتين الكردية والأمازيغية والنظرة المستخفّة بثقافتهما. وبديهة يُطلب انتفاء هذا وأن يحلّ محلّه الاحترام اللائق. ولعلّ التقدير والاحترام هو الذي يوقف المطالب غير الواقعية من بعض مجموعات الكُرد والأمازيغ. وحين يكون هناك تحيّز مكاني لمجموعة ما، فإن اعتماد اللامركزية في الإدارة من شأنه أن يستجيب لخصوصيات المناطق وأهلها.

المواطنة مطلوبةٌ للتأسيس القانوني للعيش المشترك، غير أنَّ ذلك لا يدفع نحو السُّؤدد ولا يملأ جوانب الحياة الرحيبة المتّصلة بأعماق الكينونة البشرية؛ لذا فالمواطنة حدٌّ أدنى مطلوب فحسب. والأقلِّيات التي تحسب أنَّ رابط المواطنة كافٍ لحمايتها هي مخطئة، فما يحميها مثل الرابط الخُلقي الروحي والترتيبات المرنة التي يعزّزها نسق الحضارة المسلمة، أمّا مجرّد العقد القانوني فكثيراً ما يُهدر عند استئثار الأطماع (وسيأتي مزيد من التفصيل).

الفصل الثالث

مفهوم الدَّولة التَّعدُّدية

إذا كان مصطلح الدولة المدنيَّة نتج عن سجال داخلي بين الإيديولوجيات السياسية، فإنَّ مصطلح الدولة التعدُّدية برز نتيجة ضغوطٍ خارجية تُنذر النُّخبَ السياسية ومؤسساتِها بأنَّ التعاطف الدُّوليَّ مشروطٌ برعايتهم للتعددية الدينية والاثنية/الملّية في بلادنا. وإذ إنَّ مراعاة التنوُّع مطلوبٌ محمودٌ، فإنَّ مصطلح "الدولة التعدّدية" إشكاليٌّ من نواحي صياغته وسياقه وتطبيقه، وهذا ما ستتمُّ مناقشته، مستحضرين هاجس التجزئة والمسألة الطائفية.

1- إشكالية المصطلح

عبارة الدَّولة التعدُّدية التي ظهرت مؤخَّراً هي مثال عن الاستخدام السَّادر للمصطلحات الذي نشهده في هذه الأيَّام في فترة مخاضٍ سياسي غير واضح المعالم. فالدَّولة في حقيقتها ليست تعدُّدية، بل هي آلة قوية مهووسة بالتنميط وتهدف إلى تحقيق الواحديَّة في كلِّ الأمور. الدولة الحديثة في أساس فكرتها تفترض وجود دستورٍ ناظمٍ لشعبٍ واحدٍ وقانونٍ واحدٍ ضمن حدود جغرافية ثابتة. التعدُّدية يصحُّ أن تكون صفةً للمجتمع، لا للدَّولة.

ونشير سريعاً إلى المدارس الثلاث حول طبيعة الدولة الحديثة في علوم السياسة والاجتماع: النظرية التعدُّدية للنفوذ في الدولة (Pluralist/Corporatist) ونظرية النُّخبة (Power-Elite) ونظرية الدَّولة المتمركزة في مؤسساتها (Institutionalism).

تؤكد نظرية التعدُّدية وجود كتلٍ مختلفة من أصحاب المصالح في جسم المجتمع، وأنَّ تقاطع هذه المصالح في الساحة السياسية وتتوافق على نحو ما. أمَّا نظرية النُّخبة فتؤكِّد على أنَّ مجموعاتٍ ثلاثة للنخب تشكّل عملياً مدار الدولة الحديثة: النُّخبة السياسية ونخبة المال والنُّخبة العسكرية. أما نظرية التمركز الذاتي فتؤكِّد أنه تتمتَّع مؤسسات الدولة الحديثة باستقلالية ذاتية لهياكلها، ممَّا يمكِّنها العمل بعيداً عن رغبات الشَّعب، إذ تطوِّر المؤسسات لنفسها مصالح خاصَّةً بها.

القصد من هذه الإشارة المقتضبة هو التنبيه إلى **أنَّ الغالب في النَّظريات السياسية التأكيدُ على أنَّ تركُّز السُّلطة في بضع مجموعات هو سمة الدولة الحديثة**. وحتى النظرية التي تُعَنْوَن باسم التعدُّدية إنما تتكلَّم عن تعدُّد مجموعات المصالح التي تتنافس على نفوذ السلطة، لا عن تعدُّديةٍ مجتمعيةٍ تنعكس حقيقتُها في السُّلطة، وكلُّ ما في هذه النظرية من تعدُّديةٍ هو افتراض أنَّ النظام الديمقراطي يمنع أيّاً من كتل المصالح الانفراد بنفسها. بمعنى أنه لا تُنكر النظرية التعدُّدية تمركز القوة والنفوذ في أيدي كتلٍ من أصحاب المصالح (السياسية، الصناعية، التجارية، الزراعية، العمالية، الاجتماعية...)، وإنما تؤكد أنَّ تعدُّد هذه النخب يحول دون احتكار أيٍّ

منها، وأنَّ أوزانَ القوَّة في مسيرة الحكم متقاربة بين الكتل، كما أنّ قدرة مختلف الكتل على الهيمنة وجرّ المنظومة لصالحها متقاربة. والأهمُّ من ذلك أنَّها لا تتحدَّث عن التعدُّدية الاثنية/الملّية.

والخلاصة: الحديث الشائع عن "الدولة التعدُّدية" 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: أولاً، تجاوز ماضيها في غزو بلدان العالَم غير الأوربي وإفساد سياساته والحيازة على ثرواته وتشويه ثقافاته، وذلك من أجل عدم تكرار ما هو معروف ولكيلا يقال إننَّا اعتذاريُّون نتكلَّم عن ماضٍ انقضى. ثانياً، تجاوز حقيقة تَمَرْكُز القوَّة والنفوذ بأيدي نخبٍ سياسية واقتصادية. أي أننا سنركِّز على التعدُّدية المجتمعية وفيما إذا كانت تنعكس على النفوذ في السلطة بحيث يمكن الكلام عن دولة تعددية. ولتفسير خصوصية إشكال النموذج الغربي نناقش ثلاثة محاور: فكرة الحقوق الجماعية، وإعلاء شأن طراز الحياة، والظروف التي رافقت تطوّر التعدُّدية الغربية.

2- المساواة الفردية مقابل الجماعية

الاستقرار القانوني في الأنظمة الديمقراطية، وكون التمييز الصريح ممنوعٌ قانونياً، وصعوبة الفرار من تَبِعات المخالفة المكشوفة للقانون، ووجود لوائح إجرائية فيها قدر كبير من الوضوح والمعقولية... كلُّ هذا يقود إلى استنتاجٍ يبدو منطقياً مفاده أن الوضع قريبٌ من الحال المثالي. ولكنَّ واقعَ المجموعات الاثنية غير الأوربية واقعٌ مهمَّش، ويكتنفه ظلمٌ ولامساواةٍ شديدة. فالنظرة المتفحِّصة لواقع الدول الديمقراطية تُظهر بوضوح أنَّه ما زالت العلاقات العِرقية والإثنية متوتّرة إلى اليوم، وما زالت الفئات التي قُهرت في الماضي مهمَّشةً ومستهدفة، ولم يختَفِ الحنق تجاهها بين شرائح واسعة في المجتمع. وإنّ كثيراً من أوجه هذا الظلم تنطبق أيضاً على الفقراء عامّة بغض النظر عن انتمائهم الملّي/الإثني. فمن أين يأتي –إذاً– خيال التعدُّدية المثالية الذي يتكلَّم به المغرمون بالتجربة الغربية؟ لحلِّ هذا التناقض **لا بدَّ لنا من التفريق بين الحقوق الفردية والحقوق الجماعية**.

وأبدأ بمثالٍ كمدخل للمناقشة لعرض الصورة الظاهرة لمساواةٍ تامَّة، ولو أنَّ الواقع هو أكثر تراكيبيةً وتعقيدا. في الولايات المتحدة الأمريكية، الراتب الشهريُّ الذي سيُعرض على مهندسٍ من الكتلة البيضاء يتقدَّم لوظيفةٍ حكومية ما يساوي ذاك من المجموعات السمراء، ولكن إذا أخذنا متوسِّط دخل المهندسين –كمجموعة– فنجد فروقاً كبيرة بين الفرق الإثنية. فمن أين أتى هذا التباين؟ يأتي هذا التباين من عمليات اجتماعية خفيَّة الوقع يصعب ضبطها من خلال القانون، منها أنَّ فرصة التقدُّم للوظيفة هي أصلاً غير متساوية، ومنها أنَّ فرصَ الترفيع غيرُ متساوية حيث يعتمد على معيارٍ مزدوجٍ موضوعيٍّ وذاتي، ومنها شبكة العلاقات التي تُحيل إلى التوظيف، ومنها الصيت الذي يحيط بالمجموعة فيُشكِّل توقُّعاتٍ مسبقةً على مستوى اللاشعور تؤوَّل وفقها التصرُّفات. بعبارة أخرى، **المساواة الفردية في القانون لا تعني ضرورةً أنَّ الوضعَ في المجتمع عادلٌ**.

إنَّ النموذجَ 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، فلقد داخلت الأنانية

مطالب حماية الحقوق وكأنه ليس هناك أولوياتٌ جماعية، كما انساقت الجهود إلى مطلب المساواة التطابقية بين الأفراد وكأنهم نسخ كربونية. هذه هي من أبرز إشكاليات مطالب المساواة عبر القانون وفق التوجّه اللبرالي، علاوةً على أنَّ أكثر التفتيق في مسألة المساواة القانونية هو في أمورٍ من أولويات الطبقات المحظوظة (إلى جانب جماعات الشذوذ). أمَّا المجتمعات المظلومة المهمَّشة فإنَّ همَّها هو قضايا كبرى، مثل التعليم والصحَّة والجريمة.

إنَّ الحقوق الجماعية هي قصة أخرى وحولها جدلٌ وخلافٌ كبير، وهي غير مرعيَّة إلا جزئياً في بضعٍ من الديمقراطيات. والأهمُّ أنَّها رعايةٌ غير مطبَّعة، بمعنى أنَّها غير مقبولةٍ بشكل كامل في المجتمع، وقبولها الجزئيُّ على مضضٍ إلا من ثلَلٍ من المثاليين، وما زالت مسألة الحقوق تتفجَّر بين الفينة والأخرى.

وهناك نموذجان للتعامل مع الحقوق الجماعية: النموذج الأول هو النيولبرالي الذي يترك الأمور لآليات السوق، بمعنى أنه يسمح للمجموعات المختلفة إنشاء جمعياتٍ لاربحية خاصَّةً بها تضطلع بنفسها في تمويلها. النموذج الثاني هو اللبرالي الذي تقوم الدولة فيه بدعم بعض احتياجات المجموعات. والمفارقة أنَّ النموذج النيولبرالي يعطي حريةً واسعةً في التصرّف، ولكنَّه محدود الأثر بين المجموعات المهمَّشة لأن احتياجاتها تفوق مواردها، بمعنى أنه تعجز التبرّعات المتواضعة في معالجة التحدّيات الكثيرة. أمَّا النموذج اللبرالي فإنه يسمح للمؤسسات الدولة بالتدخّل في خيارات المجموعة والتحكّم بحياتهم، وكثيراً ما تعجز بيروقراطية الحكومة عن فهم الحاجات ورعايتها على نحوٍ مجدٍ مالياً وإداريا.

إنَّ تحصيل الحقوق الفردية عبر القانون والمرافعات في بلدان الديمقراطيات الصناعية ليس إلا طرفاً جانبياً من قصة التمييز نفسه، وهذا الطريق ليس ناجعاً لثلاثة أسباب على الأقل: (1) لا يتحصّل إلا لأفرادٍ يمثّلون جزءاً يسيراً من المجموعة المهمّشة، (2) تحصيل الحقِّ حقوقياً يحتاج أن تكون المظلمةُ ظاهرةً غير قابلةٍ للتأويل ويسهُل جلب البراهين عليها، (3) طريق تحصيل الحقوق شائكٌ وعالي الكلفة.

ومقابل الحقوق الفردية التي لها وجود فعلي، تكمن الحقيقة المرّة في أن المجموعات التي ظُلمت تاريخياً في مختلف الأنظمة الديمقراطية هي الأفقر الأضعف، وتسجِّل علاماتٍ متدنِّيةً في مقاييس السلامة الاجتماعية (الدخل، مستوى التعليم، الصحة)، وهي مجموعات غير أوربية من ناحية ثقافية. ونؤكِّد أنَّ هذا يجري بشكل موازٍ للمساواة الفردية أمام القانون.

وعودةً إلى ما استفتحنا به فنقول: إنَّ المساواة القانونية التي يتَّخذها المعجبون بالنموذج الغربي دليلاً على جودة هذا النموذج هي دليلٌ انطباعيٌ ويلامس السطح فحسب. ولو أمعنَّا النظر لوجدنا أنَّ مردّ معظم الانطباع الجيد إلى وفرة المال في عامة المجتمع، وفرةٍ تكسو الظاهر بما يسرُّ العين وتفسح للحكومات تقديم خدماتٍ تُسكِّن ألم المهمَّشين.

3- التمييز وطراز الحياة

من غرائب عصرنا هذا أنَّ التمييز أصبح متَّصلاً بشكل واضحٍ مع أسلوب الحياة وطرازه، مع تغييبٍ للبُعد القيميّ أو الأعراف الضابطة للسلوك. ومردُّ ذلك إلى أنه أُعطيت المرجعيَّةَ العُليا لنسق الحياة اللبرالي، واعتُبر غيره متخلِّفاً يصحُّ تهميشه من أجل أن يَضْمُر ويزول مع الزمن.

والمفاجأة هنا أنَّ ذلك يترافق مع حال العولمة وتوافر وسائل الاتصال والاطِّلاع المفترض على تنوُّع أنماط حياة البشر. وربما كانت العولمة وهذه الوسائل هي ما أكّدت شعور التميّز وفقاً لاعتبارات ثلاثة: (1) لأنَّ الاطِّلاع على الآخر عبر الوسائط الإلكترونية هو اطلاع عابر يلامس السطح فحسب، (2) ولأنه عند تقديم صورة الآخر كثيراً ما يتمّ التركيز على مسائل لافتة للانتباه أو مسلّية فتُفاقِم النظرة النمطية، (3) ولأنَّ المعطيات الثقافية عند المتفرّج وتحيّزاته ما زالت تتحكّم بما يستقبله عبر وسائل الاتصال.

إنّ الحكم تجاه الآخر بناءً على العادات لم يتأجَّج قبل العصر الإعلاميّ الجديد الذي يركّز على الغريب الناشز من أجل إثارة الفضول وزيادة عدد المشاهدين، فيعجز عن شرح القيمة الثقافية وراء العادات. وفي عالم التنابذ الحضاري الذي نعيشه، أصبحت الإحالة إلى العادات أمراً طيّعاً في يد مَن لا يحاول فهم الآخر، وهمُّه تشويه الصورة وزرع الضغينة على مستوى اللاشعور. ولا يخفى أنَّ أبرز مثالٍ على ذلك هو الموقفُ من الستر في لباس المرأة والعجزُ عن فهمه أنه ليس مجرَّد عادة، وإنَّما تعبير عن قيمة خُلُقيَّة. ولماذا تُعتبر المسلمة التي اختارت السَّتر مظلومةً في حين أنَّ نظيرتها الراهبة هي موضع الاحترام، مع أنَّ الثانية هي التي تتحرَّك في منظومةٍ قمعيَّةٍ تُجبَر فيها على التخلّي عمَّا هو مغروز في الإنسان وعن فطرة الإنجاب؟

وإذ نذكر هذا الموضوع الجانبيَّ في معالجتنا لموضوع الدولة والتعدُّدية، فلأنَّ الأمر تجاوز النُّفور وعدم الاستساغة، وأصبح مقياساً مسلَّطاً على رؤوس العالم الفقير بشكل عامٍّ والعالم المسلم بشكل خاص. طراز الحياة الحديث الذي يطرح نفسه على أنه انفتاحيّ يتبنَّى –عملياً– معياراً ثلاثيّاً لوصم الآخر بالتخلُّف: (1) إعلاء نمط الحياة السَّادر الذي تغيب فيه القيم لحساب العبثية والانتقائية، (2) الدفع نحو نمط الحياة الاستهلاكي، (3) تطبيع نمط الحياة الانغماسي في اللذَّة الجنسية.

وهذه المادية المحضة في الحُكم بناءً على طراز الحياة يُمكن أن يكون لها تَبِعات عمليَّة كبيرة، كتسويغ المساعدات الدولية، أو التحجُّج بعدم الحاجة إليها، أو التبرير النفسي على مستوى اللاشعور لعدم التعاطف مع قومٍ يتعرَّضون للتَّنكيل على يد نظامٍ ديكتاتوريٍّ، أو حتى لتبرير حربٍ وعدوان (تذكّر أنه تُحيل مبرّرات الحرب على أفغانستان إلى بُرقع النساء).

ولا يخفى هنا أنَّ ثمّة توتّر بين بُعدين. **الأول** هو الحاجة إلى الخروج من شرانق العادات المحلِّية الضيِّقة المتيبِّسة، والمتأمِّل في واقعنا يجد بقايا التمسُّك بعاداتٍ استنفدت أغراضها ولم تَعُد تحقِّق ما طُوِّرت من أجله، كما يجد رفع شأن بعض العادات فوق ما تستحقُّه، وربما تُرفع فوق الشريعة نفسها. البُعد **الثاني** هو أنَّ استبدالَ العادات قد يمثِّل عملياً جرعةً على مستوى اللاشعور للانحلال بثقافة الآخر. وحرصاً على ربط ما

نعرضُه بالواقع العملي، نلفت الانتباه إلى أنه تنزلق بعض دروات التنمية البشرية في نوعٍ من التنميط لاحتذاء ثقافة الغالب.

4- نسق التعدُّدية في الديمقراطيات الصناعية

وجود أقلِّياتٍ غير أوربية في بلدان الديمقراطيات الصناعية له أسباب مختلفة، حيث يمكن التمييز بين ثلاثة أنواع من الهجرات: اختيارية بحثاً عن فرصة واحتمائية وقسرية. وتأتي أهمية هذا التفريق لأن التهميش في البلدان الديمقراطية يتعلَّق بنشوء التعدُّد، أي بسياق الهجرات. أمَّا في بلادنا فالتعدُّد ا لذي له جذور تاريخية قديمة هو السِّمة الغالبة.

النَّوع الأول هو الهجرة الاختياريَّة من ناحية القرار، وإن كانت اضطراريةً من ناحية عملية. فحيث أفقرت المنظومة الرأسمالية 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 إضافةً إلى هدف استقطاب الملَكات واستثمار الإبداع.

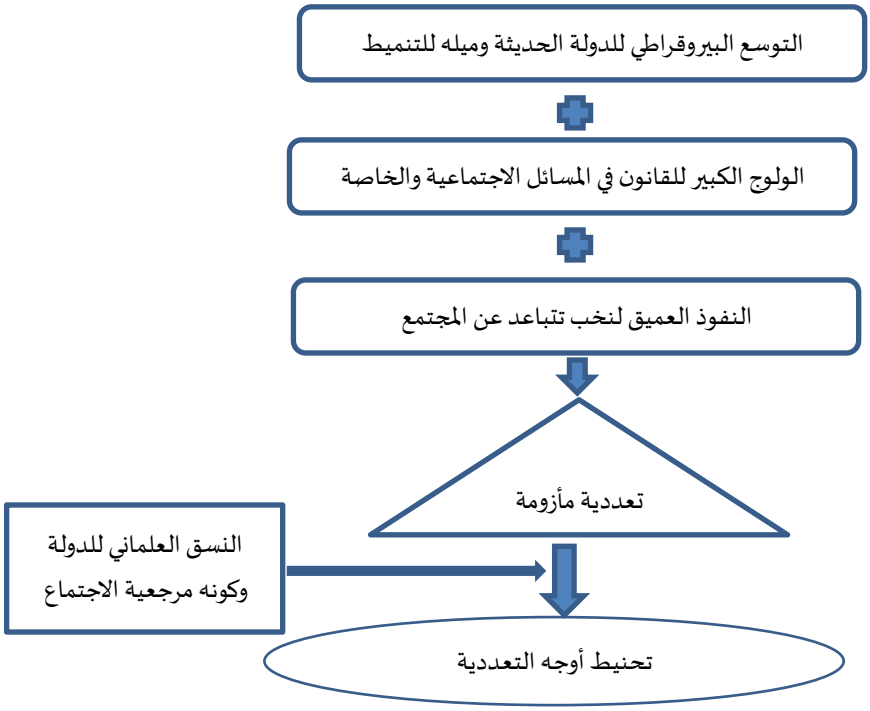
النوع الثاني هو الهجرة من أجل الاحتماء وفراراً من العسف، ومصدره ثنائيٌّ داخليٌّ وخارجيٌّ. لقد مثَّلت ديكتاتوريات ما تُسمَّى بلدان العالم الثالث استمراراً للاستعمار بأشكالٍ أخرى بعد أن غدت السيطرة المباشرة مرتفعة الكلفة. وإنَّ اصطفاف الدول المهيمنة اليوم ضدَّ حركات التغيير في البلدان العربية ودعمها للثورات المضادَّة لأوضح مثال عن العلاقة الاعتمادية بين الديكتاتورية المحلِّية والنظام العالمي. وإنّ موجات الهجرة واللجوء بعد الثورة العربية مثالٌ معاصرٌ على الهجرة السياسية الاحتمائية.

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

وبشكلٍ عامّ، غزو بلدٍ أو ولوج نفوذٍ خارجيٍ فيها يتلوه هجراتٌ من تلك البلد بالاتجاه المعاكس، سواء أكانت الهجرة من أولئك الذين تعاونوا مع القوة الغازية (أمثلة: الفيليبين وفيتنام الجنوبية والعراق وأفغانستان)، أو كانت الهجرات نتيجة العلائق التجارية وغير التجارية التي يُنشِئُها الولوج والنفوذ في بلدٍ آخر (أمثلة: بريطانيا والهجرات من الهند، وألمانيا والهجرات من تركيا).

إنَّ استحضار طبيعة التعدُّد في بلدان الديمقراطيات الصناعية أمرٌ مهمٌّ للغاية، إذ هو مخالفٌ لطبيعة التعدُّد في بلادنا العربية. فالمكوِّنات المختلفة في بلادنا هي عناصر أصلية، ولم تكن مسترقَّةً مقهورة، ولم تجرِ محاولة استئصالها. فكيف إذاً يُدعى إلى تبنِّي النموذج اللبرالي الغربي للتعدُّدية برغم اختلاف طبيعة الواقع التعدُّدي؟ **والذي يدعو إلى مزيدٍ من العجب هو أنَّ النموذج اللبرالي الفردي للتعدُّدية لم يُنصف المهمَّش في بلاده؛ بل رأينا بعد مرِّ الزمن أنه كان بالضبط الوسيلةَ العملية لابتلاع ذلك الإنسان وتوظيفه قطعةً ظريفةً في آلة الإنتاج.**

مخطط: الموانع الهيكلية للتعددية في التجربة الديمقراطية



وبالمقارنة، التعدُّدية في بلادنا عميقة، حيث نرىٰ روابط عرضية سميكة بين العناصر المختلفة، إضافةً إلىٰ وجود بعض المشتركات بينها في الدين أو اللغة. وعلىٰ صعيد الحياة الاجتماعية، حافظت المجموعات الثقافية المختلفة علىٰ عاداتها ونمط حياتها وأعرافها، إضافةً إلىٰ الحفاظ علىٰ مؤسَّساتها الدينية حين يكون الدِّين مختلفاً. غير إنَّ النُّظم الديكتاتورية والفاقدة للشرعية قامت بممارساتٍ أزَّمت العلاقة بين أبناء الوطن. ومن جهة أخرىٰ، **دفعت القوىٰ الخارجيةُ المجموعاتِ قليلة العدد باتجاهات تضرُّ بالصالح العامّ، وتلقَّفت بعض المجموعات هذه المبادرات فقامت بأقلَنة نفسها، وغادرت موقعها التاريخي كعنصرٍ متميِّزٍ لا يمكن تنكُّر دعوىٰ انتمائه، وتجافت عن المجتمع، وباتت مقتنعةً أنَّ لها أولوياتٍ مختلفة؛ وكلُّ ذلك زاد الاستغلال الخارجيَّ من جهة وفاقم الاحتقان الداخليَّ من جهة أخرىٰ.**

وقبل أن نختم مناقشة التعدُّدية داخل دولة الحداثة التي تتَّسم بالصرامة وكأنها تحشر مواطنيها في صندوق صلدٍ وتمحو الفروق بينهم، علينا اعتبار ما أصبح يشار إليه بالثورة الصناعية الرابعة. وذلك أنَّ المدن الكبرىٰ أصبحت مراكز ثقل بذاتها من خلال حجمها وكمونها التكنلوجي والإبداعي، وبالتالي اكتسبت قوة ذاتية. بمعنىٰ أنه أفرزت المدن شبكات ولاءات وأولويات من نوعٍ خاص، وأصبحت تتطلَّب أنماطاً جديدةً لمراعاة التعدُّدية.

إضاءة على الو اقع

شاع استخدام عبارة "الدولة التعدُّدية"، وهو مصطلح يساء فهمه، فحين يرد هذا الفظ في علم السياسة يُقصد منه تعدّد كتل النخب التي لها نفوذ. وحريّ الانتباه إلى أنَّ التعدُّدية المجتمعية الواسعة طارئةٌ على المجتمعات الأوربية، هذا إذا قصدنا وجود أعداد كبيرة يتحدَّرون من حيّزٍ حضاري مختلف. وكلُّ ذلك يجعل للنموذج التعدُّدي للبلدان الغربية خصوصيةً من وجهين: خصوصية تاريخية تتعلّق بالتطوّرات في تلك البلاد، وخصوصية ثقافية في كونه يستمدُّ رؤاه من الفلسفة الأوربية اللبرالية. وإنّ من إشكالات النموذج اللبرالي للتعدّدية تركيزه على الحقوق الفردية وإهمال الجماعية، ممّا يجعله نموذجاً أعرجاً؛ ولذا فإنه لم يُخرج المجموعات المظلومة من ورطتها. وبالمقابل فإن التنوُّع صفةٌ بارزةٌ في مجتمعاتنا، وله نسق خاصّ، وبهذا يحكم المؤرخون. كما أنه غابت الحروب الدينية والإثنية ومحاولات الاستئصال في تاريخنا الطويل لعصور ما قبل الاستدمار الأوربي، وتميّزت مجتمعاتنا بفضاءٍ رحيبٍ للتنوّع في الأبعاد الثقافية وعلى رأس ذلك الدِّين واللغة.

إنّ المطلوب مراعاة التنوّع والتعدّدية من خلال معطياتنا الثقافية ذاتها، فهي ثرية في هذا الأمر. والمجموعات قليلة العدد في بلداننا العربية من أنواعٍ ثلاثة: مسلمة وكتابية وباطنية، ثمَّ قد تكون متحيّزة جغرافياً أو تكون متناثرة. المجموعات المسلمة بأغلبيتها (الكُرد والأمازيغ) تشترك أكثريتُهم مع الأكثرية العربية في الدّين والقيم والنسق الثقافي العام (وكذا الشركس وأمثالهم). وثمّة مفارقة حادّة هنا، فبرغم أن مطلب هاتين المجموعتين هو مطلبٌ ثقافي متمحورٌ حول اللغة، يُفترض أن يكون عندها تقدير ومعرفة للغة القرآن. وبالتالي يظهر واضحاً أنه يكمُن الإشكال في علمَنة الطرح القومي العربي وفي عَلمنة الطرح القومي الكردي والأمازيغي. أما إذا تمّ –من جهة العرب– استحضار أن اختلاف الألسنة صفةٌ ملازمة للوجود البشري، وإذا تمَّ –من جهة غير العرب– استحضار القيمة المرجعية للغة العربية؛ فإن ذلك يصلح منطلقاً مشتركاً للتفاهم. ولا يخفى أن كثرةً من الكُرد والأمازيغ محافظون أو متديّنون، ولذا فهم يجلّون العربية حُكماً؛ إذاً ينحصر الإشكال في التعصّب القومي الناشز من أي جهةٍ كانت. إنّ النشوز القومي ليس محصوراً على الأقلّيات اللغوية، وإنما هو واردٌ أيضاً في حقّ العرب، حيث كثيراً ما يقود شعور الكثرة إلى زهوٍ في غير محلّه وربما تهميشٍ أو ازدراءٍ للآخر المختلف. هذا كلّه على صعيد الثقافة والخطاب الوطني.

أما على الصعيد المؤسسي، فيُطلب من المناهج التعليمية والإعلام استحضار التلوّن المجتمعي. بمعنى أنه لا بدّ للألوان الثقافية للكُرد والأمازيغ أن تنعكس في البرامج الإعلامية، من النقاشات الجادّة إلى أغنيات الترفيه. وكذا لا بدّ للمناهج التعليمية أن تحوي ما يبيّن الإسهامات الوضيئة لهاتين المجموعتين. وحين يكون هناك تركّز جغرافي تشكِّل فيه مجموعةٌ ما نسبةً طافحة أو أكثريةً في مدينة أو بلدة، تتبع ذلك ترتيباتٌ خاصّة لمراعاة الحال الثقافي تجري من خلال اللامركزية الإدارية.

الحالة المسيحية لا ينطبق عليها التحيّز الجغرافي في الغالب سوى بعض البلدات والقرى. وهكذا تتركّز مراعاة التعدّدية في البعد الثقافي والتعايش اليومي. ولبلادنا خبرة طويلة في هذا المضمار ضمن مفهوم حسن التعامل

وتقدير المنزلة لسلوك القسيسين والرهبان وللبُعد عن الاستكبار. ومن ناحية عملية فإن الثقافة المسيحية حاضرةٌ في الفضاء العام وفي الإعلام.

بقيت المجموعتان الباطنيتان في الشام (بمعنى التأويل الباطني للنصوص وعدم التسليم بأركان الإسلام وركائز الإيمان فيه)، فالمتحيّز منها جغرافياً ترعاه اللامركزية الإدارية، وغير المتحيّز جغرافياً يناله من الخصوصية في الإجراءات الإدارية ما ينال غيره (يعني إذا كان هناك قرية من لون خاصّ، يكون لها من اللامركزية ما لغيرها من القرى)؛ وفي الحالتين يبقى الالتزام بالمصلحة العامّة قائم وسفقها حاضر. ومن الناحية المعاشية تتجسّد ساحة التعارف في سلمية التعامل ضمن صيغة التعايش الفطري وعدم جواز التعدّي على الآخر، إلا أن يوالي هذا الآخر أعداء الأمّة فينقدح غضبٌ شعبي وتأديبٌ سياسي. أما على الصعيد الثقافي لعامّة الناس فطول مدّة السلام في التعايش يُنشئ أعرافاً في التعامل ويخفّف من غلواء بعض السلوكات، وغالباً ما تتقمّص الأقلّيات خصالاً من الثقافة الهادرة في المجتمع الكبير. النخبة المفكّرة من هاتين المجموعتين تنحاز في الغالب إلى العَلمانية، ومن الطبيعي أن تواجههم جهودٌ فكرية تسعى لكشف السخف العَلماني وفضح التدليس الباطني.

أما عن التعدّدية بمعنى الكتل السياسية الوازنة، نالت المجموعات المسيحية –خاصّة– عقب فترة السيطرة الأوربية موضع الحظوة بناءً على مهاراتهم وعلى الارتياح الخارجي لتوجّههم، ونالت –في بلاد الشام تحديداً– الأقلّية النصيرية اهتماماً كبيراً من القوى الخارجية. ومن بعد الثورة السورية والتحرير اعتدل ميزان القوّة المستندة إلى الخلفية الملّية، ولكن ربما لم يتغيّر هذا الميزان بعدُ في القوّة المالية (وخاصّة أفراد الفلول، أما المسيحيون فكانوا على الغالب في وضعٍ جيد). بقي علينا التعليق على ما كان يشار إليه بالبرجوازية التقليدية الشامية والحلبية، فقد تمّ تفكيكها وحلّت مكانها برجوازياتٌ أكثر انفصالاً عن المجتمع –وربما أشدّ كنزاً– متشكّلة من أفرادٍ مرتبطين بالتكتلات المالية العالمية.

الفصل الرابع
التعدُّدية والتمييز

يبدو الخطاب اللبرالي في التعدُّدية أخلاقياً وبديهياً. فمن ذا الذي يرفض الحرص على عدم التمييز العرقي والقومي والإثني الذي ناءت به أقوامٌ وكان سبباً لمعاناة هائلة؟ ومَن ذا الذي يرفض استيعاب طيفٍ واسعٍ من العادات، ولا سيما في عصر العولمة وتمازج الثقافات؟ ومَن ذا الذي لا يقبل خيارات السلوك الشخصي إن لم يكن مؤذياً؟ غير إنه لو محّصنا هذه الدعاوى لظهرت إشكالاتها النظرية والعملية. ومن أجل بيان ذلك، يناقش هذا الفصل ثلاثة مسائل محورية: التمييز في الخيار السلوكي، والتعدُّدية على المستوى الإجرائي، وعلاقة التمييز بالرصيد الثقافي.

1- التمييز والخيار السلوكي

لا يمكن للخيار السلوكي أن يُقبل هكذا دون اعتبار ميزانٍ ثقافي يقوم التقييم. والعبارة المستعملة عادةً أنَّ الخيار السلوكي مقبولٌ ما لم يكن فيه إيذاء للآخرين عبارةٌ ضبابيَّة. هي ضبابيَّة لأنَّ علينا أخذ الآثار البعيدة بعين الاعتبار، وليست القريبة الآنية فقط.

ثم إنَّ المجتمع لا يمكن أن يكون مجتمعاً إن لم يكن هناك اجتماعٌ على المشتركات، ولذلك طوَّرت كلُّ المجتمعات البشرية أعرافاً لتحمي القيم التي تُعزُّها، وتتجلّى هذه الأعراف في عادات عملية، ومن جهة أخرى تؤثّر مخالفة العادات وخرق الأعراف سلباً على القيم. ولذا **تقوم جميع المجتمعات بمعاقبة الذي يخالف العادات باستهجان ما يقوم به، وتُعاقب الذي يصادم الأعراف بعدم احترامه، وتختصُّ مخالفة كبرى القيم بمنعٍ قانونيّ.**

وتظهر هنا أضعف حلقات الطرح اللبرالي تجاه التعددية، إذ إنه يجادل عن حقّ النشوز في السلوك الفرديّ ولو صادم القيم! وتُتعب اللبرالية نفسها في تبرير أيّ سلوك، فتنغمس في النسبية الأخلاقية، ثم تدَّعي أنها حيادية. لكن ليس هذا الموقف حياداً إلا داخل منظومة القيم اللبرالية نفسها، فحيادها الظاهري هو اعتداءٌ جائحٌ على المجتمع والثقافة وعلى قيم الآخر. ولكي نستحضر الحدَّ الذي بلغه السُّخف في هذا التوجُّه، نشير إلى المصطلح الذي راج في العلوم الاجتماعية وفي أدبيات العلوم الإنسانية تجاه البغاء من أنه "جريمة بلا مجرمين"، ولعلّه 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؟ والبديهة تردّ على هذا التدليس في العبارة، فأثر البغاء على الاستقرار الأسري معروف، وممارسة هذا العمل "الحرّ" يغتصب كرامة امرأة ثانية خانها زوجها، والبغيُّ مدمّر لصاحبته أصلاً. وطبعاً يمكننا رفض هذا الموقف اللبرالي من زاوية خُلقية

فحسب، ولكن لكي لا نُلزم اللبرالية بقيم المحافظة لو اقتصرنا على الأثر الاجتماعي الأوسع من دائرة الفرد لظهر الإشكال.

إشكالية الفردية في الرؤية اللبرالية تظهر من وجه آخر. **فالمجتمع ليس مجرَّد مجموعة أفراد، والقاعدة المنهجية الشهيرة في ذلك هي: "أنَّ الكلَّ أكبر من مجموع أجزائه"**، بمعنى أنه حين تجتمع أجزاء أمرٍ ما يصبح ناتجاً مختلفاً، أو أنه تنشأ فاعليات إضافية ناتجة عن هذا الاجتماع وغير موجودة في أيٍّ من الأجزاء. ولنأخذ مثال المصنع، فهو ليس مجموع أفرادِ العمَّال والإدارة، وإنما هو شبكة معقَّدة جداً تدخل فيها المهارات كما تدخل فيها الخلفيات الثقافية، فالمصنع مجتمع صغير بذاته. وكذا الحديقة العامة فهي ليست مجرَّد مجموعة أفرادٍ من الزوَّار يتمشّون في مكانٍ واحد، وإنما هي بيئة اجتماعية لها قوانينها غير المكتوبة، وقد تكون موقعاً اجتماعياً تتبادل فيه الأمهات اللاتي اصطحبن أولادهنَّ خبراتٍ تربوية، وربما تتحوّل بعض الحدائق العامّة في الليل وكراً تجتمع فيه عصابات الأذى.

اختزال أوجه الاجتماع البشري في الأفراد هو المشكلة المنهجية في الرؤى اللبرالية للمساواة وعدم التمييز. وبشكل عامٍّ، عدم التمييز بناءً على السلوك حمقٌ محض، فالسلوك هو الذي يستوجب التمييز، ومن جهة أخرى لا مفرَّ من الإحالة إلى القيم في تقييم السلوك.

2- التعدُّدية على المستوى الإجرائي

تنصّ الصياغة المعتمدة تجاه التعدُّدية في البلاد الغربية على عدم التمييز وفق أيٍّ من سبعة أبعاد: رفض التمييز بناءً على العِرق أو الإثنية أو الأصل القومي أو الدِّين أو الجندر أو الميل الجنسي أو العُمر. وتدخل هذه العباراتُ في اللوائح التنظيمية للمؤسسات الرسمية بناءً على أنَّ الحكومة لا يجوز لها التفرقة بين المواطنين. وقد تتبنَّاها المؤسسات الخاصة الربحية خوفاً من رفع القضايا ضدَّها في المحاكم، وتتبنَّاها المؤسسات اللاربحية إذا كانت تطمع بمنحٍ حكومية.

ودعنا نحلِّل هذه العبارة من ناحية علمية بحتة، لأنَّ في بعضها تناقضٌ داخليٌّ، ولأنها تجمع بين أمورٍ مختلفة اختلافاً جذرياً في طبيعتها وعمقها وتَبِعاتها، ممَّا يجعل صفّ الأبعاد السبعة جانب بعضها بعضاً إشكاليةً منهجية، برغم أنَّ إيرادها من باب أنها لا تتعلّق بكسب الإنسان وخياره أمر مفهوم.

العِرق لونٌ وهيئةٌ ظاهرةٌ لا علاقة له بأيِّ مكنون من مكنونات الإنسان، لا ذكائه ولا قدراته ولا ميوله... والتعامل مع الفروق العِرقية يتعلَّق عادةً بظروف تاريخية، كالبلاد التي مارست الاسترقاق أو التمييز العنصري القانوني (مثلاً: الولايات المتحدة الأمريكية، دولة جنوب إفريقيا)، ممَّا يجعل لمعناه خصوصيةً بحسب المكان. وعلى كل حال، مسألة رفض التمييز العِرقي واضحة، واستنادها الخلقي ظاهر.

أمَّا عدم التمييز بما يتعلَّق بالأصل القومي فيرجع الأمر فيه إلى موقف هذا الأصل، وفيما إذا كان في حالة تضاربٍ مع الواقع القومي السائد. أي أنه لا تخلو عبارة عدم التمييز بحسب الانتماء القومي من إشكالية، لأنها

تستدعي تسليم الفرد بأولوية المصالح القومية للدولة التي هو فيها دون قيدٍ أو شرط. فمثلاً 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 أنَّه قد يكون هناك انتماء قومي يعتبره الآخرُ تآمراً أو خيانة. عبارة عدم التمييز بسبب الانتماء القومي لا يمكن أن تصحَّ عملياً إلا من ناحية طلب عدم التمييز بناءً على الانطباع نحو الانتماء القومي، والحكم السريع في ذلك بلا اطلاعٍ على قناعات هذا الآخر وتوجُّهاته.

ينصرف مطلب عدم التمييز بناء على الخلفية الملّية/الإثنية إلى الخلفية الثقافية وليس مجرَّدَ العِرق والأصل القومي، وتدخل في هذا المصطلح العادات والأعراف واللغة. وتبرز هنا عدّة تحدّيات، فالاختلافات الملّية قد تكون جذريةً وتضمُّ عالم القيم، وتصبح عندها عبارة عدم التفريق صوريَّةً فحسب لأنَّ تَبِعاتِ الاختلاف الذي يتجاوز مستوى العادات والفلكلور الشعبي تَبِعاتٌ غامرةٌ شاملةٌ، تؤثّر في تركيبة المجتمع وطريقة سيره. ولعلّ المثال الأوضح 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؟

عبارة عدم التمييز بناءً على الاختلاف في الدِّين ليست أقلَّ إشكالاً، لأنَّ للدِّين رؤية كلّية ومصفوفة قيم معيَّنة، ممَّا 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، فمثلاً في الغرب البروتستانتي اعتُبر التديُّن قضيةً شخصية بحتة، ولذا تصطدم صلاة المسلمين في الأماكن العامة شعورهم، وأصبح الانتماء الديني للإسلام يثير شعور التأهُّب. ومثال ستر رأس المرأة مثال آخر لا حاجة للتفصيل فيه، وسواء نصَّ القانون على منعه أو الحدِّ منه –كما في فرنسا– أو سكت عنه القانون –كما في الولايات المتحدة– فإنَّ للالتزام بضوابط السَّتر 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 مثلاً في حالة مَن لا يذهب إلى الـ"بار"، وهو الموقع الذي تجري فيه –عملياً– كثيرٌ من التفاهمات حول مسيرة العمل؟

عبارة عدم التفرقة بناء على الجندر عبارة متهافتة عند التحليل. وإذا حصرنا معنى مصطلح الجندر في رفض كون ثنائية الرجل والمرأة ثنائية طبيعية، كيف يستقيم مطلب عدم التمييز بينهما مع أنَّ التباينات بين الجنسين تباينات ظاهرة في كل وجه من وجوه الحياة وفي كل مستوياتها؟ وتشمل الفروقات بين الذكر والأنثى الأبعاد التفكيرية والسلوكية والوجدانية والجمالية، إلى جانب البُعد الفيزيولوجي. إنَّ عدم التفرقة بين المتباين ليس عدلاً، بل هو ظلم. وعملياً تطالب النساء في المجتمعات الغربية بحقوقٍ خاصةٍ بهنَّ، سواءً من ناحية الحماية أو في مسائل خاصة مثل الإجازة في العمل. إنَّ التفريق بين الذكر والأنثى في مسائل معيَّنة لا مناص منه. وتُستدعى مناقشة هذه النقطة طرح أسئلة نظريةٍ تفكِّك مصطلح الجندر، من أجل التأكيد على أن الفروق بين الجنسين فروقٌ جوهرية وليست طارئةً متشكّلةً اجتماعياً في الأذهان فحسب (social construction). فنحت هذا المصطلح

وشيوعه في طروح ما-بعد-الحداثة هو انعكاسٌ لفلسفتها التي تعتبر أنَّ أيَّ وصفٍ لجوهرٍ ثابتٍ مفطورٍ في الرجل والمرأة هو جوهرانيةٌ عنصريةٌ مرفوضة.

مطلب عدم التفريق بناء على الميل الجنسي أمرٌ قريب من مسألة الجندر، والميل الجنسي له منعكسات سلوكية ولا يُعقل ألا يكون لخيار الفرد تَبِعات. أمَّا الادِّعاء بأنَّ الميل الجنسيَّ المثليَّ عضويٌّ بحت فليس عليه دليلٌ علميٌّ. وكان هذا البند يخصُّ اللوطية ثمَّ وضُمَّ إليه السحاقية والمتحوّلون جنسياً. والقناعة بأنَّ اللوطية مقرَّرةٌ جينيّاً بيولوجياً قناعة منتشرة، إلا أنه لا تجد تلك القناعة تجاه السحاقية، ممَّا يؤكد أنَّ المسألة مسألة موقفٍ اجتماعيٍّ محض. إنَّ الكلام في هذا البُعد مليء بالتناقضات ويرزح تحت حمولاتٍ إيديولوجية شديدة التمحور الذاتي.

وأُضيف لاحقاً بندُ عدم التفرقة بناءً على العُمر، ولعله أكثر بندٍ صوريٍّ ليس له أيُّ صدقيَّة في الواقع، ناهيك بعدم سوغه الواقعي، ولا حاجة للتفصيل في هذا.

وينبغي التأكيد ثانيةً أنَّ الجمع بين تلك الأبعاد السبعة –من ناحية منهجية– لا يستقيم لاختلاف طبيعة هذه الأبعاد. فالعِرق لا يُعبِّر عن أيِّ شيء ذاتيٍّ، برغم أنَّ العِرق ظاهرٌ كلَّ الظهور يترك عند الذي يفتقد الأعماق الخُلقية انطباعاً شمولياً جوهرانياً. أمَّا الأصل القومي فله تعلُّقٌ بالتاريخ والعلاقات بين مجموعات البشر. الخلفية الإثنية هي من أهم البنود لأنَّ المصطلح يجمع طيفاً واسعاً من الفوارق، ولا مناص إلا وأن يختلف فيها البشر ولا سيما أنها تضَمُّ ما هو أعلى منها: اللغة والقيم والدِّين. وهذا يستدعي إطار تفاهمٍ أعلى، ويتجاوز جعل الأمر مطلباً قانونياً أو أمراً اجتماعياً تكفي فيه المعاملة اللطيفة.

تجاه البند الرابع حول عدم التفرقة بسبب الاختلاف في الدِّين، ينبغي التنبيه إلى أنَّ الأديان بطبيعتها تدفع نحو أنماطٍ سلوكية معينة، فما المخرج عندما يكون هناك تعدُّد في الأديان؟ الجواب الحداثي المسطَّح: هو أنَّ على الدِّين أن يطوِّر نفسه ويقبل بكلِّ أنواع السلوك. غير أنَّ هذا هو خضوع لنسقٍ آخر من السلوك، وهو نفي للدِّين الذي يجري الادعاء بعدم التفرقة تجاهه، لأنَّ مدار الدِّين هو قيمٌ خالدة. **ومعنى طلب قبول أيِّ أمرٍ بلا معيارٍ أخلاقيٍّ هو فرضُ رؤيةٍ أخلاقيةٍ أخرى على الدِّين، أي فرض الفلسفة اللبرالية على الفلسفة الدينية، أو قُل: فرضُ دينٍ على دين**. والذي يحدِّد العلاقة بين الأديان وإمكانية عدم التمييز هو رؤية الدِّين نفسه. فإذا كان الدِّين قد أصبح قوميةً لشعبٍ مختار، فكيف لا نتوقَّع الارتكاس تجاهه؟ وإذا كان التزاماً دينياً ينبذ مَن لا يقبل بفكرة تجسيد الخلاص، ويُنكر الرسالة التالية الخاتمة التي تشكّل أمّتها خمس البشرية، فكيف نتوقَّع مودَّةً صادقة؟ ولذا لا مخرج بدون الاستغاثة بالجذر الإبراهيمي بشكل خاص وتراث الأنبياء بشكل عام. ولا نقصد بذلك التلاعب السياسي بهذا المفهوم، وإنما أنّ الجذر الإبراهيمي جذرٌ توحيدي، وأنه يُجمع تراث الأنبياء على مصفوفة قيمٍ متعالية، وأن قاعدة التفاهم المشترك هي الإيمان بالله وباليوم الآخر والقيام بالعمل الصالح.

أمَّا في مسألة الجندر، فإنَّ الفوارق بين الجنسين مفطورة لا ينكرها عاقل، والتمييز مطلوب من أجل رعاية الخصال المخلوقة. وهناك تناقض أساسيٌّ بين بند الجندر وبند الميل الجنسي. فلقد كان تبنّي مصطلح "الجندر" واختياره بديلاً عن "الجنس" بناءً على أنَّ الفروق بين المرأة والرجل ليست فروقاً مغروزة طبيعية، وإنما هي نتيجة التنشئة الاجتماعية، أو أن الميل الجنسي خيار شخصي. ولكن ينعكس الحديث أحياناً ويجري القول بأن الشذوذ أمر مقرّرٌ عضوياً فلا يمكن رفضه. كون الشذوذ أمراً عضويّاً جينيّاً محضاً لم يثبت علمياً، والمتخصّصون في علم الجينات لا يقولون بالجبرية الجينية، وإنما بوجود درجاتٍ من الاستعدادات المختلفة بين الناس في شتى الأمور. والجواب على هذا أن مجرَّد الاستعداد العضوي لأمرٍ لا يبرّره ما يترتّب عليه. فمثلاً نعرف أنَّ عند بعض الأفراد استعدادا أعلى للإدمان، ولكن هذا لا يبرّر عدم مراقبة شروب المسكرات، كما نعرف أنَّ بعض الأفراد عندهم استعدادا أعلى نحو العنف، ولكن ذلك لا يبرّر السلوك الإجراميَّ فيما لو اختاروه. إنّ المقرَّر علمياً هو أنَّ 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 بدَّ أن يحاسَب المرء عن خياره، وهذا الموقف المحافظ والديني هو الصواب بديهةً، والموقف اللبرالي هو المتهافت.

ويكفي هذا العرض المختصر لبيان الخفَّة العلمية في دعوى عدم التمييز، وفي وضع أمورٍ مختلفة في مستوى واحد، كما أنَّ طلب عدم التحيُّز هو غير منطقيٍّ أصلاً، باستثناء الاختلاف العِرقي. ونستدرك هنا في أنَّ التنبيه إلى الاختلاط المنهجيّ لنسق المساواة اللبرالية لا يعني بحالٍ من الأحوال الدعوةَ إلى الظلم ولا استهدافَ الآخر المختلف عرقاً ودِيناً وقوماً وملّة وجنساً.

وأخيراً نلفت النظر إلى أنَّ الميثاق العالمي لإزالة كل أنواع التميز الذي أُقرّ في 1965، وجرى اعتماده في 1969 كجزءٍ من البند رقم 19 يضمّ أربعة أبعادٍ فقط: العِرق والجنس واللغة والدِّين. ونلاحظ أنّ بُعد اللغة غائب في عبارات عدم التمييز في الدول الديمقراطية الغربية، وفي هذا دلالة إضافية على التمركز الفردي لتلك العبارات. وننبّه أنَّ نطاق إعلان الميثاق العالمي هو أوسع بكثير ممَّا نعالجه هنا، حيث إنَّ اهتمامه يتحرَّك على مستوى دولي.

3- التمييز والرصيد الثقافي

التمييز أمرٌ شائعٌ في واقع البشر، وإذ تقرَّر أنَّ تضييق نطاق التحليل والتركيز على المساواة الفردية أمرٌ مُشْكِلٌ وأنه لا بدَّ من النظر إلى المجموعة التي ينتمي إليها الفرد... إذا تقرَّر هذا لزمت مناقشة علاقة الرصيد الثقافي بالتمييز. ولتسهيل المناقشة سوف نحلّل مسألة التمييز بسبب العِرق لأنه –كما بيَّنا سابقاً– مجرَّد مظهرٍ يبثُّ الوهم بالاختلاف، في حين أنَّ العِرق –علمياً– ليس له علاقة بأيّ مؤشّر نفسيٍّ أو عقليّ. ونفصّل في حالة السود الأفارقة الأمريكيين الذين استُرِقَّ أجدادُهم لأنه أوضح مثال وأشمله.

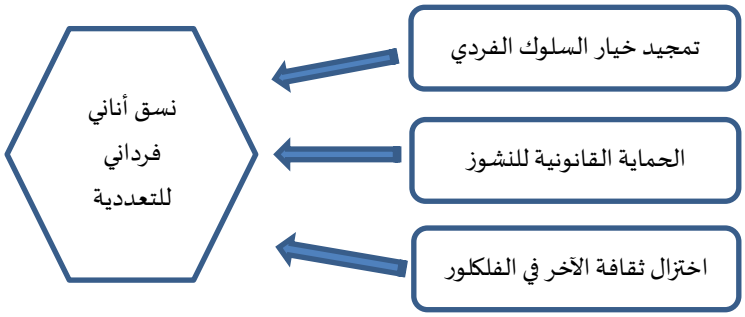
تُظهر حالة السود في الولايات المتحدة الأمريكية أنَّ **مشكلة التمييز ضدَّ مجموعة ما لا تحلُّه التدابير المتوجّهة نحو الفرد، أو لا تكفيه**. فما هو السبب الأعمق إذاً؟ إنها الثقافة. ولقد أدرك السود هذا الأمر، حيث تحوَّلت الإشارة إليهم من كلمة "نِجر" –وهي الكلمة العنصرية البذيئة– إلى كلمة "الأفارقة الأمريكيين" بناءً على أنهم مثل

غيرهم من شرق آسيا أو الإسبانيين الذين توصف مجموعاتهم باستعمال لفظٍ يضمُّ الإشارة إلى أصلهم الثقافي أو القومي. ولكنَّ المفكّرين الأفارقة الأمريكيين تخلَّوا فيما بعدُ عن هذا المصطلح (وإن كان ما زال لطيفاً استعماله لمن هم من خارج المجموعة) مؤكّدين أنَّ التمييز ضدَّهم ليس بسبب العنصر الإفريقي وإنما بسبب اللون، ولأنه حقيقة لم يبقَ عندهم إلا نَزْراً يسيراً من الثقافة الإفريقية على مستوى العادات والفلكلور بشكلٍ رئيسي. وأذكر أني لما كنت أُدرِّس هذا الموضوع في الجامعات الأمريكية، كنت أردّد: لقد تعرّض الذين استُرقّوا من إفريقيا لكلِّ أنواع التنكيل، لكنَّ أشدَّها كان "المجزرة الثقافية" التي أُلحقت بهم.

إنَّ قصة السود في أمريكا لا تُفهم بتمامها إلا من خلال استحضار البُعد الثقافي. فمشكلة الأسود أنه أمريكيٌّ فحسب؛ مشكلته أنه أمريكي + أسود. مصيبته أنه لم يَعُد عنده الكثير من الرصيد الثقافي ممَّا يفتخر به أو يمنحه رصيداً خاصاً يتمايز به عن عموم الشعب ويستثمره في تثبيت نفسه وإفادة قومه. ولقد كان ذلك من نتائج التجريف الثقافي الذي حدث بسبب الاسترقاق وتفريق أعضاء الأُسر بين المزارع الشاسعة وانقطاع اللغة وضياع الدين إلا ما استنقذته ثلّةٌ صغيرة من المسلمين. ولذلك تجد المسلمين من السود أكثرهم شعوراً بالعزَّة.

والإبادة الثقافية في حقّ السود الأمريكيين هي التي تُفسِّر ظاهرة نجاح المهاجر الأسود اليوم القادم من كينيا أو نيجيريا –رغم العنصرية وتحدّيات الهجرة ومصاعب التأقلم مع البلد الجديد– خلافاً لنظيره الأسود الأمريكي البحت. وهذه النقطة يتَّخذها العنصريون البيض للبرهنة أنه ليس هناك تمييز ضد اللون الأسود وأنه ليس هو المشكلة، وإنما المشكلة في مجتمع السود أنفسهم. ولكنَّ هذا تدليسٌ لا يعكس إلا خُمس الحقيقة، فبعد التفريغ الثقافي أصبح المرض ملازماً لمجتمعات السود، لا مِراءَ في هذا، ولكنَّ هذا التجفيف هو عيناً أعمق أشكال التمييز، وهو الذي لا يحيط به الإطار المفهوماتيُّ اللبرالي المتمحور حول الفرد. وبالمناسبة، **لا يخفى أنَّ تعامل الدول الأوربية مع المجتمعات المسلمة هناك ومع المهاجرين الجدد بعد الثورات العربية، يهدف تحديداً إلى المحو الثقافي لأنه هو ممرُّ الاستكانة والإخضاع.**

مخطط إشكالية النسق الحداثي للتعددية



ويعيد بعضُ المحلِّلين النظر في تاريخ السواد في أمريكا، ويقارنون بين مارتن لوثر كينغ جونير و مالكوم إكس. فالأول الخوري الأسود الذي يتعالى على الآلام ويدعو إلى التآخي مع المجتمع الكبير –فانقادت له الملايين يوماً– لم تفلح جهوده عملياً، في حين أنَّ الثاني صاحب دعوة مواجهة المجتمع والتعامل النِّدِّيّ معه اغتيل قبل نضوج

حركته. والتعليق الأليم تجاه هذه المفارقة أصوغه كالتالي: كيف يمكن لامرئٍ أن يُحرِّر قومه من خلال تبنِّي عقيدة عدوِّه؟ أي يمكننا التأكيد على أنَّ اعتناق البروتستانتية (برغم الأقلمة الخاصة لكنائس السود) وخلطها مع المطلب اللبرالي للمساواة في خطاب كينغ لم يكن ليُكتب له النجاح. وبالمناسبة، التفوُّق اليهودي في الولايات المتحدة الأمريكية مردُّه إلى الثقافيِّ قبل كل شيء، وكيف لا يمكن الانتباه إلى أن الثقافة الغربية المعاصرة إنما هي مغروزة في مشترك رؤى داروين و فرويد و ماركس. ومن أكثر الأمور دلالةً في هذا السياق: أنَّ هجرة الصينيين إلى الولايات المتحدة الأمريكية سابقةٌ لهجرات أقوام جنوب وشرق أُوربة، وبرغم ذلك لم يُطبَّع أمرهم بالتمام إلى يومنا هذا، وما زال يشار إليهم أنهم آسيويون مختلفون، في حين لا يشار بذلك إلى الإيطالي أو البولندي إلا من باب الحديث عن أنماط الفلكلور والتراث الشعبي. الإيطالي والبولندي يُعتبر "أبيضا" بنكهة خاصة، أما الصيني فهو "آسيوي" وفيه غرابة. إنها قصة الجذر الحضاري.

إضاءة على الو اقع

أفرزت دولة الحداثة مفاهيمها اللبرالية الخاصّة بشأن التعدّدية، وشكّلت منطق القوانين والإجراءات. وفي حين تمكّن هذه المنظومة حماية بعض الحقوق الفردية، فإن الحقوق الجماعية متأزّمة. إنّ اعتبار الناس أفراداً فحسب هو بذاته مصدرٌ للإشكال، وذلك لأن الفرد ما هو إلا جزء من كيان جماعي. وإن لسلامة الكيان الجماعي الذي ينتمي إليه الفرد أثراً عميقاً على سلامة الفرد. وما يلي نقاط عملية تتعلَّق بمسارات التعدّدية في واقعنا العربي.

- في بلادنا تعدّدٌ ملّي/إثني، وضامنه الأكبر هو القبول الاجتماعي والارتياح له والنظر إليه أنه طبيعي ، ومثاله الأبرز هو الكُرد والأمازيغ. وفي بعض بلادنا العربية تعدّدٌ ديني، وضامنه الأكبر هو الالتزام بتعاليم الدّين التي تحرّم الظلم والعدوان، والمثال الأكبر للتعدّدية الدينية هو المسيحيين.
- الحضور الثقافي اللغوي في حالتي الكُرد والأمازيغ وحرّية الدّين في حالة المسيحيين، إنما ينبغي أن يكون تحصيل حاصلٍ وجزءاً من الحقوق الجماعية ولا يحتاج –أصلاً– تدخّل الدولة.
- لم تتعرَّض المكوّنات قليلة العدد في بلادنا إلى تفرقة قانونية أو عرفية حادّة، والمسيحيون والكُرد والأمازيغ مواطنون يستوون في الحقوق والواجبات. أما ما حصل من أوجهٍ للظلم تجاههم فهو جزءٌ من ظلمٍ على يد حكومات تعسّفية عمّ المجتمع كلّه. ولذا ليس ثمّة حاجة للكلام عن تمييز إيجابي تتلقّى فيه هذه المجموعات حقوقاً إضافية، وإنما تكمن الحاجة في الإصلاح السياسي لكي ينقشع مصدر الظلم والحرمان.
- من ناحية عملية وحيث تأزّم الوضع الثقافي واللغوي والديني لبعض المجموعات، لا بأس بالتأكيد المبادر من قِبل السدّة السياسية على أن حقوق المكوّنات قليلة العدد مصانة، ولا بأس بالاعتراف الرسمي الرمزي في مسألة العطل والأعياد وما شابه.
- تتحرّك معظم المسائل الثقافية خارج حيّز الدولة ومؤسساتها، وبشكل عام المهمّ هو عدم إعاقة الدولة ومؤسساتها لحيوية الأنشطة الثقافية. بمعنى أن معالجة التعدّدية هو أمر اجتماعي أكثر ممّا هو سياسي؛ بل كثيراً ما يُعكّر التدخّل السياسي (ولو بقصدٍ شريف) صفاء العلاقات في المستقبل.
- من ضمن الأبعاد الثقافية ينفرد التعليم بأوجهٍ للدولة فيه أدوار. وبرغم أنه يُستحسن ابتعاد الدولة عن مسائل التعليم والمناهج وأن يكون دورها إشرافا من بعيد وتوكيلا لأهل التعليم، إلا أن هناك مساحاتٍ لا تعدم الحاجة لدعمٍ من مؤسسات الدولة. وفي سياق التعدّدية، ينبغي أن يكون هناك مجالٌ للأقليات اللغوية لتعلّم لغاتها وأن تنعكس ثقافتها في الإعلام على نحوٍ ما (وأكثر الإعلام اليوم خاصّ وليس حكومياً). فمثلاً في الأماكن التي فيها كثافة سكانية من الكُرد والأمازيغ، يمكن أن تفسح الحكومة تدريس لغاتهم كلغة إضافية في المدارس العامّة أو في حصصٍ خاصّة بحسب اختيار هذه المجموعات.
- تبرز قضية المنهج في تدريس اللغات وفي حضور ثقافة الكُرد والأمازيغ في الفضاء العام. فلا يصلح أن يتأطّر تعليم اللغات الكردية والأمازيغية بإطار منظور قومي معادٍ للعروبة، مثلما لا يستقيم أن يكون تعليم اللغة

العربية معادٍ للغات الأخرىٰ. أما دعاوىٰ أن في لغات هاتين المجموعتين ألفاظٌ عربية فمسألة أخرىٰ مكانها البحث العلمي، ولا تُلغي الشخصية المتميزة لهاتين اللغتين.

- لقد كانت إسهامات كلٍّ من الكُرد والأمازيغ وسامٌ ونيشانٌ في تاريخ حضارتنا المسلمة. والمنظور القومي الكردي والأمازيغي المعادي لحضارة الإسلام إنما هو من جملة التمحور الأيديولوجي والقراءة الجائرة للتاريخ.
- حرّي باللغات الكُردية والأمازيغية اعتماد الحرف العربي مع إضافاتٍ بحسب الحاجة، لأنه يُسهم ذلك في حفز التواصل مع العرب وفي تذوّق العرب للغاتهم، وليس في هذا اعتداء أصلي علىٰ تلك اللغات حيث إن تراثها الشفهي هو الغالب اليوم.
- في تدريس الدّين هناك تعارضٌ جوهري معروف، حيث يعتبر الإسلامُ التثليثَ فريةً يجب الانتهاء عنها، في حين أن التثليث هو ركن المسيحية المعاصرة. والمسألة الفاصلة في ذلك يوضّحها اختلاف ساحة العقيدة عن ساحة الحياة الاجتماعية. ففي حين أن موضع المفاصلة هو مسائل الاعتقاد، يقع الإنصاف في مسائل الاجتماع برغم اختلاف الأديان. ويؤكّد الإسلام علىٰ البرّ والقسط تجاه المخالف عقيدياً، وكذا التعاليم المسيحية. ولذا في حالة الاختلاف الديني، يمكن أن يطلب المسيحيون استثناء أبنائهم من التعليم الديني في المدارس، ويعوّضون عنه بدروسٍ موازيةٍ خاصّةٍ بهم داخل المدرسة أو بنشاطاتٍ خاصّة خارج نطاق المدرسة.
- لا يمكن للتعليم العام أن يشمل تدريس ديانات فرق الغلاة، ومثاله اعتقادات النصيريين أو الدروز أو اليزيدين...
- تعليم لغةٍ ما أو دينٍ يستحضر التاريخ لزوماً. ولذا لا بدَّ أن يتولّىٰ تصميم المناهج اللغوية والدينية أهل علمٍ عندهم نضوج وترفّع عن الطعن والتمحور حول الذات، ويراعون في ذلك خطوطاً عامة معروفة عند خبراء التعليم.
- لا يجوز لمسالك رعاية التعدّدية أن تُتخذ ذريعةً للانتقاص من أسباب تماسك المجتمع.

الفصل الخامس

المجتمع بين التعدُّدية والتنوُّع

وجود مجموعات مختلفة عرقياً أو قومياً أو ثقافياً أو دينياً أمرٌ ليس جديداً في التاريخ، ولكنه أخذ أشكالاً إضافية في عصر الحداثة. وإنّ ما ينبغي التفكير به ليس مجرد صورة واقعٍ فيه اختلافٌ وتلوّن، إنما الصيغة التي تربط هذه المجموعات في بُعديها البُنيويّ والثقافي. مهمّة هذا الفصل هي تقديم خطوطٍ عريضةٍ لنظريةٍ جديدةٍ أسمّيها "التنوُّع"، كي نفرّقها عن "التعدُّدية".

ونفتتح بالإشارة إلى خصائص الواقع التعدُّدي الحداثيّ لأنه يجري تسويقه نموذجاً متقدّماً مثالياً. تدور التعدّدية في البلدان الديمقراطية الصناعية حول المحاور الخمسة التالية: (1) الاحتفاء بمظاهرٍ للتعدُّدية وفق ذوق الثقافة البيضاء وخياراتها (2) محاولة إدارة أزمة العلاقات فحسب، (3) خنق التعدُّد من خلال الضغط نحو الانصهار، فبرغم الحديث عن التكامل والتساجم، الهدف هو التجريف الثقافي، (4) استثمار مظاهر التعدُّدية في الرّبح التجاري واعتبار ذلك احتراماً وافياً، (5) توظيف معرفةِ المختلِف المهاجر من أجل السيطرة العالمية.

التعدُّدية تعتني بالمفرزات السطحية لمختلف الفرق في المجتمع، في حين أن الأمر الفاصل ليس مجرَّد وجود العناصر المختلفة، بل مضامين هذه العناصر وقيمتها الذاتية وكيفية تفاعلها. وبالمقابل، يتوجّه مدخل التنوّع إلى استيعاب الآخر –ثقافةً ومعاشاً– من خلال معادلةٍ أخلاقيةٍ متوضِّعةٍ خارج الفِرَق ذاتها ومكنونةٍ في قيمٍ مرجعيةٍ دينيةٍ عالمية. لشرح هذا نلقي أولاً نظرةً سريعةً على الأساس التصوّري للتعدُّدية، ثمَّ نعرّج على ثلاثة أبعاد التنوّع الثقافة واللغة والدين، ونختم بالحديث عن خصائص التنوُّع وما يجعله مختلفاً عن محض التعددية.

1- التعدُّدية فلسفياً

يرتكز الطرح اللبرالي للتعددية على ثلاث فرضياتٍ عن الإنسان، تتفاعل مع فرضية رابعة عن المجتمع البشري.

أولاً، الرغبات تحدّد جوهر الإنسان: تنظر الفلسفة اللبرالية إلى أنَّ أهمّ ما يحدّد كينونة الإنسان كتلةٌ من الرغبات، وتحصرها في الجنس والعنف. وهذا متأصِّل في اللاشعور الغربي الثقافي والفردي على حدٍّ سواء، فيصبح الهمُّ إزالة الحواجز بين الفرد وبين تحصيل ما يريد ويشتهي.

ثانياً، المعاظمة ديدن الأفراد: تعتبر الفلسفة اللبرالية أنَّ الغاية الكبرى لأفراد الناس في الحياة هي معاظمة رغباتهم الدنيوية وفق رؤية نفعية مطلقة. وكونها رؤية نفعية يعني إبعاد الضابط الخلفي في التصرّفات. ويتبع

ذلك أنه يصبح التمكين من معاظمة المردود هو الواجب المجتمعي والأولوية السياسية، وتتراجع الأبعاد الأخلاقية في غمرة الوصول إلى هذا وتختفي.

ثالثاً، تطبيع الصراع: حيث تنظر الفلسفة اللبرالية إلى أن "الإنسان الرغبة" يركض وراء مصفوفةٍ واسعة ممَّا يطمع به (مالاً وجنساً ونفوذاً) وأنه يحاول تحصيل أعظم قدرٍ منها، وحيث إنَّ الكون –بحسب هذه الرؤية– محكومٌ بقانون النُّدرة ومحدودية الموارد؛ فإنَّ الصراع طبيعيٌ بين الناس من جهة، وسحق المغلوب واستئساد الغالب أمرٌ مقبولٌ ويَعنينا تشذيبه فحسب.

تتفاقم سيئات الرؤية أعلاه بسبب طريقة النظرة إلى المجتمع، وذلك أنه تختزل اللبرالية المجتمع في الأفراد. ففي الطرح اللبرالي المتطرّف ليس هناك شيء اسمه مجتمع يتجاوز مجموع الأفراد، وحيث ليس هناك "مجتمع" ككيان متمايز فلا يمكن الحديث عن مصلحةٍ عامّة؛ بل إن الحديث عن المصلحة العامّة في نظر اللبرالية الفردانية خرافةٌ تُخفي المصلحة الأنانية الخاصة.

تكمن المفارقة الكبرى في أنَّ الديمقراطية اللبرالية لا تراعي الخصوصيات الثقافية الجماعية الإثنية بقدر اهتمامها بمراعاة الأمزجة الشخصية، وتتحمَّلها ولو اعتدت على المجتمع. ومردُّ هذه الخصلة للتعدُّدية اللبرالية هو أنها –عملياً– شريكة الرأسمالية التي تسوّق لمختلف الأذواق والنزعات (برغم أن أطيافاً من اللبرالية مغتاظة من الرأسمالية).

ولا بأس بالإشارة إلى أنَّ الفيلسوف لوك –أحد أكبر رموز الديمقراطية واللبرالية السياسية– يُعلي من شأن الممتلكات الشخصية ويعتبرها وكأنها امتداد للذات البشرية. ولذا لا يُستغرب نصُّه على أنه لا يمكن للدولة أن تنظِّم أيَّ شيءٍ إلا من أجل حماية الأملاك. وهكذا فإن فلسفة لوك في الحرّية تُمكِّن الرأسمالية كلَّ التمكين برغم أنّ الرأسمالية تستعبد الفرد. لزمت الإشارة إلى هذا لأنه تُعتبر فلسفة لوك أساساً للديمقراطيات المعاصرة، ولأنَّ الحقوق والحمايات التي تتكلَّم عنها اللبرالية الفردية لا تنفكّ عملياً عن الواقع الرأسمالي لهذه المجتمعات.

ويحسن الانتباه إلى أنَّ **التوجُّهات اللبرالية التي تناهض الاستهلاك وتهتمّ بالبيئة تعاني من فراغٍ قيمي، فلا خيار لها إلا الاستعارة من الأديان أو المذاهب الروحية**. وإنه للافتٌ افتتان كثرةٍ من الغربيين بالبوذية خصوصاً، وما هذا إلا بسبب الفراغ القيميّ الذي أشرنا إليه. وانتشار اليوغا مثال عمليٌّ على هذا، وإنَّ استحواذ الرأسمالية لـ"رياضة" اليوغا وتحويل رسم العبادة إلى سلعةٍ تدرُّ الرِّبح مثالٌ سهل الفهم عن ورطة اللبرالية مع توأمها الرأسمالي. وسرعان ما تحوَّلت ممارسة اليوغا ونواديها إلى مجتمع نخبةٍ، ليكون دليلاً آخر على إشكال النازع النفعي وغياب القيم المتعالية.

تكمن أزمة التوجّه اللبرالي في رفض استحضار القيم المتعالية، لأنها تستدعي –ضرورةً– الدينيَّ إلى الساحة، وهو الأمر الذي تفرُّ منه اللبرالية مذعورة. **ويدَّعي الطرح اللبرالي أنَّه منفتحٌ على كلِّ مصفوفات القيم والأعراف والعادات، غير إنّ موقفها هذا ليس انفتاحاً؛ بل هو منزع لاغائيّ، فالخيار اللبرالي في حقيقته خيارٌ فلسفيٌ**

قيميٌ يتميَّز بالانتقائية والاعتباطية المتقلّبة. وبالمناسبة، حتى هذا النسق الانتقائي (المنفتح فعلاً في بعض الأمور)، له معيارٌ فرديٌ تمتعيٌ بشكل رئيسي، كما أنَّ له أعرافه وتقاليده التي تزدري الآخر الذي لا يتلزم بها.

بعد العرض المقتضب للمنطلقات الفكرية للتعدُّدية اللبرالية التي تؤطِّر الأفعال وتصبغ الأفهام في عصرنا هذا، يصبح الحديث عن التنوُّع كبديل عن التعدُّدية أمراً ممكناً. وبهذا لا نكتفي بالنَّقد، بل نُتبع النَّقد والتفكيك بمقترح أنموذجٍ مختلفٍ له ارتباطٌ بتاريخنا وبطبيعة ثقافتنا ومسلَّماتها.

2- جذور التنوُّع

حين ننتقل من الفرد إلى المجموعة ومن برَّانيَّات الاجتماع إلى أعماقه، تظهر الحاجة إلى فهمٍ للتنوُّع مجذَّرٍ في النَّسق الثقافيّ الإسلامي ليكون أساساً لتفريقه عن التعدّدية. ونسارع القول: إنَّ مصطلح الثقافة نفسه قد أصابه اختزال خاصَّةً في الطرح الأمريكي، حيث اختُصرت في مظاهرها وانعكاساتها، ناهيك بأنَّ الاهتمام بالتعددية هو من أنواعٍ ثلاثة: اهتمامٌ اجتماعي من باب الفضول والتسلية والترويح، واهتمامٌ اقتصادي تسويقي، إلى جانب اهتمامٍ سياسيٍ لإدارة الأزمة والحيلولة دون تفاقمها. وكلُّ ذلك مختلف عن الاهتمام بقصد الفهم، أو بعبارة أصحَّ بقصد "التعارف". ونشرح أدناه أبعاد التنوُّع الثقافي في أعماقه الوجدانية التي تلفُّ كينونة الإنسان، ويشمل الثقافة والدِّين واللغة.

أ- البعد الثقافي

نقصد بالبُعد الثقافي الأوجهَ الثلاثة للثقافة: القيم والأعراف والعادات. القيم هي لبُّ الثقافة وإن كانت أكثرها خفاء. ولقد جرت العادة في العلوم الاجتماعية المعاصرة إهمال عالم القيم بناءً على أنَّ كثيراً من الناس لا ترتقي تصرُّفاتهم إلى مستوى القيم في السلوك اليومي. غير إنه محوريَّةَ القيم تكمن في تشكيلها المعيار الذي يزن به الناس الأمور على مستوى الشعور أو اللاشعور.

إنَّ الإيضاح القيميَّ –بمعنى التفصيل في طبيعة القيم وتوجهاتها– يفتح الباب أمام التفاهم، لأنه تضع القيم معياراً يتَّسم بالثبات ويصلح مرجعاً للتقييم والحُكم. وعلى الأقلِّ تُظهر القيم ساحتي التوافق والتخالف، وفهم موضع التخالف مهمٌ من أجل التفاهم. ولكن لا مراء في الحاجة إلى تجنّب تحويل الإيضاح إلى جدالٍ لا ينتهي. غير إن الكلام في مسألة القيم ليس كافياً لحلحلة المشاكل وإن كان لا يمكن تجاوزه. فعندما يتعلَّق الأمر بالنواحي السياسية والاقتصادية والاجتماعية على نحوٍ قريب من الواقع وبقصد صياغة التدابير والإجراءات العملية، لا بدّ من اقتران الحديث عن القيم بالتفكّر بسنن الاجتماع وتقييم تجارب البشر.

تنجلي صورة البُعد الثقافي حين ننتقل إلى حيِّز الأعراف لأنَّ الأعراف هي قواعد للسلوك، المقبول منه وغير المقبول. تمثِّل الأعراف خريطةً اجتماعية قد جرى التفاهم حولها من خلال الممارسة وعلى مستوى اللاشعور، وقد يكون في المجتمع أكثر من مصفوفةٍ واحدةٍ للأعراف. وفي حين أنَّ الدين في المجتمعات القديمة هو الذي كان

المعاملَ للصياغة المتوائمة للأعراف، انتقل المعامل في المجتمعات الحديثة إلى فاعليات السوق والاستهلاك. **المقصود هنا أنَّ تمرير الأعراف من خلال "مصفاة" للقيم هو الذي يمكِّن من العيش المشترك الذي يغشاه التفاهم، لأنه بغير المرشح القيمي يمكن أن تعلو أعراف العبث والسقوط والتطرُّف المادّي.** ولا عجب أنَّ اللبرالية تدعو إلى مجرَّد "التحمّل" (tolerance)، فما فوق التحمُّل من التفاهم الحقيقي لا بدَّ أن يُحيل إلى القيم، وهي دينية في غالب تاريخ البشرية. ولا أدلَّ على ذلك من أنَّ الفيلسوف لوك الذي كتب عن "التحمُّل" أبدى تحاملاً تجاه الكاثوليكيين بناءً على أنَّ ولاءهم هو للبابا، وتحاملاً تجاه الملاحدة بسبب افتقادهم لمرجعيَّةٍ سماوية (ملاحظة: ما تمّ بناؤه على طروحات الفلاسفة أكثر شطحاً ممّا صاغة الفلاسفة).

أمَّا العادات والتقاليد فكثيراً ما تخلو من المضامين القِيمية (مثل: ألوان اللباس، وطبق الأعياد، وأصول الزيارة، والهزل في الكلام...) وإن كانت تعكس أوجهاً حضارية، وقد تكون إشكاليةً بقدر إشكالية الأعراف التي تستجيب إليها هذه العادات. وللمستوى الثقافي دورٌ مهمٌ في هذا الحال، حيث إنَّ الأقلَّ ثقافةً هو الأكثر تعلُّقاً بظاهر الممارسات على حساب مضمونها.

واستحضاراً لما سبق من تفصيل، **إنَّ منظور التنوُّع الذي يُسلِّم بمرجعية القيم الدينية هو المفضي للتعارف لأنَّ المعيار الأخلاقي ليس مختصّاً بقومٍ معيَّنين.** وبالتالي ينفسح فضاءٌ لتخاطب الأعراف وتفاعل العادات، فضاءٌ غير منقطعٍ عن المعايير الخلقية.

ب- بُعد الدّين

بدأنا بالحديث عن الثقافة وأجَّلنا –عمداً– الحديث عن الدِّين برغم أنه هو في الغالب مصدر القيم، إضافةً إلى طروحاتٍ فلسفية. الاعتراف بالتباين الدِّينيّ أمرٌ محوريٌّ، ولا يُجدي هنا الادعاء بالقبول المفتوح غير المشروط للمسلَّمات الدِّينية للآخر، ولا بدَّ من المصارحة لاكتشاف المساحات المشتركة وكيفية معالجة المواقف الدِّينية المتباينة.

لا يهمُّ عند الحديث عن الدِّين مجرَّد الحديث عن الشعائر والسماح بممارستها كما يتفاخر النموذج اللبرالي. وإنما المهمُّ النظر إلى الدِّين باعتباره رؤيةً كونيةً وتصوُّراً له في ساحة التفاهم والتنوُّع الانعكاساتُ التالية على الحياة الاجتماعية: (1) يطبع السلوك وتوجُّهاته، (2) ويمدُّ بالطمأنينة والرضى، (3) ويعطي الدافعية للعمل ويؤطِّره، (4) ويسهم في تفسير حوادث الحياة، (5) ويُنشئ المعيار التي يتمُّ من خلاله الحُكم والتقييم.

يجوب الدِّين بتجلِّياته الكبرى الفضاء الاجتماعي الواسع بالأبعاد الخمسة المذكورة، ولذا لا بدَّ من اعتباره عند الحديث عن التنوُّع اعتباراً يتجاوز قضية الشعائر والحرِّيات الدِّينية كما هو شائع في النُّظم البراغماتية. ولا خلاف في أن اشتراط إمكانية ممارسة الشعائر أمرٌ مهمٌّ في الحياة، لأنه يتَّصل بالتديُّن أو الحركة العملية للدِّين. غير أنَّ مقتضيات التديُّن أوسع بكثير من الشعائر، وتتَّصل بهوية انتماءٍ عميقةٍ تتجاوز الساحة الاستخدامية في الحياة، وتدمج الإنسان في فضاءاتٍ تتجاوز المادة. ولذلك **لا بدَّ أن تتصدّر الأبعاد الدينية منصَّة الالتقاء الاجتماعي بناءً على أنها أساس التفاهم والتعارف.** وهي أساسٌ للتفاهم والتعارف من طرفين: طرف تفهُّم

الموجّهات العميقة للآخر، وطرف التبعات العملية لرؤية التعارف التي تقدِّمها كلُّ منظومة دينية. وقد تتصادم الرؤىٰ الدِّينية، ولكنَّ الحديث عنها وعدم الاكتفاء بتمريرها تمرير المجاملة يساعد في نفي الخبث وإقامة الحجَّة، وقد يُنشئ تباهلُ الطروحات الدينية منصَّةَ تفاهمٍ لكلمةٍ سواء.

ج- بُعد اللغة

التنوّع اللغوي أساسٌ في التنوُّع البشري، تنوّع رافق الحضارات، حيث يجري التلاقح اللغوي ونشوء لغاتٍ واختفاء أخرىٰ من ناحية ثانية.

تتجاوز أهمية اللغة منفعتها المباشرة من إمكانية التواصل، حيث تتصل بأمرين محوريين: **الأول:** أنَّ اللغة مخزن ذكريات المجتمع، ولذا كان الحِرمان اللغوي بتراً للمجموعة الثقافية عن تاريخها وقذفها إلىٰ صعيدٍ صلدٍ لا يحمل ماءً ولا يُنبت زرعاً. **الثاني:** ثمّة علاقة بين اللغة وطريقة التفكير. فالإنسان عندما يُفكِّر إنما يستثمر لغةً –ليس في مستوىٰ الألفاظ فحسب– وإنما أيضاً في مستوىٰ شبكة العلائق المفاهيمية التي توفِّرها اللغة. ولذلك كان تدريس الصغار واليافعين بلغة القوم عاملاً مهمّاً في عمق الفهم، كما أن اعتماد اللغة القومية في التدريس العالي يفسح فرصة الإبداع. ومن جهة أخرىٰ، **تعدُّد الألسنة في المجتمع الواحد يمدُّ بأبعادٍ جمالية و آفاقٍ وجدانية علاوةً علىٰ التفكيرية**. كما أن التعدّد اللغوي أحد بواعث الإبداع والقدرة علىٰ حلّ المعضلات والنشاط الاقتصادي.

ولمّا كان السياق الذي يهمّنا هو البلدان العربية، لا بدَّ لنا أن نذكِّر بخصوصية اللغة العربية من ناحية ارتباطها بالقرآن (المصدر المطلق للإسلام). فتهميش اللسان العربي هو تهميشٌ للدِّين نفسه من ناحية، وتهميشٌ للناطقين بها من ناحية أخرىٰ لأنهم لا يملكون رابطةً غيرها. وثمّة خاصّية متميزة للانتماء العربي لا بدَّ من التنبيه إليها، وهي **الثنائية الممتنعة على الغلق:**

- فمن ناحية يتعذَّر تعريف مَن هو العربيُّ بغير اللغة، لأن الانتماءات القومية مختلفةٌ بين العرب أنفسهم (لاحظ اختلاف الأصول القومية لأهل الجزيرة وأهل العراق وأهل الشام وأهل مصر وأهل المغرب وأهل السودان والصومال وأهل موريتانيا). كما أن تواريخ هؤلاء الأقوام لما قبل الإسلام ليست متطابقة.
- ومن ناحية أخرىٰ العروبة ليست حبيسة قفص قومي (ولاحظ الفرق عن القومية العربية). وسبب هذا هو ارتباط العروبة بما هو أهمّ منها وأعمق، وبما يملك المخزون القيمي وبما هو عالمي (القرآن)؛ ممّا جعل رابطة اللسان العربيّ مفتوحةً لكلِّ من يختار الولوج إلىٰ أساسات فهم الرسالة الإسلامية فهمَ أصالةٍ لا فهم نيابة. كان هذا هو النسق التاريخي لحضارتنا، حيث شكَّلت لغةُ القرآنِ لغةَ هذه الحضارة، وأسهمت في تعزيز مكانة غير العرب.

انحصار تعريف العربي باللغة وليس بغير ذلك من الأبعاد القومية التاريخية، وانفتاح هذا الانتماء اللغوي – تاريخياً– على غير العرب، وتجذّر قيمة اللغة برسالة سماوية عالمية، وكون اللغة أمراً قابلاً للتعلّم، وكون أعمق قيمةٍ للغة العربية –أصلاً– هي ارتشافها من قيم الإسلام وحملها لمعانيه وتطوّرها بين جنباته؛ بسب هذه الخصال فإن الانتماء العروبي غير عصباويٍ مقفلٍ، أو على الأقل ينبغي أن يكون كذا.

وإذ نقرّر هذا لا بدَّ من التذكير بأنَّ تعدُّد الألسن آية من آيات الله، وأنَّ **محورية العربية لا تعني إلغاء باقي الألسن أو ازدراءها**. ونشير إلى أنه في خضمّ مسيرتنا الحضارية أصبحت لغات الكتل المسلمة الكبرى –الفارسية ثمَّ التركية العثمانية، إضافةً إلى السواحلية والعربية الإفريقية، ثم الأُردية والملاوية (والأندونيسية)– حواملَ إضافية لقيم الإسلام ومفاهيمه وتجلّياته الحياتية، فتراكمت مجاميع إنتاجٍ ثقافي زاخرٍ هي من الشروط العملية لعالمية الإسلام ولتجسيد مفهوم الأمّة وقيمها.

3- التنوُّع مقابل التعدُّدية

لا يستقيم ترديد عبارة التعدُّدية من غير تفحُّص معناها الاجتماعي في سياقها الغربي، ونُلمِح بالمقابل إلى التنوُّع كجزءٍ من نسق الحضارة الإسلامية. فالتعدُّدية الحداثية اللبرالية قرينةٌ للمنظومة الرأسمالية، وتحتاج هذه المنظومة إلى الهجرات المستمرَّة لتجنِّدها في طواقم العمالة، وتزايد أعداد العمالة المستوردة يجعلهم قطاعاً مستهلكاً في المجتمع، فتظهر الحاجة إلى تقديم الخدمات التي تناسب طرق استهلاكهم. ولذا فإن **التعدّدية المعاصرة التي نشهدها في الديمقراطيات الصناعية تعدُّديةٌ سوقيَّة قبل كلّ شيء، تعدُّديةٌ ليست مولعةً بفلسفة الآخر ومنظوره الثقافي ولغته ودينه**، وإن كانت مولعةً بالتمظهرات الثقافية الجديدة من باب التسلّي بالتراث الشعبي الذي يأتون به ومن باب فرصة استثماره الاقتصادي. فالمنطق الرأسمالي لا ينظر إلى القيمة الذاتية للمنتج الثقافي، وإنما يعتبره شيئاً يُمكن تسويقه وجعله مهرجاناً يضيف إلى (سيرك) الحياة حلقةً جديدة تخطف القلوب والأبصار والجيوب المستعدَّة للتمتّع بألوانٍ ومذاقاتٍ جديدة. وفي بعض المجتمعات الديمقراطية يُشجع أولاد المدرسة من الإثنيات في يومٍ خاصٍ على ارتداء لباسهم التقليدي، ويصفِّق الجميع، وتنتهي مسرحية الاحتفال بالتعدُّدية.

إنَّ التمحيص في لبِّ هذا النَّسق التعدُّدي يشير إلى أنها تعدُّدية تقبل الثوب وتسرق الروح، توهم بالقبول وتُكره على النمطية، متفهمةٌ جداً للآخر وسريعة في نصيحته بترك غباءه وبانضمامه إلى الجوقة. إنَّ هذا بالضبط هو الوجه الثنائي للتعددية اللبرالية: تمظهراتٌ للتعدّد شاخصة في الحياة اليومية يهشُّ الناس إليها بفضول، ولكنها في الوقت نفسه سطحية لا تتجاوز قبول المظهر، ولا تتعامل مع عالم القيم. وإنها لتعدُّديةٌ حلوةٌ للسائح، لا للسابح.

وزيادة على كونها تعدُّديةً سطحية، هي أيضاً تعدُّديةٌ اصطناعيَّة. وذلك أنَّ المنظومة الثقافية الغربية (وحتى الدينية) تماهت مع المطلب الرأسمالي، وتأطَّرت ضمن الإطار اللبرالي للنسبيَّة القيمية، وانمزجت مع النزعة الوجودية، فغدت بذلك خليطاً يتَّسم بصفتين تفسدان التنوُّع المفطور في الكون: تسطيح التنوُّع الطبيعي المتمثِّل

في الدِّين واللغة والجنس (بمعنى الفوارق الجوهرية بين الذكر والأنثى)، وإفراز تعدُّدياتٍ جديدة اصطناعيَّة (تطبيع اللوطيَّة والتحويل الجنسي).

أمَّا التنوُّع من المنظور الإسلامي فإنَّه يسعى للإحاطةَ بطيفٍ واسعٍ من أوجه الكينونة البشرية، ويتعامل معها على مستويات الاجتماع المختلفة: من الفرد إلى المجموعة وإلى المجتمع الكبير. ودعنا نسرد باختصار بعض سمات التنوُّع:

- يعترف بالاختلاف، ولا يدَّعي عدم وجود الفروق، والاعتراف هو التعبير العميق عن نية التعامل الجِدِّي.
- لا يختزل الفروق في الصعيد البرَّاني الظاهري الذي يركِّز على الوجه الأدائي في الحياة فحسب.
- يغطِّي الحقل الثقافيَّ كلَّه، من المستوى المجرَّد للقيم إلى المستوى المنزَّل في واقع الحياة عاداتٍ وتقاليد.
- لا يفصل الموقف عن المعيار الأخلاقي، مركِّزاً على اللبِّ لا على التمَظْهُر، وهو معيارٌ متعالٍ وليس براغماتيا.
- وحيث إنَّ المعيار أخلاقيٌّ فإنه يتواصل مع التراث القيمي للبشرية وأديانها.
- وإذ يحتفل هذا النسق بتراث القيم البشرية وحِكمتها، فإنه يمتلك شرعيةً تُعطيه حقَّ التقويم وكفِّ السَّفه والانحراف ومعالجته بأجدى الطرق، مستنفراً الإرادة العُرفية ومُبعداً ما استطاع أجهزةَ الدولة الإكراهية.

إنَّ التَّبِعات العملية لنسق التنوُّع مختلفةٌ عن نسق التعدُّدية. فلا يسوغ في نسق التنوّع قبول أيِّ شيء لمجرَّد كونه رغبةً فردية أو تقليعةً لمجموعةٍ شاذةٍ في المجتمع. كما لا يندفع هذا النسق إلى استضافة الجديد الطارئ لمجرد ظهوره في الوجود الاجتماعي. وفي هذا مفارقة للمعيار البراغماتي الذي يُمكن أن يمرِّر أيَّ شيء خفَّةً على المستوى النظري، وفوضى على المستوى المعاشي.

جدول: عوامل اللقاء أو التنابذ في التنوُّع

طبيعة التنوُّع	منصة لقاء	عوامل تنابذ
ديني	مشترك الأخلاق	خطاب ديني ضيّق أو مختَزل
قومي	تقدير خاصيّات متميّزة	تمجيد ذاتي متعلّق بالتراب
لساني	الإثراء الثقافي	رفض الإصلاح القرآني للغات
ملّي (إثني)	تلوّن الحياة	التمحور حول العادات

ولن نشغل أنفسنا هنا بالردِّ على سوغ الإكراه الاعتباطي الذي تحمله خيالات بعض الطروحات الدِّينية الضيقة، كما لا نعبأ بالتوظيف السياسي له من قِبل ما يُسمّى زوراً أمرٌ بالمعروف ونهيٌ عن المنكر. **همُّنا هنا هو**

استنقاذ نسق التنوُّع الذي ازدانت به حضارتنا. فحيث يُعتبر الآخر مكنوناً ثقافياً ذا روحٍ فإنَّ ذلك يُلزم بالرعاية، والروح لا تعيش إلَّا في محضن، وهذا المحضن هو قومٌ وعشيرةٌ بتاريخٍ وقيمٍ ولغةٍ.

إن مفهوم التنوّع مفهومٌ تراكبي للمجموعات البشرية، لا يختزلها في أفرادٍ ولا في الحاجات المادية، ويوجّه نحو رعاية الاختلاف الثقافي من أعلاه في مستوياته التجريدية إلى أدناه في مستوياته العملية. وإن هذه القاعدة هي التي يمكنها أن تؤسِّس السلام والتعايش في الأعماق، بعيداً عن تعايش التحمُّل القلق المتذمِّر الذي يُنذر بالانفجار عند اضطراب المزاج واختلاف المصالح. والمفارقة أنَّ نسق التنوُّع مبارك، حيث يرعى –في النهاية وبشكل طبيعيّ غير متكلّف– الحاجات المادِّية بشكل آمنٍ أكثر من نسق التعدُّدية.

إضاءة على الواقع

تلفّ التعدّدية وفق النظرة الغربية اللبرالية إشكالية على المستويين النظري والعملي التطبيقي. ولقد بيَّنت الفصول السابقة مأزق النظرة التعدُّدية اللبرالية في تغييبها لمفهوم الجماعة ككيانٍ قائمٍ بنفسه واحتفالها بالفرد المتمحور حول نفسه. وبيَّنت أيضاً أنَّ الأبعاد الثقافية ضامرةٌ فيها، حيث يُكتفى بما يتعلَّق بمستوياتها الدنيا من عاداتٍ وتراث شعبي احتفالي. وبيَّنت ثالثاً أنَّ الحديث عن الأخلاق والقيم مرفوضٌ في المفهوم اللبرالي للتعدُّدية، حيث تنزلق إلى نسبيّة لاأدرية. وتابعنا في هذا الفصل بيان عُوار التعدُّدية على المستوى النظري وليس العملي فحسب، وقدَّمنا ملامح نظرةٍ بديلةٍ ترتكز على مفهوم "التنوُّع"، وهو مفهوم أرحب وأعمق وأشمل للكينونة البشرية. وما يلي إضاءات لهذه المفاهيم تتعلّق بواقعنا المعاصر.

- في بلادنا تنوّع بديع في العادات والتقاليد، وهو ممّا يزيد في جمال الحياة ولطف وقعها. والتنوّع يكسو البلد نضارةً فيحسُن الاحتفاء به، ويأخذ هذا التنوّع موقعه الصحيح عندما يبقى إضافةً تتألّق في محاضنه بحيث لا يعتدي على ما هو جامع.
- العادات والتقاليد موروثة حُكماً، ولكنّها تتغيّر ببطء مع مرور الزمن، وتتألّق بقدر ما تراعى الاعتبارات الجمالية والقيم الأخلاقية. أما حين تُرفع العادات والتقاليد فوق قيمتها الذوقية الاعتيادية، تغدو تمحوراً حول الذات يصدّ عن نازع العالمية المتجاوزة للخصوصيات المحلّية.
- الأعراف هي قواعد السلوك التي تجعل مسيرة الحياة سَلِسة، وتكمن أهمّيتها في أنها تتحرّك في مجالاتٍ لا يدخلها القانون، ولو دخلها لأفسدها. ولذا ينبغي استثمار ساحة العرف وأن يتمّ اعتماده بديلاً أو خياراً ابتدائياً قبل ولوج القانون ودوائر الدولة.
- تقيِّد الأعراف بعض التصرّفات الفردية التي تُفسد رونق الحياة وتعكّر تناغمه، ولذا كانت صيانة الأعراف أمراً مطلوبا. ولكن قد تتقدّد الأعراف عند تخلّف توليفها نسبةً إلى تغيّر الزمان وتطوّر الحاجات، فتعجز عن القيام بدورها.
- في سياق تصاعد التواصل لعالمي، يُطلب عند اقتباس أنماط السلوكات العملية الابتعاد عن حدّي المبالغة، فما كلّ واردٍ مرفوض ولا كلّ واردٍ محمود.
- تترأّس القيم صيرورة توجيه بوصلة المجتمع، وفيها تكمن الموازين التي تراجع القوانين وتحدّ من تجبّرها وتجاوزها للنطاق المناسب لها. والقيم أيضاً هي الموازين التي تُراجع الأعراف وتحدّ من شططها وتحكّمها.
- الحرّية مفطورة في الإنسان، ولكن لا يمكن لمجموع السلوك الفردي الحرّ إلا أن يكون مقيّداً. فيقيّد القانون بعض التصرّفات الفردية التي تُفسد الحياة ممّا عجزت الأعراف عن ضبطها؛ وإذا لم يتمّ هذا دبّ الهرج في المجتمع وتراجعت قوته. ولكن قد يطغى القانون بتجاوز ساحة عمله.

- يعيش ربع المسلمين في بلادٍ هم أقلِّيات فيها، فهذه حال نصف مليار مسلم، وهم في أكثرها سكَّانٌ أصليُّون وليسوا طارئين هبطوا نتيجة هجراتٍ حديثة. ويُفترض أن تكون عاداتهم وتقاليدهم مطبّعةً مقبولة في تلك المجتمعات، وتسهم أعرافهم في الحفاظ على البُعد الإسلامي في شخصيتهم الجماعية. ويبقى عالم القيم هو المعيار في استراتيجيات التكامل مع المجتمع الكبير.

الفصل السادس

دولة القانون وبنية المجتمع

إنّ رفع شعار "دولة القانون" مفهومٌ حين نستحضر الاعتباطية التي تلفّ الأنظمة السياسية في بلادنا. فنظرة سريعة إلى واقعنا تكشف ظاهرتي الفساد والبُعد عن المهنية، توازيها نظرةٌ أخرى إلى الدول الغربية حيث الانتظام الذي ينال الإعجاب، فتقولُ البديهة: نريد دولة القانون فهي مصدر سعادتنا ومبتدأ نهضتنا. ولكن هذا انطباع اختزالي!

وابتداءً يحسن التذكير بأن لفظة "القانون" تُستعمل بمعنيين: معنى "القانون العام" الذي يخصّ الحقوق وما يتّصل بها من واجبات، ومعنى "القانون الإجرائي" الذي يخصّ قواعد تنفيذ القانون العام. يستبطن القانون العام فلسفةً حياتيةً ومبادئ أخلاقية ما، ولذا فإن له خصوصية ثقافية ترتبط بالحاضن الذي نشأ فيه. أما القوانين الإجرائية فهي –وإن كانت تستند إلى الخبرات المحلّية– فإنها منفتحة للاستئناس بالخبرات العالمية ويمكن الاقتباس منها وأقلمتها

يذكّرنا علم الاجتماع التاريخي بأن مؤسسة القانون كانت حاضرةً في حياة كلّ الأمم من أصغرها إلى أكبرها. فلقد تمثَّلت مؤسّسة القانون بشكلٍ بسيطٍ في القبائل والتجمعات البشرية الصغيرة، حيث لم يكن حاجة إلى اللوائح الرسمية ويقوم مقامها عرفٌ راسخٌ وإن كان غير مكتوباً. أما في عامّة الحضارات فقد كان القانون منظومةً معقَّدة عالية التراكيبيَّة، وذلك منذ حمورابي قرابة قرنين قبل الميلاد ومروراً بفارس القديم والإمبراطورية الرومانية. وتفاوتت النُّظم في شدَّة التقنين وفي سعة ساحة الإجرائيات، فمثلاً برغم أنّ حضارة الصين حضارةٌ عظيمةٌ وإليها تعود كثيرٌ من الاختراعات التي بُني عليها صرح الحضارة العالمية، لم تشتهر الحضارة الصينية بشدة التقنين خلافاً للحضارة الرومانية. ولقد كان للتنظيم القانوني صيغةٌ مميزةٌ في دول حضارتنا المسلمة، حيث مثّلت القواعد الأصولية الإطار النظري للقانون، ومثّل الفقه (فقه المعاملات بخاصّة) تنزيلاً للمبادئ العامّة على الواقع وتجسيراً للفجوة بين المبدأ وبين الحوادث التي تعتري حياة الناس. وإضافة إلى ذلك هناك الفتاوى وحكم القضاة ممّا يمثّل معالجةً مخصوصةً تجاه واقعةٍ ذات ظروفٍ وملابساتٍ خاصّة. واشتهرت الدولة العثمانية –بالخصوص– بالتقنين والترتيبات الإدارية.

يناقش هذا الفصل موضع القانون من الحياة ودوره في تنظيم المجتمع، وذلك من خلال مناقشة الأبعاد التالية: المدى الذي يغطيه القانون وفاعليته، توجّه القانون الفردي مقابل الجماعي، وأخذ القانون مكانه الصحيح بحيث لا يطغى على الروابط الأوليّة والحيّز الاجتماعي الطبيعي، ودور القانون في تنظيم التنوُّع المجتمعي، ويجري الختام باقتراح رؤية لرعاية التنوّع.

1- مدىٰ التقنين

بدا لي أن أصدم القارئ من البداية ببعض الإشكالات العملية لحضور القانون، وذلك من خلال التنبيه إلى أنّ القانون إنْ انفرد أفسد بقدر ما ضبط، وأنه ليس نقطةَ البداية وإنما انعكاسٌ لها، وأنه ليس ضرورةً علامة المجتمع السعيد! نفصِّل أدناه في سيرورة القانون في مجتمع الحداثة، مع الإحالة المضمرة إلىٰ النُّظم الغربية التي هي مظنَّة الكمال، إلىٰ جانب ذكر أمثلة من أجل تيسير الفهم.

1- كثافة القانون ليست عنصراً ضرورياً لوجود العدل في المجتمعات، فالمجتمعات التي تتَّصف بالطبقية والتنضيد تُظهر درجةً أعلىٰ من التقنين. مثلاً، الأمم الأوربية –وخاصَّةً ذات التراث الروماني– عرفت في آنٍ معاً شدة النزوع إلىٰ التقنين وأشدّ أنواع الرقّ والتفرقة الاجتماعية.

2- القانون قد ينحاز عند التطبيق بسبب الإجرائيات القانونية نفسها أو بسبب المنزلة التي تشتهر بها مجموعة ما. في الولايات المتحدة الأمريكية مثلاً الحيازة علىٰ المخدّر "كراك" يمكن أن ينتج عنه عقوبة تساوي عقوبة حيازة مئة ضعفٍ من المخدّر "كوكين"، والأول شائع الاستعمال بين السود والثاني بين البيض. وبشكل عام هناك عقوبات أخفّ علىٰ "الجرائم البيضاء" ممّا يتعلّق بالاختلاس مقارنة بغيرها من الجرائم التي يقوم بها مهمّشون في المجتمع.

3- وجود القانون لا يعني المساواة أمامه في الواقع، فالفقراء قد لا يجدون طريقاً لهم للاستغاثة بالقانون، وعندما يلتجئون إليه هم أقلُّ نجاحاً في استنقاذ حقوقهم من نظرائهم المتنفِّذين. والأمثلة علىٰ ذلك مطَّردة في كلِّ الدول، الديمقراطية منها وغير الديمقراطية، ويكفي التذكير بالكلف الباهظة لرفع الدعاوىٰ.

4- القانون الحديث يعاقب مخالفات الأفراد أكثر من معاقبته لمخالفات المنظمات مع أنَّ أثر النوع الثاني للمخالفات أكبر بكثير. مثلاً كثيراً ما يتسبّب استخراج النفط ونقله بكوارث بيئية، ورغم ذلك تفلت الشركاتُ من العقوبة أو تُغرَّم غراماتٍ تافهة برغم التَّبِعات الجمَّة للتلويث.

5- ليس هناك علاقة مطّردة بين كثرة القوانين ودرجة الانضباط في المجتمع، لأن الأعراف عنصرٌ آخر له أثر كبير في مسيرة الحياة. وتستغيث المجتمعات بالقانون حين تضمر الأعراف وتتآكل، فتزداد المسألة المتنازع عليها عسراً لعدم وجود آليات مساعدةٍ ذاتيةٍ وطبيعية. والمثال المشهور في هذا من واقع المجتمعات الغربية هو رفع الزوجين الدعاوىٰ عند الطلاق، والقولة الشائعة هناك: الأولاد هم أول ضحايا الالتجاء إلىٰ القانون بعد الطلاق.

6- كثرة التقنين تعني تضخُّم المؤسّسات البيروقراطية التي تصوغ هذه القوانين وتشرف عليها، وينتج عنه عملياً انتقاص العفوية في الحياة وتراجع حرّية التصرّف، وهو ممّا يضيق به الناس ويُشعرهم بالاغتراب. ومثلاً يقدّر أن هناك في الولايات المتحدة الأمريكية 300,000 قانون تملأ ملايين الصفحات (وبعض هذه القوانين سخيف ويتدخّل في خاصّة الأمور الفردية).

7- زيادة تفويض الأمور إلى القانون تعني زيادة نفوذ سلطة الدولة في مختلف جوانب الحياة، حيث إنَّ القانون في الدولة الحديثة مودعٌ بالكلّية في الدولة، وهي التي تُكرِه على إنفاذه.

النقاط السبع هذه هي أهمُّ أبعاد السِّجال الكبير بين منظِّري القانون اليوم. ومن جهة أخرى تفيدنا التجربة البشرية أن لا غنى عن القانون في تنظيم حركة المجتمعات، ولا سيما الكبيرة. وبناء على ذلك تكمن معضلة حركة القانون في المجتمع في (أ) معرفة القدْر الصحيح الذي يُحتاج إليه، (ب) والطريقة المناسبة لتوضُّعه في المجتمع.

ومن ناحية أخرى يُعتبر عدم تدخّل القانون في حياة الناس من معايير رقيّ الأمم، وذلك لأن غالب تدخّل القانون عنفيٌّ إكراهيّ بطبيعته. والمجتمعات الراقية هي التي يعتمد ضبط وقْعِ الحياة فيها على الأعراف في غالب الأحيان وفيما لم يتفاقم جرمه.

2- إنصاف الفرد أم المجموعة؟

من التحدِّيات التي تواجه القانون هو مدى ميله للفرد أو للمجموعة. وصحيح أنَّ إنصاف وجهٍ منهما فيه شيء من إنصاف الثاني، لكن ليس هذا هو الحال دوماً، فالإنصاف الجماعي محبّر وخاصَّةً في الحالات التالية:

1- وجود ظلمٍ سابق مضى وتأسَّس في الحياة، ومثاله الواضح حال الملوّنين في دولة جنوب أفريقيا والسود في الولايات المتحدة الأمريكية.

2- وجود توتُّر بين مجموعتين في المجتمع بسبب تفاوتٍ كبير بينهما، بغضِّ النظر عن سبب هذا التفاوت. والأمثلة في هذا كثيرة جداً، ونشير خصوصاً إلى الحالة الماليزية حيث هناك أهل المالايو الأصليين مقابل الصينيين والهنود الذين استوطنوا في فترة الاستدمار الإنكليزي.

3- تجاوز المسائل المتنازَع عليها حيّز المنفعة المعيشية، ووجود رؤيتين مختلفتين للحياة. ومثاله التضارب في البرامج العملية بين التوجّه الذي يرى أن من واجب الحكومة كفالة حاجات الفقراء، مقابل الرؤية التطوّعية التي يجري فيها اتكاء كبير على المجتمع الأهلي والمجتمع المدني لسدّ حاجات المجتمع المختلفة من الفقر وغيره.

تحليل حالة السود الأفارقة في الولايات المتحدة الأمريكية مفيدٌ لأنها الحالة التي ولَّدت معظم المفاهيم الحديثة عن الحماية القانونية ضدَّ التمييز. والأمر الصادم هو أنّ الذي عانى لأكثر من قرنين ودفع أعلى الأثمان لتوليد مفاهيم المساواة القانونية، ما زال يقبع في أسفل المجتمع. وصحيح أنه وصل عددٌ من السود إلى مناصب مهمّة وأن هناك طبقة وسطى من الأفارقة الأمريكيين، غير أنَّ قرابة ثلث مجتمعهم عالقٌ في الطبقة التي توصف اصطلاحاً بأنها "تحت الدنيا" (بمعنى أنه لا أمل في استنقاذ حالها). ويشار هنا إلى أنَّ السود الذين أفلتوا من قدر المجموعة إنما ساعدهم التحوُّل (لبضعة عقود) من مبدأ عدم التمييز الفردي إلى مبدأ "التمييز الإيجابي"؛ بمعنى إعطاء فرصٍ أكبر للأقلِّيات التي ظُلمت تاريخياً. ولكن هذا التوجّه التمييزي يخرق ظاهر المساواة القانونية!

مستند فكرة التمييز الإيجابي هو رفض الاكتفاء بالمساواة من خلال منع المحاباة والتحيّز. ويجادل هذا التوجّه أن ما يسمى "المساواة الفُرصية equal opportunity" لا يحقّق المنشود، وأن مجرّد "المساواة في إمكانية الدخول access equality" (أي عدم وجود حواجز دون الدخول إلى المواقع المرغوب بها في المجتمع) أمرٌ غير كاف. وبالمقابل يقتضي الطرح البديل المساواة في النتائج، بمعنى أنه ليس المعوَّل عليه عدم وجود عائق قانوني دون الخيار الفردي، وإنما أن يكون هناك مساواة في واقع الأمر. وتقتضي المساواة الكاملة أنَّ تكون النتائج الإجمالية على مستوى المجموعة كلّها هي المعتبرة، فمثلاً يُطلب أن تتساوى نسب السود والبيض وغيرهم في المناصب السياسية، وفي الدخل المادّي، وفي الوظائف الحسّاسة، وفي الحضور الإعلامي وفي عدد الشخصيات المشهورة...). وكان الدافع إلى تبنّي فكرة التمييز الإيجابي أنّ مدخل المساواة الفرصية لم ينفع غالب أفراد مجموعة السود ولم يُنقذ مجتمعها.

دعنا ننتقل إلى التجربة الماليزية، حيث تبنّت الحكومة "التدابير الاقتصادية الجديدة" التي فيها انحياز إيجابي للمالاويين من باب رتق الحال والتخفيف من الفروقات. وفعلاً تحسّن الحال الوضع الاقتصادي للمالاويين وانخفضت معدلات الفقر بشكل عام، ولكن لم تتحسّن حال قطاعٍ كبيرٍ من الفقراء المالاويين. ومن ناحية أخرى يجري انتقاد هذه التدابير في أنها تولّد الاعتمادية بين الذين يتلقون المساعدات وتحول بينهم وبين الجِدِّ في العمل والتفكير المبدع في تحسين حالهم. كما يمكن لإجراءات التمييز الإيجابي أن تزيد من التوتّرات العرقية والفئوية. وتفيدنا التجارب العالمية في شأن برامج التمييز الإيجابي بأن نجاحه مرتبط بشرطين: (أ) اعتماده لفترة قصيرة معلومة، (ب) أن يكون مفصّلاً بقدر الحاجة.

والخلاصة، مسألة دور القانون في إنصاف المجموعات المظلومة تاريخياً مسألةٌ شائكةٌ جداً وإن توافرت الموارد. ولا يقتصر الإنصاف على التعامل مع الحالات الفردية، حيث هناك حاجة إلى معالجة حال فرقٍ في المجتمع (عادة مجموعة ملّية/إثنية). ولكن فتْح باب المظالم التاريخية خطيرٌ لأنه مظنّة الابتزاز والادّعاء. **وبرغم الحاجة إلى الأدوات الرسمية القانونية التي يقوم بها الحكم من أجل معالجة التفاوت المجتمعي الحادّ، للإطار الثقافي والديني أهمّية كبرى، حيث إنه هو الذي يحدّد طبيعة الإنصاف ومداه.**

ومن ناحية أخرى نعرف أنه لا يسعفنا الالتجاء إلى القانون بعد الخلاص من حكم الجور التعسفّي الذي اضطهد الشعب. وثمّة مفارقة حادّة هنا، حيث لا يجدي اختزال العدل بعد إزالة نظام استبدادٍ طغيانيٍ في العدالة الانتقالية القانونية، وذلك لأنه من الصعب توفير الشروط الفنّية القانونية للإدانة الكاملة. كما أن اختزال التسوية بمحاكمة رأس السلطة ليس إلَّا ملهاةً قانونية (ومثالها الأشهر محاكمة رئيس يوغوسلافيا ميلوسوفيتش الصِّربيّ من أجل الجرائم التي ارتكبتها الميليشيات الصربية ضدّ مسلمي البوسنة والهرسك، حيث مات في احتجازه سنيناً لدى المحكمة الدولية ولمّا تستطع حسم الأمر قضائياً بعد). الحالة السورية بعد التحرّر من النظام الطائفي حالةٌ ناطقة، حيث إن العزوف عن الاقتصاص عند التحرير أرجأ المحاسبة إلى وقتٍ لاحقٍ ضمن فكرة العدالة الانتقالية، تلك "العدالة" التي تجاه تحقّقها شكوكٌ كثيرة. وهي مفارقة لأن عدم اعتماد أي نوعٍ من العدالة الانتقالية قد يدفع إلى الانتقام الفردي، ولكن اعتماد العدالة الانتقالية لا يصيب إلا قلّة من

الطغاة والمتعاونين معهم. فهل قدر المظلوم فوْت سبل استنقاذ ظلمه السابق؟ وكيف نعالج ألم التعذيب في السجون، وكيف نجبر حسرة قلوب الأمّهات؟

3- الروابط الأولية الطبيعية

من المفارقة أن التقنين يحيل الحياة إلى عسرٍ، لأنَّ دفق الحياة يسري وفق البديهة ووفق الأمور العملية المجرّبة. والأعراف أكثر فاعلية من القانون في طيفٍ واسع من النشاط الإنساني، لأنَّ الإلزام العرفي يتحقّق طوعيّاً، ولأن عالم الأعراف لا يحتاج رقابةً رسمية، ولأن الأعراف تخلّقت –ابتداء– في رحم تفاعل الناس مع بعضهم بعضاً.

ولا بأس بإيراد مثال معاصر طريف، حيث تحويل جزءٍ من دوريات شرطة الأحياء في الولايات المتحدة الأمريكية من قيادة السيارة إلى امتطاء الدراجة الهوائية. فالوسيلة الثانية تمكِّن الشرطي من الانخراط في حياة الناس، ومعرفتهم عن كثب وكسب تعاونهم.

وحين نفكّر في واقع مجتمعاتنا، علينا ملاحظة أن الذي حفظها في الحياة المعاصرة –برغم كل العبث الإداري والعسف السياسي– هو البنى "التقليدية" من الأسرة والجوار والدِّين، واللُّحَم المكُّوكية المجتمعية والروابط الطبيعية الفطرية. ولقد أخفقت الترتيبات القانونية التي تحاول إلغاء دور البِنى التقليدية بعد أن ظنَّت أنها تُحدِّث وتُلحق بركب الأمم المتقدِّمة. ومن جهة أخرى فإن القوانين التي تزخر بالمنطق اللبرالي الفرداني لا تناسب مجتمعاتنا، بغضِّ النظر عن فاعليتها الذاتية.

وعند الحديث عن الروابط الأولية لا بدَّ من التذكير ببُعدين للتنوُّع فيها. التنوّع على المستوى الفردي مصوغٌ وفق شاكلة ثنائية الذكر و الأنثى، أما التنوّع على المستوى الجمعي فمصوغٌ في شاكلة ثنائية الشعوب و القبائل، ويُطلب اعتبار هذين البُعدين من أجل فهم التنوُّع واستيعابه. وننبِّه إلى أنَّ مصطلحي "الشعوب" و"القبائل" يشيران إلى تجمُّعاتٍ كبرى وتجمُّعاتٍ أصغر بعيداً عن مفهوم التعصُّب (ونفهم القبائل على نحوٍ قريب من مفهوم الجماعة الملّية/الإثنية). أما أنّ التعصّب قد يطرأ على مختلف التجمّعات البشرية فشيء آخر. فالمسألة هنا أن الهياكل الاجتماعية من الشعوب والقبائل إنما هي جزء من مسيرة الحياة البشرية، وبما أنها بِنى طبيعية فيُطلب الترفّع عن التعصّب وتخفيفه حين يتشكّل، لا محو تلك البِنى من الحياة لأن ذلك غير ممكنٍ ابتداءً ولأن بديله لن يكون أحسن منه؛ وهذا ما أفادنا به التاريخ المعاصر. **إنَّ المطلوب تجاه الروابط الأولية الطبيعية هو تجديد فهمنا لكيفية تحرُّكها السليم في عالمنا المعاصر، لا محاولة شطبها.**

ويحسُن عند ذكر الروابط الأولية استحضار خمس خصالٍ تؤكّد حيويّتها: (1) أنها مكمن التنشئة ومعبر التجذير القيمي. (2) تمرُّ من خلالها كثيرٌ من فاعليات الحياة. (3) لها ميّزة تخفيف حدَّة ولوج الدولة وأجهزتها في الحياة. (4) لها حيّز خاصٌّ في سلامة التحرُّك، بحيث لا تزاحم القانون ولا يزاحمها. (5) ضابطها أن تترافق ثقافياً مع المضامين الأخلاقية الرافضة للمحسوبية.

إن الروابط الأوّلية هي كذا أوّلية، ولا يمكن الانفكاك عنها، ولها وظائف عديدة في مسيرة المجتمع، والبدائل التي اخترعتها الصيغة الحداثية للاجتماع لم تكن مجدية، بل فرّغت الاجتماع البشري من عناصر أساسية في سلامته. وإن سرّ الروابط الأولية هي طبيعيّتها وفطريّتها، وبالتالي عفويّتها وانخفاض كلفتها من جهة، وعبث البحث عن بدائل عنها. أما الذي هو مطلوب من الروابط الأولية فهو تحرّكها في مساحاتها المناسبة، فالإشكاليات لا تنجم عن محض الروابط الأولية وإنما عن تعدّي ساحتها وجريانها في غير مواطنها.

4- تنظيم التنوّع المجتمعي

هناك دورٌ أكيد للقانون في تنظيم المجتمع بشكل عام وفي خدمة التنوّع المجتمعي بشكل خاصٍ، بحيث يستجيب لبعض حاجات المكوّنات ذات الخصوصية. غير أن التحدّي هنا هو مراعاة الاحتياجات الخاصة للمكوّنات المجتمعية المختلفة من غير أن يخلّ ذلك بأولويات مجمل المجتمع. والإشارة إلى هذا مهمٌّة لأنه لا يخلو تاريخ قومٍ من نقاط خلافٍ وصدامٍ يصعب البتّ فيها، وتأزيم المشكلات التاريخية وبناء مظلوميات إيديولوجية حولها تُربك المجتمع من ناحية وتُشكّل ثغرةً لتسلّل المكر الخارجي.

إنَّ التعدُّدية في بلادنا ليست طارئةً، كما هي في الديمقراطيات الصناعية، حيث إنَّ مكوّناتها مكوّناتٌ أصليةٌ قديمةُ العيش في البلد، وهناك سجلٌّ مديد للتعايش في ظلِّ تفاهمٍ ثقافي. ولقد تضخّمت فكرة المظلومية عند المكوّنات قليلة العدد من خلال انطباعاتٍ عن المجتمعات الغربية الحديثة، ونتيجة ادعاء أنَّ البشرية قد "تطوَّرت" وأصبحت أكثر إنصافاً للأقلّيات. وبغضِّ النظر عن أنَّ هذا الانطباع ساذج ولا يدعمه حال البلدان الغربية نفسه، لا يُنكر أنه وقعت فعلاً في بلادنا مظالم بحقّ بعض الأقليات منذ الفترة الاستعمارية لبلادنا. غير إنه من أجل فهم هذا فهماً قويماً لا بدَّ من تقرير ثلاثة أمور: (1) أنَّ مصدر المظالم بعامَّةٍ هو الاستبداد التعسّفي الذي ظُلمت فيه جميع فرق المجتمع –بما فيها الأكثرية– وإن اختلف لون الظلم وطعمه، (2) أنّه نتيجةً لعمليات التحديث الطائش تخلخلت البنى المجتمعية التي تحول دون الظلم أو تخفّفه ، ممّا ضاعف الحيف وراكم مظالم الجميع، (3) أنَّ الصياغة اللبرالية لحقوق الإنسان التي ترفعها الأقلّيات هي صياغة لها خصوصيةٌ ثقافية، وليس هناك دليل على جدواها حتى في بلادها التي نشأت فيها.

وإنّ جلّ المظالم الواقعة في بلادنا إنما هي انعكاس لتناقصات الثقافة/البنية، وهي التناقضات التي نتجت عن التحديث الاعتباطي الذي غلب عليه تقليد الآخر الغربي كيفما كان وعلى نحوٍ يتضارب مع الأسس التاريخية لمجتمعاتنا وصبغتها الحضارية. ومن جهة أخرى إنّ أيّ تحديثٍ أو تغييرٍ إنما يتطلب الأقلمة البصيرة مع الواقع. **فالمسألة ليست رفض المزيد من الإنصاف، و إنما تفحَّص الطريقة المبتغاة في تحقيق الإنصاف وفي مناسبتها، فمحاكاة الآخر في تحديد الحقوق ووزنها وطرق إيصالها لا تحلُّ إشكالات المجتمع، أو إنها بقدر ما تحلُّها تستبدلها بغيرها ممّا قد يكون أسوأ منها.**

إنَّ الإشكال الرئيسي في دعاوى المظالم الأقلّوية أنها تتطلَّع إلى حلولٍ تُفضي عملياً إلى مزيدٍ من التجزئة. ففي غمرة الحديث عن التعدُّدية والدفع المسيَّس نحو ذلك، يذهب الوصف إلى التشخيص التفتيتيّ لمكوّنات

مجتمعاتنا العربية، وكأنه ليس هناك ناظمٌ ثقافيٌّ غامرٌ شكَّل شخصية البلدان. وإنّ وجود شخصية عربية إسلامية له شواهد شاخصة في مجتمعاتنا، مِن الاعتزاز بالشعر والأدب الرفيع إلى الطرب بالأغنية، ومِن تشابه البنى إلى تشابه العادات، ناهيك بالأعراف والقيم.

التاريخُ واللغةُ والدِّينُ هي مرساة الهوية، ولا مراء في أنَّ أوسع وأعمق مشترَكٍ في البلاد العربية هو إطار الحضارة المسلمة وقيم الإسلام واللغة العربية.

ومن الجدير ملاحظة أنه برغم التنوُّع الدِّيني والقومي وبرغم عمليات التحديث العشوائي، ما زال الملاط الثقافي لأكثر بلدان المسلمين يؤكِّد أنّ ثمّة شخصية متميّزة للاجتماع في هذه البلاد، وأنَّ هذه الشخصية هي شخصية حضارية مسلمة. فمن فنِّ العمارة إلى تنظيم الأحياء القديمة للمدن، ومن أشكال اللباس إلى عادات التزاور، ومن آداب اللقاء إلى أعراف الزواج... لا يفوت المراقب الصبغة الإسلامية لمجتمعاتنا. ويخصّ ما سبق من إشاراتٍ فضائَي العادات والأعراف، وحين نعتبر القيم المجتمعية يتأكّد الأمر حيث لا خلاف في عمق جذرها الإسلامي. وهذا ظاهرٌ للدارس الباحث كما هو ظاهر للسائح العابر. بمعنى أنَّ الشخصية الحضارية التي نتكلَّم عنها ليست وهماً أو خيالاً. وننبِّه هنا إلى أنَّنا في مقام تأكيد طبيعة القيم المجتمعية التي يُنظر إليها باحترامٍ والتي تجاهها قبولٌ واسع، بغضِّ النظر عن الالتزام السلوكي بمقتضيات القيم.

إنَّ التنوُّع الداخلي في الطرق التي تنعكس فيها القيم الإسلامية في مستوى العادات والفروق الجزئية في الأعراف لهو دليلٌ على استقرار القيم ورسوخها. ومن ناحية أخرى عاشت المجموعات الدينية المختلفة تاريخاً طويلاً بلا نزاعٍ مريرٍ أو محاولةٍ للتصفية والإزالة، برغم أنَّ الإمكانية المادية للتهجير والتنكيل كانت قائمةً على مدى دهورٍ متطاولة. أمَّا المجموعات القومية فلم يُنظر إليها هكذا في التاريخ، والمخيال القومي المعاصر الكُردي والأمازيغي ليس إلا خيالاً حداثياً تمّ اختراعه في بدايات القرن العشرين، ويجري استجرار الدلائل عليه من خلال مناوراتٍ لفظيةٍ تتنكّر لتاريخ الأمّة المسلمة (ذلك التاريخ الذي هم جزءٌ أصيلٌ منه). تقرير هذا لا يعني عدم الاهتمام في حلحلة القضية الكردية والقضية الأمازيغية المعاصرة (بغض النظر عن سبب تشكّلهما)؛ بل ينبغي استنقاذ المكانة الثقافية لهاتين المجموعتين ومراعاة خصوصياتهما.

إن الاحتفاء بالتنوّع الثقافي للأمازيغ والكُرد والتركمان والشركس وغيرهم أمر محبذٌ، وينعكس تلقائياً ضمن الأنشطة الثقافية ما دام التحكّم الاعتباطي للسلطات السياسية غائباً، وهو التحكّم الذي رافقته في حالة البلدان العربية بعد الاستدمار الأوربي أيدولوجياتٌ قوميةٌ مستوردةٌ حفزت على تصادم السياسات والتدابير مع عامّة الشعب، وتشكّل هذا التصادم والتنافر على نحوٍ خشنٍ مع بعض المجموعات (ونحوٍ قاتلٍ في الحالة العراقية).

ويكمن الإشكال في الطروحات المعاصرة للتعدُّدية أنه يتبنّى أكثرها رؤيةً أقلويّة، رؤيةً رافضة للرصيد الحضاري للمنطقة وتُنقِّب عن أُحفورات حضاراتٍ قديمة لا تمدّنا بقيمٍ ولا عزَّة. **إن الإشكال هو المطالبة بقوانين تُلغي مرتكزات الهُوية الجامعة وترتكز على الفروق. ولا يخفى الاختلاف بين منظومةٍ مصمّمةٍ للتركيز على الفوارق والفوالق، وتلك التي تراعي الفروقات من خلال صيغة جامعة، فما الطريقة الأولى إلا بناء على جرفٍ لا يقوى على البقاء.**

وحريّ بنا تذكّر أنه ما من دراسة تاريخية أنثروبولوجية اجتماعية إلا ويظهر لها عمق المرساة الحضارية للمنطقة المتمثِّلة في دينٍ ولغةٍ ونسق حياة خاصّ احتضنتها الحضارة الإسلامية. وإنّ الترتيبات القانونية التي تعتدي على أيٍّ من هذه الثلاثة لهي زلزلةٌ للقاعدة السياسية التي يؤوي إليها الاجتماع. ولذا لا يمكن التسليم ببراءة المطالب الناشزة، ولا سيما أنها مدعومة من الخارج المتربِّص، ولا شك في أنانيَّتها أو سذاجتها.

5- نحو نظام ملّيٍّ جديد

أطرح باختصار شديد بذرة نظريةٍ في مراعاة السياسية للتنوُّع. إنَّ التعدُّدية وفق الصيغة الفردية المشهورة في البلدان الغربية لا تناسب البلدان العربية لا ثقافةً ولا بُنيةً، ونحتاج إلى مدخلٍ جماعي لرعاية التنوُّع، له اتصالٌ مع التطوّرات التاريخية لمجتمعاتنا وله تواصلٌ مع تراثنا.

نظام المِلَّة ليس جديداً على البشرية، واشتهرت به التجربة العثمانية. ونُذكِّر هنا بأنه لمَّا تمَّ حلُّ هذا النظام عبر الـ"تنظيمات" العثمانية في منتصف القرن التاسع عشر، تلك الإجراءات والمعايير القانونية الجديدة التي اتصفت بمحاولة إدخال الديمقراطية اللبرالية إلى الحياة... عندما تمَّ هذا لم تُسرَّ المجموعات المسيحية لأنها شعرت أنه تمَّ التعرُّض لبعض خصوصياتها، ولم يُسرَّ بها المسلمون أيضاً لأنه كانت هذه الترتيبات الجديدة باباً خلفياً لزعزعة مكانة الشريعة في المجتمع. ولا يخفى أنه لا يمكننا تقليد التجربة التاريخية العثمانية، ولا بدَّ من ابتكار الحلول وفق الحاجات المعاصرة، فما سيجري اقتراحه ليس محاولةً لاستجرار الماضي، وإنما البناء وفق نسقنا الحضاري.

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

المساواة في المنظومة اللبرالية	المساواة في المنظومة المِلّية
إعطاء الأولوية للخيار الفردي	إعطاء الأولوية للخيار الجماعي
اختزال الحرمات في الخصوصية الفردية	تشمل الحرمات الاعتباري والأخلاقي
حصر الفضاء الديني في المساحة الشعائرية فقط	شمول ساحة الديني كموجِّه للحياة
الحرية متعدِّية تصارع القيد مطلقاً	الحرية معتبرة، ويضبطها التقييم الأخلاقي
شدة الاتكاء على القانون والمؤسسات البيروقراطية	الاتكاء على الأعراف والمجتمع الأهلي إضافةً إلى القانون

الفكرة الأساسية للنظام المِلّي –بغضِّ النظر عن تفاصيله– هي التعامل مع الفئات البشرية كمجموعاتٍ لها تاريخ ولغة وثقافة، ورعاية الخصوصيات على المستوى الجماعي. وبذلك يمكن أن يكون لمجموعةٍ ما حقوقٌ

وواجباتٌ مميزة. ومن ذلك أن يكون للفرق الملّية استقلالية في قانون الأحوال الشخصية، ومنها تدريس لغة المجموعة في أماكن تركُّزها العالي.

وفيما يلي تحديد للخصائص الرئيسية لنموذجٍ ملّيٍّ 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 التلوُّن الثقافي اللغوي الديني في الحياة، ويحاول توفير بُنية تحتضنه ولا تصطدم معه.

4- يعتمد قانوناً جامعاً لكل المواطنين بشكل موازٍ لقوانين الاختصاص، فالاختصاص الملّي هو في ساحاتٍ معيَّنة فحسب.

5- ضمن النُّظم السياسية الحديثة، تسري هذه المنظومة موازيةً لترتيبات نظامٍ تمثيليٍّ خاصّ، نظامٍ فيه قدرٌ كبير من اللامركزية، ويمكن أن تسري هذه اللامركزية –بحسب الحالة الخاصّة–على مستوى النواحي والبلدات وربما المدن.

إضاءة على الواقع

التنوُّع صفة البشر وظروفهم مختلفة وأحوالهم متباينة، ولذا فإنَّ القانون الذي لا يأخذ بعين الاعتبار الحاجات المختلفة للناس لا يمكنه تحقيق القسط. هذا هو التحدي الأساسي للقانون الحديث. ولذا تجد المنظِّرين القانونيين اليوم يؤكِّدون على ضرورة أن يكون القانون تجاوبياً (responsive law)؛ بمعنى وجوب تفصيل القانون وفق الحاجة وتحديد نطاق سريانه. إنّ الإحالة إلى القانون ينبغي (أ) أن تكون بقدرٍ موزون، (ب) وأن لا يزاحم القانونُ المساحاتِ التي يجري فيها العُرف بجدارةٍ ويُسر، (ج) وأن يبتعد القانون قدر الإمكان عن الحياة الخاصّة للأفراد. ولا يعني هذا إمكانية الاستغناء عن القانون، فللقانون دورٌ مهمٌّ في تنظيم المجتمعات ولا سيما مجتمعاتنا الحديثة بالغة التقعيد والتراكبية.

وفي سياق التنوّع الفكري في بلادنا بين إسلاميين ومحافظين وقلّة من اللبراليين، وفي سياق التنوّع الملّي/الإثني أيضاً، أصبح القانون ساحة مبارزة. ولهذا نلقي فيما يلي نظرة على هذا التنوّع وكيفية التعامل معه.

التنوّع في بلادنا العربية ثنائي: ديني وقومي. ولا يقتضي التعدّد أن تناظره قوانين خاصّة، لأن الثقافة القائمة تقرّر كثيراً من مسائلها وساحات تحرّك مقتضياتها. طبعاً يُطلب ألا يعرقل القانون تجلّيات التنوّع، وفي حالات معيّنة يطلب منه حراسة هذا التنوّع. وبتحديدٍ أكثر يمكن أن نتكلّم عن القانون وفق درجات ثلاث: المنع—السكوت—الإيجاب. المنع القانوني في القضايا الثقافية ممتنعٌ إلا فيما يراه المجتمع كبائر (مثلاً البغاء). أما السكوت القانوني فإنه يناسب عامّة أوجه التنوّع الثقافي، حيث تُفسح الفرصة للتألّق الثقافي من خلال الحركة الطبيعية للحياة، وربما تحتاج بعض الأوجه البارزة إلى اعترافٍ رمزي من قِبل الحكومة. أما الإيجاب القانوني فيأتي عبر التخطيط الحكومي للمسألة الثقافية والتدخّل في تفصيلاتها. وتفيدنا خبرات الأمم وتاريخنا الإسلامي أن تدخّل سدّة الحكم في الأمر الثقافي-الديني لا ينتج عنه خير وليس له حاجة إلا في حدودٍ دنيا وفي أوجهٍ محدّدة. وبشكل عام مهمّة الحكومة في الشأن الثقافي التيسير والتمويل، والتمويل عن بعدٍ أفضل من التمويل المباشر، والتمويل عبر أوقافٍ مستقلّة هو الأمثل (ولا بدَّ من الإشارة إلى أن وجود وزارةٍ للأوقاف هو نوعٌ من إخضاع الأوقاف لسيطرة الدولة، وفي ذلك مخالفة لروح الأوقاف ودورها في المجتمع؛ بمعنى أن ينبغي أن تنظّم الأوقاف هيئة مستقلّة).

بقيت قضية التعليم المدرسي العام الذي أصبح أشبه بالمؤسسة السيادية في المجتمع-الدولة. ومن وجهٍ آخر تحدّد معظم الدول المعاصرة لغةً رسمية لها منصوصٌ عليها في الدستور (تعترف كندا بلغتين، وبلجيكا بـ3 لغات، وإفريقية الجنوبية بـ12 لغة، وبوليفيا بـ37 لغة، وفي أستراليا ليس هناك أي لغة رسمية على المستوى الفدرالي؛ ولا يخفى أن ذلك يتعلّق بالظروف الخاصّة لتشكّل الدولة).

في البُعد الديني نجد أن المسيحيين راضين بكنائسهم مصدراً لرعاية شأنهم الديني وممارسة طقوسهم. ولا بأس في جلب بعض الأرقام على التعدُّدية في بلادنا العربية، حيث نجد أنَّ بلاد الشام –التي تمثِّل أكثر المواقع تعدُّديةً من ناحية تاريخية– فيها أكثرياتٌ راجحة. وفي سورية وقبل عمليات التهجير مثّل المسلمون حوالي 80٪ من السُّكَّان،

مقابل 10٪ من العلوية-النصيرية، و 5٪ من المسيحيين، و5٪ من غيرهم (هذه النسب تقريبية شائعة، وتفيدنا الخبرة أن المصادر العالمية تضخّم أعداد الأقليات). ولقد انخفض عدد المسيحيين في بلاد الشام بشكل ملحوظ نتيجة الهجرة الطوعية، وربما وصل إلى ثلث ما كان عليه قبل عقود، وهي الهجرة التي تشجّع عليها الكنائس الغربية. أما في مصر فنسبة الأقباط هي 5٪ بحسب إحصاءٍ (صادمٍ) لمؤسسة پيو الأمريكية، وليس 15٪ كما كان يُدَّعى.

أما تجاه التعدّدية القومية فتتركّز مطالب الكُرد والأمازيغ في المسألة اللغوية، وهو ما يمكن وفاؤه من خلال التعليم الإضافي في أماكن الكثافة السكانية لهاتين المجموعتين. وينفع التذكير بأن المصلحة الراجحة لأية أقلّية لغوية إتقان اللغة الجامعة في البلد، وهذا قانون اجتماعي مطّرد. وحيث يسكن الكُرد والأمازيغ في وسطٍ عربي، فإنهم يحتاجون التعامل مع الناطقين بها بحكم حاجات المعاش.

وللتوزّع السكاني أهمّية عملية، ففي سورية مثلاً تقتصر الكثافة السكانية للكُرد على مدينة وخمسة بلدات في الشمال السوري. أما الحالة العراقية فهناك تركّز جغرافي للكُرد، وكان أن تشكّل إقليمٌ كردي واكتسب درجةً كبيرة من الاستقلالية عبر العقود الماضية (وفي هذا الإقليم تركمان وعرب أيضاً). وكذا الأمازيغ حيث هناك موقعَي تركّزٍ سكّانيٍ في الصحراء والجبال (ويتّصفان بتمايز داخلي ثقافي ولغوي)، وفيما عدا ذلك هم متناثرون. وعلى كلّ حالٍ تقدَّر الحاجة بقدرها، وإنما يكمن الإشكال في أي خطابٍ يستصغر الآخر ويحتقره، كما هو في الخطاب القومي العربي المستكبِر وفي الخطاب القومي الأقلويّ الذي يتهجّم على العرب والعروبة والإسلام معاً ويتوحّد مع الخطاب العَلماني اللبرالي الأوربي.

التمييز الإيجابي ليس وارداً في حالة البلدان العربية لأن الظلم في القرن الماضي كان ظلماً عاماً لم تنجُ منه مجموعةٌ أو فرقة. كما أن أوجه الظلم متراكبةٌ ومتداخلةٌ مع ظروفٍ وحيثياتٍ انقضت. وصحيحٌ أن الحقوق لا تسقط بالتقادم، لكن التقادم الذي احتفّ بتراكبيةٍ عاليةٍ ينفي إمكانية البتّ فيه. ونضرب مثال مصادرة أراضٍ لبعض الكُرد في الشمال السوري، وفي واقع الأمر كانت هذه الأراضي في حوزة بعض الملاك وجرى تأميمها في زمن الوحدة مع مصر ثم توزيعها ضمن خطّة اقتصادٍ اشتراكي، ثمَّ أعيدت لملّاكها؛ وهذه الحلقة الأخيرة من القصّة هي التي يشار إليها بالمصادرة (وبالمناسبة لم تقتصر على الكُرد). وبشكل عام هناك معضلة في الملكية في المدن في سياق منظومة الأراضي الأميرية، ثمَّ تبعه في العصر البائد عبثٌ وانتزاعٌ لملكياتٍ وتشييدٌ لعماراتٍ وشققٍ بيعت عدّة مرّات... وعلى كلّ حال ومن أجل قطع الجدل، يقضي المنطق أن يكون استرداد الحقوق وفق قربه التاريخي. فمثلاً يُطلب في الحالة السورية إعطاء الأولوية للمظالم الناتجة عن التهديم والتهجير الذي نال مدن سورية وبلداتها وقراها منذ الثورة سنة 2011م، قبل مظالم القرن الماضي.

إنّ التحجُّج بالتعدُّدية وكأنه ليس هناك نسقٌ غالبٌ هو ممّا يناقضه الواقع. وبفرض دقّة النسب المتداولة من أنّ الكُرد في العراق يمثّلون خمس السكّان وأن الأمازيغ في كلٍّ من الجزائر والمغرب يمثّلون ربع السكّان... بفرض

صحّة هذه النسب، الواقع الثقافي القائم هو واقعٌ هجين أسهمت في إنشائه تلك المجموعات. ومن وجهٍ آخر هناك حاجة عملية للتفريق بين مَن هم عرقاً وهويةً ومعاشاً غير عرب، وبين أولئك الذين هم من ناحية الأصل والتحدّر كُردٌ وأمازيغ (وشركس وتركمان...) وتعرّبوا وتراجع أصلهم العرقي-القومي إلى ساحة العادات فحسب. وعند ذلك تكتسي النسب العددية معاني ملموسة يصلح أن تصاغ تجاهها التدابير والسياسات الحكيمة.

ويطرح هنا سؤال المدى التاريخي المناسب لتحليل واقع معاصرٍ للتعدّدية، وهذه نقطة منهجية تواجه البحوث، وذلك لأن أي تاريخ هناك تاريخ قبله. والجواب الأمثل هو أن المدى التاريخي المطلوب يتعلق بطبيعة السؤال المطروح. ونجد في الحالة الكردية أنّ معظم العوامل المفسِّرة إنما تشكّلت في العصر الكمالي وفي نهاية العصر العثماني ضمن سياقات التقسيم والتبعية والاتفاقات والمعاهدات في عقود الحرب العالمية. ومن وجه آخر لا يصحّ تغافل حال المجموعات البشرية المختلفة في سيرورة الحضارة الإسلامية، بمعنى أن الغوص في التاريخ القديم لأصل المجموعات غير مجدٍ لأنه غير قاطعٍ وفيه خلاف كبير، ولأن الجذور الطاعنة في القِدم جرت في سياقاتٍ قد خلَتْ وليس لنا تحكّماً بها ولا يُعقل تحمّل المسؤولية عنها، ولأن الأقوام المعاصرون هم كذا وربما لا يشتركون مع ماضيهم المتخيَّل إلا في حواشي قليلة بما في ذلك التشارك العضوي الجيني. وإنّ مبرّر الاكتفاء بحال المجموعات في تاريخ حضارة المسلمين هو أنّ زخم هذه الحضارة (1) أعاد صياغة المفاهيم عن النفس والكون والحياة (2) ووحّد الثقافات في جذرٍ قيميّ وتشابهٍ عُرفيّ وتلوّنٍ في العادات (3) وأعاد تركيب اللغات وهذّبها (4) وأنشأ شبكاتٍ اقتصادية وعلميّة عابرة للجغرافيا المحلّية (5) وتلاقحت فيه الأعراق من خلال الهجرات والتزاوج. ولهذه الأسباب عند الكلام عن الكُرد والأمازيغ ليس هناك فائدة تحليلية في تجاوز الإطار الزمني والمعنوي لحضارة المسلمين.

الوجه القانوني لمطالب المكوّنات القومية والدينية يجري وفاؤه من خلال اللامركزية الإدارية. وبشكل عام اللامركزية الإدارية أمرٌ محبّذٌ من أجل سهولة الإدارة وتنمية الخبرات، بغض النظر عن مطلب تلبية الحاجات الخاصّة لبعض الفرق. وعملياً سيكون جلّ موظّفي الدوائر الحكومية في بلدة أو مدينة ما من سكّانها. وهناك حاجة عملية لأن يكون الرأس المسؤول في هذه القطاعات من نفس البلدة والمدينة. ثمّ يأتي بعد ذلك بُعد اللامركزية، وهي ترك القرارات المحلّية لخيار دوائر الحكم في البلدة أو الناحية أو المحافظة، وهذا التخويل على ثلاثة درجات تتراوح بين التوكيل والتفويض والتنازل (سوف يأتي شرحها في الفصل 18). ولا تتطابق اللامركزية الإدارية مع التوزّع السكاني على نحوٍ واسعٍ نسبياً إلا في الحالة العراقية، فما سواها من التعدّد السكاني متشكّل على نحو جزرٌ وحواشٍ.

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 ويجري التخاصم في فهمه فيضيع المعنى المقصود بين ردود الأفعال. ويمكن تمييز ثلاثة انطباعاتٍ عامة تجاه هذا المصطلح: أولها شعور الثقة والارتياح حيث يستحضر المصطلح في الذهن كمال الهداية الربانية، وثانيها حَيرة تغشى الذهن باعتبار أن تطبيق الشريعة اليوم صعب أو غير مناسب، وثالثها الفزع بسبب اقتران الاستعمال السياسي لهذا الشعار في ذهن بعض الناس مع القسر والإكراه وإجبار الناس على القيام بالفرائض والمندوبات وحجز حرية تصرّفاتهم وتغيير أسلوب حياتهم.

ولكي نحلِّل المراد بفكرة تطبيق الشريعة لا بدَّ لنا أن نحرِّر معنى الشريعة ابتداءً، ثم نلقي نظرةً على المضامين التي تصاحب استعمال هذا الشعار، ونختم بمناقشة الصُّعد السياسية التي تتخلَّلها الشريعة.

1- معنى الشريعة

في حين أنه لا تكاد تجد مسلماً إلا ويظنُّ أنه يعرف معنى الشريعة، قلَّما تجد من يستطيع إعطاء تعريفٍ محدَّدٍ له. وحتى كُتب الفقه والأصول لا تهتمُّ بتعريف مصطلح الشريعة وتفترض أنه مفسَّر بذاته، وهذا ليس غريباً لأن المعاني الشريفة المنسوجة في الثقافة تصبح كالبديهة التي لا تحتاج تعريفاً (أو تجد لها تعريفاتٍ متعدِّدة). وفي هذا المقام نناقش ثلاثة معانٍ ماثلة في مخيِّلة الناس تندرج تحت مفهوم الشريعة.

المعنى الأول هو الفتاوى. فكم تتوجَّه أنظار الناس إلى تصريحات العلماء المشهورين، فيعتبرونها أنها قول الشريعة وموقفها. وفي عصرنا عصر التواصل الكثيف، تصبح الفتاوى مادةً إعلامية تتجاوز حيِّز المتخصِّصين والقضاء. وبشكل عام، تعطي الفتاوى –على صعيد اللاشعور– الانطباع بأنَّ الشريعة عبارة عن مواقف قانونية. ويزداد الأمر تشويشاً نتيجة تصريحات علماء السلطان الذين يُصدرون "فتاوى" مفصَّلةً على مزاج السلطة الحاكمة. وقد يُقال إنَّ الناس لم تعُد تُلقي بالاً لعلماء الطغاة لأنهم موظَّفون 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 بالدّين. غير إنه يقع الاختلاط حين يقوم بعض العلماء المتمكِّنين في الفقه وغير المرتبطين بالسلطة اتخاذ مواقف وإعطاء تصريحاتٍ وتقديم فتاوى منقطعة عن الواقع، وخاصّة فيما يتعلّق بالعلاقات الدولية وبالنزاعات الإثنية/الملّية وبالاقتصاد والتنمية. وبغضّ النظر عن مضامين الفتاوى، تتلخَّص انطباعات الناس في أنّ الشريعة أقوالٌ تحدّد مواقف معيّنة تجاه الأمور الحياتية، أقوالٌ مصوغةٌ على شكل أحكامٍ قانونية.

المعنى الثاني للشريعة هو الفقه كجزءٍ من "العلوم الشرعية". وهذا المعنى شائعٌ بين المتديِّنين خصوصاً لأنهم يَحضرون الدروس في هذه الموضوعات. وبرغم أنَّ التدريس الدِّينيَّ العامَّ يشمل أيضاً تفسير القرآن والسيرة

والحديث، إلا أنَّ موضوع الفقه هو الطاغي خارج دوائر التخصُّص في علوم الشريعة، ويتعرَّض عامة الناس لهذا المعنى للشريعة من خلال خطب الجمعة. وبعيداً عن دوائر تعليم الإسلام، التديُّن الشعبيُّ الممتزج مع الممارسة الثقافية يهمُّه السلوك الأخلاقي –وهو الذي تجاهه حكم فقهي– فيتبادر إلى الذهن أنَّ الشريعة هي مجرَّد أحكام أمرٍ وزجر. ولو نظرنا إلى ما يتمنّاه الأهل من أولادهم لوجدنا أنه نمط حياة يحثُّ على الفضائل (حلال) ويتجنَّب سلوكياتٍ مرفوضة أخلاقياً (حرام). أي أنَّ الفقه يقف ممثِّلاً عن الشريعة ويختصر مواقفها في ثنائية حلال/حرام إضافة إلى مستحبّ/مكروه، برغم أنَّ إحساس الناس بالشريعة هو إحساس خُلقيٌّ عام. وممَّا يشهد لهذا الإحساس العامّ استعمال الناس في حديثهم كلمة "حرام عليك..." في مسألة هي من حيِّز الرأفة أو الاستقامة الأخلاقية، ومثل ذلك استخدام كلمة "حلال" للمبرَّات بشكل عام.

المعنى الثالث للشريعة هو مقاصد الشريعة والقواعد الأصولية. وانتشر هذا المعنى الأكثر تجريداً في العقود القليلة الماضية ولم يأخذ تمام الصدارة بعد.

القواعد الأصولية هي القواعد العامة التي طوَّرها العلماء بمثابة مفاتيح لفهم موقف الشريعة من عامّة أمور الحياة. ومن القواعد المشهورة "الضرورات تبيح المحظورات"، فهذه قاعدةٌ عامةٌ لا تختصُّ بمسألة معيَّنة، ويمكن اعتماد هذه القاعدة في المسائل الاستثنائية التي تطرأ في الحياة. ومن القواعد المشهورة "المشقَّة تجلب التيسير"، بمعنى أنَّ ثمّة سعة في أمور الشريعة بحيث يوصى بالتيسير في المسائل التي تشقُّ على الناس، ولا سيما إن كان الأخذ بالأحوط يستدعي مشقّةً بالغةً تخالف روح الشريعة من أنَّ الله لم يُرد من الدّين وضع الناس في حرَج بالغ. ومن القواعد المشهورة أيضاً قاعدة "سدُّ الذرائع مقدَّمٌ على جلب المصالح"، كأن يقال بعدم جواز بناء مصنعٍ للسماد قرب ينابيع الماء التي يشرب منها الناس، فالمصلحة المترتّبة على إنشاء مصنعٍ يوفِّر السماد الذي يُحسِّن المنتج الزراعي فيه مصلحةٌ لكنّها مرجوحةٌ لأنها ذريعة فيها ضرر كبير وتعارض مصلحةً عامّة الناس.

وينبغي التنبيه إلى أنه حين نفكِّر في الشريعة فإنَّ علينا اعتبار الصعيد الجماعي لا الفردي فحسب، حيث تدخل في الاجتهاد عندها اعتباراتٌ جوهريةٌ لا تظهر في الحالات الفردية.

أمَّا مقاصد الشريعة فهي الفكرة القائمة على أنه لا يمكن أن يكون في الشريعة حكمٌ منفردٌ ناشزٌ لا يتوجَّه نحو إصلاح الحياة، بمعنى أن أي حكمٍ إنما هو جزءٌ 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. **والمراد أنه لا يخلو حكمٌ من أحكام الشريعة إلا ويكون متوجِّهاً لخدمة واحدٍ من هذه المقاصد. وزيادةً على ذلك جرى ترتيب الأحكام وفق ثلاثة مستويات: ضروريٌّ وحاجيٌّ وتحسينيٌّ. يعني هناك سلسلة أولويات في الأحكام**، فالتكميلي التحسيني لا يمكن أن تتقدّم أولويته على الحاجيّ، ولا يمكن أن يتقدَّم الحاجيّ على الضروري إذا كان هناك مزاحمة بينهما. ومن الواضح أنَّه تؤسّس هذه النظرة المقاصدية نظرةً حراكيةً ديناميكية لانعكاسات الشرعية في الحياة.

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

2- ما المقصود بـ"تطبيق الشريعة"؟

إذا سألنا أنفسنا أيّ معنىً من الشريعة نستحضره في الذهن عندما يُقال يجب تطبيق الشريعة، لوجدنا أنه ينصرف إلىٰ واحدٍ من المعاني الثلاثة أعلاه (الفتاوىٰ، الفقه، المقاصد)، ويترافق كلٌّ من هذه الفهوم مع تخيّلٍ محدّدٍ لِما ينبغي أن يكون عليه الحال الواقعي في إدارة الشأن العام علاوة علىٰ حياة الأفراد.

أولاً: حين تكون الفتاوىٰ هي المعنىٰ المضمر للشريعة، يتوجَّه التفكير إلىٰ أنَّ دور العلماء هو إصدار رأي شرعي تجاه المسائل القائمة والمستجدة، وربما يتوجّه أيضاً إلىٰ افتراض وجود مؤسسةٍ دينيةٍ للفتوىٰ تعود إليها المرجعية. وبرغم أنَّ الاجتهاد الجماعي يُعتبر أمراً حسناً، يغيب عن الذهن ثلاثة أمور: (1) حصر الشريعة ضمن نطاق الفتوىٰ هو تحجيمٌ لها، (2) ضرورة ضمانة الاستقلالية العلمية للاجتهاد الشرعي، (3) تمويل الدولة لمجلس الفتوىٰ واعتماده رسمياً يضع الفتوىٰ والفهم الشرعي في قبضة السياسة. فلا يمكننا تجاهل طبيعة الدولة الحديثة المتغوّلة أصلاً، وأنها دول طغيانٍ في كثير من بلاد المسلمين. ولذا فإنَّ افتراض جدوىٰ استمرارية العلماء في القيام بدورهم التاريخي في التصويب والنصيحة للحكّام افتراضٌ ساذج، فالإشكال اليوم ليس هو القصور عن متطلبات الإسلام في غمرة المحاولة الصادقة للاستجابة لها، وإنما تنكُّب هذه المتطلّبات والكيد لها.

ثانياً: حين يكون الفقه هو المعنىٰ المضمر للشريعة، يصبح أمر "تطبيق الشريعة" مَهمّةً إجرائية. وكثيراً ما تقع الحركات الإسلامية في هذا وكأنَّ الشريعة "شيء" جاهزٌ وأنَّ المسألة هي بحثٌ عن قولٍ في كتاب تراثي، ثمّ ما علينا إلا الصدح بهذا القول ولصقه علىٰ الواقع. ويعكس هذا التوجّه التركيزَ العمليَ للحركات الإسلامية والرغبة بحلولٍ جاهزة تعتمدها في محاولة إصلاح الواقع. وحيث يغلب الهمُّ التربوي علىٰ الجماعات الإسلامية، يجري تخيُّل حقل السياسة وكأن الدولة جماعة كبيرة. وفي مسيرة الجماعات يعلو الهمُّ التربويُّ والحثُّ علىٰ "تطبيق الأحكام" علىٰ المستوىٰ الفردي، ولكن لا يمكن لهذا الموقف النفسي/العقلي أن ينطبق علىٰ الدولة. إنَّ افتراض التوازي بين الفرد والدولة هو تسطيحٌ مجحفٌ للواقع، فالحيّز الفردي محدودٌ تكثر فيه المواقف القاطعة (اضبط شهوتك، لا تكذب، لا تسرق...)، في حين أنَّ حيّز الثاني مفتوحٌ لمنطق التسديد والتقريب.

ثالثاً: لا يخفىٰ أنه إذا قصدنا بالشريعة مقاصدَها والقواعد الأصولية، فتنفتح عند ذلك ساحةٌ كبيرةٌ للاجتهاد وإعمال العقل من أجل التصويب نحو المقصد، ومن أجل تفعيل القواعد الشرعية العامة. وحينها ينتقل منطق المعالجة من الأحكام الحدِّية إلىٰ تقدير المصالح والمفاسد، ويعتمد علىٰ الموازنة بينها حين تتزاحم. فمثلاً، هل تُعطىٰ الأولوية في الإنفاق علىٰ الصحّة أم علىٰ التعليم؟ هل نعطي أولويةً لفتح الطرق أم لتطوير الأسلحة؟ وهذا هو التوجّه الذي يمكن أن يصلح الحياة.

ويتَّضح إذاً أنَّ بعض نداءات تطبيق الشريعة هي في حقيقتها دعوة إلىٰ تطبيق الفقه لا الشريعة، مع أنَّ **الشريعة هي الأصل، أمَّا الفقه فلا يعدو أن يكون اجتهاداً بشرياً** مستمَدّاً من الشريعة. وصحيحٌ أنه قام بهذا الاجتهاد علماء ذوو قدرٍ، لكنهم اجتهدوا وِسعهم في أمور زمانهم ومكانهم وظرفهم. ولقد حذَّر المجتهدون أنفسهم من

تقليدهم تقليداً غير مستبصرٍ. وهذا لا يعني عدم الاستئناس بالتراث الفقهي، وإنما أنه موضع تدبُّر، وليس موضع إلزامٍ باتٍّ لا يمكن تقليب النظر فيه.

وحين يتعلَّق الأمر بالمسائل السياسية تزداد نسبيَّة التراث وتنخفض إمكانية الاستفادة المباشرة منه، وذلك لأنَّ الفقه السياسيَّ مرتهنٌ ضرورةً للظروف الموضوعية التي نشأ فيها. إنَّ أكثر ما عندنا في الفقه السياسي هو استجابات لطبيعة العالم يومها على مستويات ثلاث: (1) مستوى الممالك والعلاقات الدولة، (2) ومستوى نُظم الحكم التي كانت متمفصلةً مع المجتمع، وليست متجافيةً عنه كما هي دولة الحداثة، (3) ومستوى الإدارة قبل تمايز المؤسسات البيروقراطية ونموّها.

إن المجتمعات القديمة تختلف عن مجتمعاتنا في هذه الأبعاد الثلاثة اختلافاً بيّناً، وهذا هو الذي يُضائل من إمكانية وجود أجوبة جاهزة في تراثنا السياسي. لكن عدم وجود أجوبةٍ جاهزةٍ لا يعني عدم وجود مبادئ عامّة متجاوزة للزمان والمكان ينبغي استحضارها.

ويصبح اختزال الشريعة في الفقه أكثر إشكالاً حينما يجري التوهُّم بأنّ الفقه هو القانون. الفقه هو أشمل من القانون، وهو حرٌّ غير مرتبط بالدولة لأنه عِلمٌ، في حين أنَّ القانون هو جزءٌ من مكوّنات السلطة. ونشير إلى أنَّ إطلاق مصطلح "القانون الإسلامي" على الشريعة (وهو الإطلاق المتحدِّر من اللغات الأجنبية) غلطٌ فيه تجنٍّ على الإسلام وتقزيم لشريعته، كما أنه يُسيء إلى موضع الإسلام في السجال العالمي لخطاب الأديان.

3- كيف تتخلَّل الشريعةُ السياسة

المعاني الثلاثة المذكورة أعلاه للشريعة (القواعد الأصولية-الفقه-الفتاوى) هي مفرزات للشريعة الإسلامية وليست الشريعة نفسها. ولعلّه يصلح تعريف الشريعة بأنها رؤية كلّية لمبادئ خُلقيةٍ وعمليةٍ، وخصائص لمنظومة الإسلام في الحياة، وقواعد وأحكام ناظمة للسلوك الفردي والجماعي. هذه هي أوجه الشريعة الخالدة الصالحة لكل زمان ومكان، وكم في اختزال الشريعة في أحد مفرزاتها من تضييقٍ لساحتها وانتقاصٍ من كمونها.

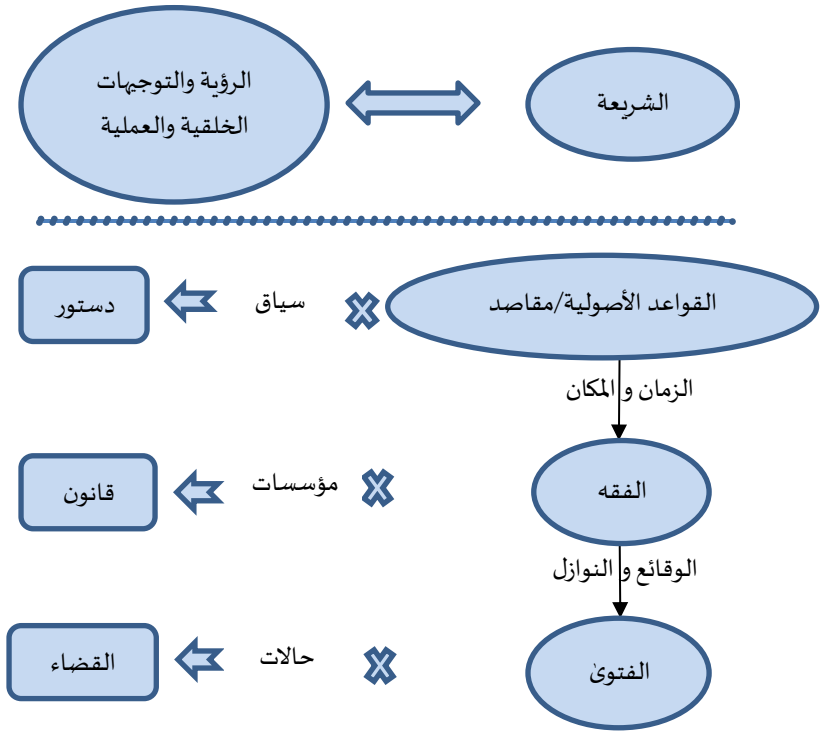
ولكي لا يشتطَّ الذهن ويحسب أنَّ الشريعة شيء أثيريٌّ ليس له تماسٌ مع الحياة، نضرب مثلاً عن أوجه تواصل الشريعة مع الواقع فنقول: (أ) كرؤية كلّيةٍ، تتوجّه الشريعة إلى تحقيق العدل في السياسات وإلى القسط في توزيع عوائد المال العام وإلى حسن تربية الأجيال. (ب) كصيغة منظوماتية، تتجسّد الرؤية الشرعية في تصميم نموذج شوريٍ مناسب، وفي تفعيل دور الزكاة في الحياة العامّة والخاصّة، وفي مركزية النظام الأُسري في تنظيم المجتمع، (ج) وكقواعد ناظمة تمدّنا الشريعة بضوابط تجاه مسؤوليات الذين اؤتمنوا بالقيام بأمر المسلمين، وضوابط وأحكام في الواجب في المال من زكاة ومصارفها، وضوابط وأحكام في المسؤوليات الأسرية والإنفاق والإرث. وتتّصل بهذا ساحة الفتوى وحُسن الاجتهاد ودقّة التنزيل والتأكّد من تحقيق المناط.

إن الشريعة ليست هي الدستور بذاته، فهذا انتقاصٌ من الشريعة واختزال لها، وإنما يمكن لفلسفة الدستور أن تكون وفق الشريعة الإسلامية (أو وفق غيرها من فلسفات الحياة كالرؤية الأوربية اللبرالية أو غير ذلك). وإلى هذه النقطة ما زلنا نعالج الأمر على المستوى النظري. وحين ننتقل إلى الواقع التنزيلي في ساحة السياسية يمكن

الكلام عن الشريعة باعتبار المستويات الثلاثة المذكورة: الكلام عن الشريعة على مستوى القواعد أصولية والمقاصد، أو الكلام عن الشريعة على مستوى الفقه، أو الكلام عن الشريعة على مستوى الفتاوى (وهذا مبرّر الخط الأفقي في الرسم أدناه، من أجل التمييز بين الشريعة وبين مفرزاتها العلمية).

المستوى 1: تظهر تجلّيات القواعد الأصولية ومقاصد الشريعة في السياسة على نحو 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 عدّة طبقات من الرقابة، وإعطاء الأسرة أولويةً في الرعاية والخدمات.

مخطط: المستويات الثلاثة للعلوم الشرعية وساحة تقاطعها مع النظام السياسي



المستوى 2: تظهر تجلّيات الفقه في السياسة على نحو قواعد ناظمة في مسيرة الحياة. ويتبع ذلك مطلب التجديد وإحكام فقه الزمان والمكان. وننبّه إلى أنه يذهب الذهن عند ذكر الفقه إلى مسائل العبادات (الصلاة والصوم والحج)، ولكن هذه نظرة مجتزأة للفقه، حيث إن للفقه جولاناً في ساحة العاديَّات والمعاملات التي تضمّ معظم أنشطة الحياة من زكاةٍ واقتصادٍ وبيوعٍ ومعاملات وعقودٍ واستصلاحٍ للأراضي... وفي حين تتميّز أحكام العبادات بالثبات، تتميّز أحكام المعاملات والعاديات بالحراكية حيث تتوجّه إلى تحقيق المصالح المعتبرة في الواقع دائم التغيّر. وحين تقوم الحكومة ومؤسساتها بتبنّي مقولاتٍ فقهية، يُفترض أنه تمَّ فيها اجتهادٌ معاصرٌ واختيارٌ ومقارنةٌ بين مختلف المذاهب الفقهية إلى جانب الاجتهاد المعاصر، ممّا يوفّر مادّةً لصياغة قانونٍ مستنيرٍ إسلامياً.

المستوى 3: تظهر تجلّيات الفتاوى في ساحة القضاء، وذلك عند التعامل مع حالاتٍ خاصّة وتطوراتٍ جديدة ونوازل طارئة. وذلك لأنه تواجهنا الحياة العملية بأحوالٍ مستجدَّةٍ لم ينصّ عليها الفقه، فتبرز الحاجة للفتوى في حالاتٍ خاصة استثنائية، وحين تتحرك الفتوى في جسم الحكومة فإنها تدخل ساحة القضاء. وننبّه إلى أنه إذا كانت الفتوى تتَّسم بالحاجة للاستجابة للظرف، فكم من الإجحاف والاعتباط استجرار ما هو تاريخيٌّ منها وفرضه على ظرف جديد، ولكن لا يعني ذلك عدم فائدة الاستئناس بالقديم.

وينفع التنبيه هنا إلى اختلاطٍ شائع في اعتبار أن الفقه هو القانون ذاته. لكن هذا وهمٌ يبدده اعتبار أوجه التمايز التالية بين الفقه والقانون:

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 يشمل الفقه أموراً عبادية وشخصية لا علاقة للقانون بها.

4- القانون يحوي آلياتٍ إدارية يتعهَّدها موظَّفون رسميون، في حين أنّ الفقه يحوي توجيهاتٍ وأحكامٍ لعامّة الناس وخاصّتهم، أحكامٍ في الإباحة أو الوجوب أو الاستحباب أو التحريم أو الكراهة.

5- القانون يسنده إرغام السلطة السياسية حيث إنّ مبتغاه الإنفاذ، في حين أنّ ساحة اعتماد الفقه ساحة جولانٍ عقليٍ نفسيٍ لا يصحّ فيها الإلزام بمذهبٍ معيّن. أما الحكومة في الأمر القضائي فإنها –بالتشاور مع العلماء– قد تختار للمحاكم مذهباً أو منتقى أقوالٍ من عدّة مذاهب واجتهادات، وتصبح هذه المجموعة ملزمة لمؤسسات الدولة.

ولا يخفى أنّ مطلب التجديد والتطوير والمراجعة والملاءمة واردٌ في جميع المستويات المذكورة، ويضطلع به فرقاء مختلفون يُفترض أن يكون بين جهودهم تواصل. وإنّ مصطلح الشريعة مصطلحٌ شريف ينبغي ألا يستخدم في غير موقعه وأن يحاط استعماله بما يليق به.

إضاءة على الو اقع

عبارة "تطبيق الشريعة" عبارةٌ إشكالية لأنه يمكن أن يأخذ المعنى المقصود بالشريعة معاني متعدِّدة. يمكن أن تُفهم "الشريعة" أنها قواعد كلّية، ويمكن أن تُفهم على أنها المسطور في الكتب من الفقه، ويمكن أن تُفهم على أنها مجموعة الفتاوى التي نطق بها العلماء؛ وليس واحداً من هذه الفهوم جاهز للتطبيق، ناهيك بأنها مخرجاتٌ شرعية وليست الشريعة نفسها. فالقواعد الأصولية هي كذا قواعد عامّة تحتاج اجتهاداً جدِّياً في تفعيلها. والفقه هو فهمٌ تراثيٌّ تولَّد عن التفكّر بالشريعة في سياقٍ زماني ومكاني معيّن، وقد لا يملك أجوبةً في المسائل السياسية لظرفٍ وزمانٍ مغايرٍ لما فيه، حيث إنّ القضايا السياسية شديدة التغيُّر والتطوُّر قليلةِ الثبات والسكون. أمَّا الفتاوى فهي متناثرةٌ، ولا تشكّل منظومةً مكتملة، وهي أصلاً استجابةٌ لأمرٍ مستجدٍّ لظرفٍ خاصٍّ فلا تصلح أن تكون أمراً باتّاً. مفهوم الشريعة ينتمي إلى مستوى تجريدي أعلى، وهي شريعة غراء بلا أدنى شكّ، وسيأتي تفصيلٌ في ذلك.

يُرجى أن لا يفهم ممّا سبق إدانةً للقديم والغابر أو التعالي عليه، فالمحصول التراثي غزيرٌ وقيّم، غير إنه لا يتصوّر عدم ارتباطه الزماني المكاني، وقد يكون قد قصّر في إصابة المراد برغم أن فيه صياغات موفَّقة صالحة للتطوير، وقد تضعنا بعض الصياغات التراثية على سكَّة مبتورة لا توصل إلى الغاية المطلوبة. وإنّ التعامل مع كنوز التراث أمرٌ في غاية الدقّة ويحتاج علماً راسخاً وفهماً واسعاً ومنهجية منضبطة. ومن ناحية أخرى يُطلب الاطلاع على جلّ ما ورد في التراث على اختلاف مدارسه ومجتهديه، غير إن الاطلاع على كلّ ما جاء في التراث وتمحيصه ومقارنته مطلبٌ عزيزٌ.

في أعلى درجات التجريد تمثّل الشريعة رؤيةً وتوجهاً عامّاً في بعدين اثنين: الأخلاقي القيميّ و المنظوماتي الحياتي. وهذه التوجهات مودوعةٌ في عموم نصوص القرآن والسُّنَّة، وهي التي تملك صفة العالمية والخلود. ولذا يكمن التحدِّي الحقيقي في "تنزيل" النصوص التفصيلية على الواقع. والمقصود بتنزيل النصوص هو الانتقال من إطلاقية النصِّ 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). وإن صفوة مبادئ الشريعة في السياسة هي الشورى والعدل ورعاية المصالح العامة، ويُترك للمسلمين في مختلف عصورهم وظروفهم تقدير كيفية تنزيل هذه المبادئ على الواقع. فمبادئ الشريعة وكليَّاتها هي الناظم الأساسي للسياسة لإعطائها الوجهة الإسلامية، وعلى مسلمي كلِّ عصرٍ أن يجتهدوا في تفعيل المبادئ العامة وتحويلها من عالم المُثل إلى العالم التطبيقي لواقع الحياة. ومن جهة أخرى يفتقر "تطبيق الشريعة" في إطار الدولة إلى معرفةِ وسائل تنظيمية و"خطط عمرانية" بعبارة ابن خلدون.

وحين نغادر ساحة عمومات الشريعة وننظر في خصوص المسألة القانونية –التي يُطلب أن تتأطّر بإطار الشريعة– يفوت كثيرين أن رحلة تطوير القوانين كان قد أسهم فيها العثمانيون (المغرمون بالترتيبات). وتلا ذلك

خسفٌ قانوني في فترة "الاستقلال" عقب زوال الخلافة، حيث تمّ الاستيراد من القوانين الأوربية. فكيف يمكن توّقع مسيرةٍ سَلِسلةٍ لآلة الدولة إن كانت تستعمل لوحة تحكّمٍ صُمّمت لآلة أخرىٰ؟!

وكانت قد بذلتْ جهودٌ قانونية معتبرة لمواكبة تغيرات الحياة، وكان من أبرزها المجلة العدلية و"هي مجموعةٌ من التشريعات مكوّنة من ستة عشر كتاب أولها كتاب البيوع وآخرها كتاب القضاء، صدر آخر أعدادها في فترة الخلافة العثمانية سنة ١٢٩٣هـ/١٨٨٢م. وإلى جانب التقنين الفقهي الإسلامي جرىٰ تقنينٌ لما يخصّ القضاء والأحوال المدنية في شؤون جميع الأديان والمذاهب في الدولة العثمانية. [وهي] أول تدوينٍ للفقه الإسلامي في المجال المدني في إطار بنودٍ قانونية علىٰ مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان، مكوّنة من ستة عشر كتاب أولها كتاب البيوع وآخرها كتاب القضاء. وهي القاعدة التي بُني عليها قانون الأحوال الشخصية وقانون العقوبات في أغلب الدول العربية، وهو ساري المفعول في قطاع غزة كقانونٍ مدني" (المصدر: الشاملة).

وهناك جهود عبد الرزاق السنهوري (ت1971م) الملقب بحارس القانون وعملاق الأحكام المدنية صاحب كتاب "فقه الخلافة وتطوّرها لتصبح هيئة أمم شرقية" (ولسنا هنا في معرض التقييم الفلسفي لأصالة هذا الطرح، فالمراد هو التأكيد علىٰ أنه قد بُذلت جهودٌ معتبرة في المضمار القانوني).

وهناك جهدٌ متميّز من طرف مصطفىٰ الزرقاء (ت1999م) الذي جمع بين التخصّص في القانون والشريعة، جهدٌ من أجل التجديد والتطوير، وما زال كتابه "المدخل الفقهي العام" منارةً في فقه القانون وتعامله مع الواقع المعاصر. وممّا يهمّنا خصوصاً أنه جرىٰ من خلال جهود الزرقاء وتواصله مع العلماء المصريين وضع مشروعٍ لتوحيد القوانين المصرية والسورية، ثمَّ أزهقت "الوحدة" بين الدولتين هذه الجهود.

ما كان للقوانين إلا أن تتجدّد لتواكب المستجدّات وتراجع مناسبة الضوابط، تجدداً ضمن الرؤية الكلّية للشريعة. فمثلاً ظهرت أنماطٌ جديدةٌ في الإنتاج فلا بدَّ من أن يصاحبها تطوير في القوانين المتعلِّقة بالاقتصاد. وحتىٰ في حيّز قوانين الأسرة التي لا يقع فيها التغيّر الكبير بحكم تعلّقها بظاهرةٍ ثابتةٍ في الحياة البشرية، غير إنه ظهرت الحاجة إلىٰ التجديد القانوني بسبب تآكل الحِمىٰ التي كانت تحيط بالأسرة وبالمرأة، وهو أمرٌ كثرت الشكايات تجاهه. ونشير هنا إلىٰ جهدٍ مخصوصٍ في شأن القانون الأسري، وذلك أنه انقدحت تجاهه معركةٌ بين اللبراليين والإسلاميين في المغرب، نتج عنها تشكيل لجنةٍ عملية دام عملها بضع سنين وتمخّض عنه ما يُعرف باسم "المدوّنة" سنة 2004، وهو عملٌ معاصرٌ في غاية الأهمية.

إن مناسبة الإشارة إلىٰ هذه التفصيلات في سياق المفاهيم السياسية التي نعالجها في هذا الكتاب أنّ من المطلوب الأكيد تطوير القوانين المناسبة وتوحيدها بين البلدان العربية. ويرجىٰ أنه قد ترسّخ في الوعي أن النهوض القُطري لأيّ بلدٍ عربي علىٰ انفرادٍ ممتنعٌ من دون النهوض المزامن للبلدان العربية الأخرىٰ، أو أنّ النهوض القُطري يبقىٰ محدوداً وسرعان ما يتآكل لأسبابٍ عدّة منها الفاعليات المحيطة به. وتحديداً يُطلب الوعي السياسي بالحاجة إلى التقارب العربي-العربي والوحدة المرنة ضمن صيغ فدرالية وكونفدرالية مبتكرة. ولا يخفىٰ أن هذا مشروعٌ تدريجيٌ طويل الأمد، وممّا يمهّد له ويعضده توحيدٌ قانوني وتقريبٌ في ظلّ كلّيات الشريعة واقتفاء منهج مقاصد

الشريعة. وكانت لجنة من الجامعة الدول العربية قد طوّرت ما يعرف بـ"القانون العربي الموحد" في سلسلة اجتماعاتٍ في اليمن، وجرت مراجعة هذا القانون من جهاتٍ شرعية مستقلّة أكّدت انسجامه مع الشريعة الإسلامية. ومن اللطيف الإشارة إلى أنه في غضون الربيع العربي تبنّت هذا القانون حركة "أحرار الشام" التي كانت من أبرز التنظيمات الثورية الجهادية في سورية.

ولا بأس بالتنبيه إلى أنّ أهمّية توحيد القوانين تخصّ القانون العام تحديداً، في حين يمكن للقوانين الإجرائية أن تختلف عبر الأقطار المكوّنة للدولة العربية الاتحادية (الكونفدرالية). ويمكن أن يُنظر إلى التنوّع في القانون الإجرائي أنه مِخبر تجربةٍ قانونية، بحيث يتمّ انتقاء الأنسب فيما بعدُ، أو ن هذا التنوّع هو كذا تنوّع إثراءٍ وتنوّعٌ ليناسب الحالات الخاصّة. وفي حين أن القانون الإجرائي هو الأكثر آلية فإن اتصاله بالشريعة إنما يتركّز في غاياته لا في ذاته، أما القانون العام فهو المتشرّب –بالكلّية– لروح الشريعة ومقاصدها.

الفصل الثامن

إشكالية مصطلح الدولة الإسلامية

الإمعان في ترديد شعار "الدولة الإسلامية" هو نتاج خمسة أبعاد: السجال المعاصر للهويّات، والفهم الانطباعي للتاريخ، والفهم القوالبي للدّين، والذهول عن الصيرورة في حركة المجتمع، وسوء فهم موقع الدولة في الرؤية الإسلامية، وهذا ما ستتمُّ مناقشته باختصار.

1- السجال الهُويّي

لا يمكن تفسير الأحداث الكبرىٰ التي نشهدها في المنطقة العربية باعتبارها قضية سياسية بالمفهوم الضيّق للكلمة، لأنّ النزاع السياسي للقرن الماضي هو في لبِّه نزاعٌ حول وجهة المجتمع وخلافٌ في تصوُّر هُويّة الأمّة وانتمائها. وحيث تشكَّل الفضاء العربي في ظلِّ الحضارة الإسلامية وإنجازاتها من جهة، وحيث إنَّ قيمها هي التي أضحت شيفرة الاجتماع من جهة أخرىٰ... لمَّا كان هذا حاضراً بقوة علىٰ صعيد الوعي واللاوعي، ولمَّا كان ثمَّةَ محاولات لِحلحلة عُرىٰ الانتماء إلىٰ الإسلام علىٰ الصعيد الوجداني والتشكيك بنجاعته علىٰ الصعيد الفكريّ؛ أصبح الدافع نحو التمسُّك بما هو معنونٌ بعنوان الإسلام مفهوماً. إنه سجال الهويات في ساحة المخيال في لحظات تهديد المُنىٰ والنقاء.

لقد تطوَّر الحسُّ الجمعيُّ للشعوب المسلمة ووعيها الفكريّ في أنَّ مواجهة الإسلام أصحبت شاملةً، إلىٰ جانب حسٍّ فطريٍ تجاه زيف البدائل المستوردة التي يُروَّج إليها. وحيث إنَّ غالب حكومات المسلمين اليوم تسعىٰ جاهدةً لمناهضةِ مقتضيات تمكين الدِّين، فمن الطبيعي أن يكون الموقف المقابل موقف مخالفةٍ ومقابلةٍ. وكما كان التأكيد علىٰ الاسم القومي أو القُطري هو الشائع عقب فترة الاستدمار بسبب تهديد صفة الانتماء لقومٍ بلغةٍ وثقافة، هناك اليوم اندفاعٌ نحو عنونة الأشياء بعنوان الإسلام لتأكيد صبغةِ البدائلِ المرجوة. فلقد شهدت باكورة القرن الماضي محاولاتِ سلخٍ وجودية، مثلاً عمليات الفَرنَسة واستبدال اللغة والاحتقار الثقافي الموجَّه نحو عروبة العرب عامة. وأضف إلىٰ ذلك إقامة إسرائيل كمشروعٍ مناهضٍ لأيّ تعافٍ أو تمكُّنٍ عربي، وكمنصَّةٍ متقدِّمة للعبث بالمنطقة العربية وإدارة الكيد تجاهها. وصحيحٌ أنَّ الصياغات الرسمية التي حاولت تمثيل رفض الضمير العربي للعدوان الخارجي كانت صياغاتٍ قومية وعلىٰ المنوال الأوربي، إلا أنَّ هذا يمثّل –فحسب– موقف النخب التي آمنت بالحداثة بقوالب عَلمانية. أمَّا الرفض الشعبي فكان في أعماقه رفْض المسلم الذي يعيش مستظلاً بثقافته المحلِّية التي يغشاها الإسلام، حيث يرىٰ محاصرة مقتضيات الإسلام ومناهضة تجلّياته في الواقع.

ويمكن تلخيص مناهضة النموذج الإسلامي ومشروعه في سبعة أبعاد:

1- الولاءات السياسية الخارجية في غير صالح الأمّة، والارتهان لمشاريع الدول المعادية.
2- التبعية الاقتصادية ووضع الخطط التنموية غير المجدية، ممّا لا يحقّق للأمة قياماً مستقلا.
3- تفكيك مؤسسات المجتمع بذريعة أنها تقليدية لم تعُدْ تنفع في عصرنا الحديث (بما في ذلك مؤسسة الأسرة)، ومحاولة استبدال التشكيلات الطبيعية بمؤسساتٍ مبسترة ليس لها جذور.
4- إخضاع خطط التعليم لسيطرة الدولة، ونزع الروح الإلهامية الدينية من مناهج التعليم واستبدالها بطروحات قومية قُطرية.
5- بثُّ روح الرخاوة الأخلاقية في الإعلام.
6- رعاية التوجهات المستغربة وتوكيلها إدارة الفضاء الثقافي والعلمي، إلى جانب تبنٍّ لنسخةٍ رسمية من الإسلام متقدِّدةٍ وبائرةٍ من أجل تبرير سلوك النظام الحاكم.
7- التضييق على النشاط الإسلامي وملاحقته والتربُّص به.

لقد تزامن في أيامنا هذه إدراكان في الوعي الشعبي: إدراك أنّ القومية العربية الحداثية ليست اعتزازاً بأسس قيامنا التاريخية وإنما هو تعصّب أيديولوجي، وإدراك أنَّ مجابهة الإسلام وانعكاساته في الحياة هي مجابهةٌ شاملة على الصعُد السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية. في سياق كلِّ هذا كان طبيعياً رفع شعار الدولة الإسلامية بمعنى يُلخِّص انطباعاتٍ عن أيام سؤدد وعزّ. أي أنَّ هناك واقعاً محسوساً يؤكِّد خواء إسلامية الدولة وبرامجها وخططها وأهدافها، ممَّا يدفع الذين يرومون بديلاً إلى إثبات الصفة المرجوَّة في اسم هذا البديل المرجو.

2- الفهم الانطباعي لتاريخنا

الاعتزاز بالتاريخ أمرٌ طبيعي بين الأقوام، فهو مصدرٌ ملهمٌ علاوةً على أنه جزء من شخصية الأمة. غير إنَّ تاريخ المسلمين المطبوع في الأذهان هو تاريخٌ تربويٌّ إلى حدٍّ كبير. فالصيغة المبسَّطة التي تُتلى على النفوس والعقول هي قصة قوةٍ وعزَّةٍ وإيمان، ثم تراجعٌ للإيمان وتكالبٌ للأعداء. وليس محذور هذا الطرح أنه خطأ بالكلّية، وإنما أنه اختزالي ومقطوع عن معالجة الأسباب والشروط الموضوعية؛ ولذا يقع التهويل أو المبالغة. أما لو تمَّ استحضار الشروط الموضوعية لسهُل فهم القصور وفهم التقصير، من غير أن ينعكس هذا سلباً على رسالة الإسلام نفسه. **وفي غمار الطرح التبسيطيّ للتاريخ يتوارى التفكير السُّننيُّ، حيث يغيب الاقتصاد والمجتمع والسياسة، وتُختزل قصة التاريخ في ثنائية حاكم جيد/حاكم غير جيد.**

ومن اللطيف الانتباه إلى أنَّ مَن قبلنا لم يشعروا بالحاجة إلى إضفاء صفة "الإسلامية" على دولهم، برغم الجِدِّية في محاولة تفعيل الرؤية الإسلامية، حيث يقال: خلافة أبي بكر وخلافة عمر...، أو يقال: الخلافة أو الدولة الأموية والعباسية والعثمانية... والخلافة هي بمعنى حمل مسؤولية الحكم خَلَفاً لمن أتى من قبلُ. بعبارة أخرى لمّا كان هناك إدراك بأن مسلكهم السياسي مسلكٌ جادّ من جهة وأنها عملية اقتراب من الإسلام من جهة أخرى، لم يكن هناك حاجة لإثبات صفة الإسلام في العنوان. ويظهر هذا واضحاً في النظير السياسي الشيعي ثمَّ الباطني، حيث دفع تهافت المضمون السياسي إلى اعتماد أوصاف تهويل، مثل المعز لدين الله والحاكم بأمر الله (العهد

الفاطمي). ومن الملاحظ أنه ظهرت في فترة الضعف العباسي ألقابٌ موازيةٌ للحال: المعتصم بالله والمتوكل على الله والمعتمد على الله والمقتدر بالله وآخر الخلفاء المستعصم بالله. أما السلاطين العثمانيين فنلاحظ في تقريظهم المبالغة في الوصف بالقوة والاقتدار (ولم يجرؤ أحدٌ منهم ادّعاء منصب الخلافة).

ولنا أن نتساءل عن المعيار الذي يسمح بإطلاق وصف الإسلامية على دولةٍ ما، مع الاعتبار أنه لا يمكن أن يصحَّ بالتمام إلا على الحالة المثالية، **فلا تعدو أيُّ تجربةٍ سياسيةٍ للمسلمين إلا أن تكون محاولة اقترابٍ من المثال تجتهد بشرياً في تحقيق مقتضياته ولا يمكن أن ترتقي إلى كمال الإسلام ونصاعته**. فمثلاً جرى في بعض تجاربنا السياسية التاريخية تضييقٌ لنطاق الشورى وإخلالٌ في صفةٍ أساسيةٍ للحكم الإسلامي. وما القول في أزمانِ عدم الاستقرار؟ فلقد ظهر في الدولة المملوكية –في حواشي المدن الكبرى وفي حارات النصارى– حاناتٌ تبيع الخمر، ممّا يشير إلى مرضٍ اجتماعي قبل أن يكون سياسياً. وبالطبع، لا يمكننا القول إنّ تلك الدول "غير إسلامية"، وذلك لأنَّ هذه الدول –برغم قصورها عن المثال الإسلامي– قوَّت شوكة المسلمين، وسعت على القيام بمصالح دنياهم، وفي سياقها قامت حضارةٌ تلهج بروح الإسلام؛ فتمكَّن المجتمعُ أن يبقى إلى حدٍّ كبيرٍ قريباً ممَّا يصبو إليه من استقامة نهج الحياة.

ومن إشكالية لصق صفة الإسلامية على الدولة كون التجارب الحديثة ليست صافيةً مهما حاولت. ولو تصوّرنا عالماً معزولاً عن بعضه بعضاً لربما صحَّ تخيُّل إمكانية قيام تجربةٍ فيها من الجذرية والشمول ما يشفع لها استعمال عنوان الإسلامية. إنّ الترابط العالميّ اليوم لا يسمح –في غالب الحال– لمثل هذا الصفاء، فالترابط اليوم شامل للسياسية والاقتصاد إلى جانب الاختراقات الاجتماعية الثقافية.

3- الفهم القوالبيّ للدّين

تغشى مسلمي اليوم عقليةٌ قانونيةٌ يغلب عليها وهم إمكان تحقيق شرط الإسلامية من خلال الضبط القانوني فحسب. ومن جهة أخرى يدفع نسق الوعظ والتعليم الدينيّ باتجاه تقييمٍ نهائيٍّ مختصرٍ ومبسَّط على نحوٍ حُكمٍ فاصلٍ في شأن السياسة. وربما يصحّ القول إنّ عقلية فقهية خامدة أصابت طيفاً من التوجّهات الإسلامية، ممَّا يدفع إلى نعتِ الأشياء بالأحكام الخمسة من حرام وحلالٍ وما بينهما. و**إن المنطق القانوني لا يكترث عادةً بكيفية وصول الأمور إلى ما وصلت إليه (ممّا قد ينزاح عن المعياري) و إنما بحالها الو اقع؛ فيعطيها حُكماً نهائياً ما**.

وليس عجباً إذاً أن أشدَّ التمسُّك بلافتة الدولة الإسلامية يظهر بكثافةٍ بين أصحاب التوجُّهات الحرفية. وبشكل عامّ، المنطق الثنائيُّ والحاسم الذي يُكثر من التبديع والإخراج من الملَّة، والمنطق الذي يُضيِّق 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 لمَّا كان في جعبة المذاهب ذخيرةٌ من القواعد تسمح بما هو بين المنزلتين، يفتح ذلك احتمال إساءة الاستشهاد بالتراث –غفلةً أو تدليساً– وإسباغ درجاتٍ من الإسلامية لا تستحقُّها الدولة، وهذا بدوره يعزِّز الموقف المعاكس القائل بعدم الإسلامية. أمّا التوجه المقاصدي

فإنه يُفعِّل 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، حيث مثَّل طرحُهم أشدَّ أشكال التمسُّك بظواهر النصوص إلى درجة استسهال التكفير. ولا نقصد هنا القول إنَّ صعود التنظيمات العنفية هو ظاهرة فقهية، ولا يخامرنا شكٌّ لا في درجة جهلها بالنصوص والشريعة ولا في أنها تنظيمات مُخترَقة جرىٰ توظيفها؛ وإنما نقصد الإشارة إلى إمكان التسويغ الإيديولوجي لمصطلح "الدولة الإسلامية" والتغرير به، ممَّا يؤكد حكمة الابتعاد عن رفعه بهذا الشكل.

4- موقع الدولة في الرؤية الإسلامية

ما دمنا نتكلَّم عن دولة، فالمطلوب أن نتحدَّث عن الفلسفة السياسية لهذه الدولة وعن نموذجها المتميِّز. وهناك اختلاطٌ تجاه هذا الأمر في حديث الملتزمين بالإسلام الجادِّين وفي حديث غيرهم علىٰ حدٍّ سواء. وتتراوح المواقف تراوحاً كبيراً، فهناك من يحصر مسألة إسلامية الدولة في أن يكون أعلىٰ مركزٍ في الدولة بيد مسلم. ولا أدلَّ علىٰ ذلك من الفتاوىٰ الناشزة التي تصدر بشأن طغاة بلادنا واعتبارهم مسلمين أو صالحين، حيث يغيب الوزن بمكيال السياسة الشرعية والأخلاق الدينية لصالح تعريفٍ فقهيٍّ جامدٍ حول التلفُّظ بالشهادة. وهناك مَن يحصر الأمر في مسألة "إمكانية القيام بالشعائر"، ويغيب هنا المعنىٰ العمليُّ المفترض أن يرافق القيام بالشعائر. فهل يغني مثلاً السماح بالأذان وصلاة الجمعة والجنائز والتشييع، أو حتىٰ السماح بالتدريس في المساجد وحرية الخطابة... هل يغني ذلك عن تبنّي الدولة لسياساتٍ اقتصاديةٍ تعالج مسألة القسط في توزيع المال وفق الرؤية الإسلامية؟ كما يشتهر معيار "تطبيق أحكام الإسلام" من أجل وصف الدولة بالإسلامية، ويُختزل هذا المعيار عادةً في الحدود، مع تجاهله لطبيعة المنظومة التي تولّد الفقر والانحراف وتدعو إلى التناحر.

وبالمناسبة، معيار "إمكان القيام بالشعائر" جرىٰ استخدامه في بعض الطروحات الفقهية المعاصرة معياراً لجواز السُّكنىٰ في البلدان الغربية، وفي هذا تبسيطٌ مخلّ. ولا يخفىٰ أنَّ مجرَّد إمكانية القيام بالشعائر لا يضمن استقامة الناس علىٰ دينها. وليس المقصود هنا القول بعدم جواز السكنىٰ، وإنما تأكيد الاختزال الذي يسِم انفراد هذا المعيار. وإن معيار إمكان القيام بالشعائر اختزالي أيضاً في وصف ديار المسلمين. فمثلاً هناك بلدانٌ مسلمة اقتصادها مرهونٌ للخارج وسياستها مرهونةٌ لأولويات الأعداء وتسمح بالاختراق الثقافي، إلى جانب الحفاظ علىٰ غطاءٍ رقيق يدَّعي الإسلامية؛ ولذا لا يصح وصفها بأنها دولة إسلامية (باعتبار حقيقة سياساتها) كما لا يصحّ وصفها بأنها غير إسلامية (باعتبار حقيقة الشعوب المسلمة فيها). ومرةً ثانية توقع الخفَّة في استعمال مصطلح الدولة الإسلامية في التناقضات من ناحية أهليّة الاتصاف بوصف دين الله: الإسلام.

إنَّ حركة المجتمع هي التي تؤسس لدولةٍ لها سمات إسلامية، لا الدولة نفسها، ولو أنَّ سلوك الدولة محوريٌّ في تمكين إرادة المجتمع أو إجهاضها. ولعله يمكننا القول إنَّ التنازع حول الطريق نحو الحكم الإسلامي الحُلم والجدال في أسلمة الديمقراطية، أو في قضية الدولة المدنية بمرجعية إسلامية، أو في التدرُّج والواقعية،

أو المدراة والتصالح مع الحكّام البعيدين عن خط الإسلام... يمكننا أن نعتبر كلَّ هذا انعكاساتٍ جزئيةٍ لإشكال المفهوم النظري للدولة.

والمفارقة أنَّ الواقع العمليَّ للغالبية العظمى من الجهود الإسلامية يعطي أولويةً لحركة المجتمع. فتركيز الجماعات الصوفية هو تهذيب النفوس، وتهتمّ جماعات الدعوة بالتعليم الدِّيني. وحتى حركة الإخوان المسلمين (التي توصف بأنها توجّه "إسلام سياسي") تتبنَّى مقولة "الفرد المسلم فالمجتمع المسلم فالدولة المسلمة"، وهي عبارة تؤكِّد (بغضِّ النظر عن سطحيَّتها) أنَّ المرجعية الإسلامية تكمن في المجتمع لا الدولة. فكيف إذاً يجري التعلُّق بشعار "الدولة الإسلامية" مع أنَّ النشاط الفعليَّ لغالب الحراك الإسلامي هو مجتمعي؟ لا يعكس هذا إلا الاختلاط الفكري الذي يُصبح أكبر العقبات حين تُفكِّر الحركاتُ دخول الحيِّز السياسي.

إنَّ النموذج السياسي الإسلامي متمركزٌ في المجتمع لا في الدولة، فالمجتمع هو الذي يحتضن الشرعيّة السياسية، سواء في وجهة الحكم وأولويات الدولة، أو في المُثل التي يصبو إليها المجتمع، أو في الوظائف المنوطة بالحكومة، أو في الطرق المقبولة لإدارة الحياة، أو في نظرية القانون ومصدره؛ فهذه كلّها مودعةٌ في ذهنية الاجتماع وفي المؤسسات الأهلية للمجتمع (مثلاً الفقه السياسي)، ثمَّ تتبنّاها السياسة نيابةً عن الأمّة. ولذا يصبح شعار "الدولة الإسلامية" إشكالياً حيث ينصرف الذهن عندئذٍ إلى أنَّ إسلاميَّتها ممكنةٌ في غياب المجتمع الواعي بأبعاد الإسلام والقابل لتمثُّل مضامينه.

ونذكِّر بأنّه ليس من المعقول أن تتدخَّل السلطة السياسية في مسائل العبادات كالصوم والصلاة والحجّ، ولم يجرِ هذا في تاريخنا (بغض النظر عمّا قد ينصّ عليه الفقه والقانون). أما قضية الجهر بالكبائر فهذا أمرٌ آخر، وهو أصلاً مرفوضٌ من المجتمع. غير إنه من واجب الحكومة تيسير القيام بالعبادات، فمثلاً يتوقّع أن تقوم الحكومة بواجبها من التخطيط المدني من أجل فسح أمكنة لبناء المساجد، وأن تقوم بمراعاة دوام الموظّفين في رمضان، وأن تهتمّ بشؤون الحجّ من أجل تسهيل أداء المناسك وحفظ صحّة الحجّاج وسلامتهم، ممّا هو مقرّر مسبقاً في الشريعة وفي إرادة المجتمع.

السياسية المسلمة الراشدة لا تتدخَّل في أكثر الأنشطة الاجتماعية في الحياة، وتتركها للمجتمع ووسائله غير المباشرة. ومقابل ذلك للحكومة المسلمة دورٌ كبير في الزكاة باعتبارها ركناً من أركان الاقتصاد، كما أن مجالها الأول هو السياسة بمعنى تمكين الشأن العام وحمايته وتقويته وخدمته. لقد كانت مسائل السلوك الشخصي والقيام بالعبادات في تاريخنا من جملةِ مسيرة المجتمع، تحرسه الضوابط العُرفية ولا تتدخَّل فيه السلطة السياسية إلا من باب الحماية والحراسة.

أمَّا في مسألة الزكاة فللدولة دورٌ إداريٌّ فيها، غير أنه ليس دوراً أصلياً مانعاً لغيره لأنَّ تأدية الزكاة فرضٌ فرديٌّ يقوم به الناس طاعةً لما يأمرهم به دينهم، وليس مجرَّد انصياعٍ لسلطةٍ سياسية. ولو لم تقم السلطة السياسية بجباية الزكاة لما سقط حقُّ تأديتها عن عنق الفرد. وتقوم الحكومة بالتخطيط الاقتصادي وتحديد المصروفات

العامّة، وبفتح الطرق وجرّ المياه وتوليد للطّاقة، كما تحمي من العبث بالمرافق العامة ومن الغش في الأسواق من باب "الحُسبة"، نيابةً عن المجتمع وتأكيداً على حماية الخيار المجتمعيّ وإمكانية تحرُّكه السلس في الحياة العملية، لا من باب الفرض والقسر الذاتي.

بقيت الساحة السياسية التي لا نتردَّد في القول إنها في الرؤية الإسلامية متمفصلةٌ مع المجتمع أيضاً. إن البُعد السياسي مجذَّر في المجتمع لأسباب خمسة: (1) وجوب الشورى، (2) كون فهم الشريعة إنما يجري في الساحة المدنية بعيداً عن ساحة السياسة، (3) كون الحاكم والطبقة الإدارية تُعَدُّ مسؤولةً بالنيابة عن الأمَّة وليس لها أحقِّيةٌ مستقلَّة، (4) كون القضاء له استقلالٌ نسبيٌّ عن السلطة وخاصّة في مادَّته ومحتواه، (5) كون القوانين ومنظومة الحقوق والواجبات محكومةٌ بكثير من الضوابط المجتمعية المقرَّرة في الإسلام وغير المتروكة لخيار السلطة.

ومن وجه آخر السلوك الاقتصادي للدولة –الذي يمدُّها ويمدّ المجتمع بالقوة– هو أيضاً محكومٌ بضوابط شرعية من خارج السلطة. ولا يهمُّ هنا مناقشة المسيرة التاريخية للسياسية المسلمة والقصور في ذلك، فهذا أمر منفصلٌ قد وقع فعلاً (وينبغي أن يستصحب التحليل الظروف وساحة الإمكان إلى جانب التنكّب عن المطلوب)، ولا يؤثّر على الأصل النظري. وفتنة خلق القرآن شاهد، حيث خالف سلوك الدولة المسلمة النسق العام لدولنا، فكانت هذه الحقبة شذوذاً أكَّد القاعدة، علاوةً على أنه –في منتهاه– أخفقت الدولة وانتصر المجتمع.

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 محاولات الاقتراب من الحالة الإسلامية ينبغي أن لا نُغفل أنها متلبّسة ضرورةً بظروف الواقع، وسوف يكون لها نسبية زمانية ومكانية، وكلُّ ذلك يجعل شعار "الدولة الإسلامية" غير مناسب.

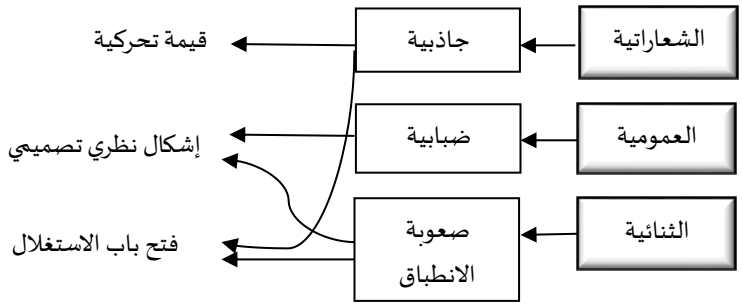
5- الذهول عن الصيرورة

مصطلح الدولة الإسلامية مصطلحٌ جميل، فما أرفع من أن تتَّصف الدولة بوصف دينٍ صنع حضارةً وضيئة. غير إنّ ذلك يختصر ما يُرجى وصفه اختصاراً مخلّاً. فلا اتِّصاف الدولة بكمال دينٍ أمرٌ ممكنٌ، ولا صيرورة انبثاق هذه الدولة المرتجاة شأنٌ واضح. ويومئ الإفراط في استعمال هذا المصطلح طريقة تفكيرٍ بعيدة عن فهم مبدأ الصيرورة. وذلك لأن تحقّق الأمور في الدنيا يتمّ عبر عملية تخلّق تتخلّلها الأسباب (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 المتعلِّق بكل عنصر، (3) معرفة التراتيبية بين العناصر، (4) معرفة الاعتمادية الداخلية بين تلك العناصر، (5) معرفة العوامل البيئية الخارجية التي تؤثر على مسيرة التشكُّل.

إنَّ استعمال مصطلح الدولة الإسلامية يُغيِّب عن الذهن صيرورة تحقُّق الأسباب، ويدفع إلى حالةٍ من الذُّهان. ولمَّا كان الأمر يتَّصل بمسألة حقٍّ وباطلٍ، فإنَّ خيالية التفكير تكتسب شرعيةً متوهَّمة وإن خالفت

السُّننيَّة، حيث يجري التعلُّق بالصورة الذهنية –التي هي وضيئة وزاخرة بالمعاني الطاهرة– ويجري التخيُّل في أنَّ الطُّهر سيجد طريقه تلقائياً إلى الواقع بسبب رفعته وجلاله. ومن جهة أخرى **لا بدّ من التفريق بين متطلَّبات الغرس ومتطلَّبات الاقتلاع**، فلشعار الدولة الإسلامية قيمة تحريكية عند المجابهة، ولكن قد ينقلب تعسّفاً في مسيرة بناء البديل.

مخطط: إشكالية مصطلح الدولة الإسلامية



لا خلاف في أن دولة الحداثة وفق النموذج العالمي الشائع تُحيِّد الدِّين وتحاصره. هكذا تطوَّر منطقها في أوربة كجزءٍ من تاريخ الصراع المجتمعي وموضع الكنيسة فيه وتشاركها مع الحكم والإقطاع. أما في بلادنا فتطوَّر في بلادنا كجزء من إرث الاستدمار والاستخراب وكجزء من استغراب النُّخب، حيث تقوم الدولة بمناهضة الدِّين خلسةً أو جهاراً تحاصره في زوايا ضيقة. وهذا يدفع نحو استساغة عبارة "الدولة الإسلامية" في ذهولٍ عن التفريق بين الهدم والبناء. بعبارة أخرى، لمَّا استقرَّ في الضمير الجمعيّ أنَّ الدولة تستطيع محاولة اقتلاع الدِّين من فوق، تأتي الأجوبة بأنَّ على الدولة تثبيته من فوق. ولنا أن نستدرك ونقول: إنه حتى الهدم من فوق أخفق عملياً. إن متطلّبات البناء والتشييد والسير باتجاهٍ إسلامي صحيح أمرٌ جللٌ يتجاوز الشعار الذي يوهم بآنية الأمر وبعده عن الصيرورات التاريخية والإصلاح الثقافي.

إضاءة على الواقع

هناك عدّة إشكالات في رفع شعار "الدولة الإسلامية". فقد يظن بعض الناس أنَّ المراد هو دولة حكمٍ ثيوقراطي يتزعّمها "رجال دين"، وخاصّةً أنّ نموذج الحكم الإيراني والتنظيمات العُنفية ترفع هذ الشعار. ونتيجةً لتضخّم العقلية الفقهية يتسرَّب إلى الذهن فهمٌ مفاده أنَّ الدولة الإسلامية هي التي تطبّق شيئاً جاهزاً ذات مواصفاتٍ موجودة في كتب التراث. وفي المحصِلة يفتح هذا الشعار الباب للاستغلال الإيديولوجي من المناصر والمعادي على حدٍّ سواء. ولكن لا مراء في أنّ مطلب اتصاف الحكم بالإسلامية في وجهته وأولوياته وضوابطه أمرٌ جللٌ وهدفٌ رفيع.

يذهب الذهن عند إطلاق لفظة "الدولة الإسلامية" إلى الدول التاريخية، عهد الراشدين باعتباره عهد التأسيس، ثمَّ الأمويين باعتباره عهد العالمية والتعريب، ثمَّ العباسيين باعتباره عهد العلوم؛ وكلّها تمثّل في الأذهان رتبة الخلافة. وربما يجري ضمّ الأندلس باعتبار تألّقها الحضاري، وهي التي استمرّ فيها الوجود الإسلامي ثمانية قرون، كما يجري ضمّ الفترة الأيوبية –لثمانية عقود– باعتبار تحريرها البلاد من الفرنجة، واسم صلاح الدّين الأيوبي ومعركة حطّين 583هـ ماثلٌ في مخيّلة المسلمين. وعلاوةً على أنه يُنظر إلى هذه الخبرات السياسية نظرة توقيرٍ، اللافت أن ذلك مشفوع مع شيء من المرجعية باعتبار الإنجازات التي تحصّلت فيها. أما الانطباع تجاه إسلامية الدولة منذ فترة حكم المماليك –الذي دام قرنان ونصف– فربما هو انطباعٌ مختلفٌ ويرتكز على الصفة الإنقاذية في هزيمة المغول في معركة عين جالوت 685هـ. وربما يتركّز الانطباع نحو حكم العثمانيين –الذي دام أكثر من ستّة قرون– في القدرة على الحماية وفي مأسستها لأوجهٍ عدّة من حياة المسلمين. وغالباً ما تُنسى سلطنة المُغل الهندية –المعاصرة للعثمانيين والصفويين– والتي دامت أكثر من ثلاثة قرون. ويبيّن ما سبق أن المنعكس الإدراكي لمصطلح الدولة الإسلامية يتركّز على قربها من الكمال المعياري.

دعنا نطرح سؤالاً افتراضياً: ماذا كان الانطباع تجاه المملكة العربية التي تمّ الوعد بها للشريف حسين؟ ربما ليس انطباع دولة إسلامية، ولكن بالتأكيد ليس أنها غير إسلامية. وحين ننتقل إلى العصور الحديثة ننسى –نحن العرب بالخصوص– أن باكستان إنما تشكّلت باعتبارها دولة إسلامية، أو بعبارة أدقّ، هي دولة للمسلمين. وذلك أن الصدام الاجتماعي في الهند قاد إلى شعور مسلمي شبه القارة الهندية بضرورة إنشاء كيانٍ سياسيٍ حامٍ لثقافتهم المسلمة عقب التسلّط البريطاني في القارة ولقناعتهم أنهم هم والهندوس أُمّتان مختلفتان وأنه من الطبيعي أن يكون لكلٍّ منهما دولة. وكذا كشمير شعر سكانها أنهم ينشؤون كياناً بصيغة دولة يحفظ ثقافتهم ودينهم، إلى أن تمّ الاحتلال الهندي. وعقب انفصال بانغلادش عن الباكستان سنة 1971م وقعت تحت وطأة حكمٍ يساريٍ يقوم بالعَلمنة عبر التنكيل. أما أفغانستان فقد وقعت في قبضة شيوعية ثمَّ الغزو الروسي ثمَّ الأمريكي ثمَّ التحرير والتمسّك بهوية إسلامية واضحة، في حين أن دول وسط آسيا حوصرت في نير الاتحاد السوفيتي.

عموماً وبعد تأسيس الدول القطرية، أصبحت الحكومات في بلاد المسلمين إما متنكّبةً للإسلام صراحةً وتتبنّى إيديولوجيات ليبرالية يسارية اشتراكية، أو متنكّبةً للإسلام بحكم الحال وتتبنى أيدولوجيات ليبرالية يمينية

رأسمالية. والفرق الحيوي بينهما أن التوجّه الأول تعقّب تحقّق الإسلام في المجتمع وسعى جاهداً إلى اجتثاث أسسه في المجتمع، في حين أن التوجّه الثاني جامل فاعليات المظاهر الإسلامية في المجتمع وسعى جاهداً إلى تذويبها التدريجي.

بعد ترسّخ التبعية في بلادنا ظهرت جهودٌ واعية نحو غرس مقتضيات الإسلام في الحياة العامّة وفي مؤسسات الدولة. ونجد هنا جهود علمائية في صبغ الدستور بمسحة إسلامية وصياغة القوانين صياغة متوافقة مع الفقه. وفي بلاد العجم ظهرت آثار الميل الإسلامي في تركيا في فوز حزب العدالة والتنمية بالإمساك بدفّة الحكم، وهو حزب محافظ وليس حزباً إسلامياً، وشبيه بهذا حصل في ماليزيا، وكان مدخلهما الاقتصاد وشبكه بالاقتصاد العالمي الرأسمالي قبل أو فوق الإصلاح الدستوري.

أما الجهود الحركية لإدخال الرؤية الإسلامية في مؤسّسات الدولة فظهرت في الپاكستان على يد "جماعتِ إسلامي"، وازتها في البلدان العربية ألوانٌ من حركة الإخوان المسلمين (يشار إليها بعبارة الإسلام السياسي، وهو مصطلح إشكالي مرفوض)، متابعةً على جهود حركة الإخوان المسلمين في مصر مع تعديلاتٍ جوهرية. ونجد أن حركة الإخوان متشاركةٌ في الحكم في الأردن، كما أن الإسلاميين متشاركون في الحكم في الكويت. ثمَّ حاولت تياراتٌ إسلامية (علمائية وسلفية) المشاركة السياسية في الجزائر (وحادت عن طريقها واختُرقت، وضُربت، ووقعت البلاد في حال فتنة). وفي المغرب هناك حركة التوحيد والإصلاح ولها جناح سياسي مستقلٌ باسم حزب العدالة والتنمية ففاز في الانتخابات وشارك في الحكم، ثمَّ جرى الإطاحة به. وكانت التجربة السودانية الوحيدة التي استطاعت الحركة الإسلامية فيها التمكّن من مؤسسات الدولة والإمساك بالحكم، إلى أن أخفقت في التعامل مع الانقسامات القبلية وجرى الإطاحة بالحكم واستبداله بآخر مناهضٍ للتوجّه الإسلامي، ثمَّ ما لبثت أن وقعت البلد فريسة التدخّل الخارجي العربي. وهناك حركة المقاومة الإسلامية في فلسطين (حماس) التي حكمت قطاع عزّة واضطلعت بإدارته.

وبعد الربيع العربي تقلّد الإخوان المسلمين الحكم في مصر ثمَّ جرت الإطاحة بهم من فلول النظام القديم، وفي تونس شارك حزب النهضة الإسلامي في الحكم وتشارك مع العَلمانيين وفق صيغة ديمقراطية إلى أن تمّ الانقضاض على الثورة بأسرها. وأخيراً هناك الثورة السورية التي أسقطت الحكم البائد نتيجة تعاون عدّة فصائل جهادية سلفية، حيث اعتدل مع مرور الزمن التوجّه الراديكالي لجبهة النصرة/جبهة تحرير الشام، ولا سيما بعد أن اضطلعت بمسؤولية الحكم في محافظة حدودية في الشمال الغربي السوري وبعد أن تعرّفت على تحدّيات إدارة الواقع العملي للناس؛ فقادت –في لحظةٍ سانحة– تحرير البلد بالتشارك مع حركة سلفية أخرى باسم أحرار الشام.

وبعد هذه الإحاطة بالمحاولات الإسلامية المتنوّعة لاختراق الجدران السياسية المناوئة للإسلام التي تمّ بناؤها بعد الاستقلال، من اللافت أنه لم يرفع أيّاً منها شعار "الدولة الإسلامية"! ويمكننا الاستنتاج أنه ترسّخت قناعاتٌ بأن التحقّق الكامل للرؤية الإسلامية في الحياة أمرٌ يتبع سنّة التدرّج، يُطلب السعي نحوه ولا يمكن القفز إليه.

وليس أنَّ دون التحقّق الكامل عوائق القوىٰ العالمية فحسب، وإنما أيضاً العوائق الداخلية للشعوب المسلمة نفسها وتعلّقها بالنموذج العالمي الملتحِف بالدعاوىٰ الديمقراطية والذي يلوّح بدولة رفاهٍ ومتاع. وفوق ذاك وذاك هناك تخلّف في البلورة النظرية لفكرة الحكم الإسلامي.

الفصل التاسع: المخيال السياسي للإسلاميين

المشروع العربي في فترة ما بعد الغزو الأوربي لبلادنا بدأ مُثقلاً بثقافة الغازي نفسه، ومن ذلك موضع الدِّين من السياسة ومن الشأن العام. ومررنا بعد ذلك بمرحلةٍ كثُر فيها الحديث عن "الصحوة الإسلامية"، بما يُضمره المصطلح من أنها عرَضٌ ارتكاسيٌّ سرعان ما يزول، وهو المصطلح وافدٌ كان قد أُطلق على طيفٍ من الحراك الدِّيني المسيحي في الولايات المتحدة الأمريكية في القرن الثامن عشر. ثم خَفت استعمال مصطلح "الصحوة الإسلامية" وظهر الاشتغال الأكاديمي بما أُطلق عليه "الإسلام السياسي" متواقتاً مع تطوُّرين: (1) الخفوت الشديد للفكرة القومية العربية، (2) والظهور العملي لتجارب إسلامية دولاتية (من السودان إلى إيران وإلى فلسطين)، تجارب 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.

يمكننا تمييز خمسة أنواعٍ من المخيال السياسي للإسلاميين: الصوفي والعُلمائي والدعَوي والجماعاتي والمشروعاتي. وما يلي رصدٌ لأبعاد تداخل السياسة مع أطياف الالتزام الإسلامي ولطبيعة تخيُّل السياسة ومشاحاتها. وننبِّه أنَّ النموذج التحليليَّ الذي سيجري عرضه يخصُّ سياق التعامل مع الدولة الحديثة، فلا ينطبق على تاريخ المسلمين.

1- المخيال الصوفيُّ

المخيال الصوفيُّ الطرقيُّ هو الذي يستقيل من الدنيا تاركاً للدولة جلَّ الفضاءات، محتفظاً لنفسه بزوايا تهذيب النفس. وصحيحٌ أنه تحضُر عند هذا التوجه صورة حاكمٍ طاهرٍ مقتدرٍ يعزُّ المسلمون في ظلِّه، إلا أنَّ فضاء السياسة إمَّا غائبٌ في المخيال الصوفي أو مستحضَرٌ في زوايا صغيرة تهمُّ مجتمعهم المتواري. ولا يتحرّج التصوُّف من ممالأةَ السلطات بغض النظر عن التزامها الإسلامي، فالمولى الكريم يُسخِّر أعداءه والشاردين عنه لخدمة أحبَّاء الله. غير أنَّ التصوُّف 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 للطارئ الجديد بسبب العبث بالحياة الاجتماعية للناس، فتزداد عندها لهجة الدعاء على الظالم –جهراً بين الأصحاب وسرّاً في القلوب– دعاء الاستعاذة من تَبِعات الذنوب التي هي سبب الابتلاء بالعدو الخارجي. غير إنه تتجاوز الإهانة التي يُحدثها العدوان الخارجيُّ ماصَّات الصدمات التي يمتلكها التصوُّف ممّا يعتبرها حلماً وحنكةً، فينشأ فيه حسُّ المقاومة والمدافعة ولا سيما في الأرياف.

ثانياً، حال العدوان الداخليّ الذي اجتاح جوانب النفس وتشكيلات المجتمع (وخاصةً إن كانت متحدّراً من فرق دينية ذات منزعٍ طائفي) فتصبح السياسية أمراً فطرياً. ويدرك التصوُّف –على مستوى اللاشعور– أنه يحظى

بهوامش توفّرها له أجهزةُ الحكم ولا تتدخَّل فيها، ويعتبر ذلك هبةً من الله وتأكيداً على سلامة مسلكه، ممّا يدفع التصوّفَ للاسترحام والتبجيل حمايةً لعِشاشه المتبتّلة، فيرى الساسةُ في هذا الموقف مقايضةً مناسبة. لكن يمكن أن يصل الأمر إلى درجةٍ يشعر فيها التصوُّف أنه مهدَّد كمشربٍ على صعيد الشعور وكمسلكٍ على صعيد الحياة، فتصبح السياسة همّاً شخصياً وليس مجرد شأنٍ عام.

ثالثاً: يمكن أن يلج التصوُّف ساحة السياسيِّ من باب المصلحة المحضة. وعادةً يرتكس التصوُّف سياسياً عند حيازة فريقٍ إسلاميٍ آخر على نفوذٍ سياسي، وخاصةً إذا كان نفوذاً للحركات الإسلامية التكاملية الذي من شأنه تغيير طبيعة المجتمع وفقدان التصوُّف موضع الحظوة، فيسري فيه حسٌّ سياسي دفين على نحوٍ خفيٍّ.

الخلاصة، معظم سياسة التصوُّف سياسةٌ بالسلب. فبرغم أنَّ التصوُّف ينفر من السياسة في عامّة الأمر، لكنّه يستغيث بها في ساعاتٍ مخصوصة. وبقدر اقتراب التصوُّف من النسق الطرقيّ وتباعده عن النسق السلوكي الفردي، يشتدُّ فيه نازع الاستغلال السياسي وفق ما تمَّ شرحه أعلاه. ولمَّا كان التصوُّف في بلاد العجم خاصّةً ممتزجٌ مع نمط الحياة امتزاجاً كاملاً، فإنَّ تحالفه المصلحيَّ مع السياسي حاضرٌ باستمرار.

2- المخيال الفقهي العُلمائي

المخيال الفقهي العلمائي هو المتجذِّر في العلوم الشرعية التراثية، وهو الذي يرى أنَّ صلاح المجتمع يمرُّ عن طريق حسن فهم الشريعة بعلومها التراثية، فهي مكمن الاستقامة على ما يريده الله ومكمن الأحكام الضابطة ومكمن الحكمة التاريخية. وإذا نحَّينا علماء السلطان الذين استمرأوا النفاق، فإنَّ العلماء بعامةٍ والربَّانيين منهم بخاصةٍ ينالون الاحترام لدى شرائح واسعة من المجتمع. فمن ناحية ضلوعهم بعلوم التراث يمثِّلون لقطاعٍ من الأمة الموقِّعين عن عزَّة تاريخ المسلمين. وممَّا يلاحظ أنَّ احترام العلماء حاضرٌ بين بعض مَن هم في أدنى درجات الالتزام الدِّيني، حيث تدعوهم نزعة فصل الدِّين عن الحياة إلى تبجيل العلماء في مناسباتٍ خاصّة، ليؤكِّد هؤلاء الشاردون لأنفسهم أنَّ ابتعادهم عن الدِّين هو ابتعادٌ غير عدائيٍّ، ناهيك بأنّ بعضهم يجد في "الطقوس" الدينية المقولبة اجتماعياً التي يرعاها المشايخ راحةً عند الأزمات الشخصية والعائلية.

البُعد عن السياسة هو المنزع العامُّ لعلماء التراث، ولكن تلاحقهم السياسة بسبب حرص السلطة الحاكمة على أن تتظلَّل بظلِّ وَرِقهم التراثي، فيكتسب العلماء بذلك درجةً من المَنَعة في المجتمع. ولكنها مَنعةٌ رقيقةٌ ترتكز على مضامين اعتبارية ليست سهلة التأويل، ولذا يحتاج التصرّف المستند إلى هذه المنعة إلى الحذر عند الاقتراب من الحِمى السياسي. وهناك معضلة في هذه المعادلة ذات التوازن الحرج، وهي أنَّ مَنَعة علماء التراث لا تنشأ ولا تتجدَّد وتقوى إلا مع قولةِ الحقِّ وتبنِّي المواقف الرافضة لسلوك أهل السياسة والأهواء، ولكنَّ هذا هو الذي لا يرجوه العلماء لأنهم يرون أنَّ دورهم الأساسيَّ دورٌ علميٌّ تعليميٌّ لا سياسيٌّ.

وبعد الاستقلال وتشكّل الدول القومية وبعد تقنين حركة الإفتاء والإمامة وبعد مصادرة الأوقاف، هجر كثيرٌ من العلماء –وبالتدريج– الهمَّ العام والحيِّز السياسي. الأزمة مزدوجة هنا: هجرٌ علميٌّ فيما يدرسون ممّا غيّب الفهم الموائم للواقع الجديد، وهجرٌ عمليٌّ من ناحية تراجع الموقع الاعتباري للعلماء في ساحة السياسة. ولا تفتأ

السلطة محاولة استغلال العلماء للتغطية على خروقات السياسة وانحرافاتها. ومن جهة أخرى وبرغم عزوف العلماء عن الفضاء السياسي، فإنهم يوضَعون موضع التساؤل والامتحان في ساعات الأزمات. فهذه مفارقات المَنَعة في حقّ علماء التراث التي بدورها تؤثّر على مخيالهم السياسي.

بشكل عامّ المخيال السياسي للتوجُّه العلمائي مخيالٌ حُكميٌّ أصوليٌّ قانونيٌّ، غير أنَّ المواقف العملية لمختلف فرقه من الحيّز السياسي متنوّعة. فمنه ما تغلب عليه النزعة الاستقلالية، وتشوب بعضهم رغبةٌ في اقتطاع سلطةٍ مرجعية تعهدها أو تهبها لهم السلطة الحاكمة.

وللمضمون الفقهي دورٌ مهمّ في موقف العلماء. فالمسالك المذهبية (السُّنِّية) تتجنَّب السياسة بشكل عام بحكم المضامين التي تداولها، غير إنّ توجُّه المقاصد يقترب من قضايا الشأن العام. موقف السَّلفية المعاصرة هو عادةً من النوع الفقهي ويشابه موقف عموم العلماء. غير إنه حين يقرّر مسلكُ الأثر الاهتمام بالسياسة فإنه يستنفر نصوصاً كانت مغيَّبةً فيُدخلها في دائرة اهتمامه. وفي حين أنَّ أداة التوجُّه المذهبي هي علم الأصول وتحكيم منطق الموازنة بين المصالح والمفاسد، أداة التوجه الذي يُسمَّى سلفيّاً هي تأخير نصٍّ كان حاجزاً وتقديم نصٍّ جديدٍ دافع.

وهناك أمور مشتركة وأخرى مختلفة بين هذين الفرعين اللذين يركزان على النصّ. فعلاقة الثاني متوتّرة مع التوجه الصوفي خلافاً للأول، في حين أنهما يتساويان في احتمال تشاركهما مع حركاتٍ دعوية. ويجمع الفرق الثلاثة (الصوفية والمذهبية والسلفية) الضيقُ بالحركات الإسلامية التكاملية، وغالباً ما تُنابذها وترميها بعدم الفهم وبفقدان الحكمة.

3- المخيال الدَّعوي

وأقصد بـ"الدعوي" 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.

همُّ هذا التوجُّه هو المجال الاجتماعي، فيزهد بالسياسة ولا يزاحم الدولة ما سلِمت مساجدُه وحِلق تدريسه، وما ابتعدت الدولة عن التحرُّش بالمجال الأسري والنشاط الاجتماعي الخيري. وصحيحٌ أنَّ لهذا التوجُّه ارتباطا بالعلماء، غير أنَّ همَّ العلماء هو تحرير القول الشرعي في حين أنَّ همَّ الدعوي هو تربية الأجيال لتقبُّل نمط حياةٍ متديّنٍ. وبسبب الحرص على استصحاب ملامح من الممارسات التاريخية للمسلمين، فإنه كثيراً ما يلتحم التوجّه الدعوي مع القطاعات التقليدية في المجتمع.

ويجاهد هذا التوجه ما استطاع في تجنُّب السياسة لإدراكه العميق أنها محرقةٌ خطيرة، والأهم من ذلك لقناعته العميقة في أنَّ التربية الإسلامية لأفرادٍ تقاةٍ مستقيمين هي ما يحتاجه المجتمع. وإذ يُكِنُّ احتراماً وافراً للعلماء –وربما يتشارك وظيفياً مع بعضهم– إلا أنَّ عينه على الواقع الحياتيّ المباشر من أجل غرس شتلات الطُّهر. لكن رغم البُعد عن السياسة والحرص على تجنُّب لظاها، يجد هذا التوجه نفسه قبالةَ السياسة بين

الفينة والأخرىٰ، لأنَّ السياسةَ العَلمانية السائدة ما تفتأ تُضيِّق علىٰ النطاق الذي يتحرَّك فيه التوجُّه الديني بشكل عام. وفي ساعة الأزمات والحراك الشامل –كما حصل في الثورات العربية– يحاول تلامذةُ هذا التوجُّه عزل أنفسهم عن المخاض أول الأمر، لكن يصعب عليهم البقاء متفرِّجين حين يتصاعد العدوان علىٰ نسق حياة المسلمين، فتراه أهل الدعوة ينخرطون في الشأن العام السياسي أيَّ انخراط.

المخيال السياسي للتوجُّه الدعويِّ هو مخيال مجتمعٍ فاضلٍ يؤمُّه الملتزمون بمبادئ الإسلام. وإذ يضيق هذا التوجّه بالسياسة التي تتباعد عن القيم الإسلامية، فإنه لا يدخل حلبة السياسة إلا بعدما يتجاوز عبثها حيِّزَ الأفراد والجماعات الحركية ويواجه المجتمعَ بكلّيته ونسق حياته. فالتوجُّه الدعويُّ ملتحمٌ مع المجتمع التحاماً كبيراً، وملتحمٌ خصوصاً مع الشرائح التي تشعر بالإهانة من ترتيبات السلطة التي تحاول تجريف الساحات الأخلاقية للمجتمع. وبشكل عامٍّ، ينسكب مفهوم السياسة في هذا التوجُّه ضمن ثنائية صالح/غير صالح، فيركِّز تركيزاً مبالغاً فيه علىٰ دور الفرد في السياسة. ولذا لا يمتلك هذا التوجه رؤيةً سياسيةً نظريةً ولا برامج سياسية عملية، وينحصر اهتمامه السياسيُّ بالفسحة المتوافرة لنشاطات الدعوة من أجل القيام بالتربية والتعليم.

4- مخيال الجماعات التكاملية

المخيال الجماعاتي هو الذي يتميَّز بإصراره علىٰ شمولية الإسلام، ويسعىٰ لخدمة كلِّ مطالبه بشكل متكامل. وحيث إنَّ الشمول هو شبه هويةٍ له، ساغ له طرحُ السياسيِّ بغضِّ النظر عن التلبُّس الواقعيِّ به.

وتتميَّز الجماعات الكبرىٰ بثلاثة أبعادٍ من الشمول: (1) شمول طيف الاهتمام الإسلامي من الإعداد الفردي إلىٰ الإعداد المؤسسي، (2) وشمول طبقات المجتمع التي يتخاطب معها، من الفقير إلىٰ الغني ومن المتعلِّم إلىٰ غير ذلك، وإن كان الثقل متركّزاً حكماً في الطبقة الوسطىٰ، (3) شمول المدارس المعيارية التي يستوعبها، من المذهبي إلىٰ السَّلفي، ومن الظاهري إلىٰ التأويلي.

الدولة الإسلامية والحكم الإسلامي جزءٌ من أدبيات الجماعات ذات الرسالة الشاملة، ووجه تميّزها هو التكامل تحديداً. فلهذا التوجه اهتمامٌ بالفقه والأحكام شبيهٌ بتوجُّه العلماء، وله اهتمامٌ بالتربية مثله مثل التوجُّه الدعوي، وله اهتمامٌ بالمشاريع الخاصة، وله اهتمامٌ بروحية دوافع الأفراد. هذا الشمول في الاهتمامات هو الذي يُشكِّل بطانة التوجّه السياسي للجماعات التكاملية، وهو الذي يفسِّر عمومية دعاواها السياسية حتىٰ تكاد لا تتجاوز وصفَ الحالة المثالية المرجوة بعد مزجها مع أدواتٍ حداثية تحت شعار المعاصرة. ويُضاف إلىٰ ذلك أنه ينتج عن الشمول الشديد حمولاتٍ لوجستية لا يمكن لأيِّ تنظيم تحمُّلها. ولذا قيل في هذه الجماعات: إنه التكامل الذي يؤدِّي إلىٰ التآكل.

وتتباين الطروحاتُ السياسية للجماعات الحركية ولغةُ هذه الطروحات بحسب طبيعة نخبها القيادية وبحسب طبيعة مناهجها التعليمية وبحسب ظرفها الوطني المحلّي. ويمكن أن يتكئ الطرح النظري علىٰ المسطور في التراث بعد بعض التقليب والانتقاء. وعلاوةً علىٰ الفهم الذاتيِّ للنصوص، قد يكون دافع الإحالة الواسعة للتراث ومحاولة العثور علىٰ سندٍ فيه هو المنافسة مع توجهاتٍ إسلامية تقليدية تنتقص من الشرعية الإسلامية للجماعات.

ولا تعدم الجماعات التكاملية أطروحاتٍ جادّة تستصحب فيها خبرات طواقمها المتخصِّصة في العلوم المختلفة. غير إنّ الحال العامّ هو أنّ العمل يسبق التخطيط ويتشكَّل الفكر الناظم أثناء المسيرة، فيكون جزءٌ منه مفصَّلٌ على قدِّ الجماعة كإيديولوجية تبرّر خياراتها. ومن الملاحظ تراجع العمق الفكري للجماعات الكبرى في العقود الماضية بعد أن كانت محضناً للتجديد على الصعيد الفكري حينما ابتعدت عن التكبيل الذاتي الذي وقع فيه عامّة العلماء والمشايخ.

وإذا كان مخيال التوجُّهات الأخرى هو المجتمع الفاضل المتواري والذي يتمُّ السعي إليه عبر تجنُّب السياسيّ أو عبر أقلّ ولوجٍ فيه، فإنَّ مخيال الجماعاتِ الكبرى هو مجتمعٌ فاضلٌ يتحقَّق من خلال مؤسساتٍ متعدِّدة يتمُّ الجهادُ في بنائها، الأمر الذي يستصحب لزوماً احتكاكاً مع السياسي مناكفةً أو مبارزةً. غير إنَّ السعي الحثيث لـ"الحلِّ الإسلامي" يمكن أن يدفع الجماعات التكاملية إلى تماهيها مع النموذج الحداثيّ للدولة بعد إجراء تزيينٍ ظاهري على السطح وفي العناوين. فحيث يقتضي فكرها أن تحتفي بالسياسي، وحيث إنَّها تعاني من تخلُّفٍ نظري فيه، وحيث إنَّ بين صفوفها مهارات فنّية وخبرات في الإجرائيات؛ يكون الناتج ولوجاً في السياسي من غير عدَّته مع الظنّ باكتمال عدَّته. بديهةُ هذا التوجه تدرك تماماً خطورة السياسيّ والمدى الواسع لتأثيره، فتستنفر نفسها إلى المهمَّة بالاستطاعة المتوافرة التي منَّ الله بها، فتدخل حيّز السياسة أو تحوم حوله –برغم خطورة ذلك– يغمرها التوكُّل من جهة واستصحاب معنى الابتلاء من جهة أخرى. ثم تُفاجَأ بعدم كفاية ما أعدَّته من عُددِ البرامج من جهة، وتصطدم مع حقيقة وجود شبكة مصالح مجتمعية هي في آنٍ معاً تكره النظام القديم وحريصةٌ على الاحتفاظ بميّزاتها. ولمَّا كان التراجع بعد الولوج غير ممكن، تتولَّد ديناميكيات باتجاهين متعاكسين: صدامٌ محتوم، أو براغماتية حالَّة؛ وكلاهما غير مقصود.

5- المخيال المشروعاتي

يُنسى هذا التوجُّه عادةً عند اعتبار التيارات المسلمة، وهو التوجّه الذي يفرد اهتمامه بمشروعات متخصِّصة في أمرٍ ما متَّصلٍ بإصلاح الواقع، ساعية لإسهامٍ إسلاميّ النظرة والمضمون. وقد تكون هذه المشروعات صغيرةً بمفردها لا يُنتبه إليها، ولكنها بمجموعها تبلغ قدراً معتبراً، وأثرها التكميليَّ قد يكون مهمّاً جداً برغم جزئيته. وكمثال على هذه الجهود: إعادة إخراج كتب التراث منقَّحةً ومفهرسةً ومطبوعةً 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 طرفيَّتها الظاهرة، وهي في أذهان أصحابها العاملُ الجزئيُّ الحاسم الذي يمثِّل شرطاً لازماً في تمكين الأمَّة وظهورها، وإن كان لا يستغرق كلَّ حاجات التمكين.

وبحكم طرفيّة اهتمام هذه النشاطات، يقع الفضاء السياسي بعيداً عن حيّز اهتمامها. ويدرك هذا التوجه أنَّ السلطة السياسية يمكن أن تدمّرها بسهولة من خلال قوانين وإجراءات بيروقراطية، والسلطة من جهتها لا ترى

أولوية للبطش بهذا التوجُّه الذي لا يُشكِّل خطراً مباشراً عليها؛ بل تطمع أن تستثمر مهادنتها لنشاطاته دليلاً على عدم عداء الدولة للدِّين.

ولا بدَّ هنا من الإشارة إلى أغرب فريقٍ يمكن أن يجري ضمُّه إلى هذا التوجُّه العامّ، ألا وهو التوجه الفكريُّ المحض، وإن كان له تفرُّدٌ من جهة، وتشابهٌ مع علماء الشريعة من جهة أخرى.

ويتميَّز المخيال السياسي للجامعيين المتخصِّصين من أهل الفكر في أنَّ اهتماماتِهم نظريَّةٌ إلى حدّ كبير، وقد تشمل أوجهاً تطبيقية. وفي الغالب لا يرى أصحاب الفكر لأنفسهم دوراً مباشراً في السياسة، حيث يغمرهم همُّ التنظير وإحكام الفهم. ولكن بحكم عمق علومهم، وحيث إنَّ لبعض اختصاصاتهم تقاطعاً ما مع السياسي، يمتلك التوجه الفكريّ إدراكاً لشروط التحقُّق السياسي. ولكن تختلف ألوية هذا التوجّه في نموذجها المفضَّل تبعاً لمدى قبول المسلَّمات الفلسفية للحداثة ومدى قبول مراعاة الواقع. فتتراوح طروحات الفكر بين مطلبي الإصلاح التدريجي والتغيير الجذري، مثلها مثل الجهود الحركية، غير إنّ ما يميّز الطرحَ الفكريَّ تركيزه على فاعلياتٍ واسعةٍ تتجاوز الحيّز السياسيَّ المباشر، وفي أنه يتكلَّم بمصطلحات العلم بعيداً عن العموميات والمثاليات الحركية.

وأخيراً، تنقدح أشدُّ لحظات التحدّي للتوجُّه الفكري عندما تتحرَّك الشعوب للتغيير السياسي ولمَّا تستكمل بعدُ شروطاً ضرورية. والحال المثالي أن يقوم الفكر بالتصميم للتغيير السياسي، لكن تذكِّرنا حركة التاريخ أنَّ الواقع غالباً ما يُفاجئ أهل النظر والفكر، ويتحدَّاهم بما يفوق ما عندهم من علمٍ قابلٍ للتنزيل الناجز. فيغشى طائفةً من المفكِّرين نفورٌ شديدٌ من السياسة وحركات التغيير لأنها لم تستكمل الأسباب برأيهم، ولأنها لا تتطابق مع النهج السنني الماثل في أذهانهم. وتنفر طائفةٌ أخرى من المفكِّرين والمتخصِّصين للعمل التغيريّ، يغمرهم شعور واجب الوقت ليقوموا بوظائف استشارية متقاطعة مع السياسة.

إضاءة على الواقع

تشير الدلائل إلى أنَّ الأنساق الخمسة (الصوفي، العلمائي، الدعوي، الجماعاتي، التخصصي) لحضور السياسة في النشاطات الإسلامية سوف تستمرّ، وذلك لأنها تمثِّل استجاباتٍ مجتمعيةً اعتيادية. وإن اتهام الجهود الإسلامية الإصلاحية بالنكوص للماضي جهلٌ مركب، وذلك لأن الماضي ليس شراً ولأن نسقه ليس أكثر إشكالية من نسق الحداثة (بل أقرب للفطرة الإنسانية)، ولأن الجهود الإسلامية إنما هي منخرطة في الواقع الحاضر أي انخراط.

يحكي واقع المسلمين أصنافاً متنوّعة من المخيال السياسي الممتزج بأفكارٍ دينية أو مؤطَّرٍ بها. وبغضِّ النظر عن الموقف من تفاصيل التوجهات أعلاها رفضاً أو قبولاً أو استدراكاً، لا يمكن وصف نماذجها بأنها ثيوقراطية كما يتوهّم مَن هم بعيدون عن نهج الإسلام. ورغم أنَّ المخيال العلمائيَّ هو الأقرب –في ظاهره– إلى الثيوقراطي من باب مأسسة الفتوى، لكن طبيعة الإسلام نفسه لا تسمح لأقوال العلماء ومواقفهم بالتجذُّر تجذُّراً يتجاوز حدود الضبط العلمي. إنَّ كون المرجعية المطلقة هي للقرآن والسُّنَّة يحول دون نجاح تكوين مرجعيةٍ رسميةٍ بديلة، لأنَّ سلطة النصِّ فوق سلطة المجتهدين، ولأنَّ لغة القرآن حيَّةٌ وبيانه مبين. وحتى حين يجري شطط أو تعصّب في التمذهب، لا يعدو ذلك أن يكون تفهقٌ في الجزئي ممتنعٌ في الكلّي.

وتؤكّد الشواهد في تاريخ الأمّة أن السياسي هو الذي حاول احتكار الرأي الديني وليس العكس، فأخفق هذا الجهد السياسي وأصبح مسبّة الدهر في الحسّ الإسلامي. ومن الدلالات الناطقة على ذلك في أيامنا هذه أنَّه حين تحظى شخصياتٌ على رضى الدولة فتستحوذ على خطابهم وفتاويهم، سرعان ما ينفر منهم ضمير عامّة الناس ويعتبرونهم علماء الحاشية السياسية ولا يوثق بهم.

جدول: خصائص التوجهات الإسلامية فيما يتعلق بالسياسة

	المثال	طبيعة الوسائل	مدى الولوج في السياسي
الصوفي-الطرقي	مجتمع التوادِّ	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	تهيئة الطواقم/المؤسسات	دخول رسمي أو اختراق عملي
المشروعاتي التخصصي	استيفاء الشروط	حلول جزئية حاسمة	ابتعاد وانتقاء

ونستطرد هنا ونشير إلى التوجّه الانتقامي الغاضب الذي يحتكر لنفسه صفة الجهاد ويخرج عن الإجماع في فهم النصوص ويكفّر الأمّة ويستحلّ محارمها، فإن هذا التيار الذي يعاني عقدة الاغتراب إنما هو تعبيرٌ عن ظاهرة اجتماعية-سياسية أكثرَ من حالة إيديولوجية دينية. وإنّ الرفض الشعبي لهذه الحركات العنفية التي ترفع شعاراً إسلامياً رفضٌ قاطعٌ؛ بل ويعتبرونها موجّهة من أعداء الأمّة. غير إنه لا يمكن إنكار أن هذه الحركات

صاعدت الشكوك بالدّين جملةً عند البعيدين عن الالتزام، وصاعدت الشكوك بالحركات الإسلامية عند المحافظين الملتزمين بالدّين ثقافةً واعتيادا. وفي غياب طرحٍ إسلامي جهاديٍّ ناجزٍ، تشكِّل حَرفيَّة فهم النصوص التراثية موئلاً لحالاتٍ شديدة من الاغتراب عن المجتمع تعلوها رغبة الانفكاك عن حال الذلّ. وإذ يتميَّز عموم هذا التوجُّه بالضحالة الفكرية فإنَّ نموذجه الذهني نموذجٌ هجينٌ، فيه من عناصر دولة الحداثة العَلمانية وضمَّ في نسخته الأخيرة عناصر إمامية شيعية (من ناحية موقع القائد)! كما أنَّ مبتغاه هو حكم فاشيّ أكثر من كونه طرحاً ثيوقراطياً برغم كل النصوص التي قد يتمُّ التدثُّر بها (وبالمقابل، النموذج الإيرانيُّ الشِّيعيُّ للحكم يتحوَّل تدريجياً إلى نموذجٍ أرستقراطي إقطاعي على نحوٍ ثيوقراطي).

ومقابل التيار الانتقامي الغاضب الذي يضرب بَرّ الأمّة وفاجرها ولا يتحاشى من مؤمنها، هناك تياراتٌ جهاديةٌ ذات حواضن شعبية. ويمكننا تلخيص أسباب ظهورها بالعوامل التالية: فراغ دولاتي + اعتداء خارجي على النسق المجتمعي + اعتداء داخلي على المحاضن الشعبية المسلمة + إهانات ثقافية + تقاعس أهل الدعوة والعلم عن وقفة الحقّ أو مناصرته ولو بحدود المستطاع (ثلاث الحالات المعاصرة ظهرت في أفغانستان وفلسطين وسورية). وليس أدلّ على سياقية مظاهر التطرّف التي قد يحملها هذا التيار أو ينزلق فيها في لحظة من اللحظات أنه سرعان ما يتوجّه نحو الاعتدال في لحظة انحسار العوامل الخمسة المذكورة أعلاه.

أما باقي توجّهات الإصلاح فإنها مستمرّة، واستمرارها هو من جهةٍ تحافظ على الحدّ الأدنى من الإسلامية المجتمعية، ومن جهة أخرى قد يباطئ من ظهور جهودٍ أكثر عزماً على التغييرات العميقة. غير إن استعصاء التغيير العميق ذي المعنى هو نفسه ممّا يهيئ الأرضية لاختمار الكمون وتوليد تغييرٍ متسقٍ مع الزمان ومستوعبٍ للشروط الموضوعية وموائمٍ للإمكانات.

الباب الثالث: مفاهيم الجدل

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

الاستخدام الشائع للفظة "العَلمانية" يتضمّن معاني متفاوتة سائبة: العقلانية في نمط الحياة عند بعضهم، واتباع الأساليب العلمية الحديثة عند آخرين، وتعني للبعض الإدارة السياسية التي تلتزم بالقانون، وعند آخرين هي التي لا تنحاز إلى فئة من فئات المجتمع، أو هي المنظومة المحايدة تجاه الأديان... ولا يخفى أنَّ هذا سردٌ لمعاني مختلفة يغيب عنها التعريف الواضح. إنّ لظهور مصطلح العَلمانية تاريخ مخصوص، وإذا لم يؤخذ سياق تطوّره بالحسبان يتحوّل المصطلح إلى إلى شعارٍ فضفاض ويخرج استعماله عن الانضباط العلمي. أضف إلى ذلك أنَّ هناك فروقا في استعمال المصطلح بين العربية واللغات الأوربية.

يلقي هذا الفصل نظرةً خاطفة على السياق التاريخي لتطوّر مصطلح العَلمانية، ويناقش دعوى العقلانية والحياد، ثم يُلمِح إلى المستند الفلسفي للمصطلح، ويختم بمناقشة الطروحات التي تضيف إلى المصطلح أوصافاً مقيِّدةً، 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-الكنَسيَّة، وفكر عصر التنوير.

أولاً، تطوُّر مفهوم العَلمانية ملتصقٌ بالتاريخ الاجتماعي السياسي الاقتصادي القديم للبلدان الأوربية، وبمنظومة الحكم الإمبراطوري الروماني الذي يتدخّل فيها الحاكم الأعلى في الشأن الدِّيني (استغلالاً أحياناً وتنكيلاً أحياناً أخر)، إضافة إلى علاقات طبقات المجتمع ونظام الإقطاع والرق والأقنان. ومن ناحية أخرى، لفكرة العَلمانية علاقة مع تاريخ الوحدات الأوربية في العصور الوسطى، وانقسام الإمبراطورية الرومانية وتشكُّل الإمبراطورية البيزنطية ثم تفكُّك الوحدات السياسية. وننبّه إلى أنَّ صورة أوربة موحَّدةً أو مستقرَّةً في دولٍ كما هي الآن صورةٌ غير صحيحة عن أوربة التاريخية التي كانت عبارة عن كياناتٍ مبعثرة ضمن الإمبراطورية الرومانية.

ثانياً، لا يمكن للفاعليات التي دعت إلى تطور فكرة العَلمانية أن تكون بمعزل عن تطور الفكرة الدينية للمسيحية نفسها، ورحلتها من التوحيد إلى التثليث من ساعة اختراق السياسة/القصر لحركة الدِّين وإخضاعه الكامل للدولة، والتنكيل بأتباع عيسى الذين وقفوا في وجه الاستحواذ الامبراطوري. وكان لحركة الإصلاح الدِّيني –لاحقاً– أثرٌ كبير، حيث ابتدأت ساعيةً العودة إلى أصل روح الدِّين، ثم ما لبثت أن استغرقتها الأبعاد القومية السياسية والحروب بين الوحدات الأوربية. إنَّ الإخفاق النِّسبيَّ لحركة الإصلاح الدِّيني والمسار المخصوص الذي

سارت فيه وظهور مدرسة تأويل الإنجيل، لا يمكن إلا أن يكون له علاقة وثيقة بتطوُّر العَلمانية، كونها نوعاً آخر من ردِّ الفعل تجاه الكنيسة.

ثالثاً، لفكرة العَلمانية علاقة بالتطور الفكري الأدبي والفلسفي في جزأي أوربة، سواء في الفلسفات القديمة لشرقه اليوناني، أو لاحقاً في التطورات الفكرية العامة لعصري النهضة والتنوير. ولقد اعترك عصر التنوير مع أحداث سياسية اجتماعية كبرىٰ، وحاول صياغة رؤيةٍ مُنقذة. وتَوَّج هذه التطورات تكلُّسُ المفاهيم الدينية وعجز مؤسساتها من جهة، ومن جهة أخرىٰ تراكم الاكتشافات التي تجسَّدت فيما بعدُ بالثورة الصناعية.

ولذلك فإنَّ **إطلاق وصف العَلمانية علىٰ المجتمعات التي لم تمرَّ بما مرَّت به أوربة لا يمكن أن يصحَّ إلا من باب المجاز**. ومن أجل توضيح هذا دعنا نستذكر الصين ذات التاريخ العريق، فلقد ظهرت فيها فلسفاتٌ متميّزة، وترجع إلىٰ هذا البلد معظم الاختراعات المبكِّرة في البشرية التي تعتمد حياتنا عليها (من الورق إلىٰ الزجاج، ومن الملاحة النهرية إلىٰ الجسور المعلَّقة)؛ ومع ذلك يصعب جداً استعمال وصف العَلمانية علىٰ التاريخ الصيني رغم كلِّ هذه الاختراعات والاكتشافات، ورغم النظام الإداري المُتقَن، ورغم التموضع الخاص للأديان في تاريخها الطويل. وقبل المسيح بقرنين تبنَّت سلالة الـ"هان" الكنفوشيةَ، وشجَّع الإمبراطور الصيني العلم والتكنلوجيا والفنون والدِّين، إلىٰ جانب وجود نظامٍ إقطاعي؛ لكن لا يمكن وصف تلك الفترة لا بالعَلمانية ولا بالدِّينية. وفي أمريكا الوسطىٰ تبنّت إمبراطورية الآزتك ديناً تعدُّديَّ الأرباب، لكن لا يمكننا وصف هذه الإمبراطورية بالثيوقراطية علىٰ النحو الأوربي الذي لعبت فيه الكنيسة دوراً مركزياً. وفي هذه الأمثلة تدليل علىٰ الخصوصية الأوربية لمفهوم العَلمانية.

2-عقلانية؟

العقلانية هي من المعاني التي يُكسىٰ بها مصطلح العَلمانية. ولا مراء في أنَّ النهضة العلمية –في السياق الأوربي– أتت علىٰ أعقاب ثورةٍ علىٰ الخرافة وعلىٰ الكنيسة التي احتضنتها. ولكنَّ ما انتهت إليه المنظومة العَلمانية يصعب وصفه بالعقلانية أو الرشاد! فهل التنمية المجنونة التي أنهكت البيئة عقلانية؟ العَلمانية نظرت إلىٰ الكون علىٰ أنه جماد وموضع استلاب، فكان العبث به "معقولاً" (rational). القائد الهندي الأحمر اعترض علىٰ مغامرات الرجل الأوربي الـ(كاوبوي) في القارة البِكر بقوله: الأرض ليست تابعةً للبشر وإنما البشر تابعون للأرض، وحيث إنَّنا لا نملك الأرض فلا نملك حقَّ إيذائها. فمن هو المتقدِّم والعقلاني؟

نمط الحياة الذي ولَّدته العَلمانية يعتمد علىٰ الإنتاج والاستهلاك في دورة عيبٍ مغلقة تُغذِّي نفسها بلا جدوىٰ معقولة، فهناك فرط إنتاجٍ يتجاوز الطلب، وهناك فرط استهلاكٍ يتجاوز الحاجة. وهكذا أصبح البشر عبيداً لهذه الحركة المحمومة، لا أحراراً ولا سعداء. فأين العقلانية إذاً؟ وإنَّ التوسُّع الاستدماري واستنزاف العالم لا يمكن فصله عن تطوُّر المنظومة العَلمانية. ودع عنك ضحايا السكَّان الأصليين وآلام سكان العالم الثالث، **هل جلبت هذه المنظومة حقّاً سلاماً "عقلانياً" لدولها وشعوبها، ناهيك بالعالم أجمع؟**

ليس ثمَّةَ وجه من وجوه الحياة الحديثة الذي اعتُبر يوماً عقلانيةً ودَّعت التخلُّف إلا وجرى التراجع عنه أو تعديله. ويمكن استحضار أمثلة عدّة من شتّى مناحي الحياة:

السبخاتُ التي جُفِّفت عقلانيةً بناءً على أنها محضن البعوض يُسعى اليوم إلى إعادتها من أجل التنوُّع البيئي المهم في توازن الطبيعة | الطريق السريعة التي يُفترض أنها تختصر المسافة، أصبحت سجن إجهادٍ عصبيّ للسائق صباح مساء | في الإنتاج الغذائيّ وصلت قمَّةُ العقلانية حدَّ إطعام البقر طحين أجسام البقر المسنّ، فتولَّد مرض "جنون البقر" | تهميش المؤسّسات التقليدية للمجتمع يترافق مع توليد العصابات الرهيبة | الإقلاع عن الزواج كان أحد مبرّراته ارتفاع كلفته المادية عقلاً وحساباً، ثم اكتشفنا أنه تسهم العزوبية في زيادة الفقر (نعم، تضافرت الدراسات الكمّية على أنَّ أحد أسباب الفقر هو عدم الزواج).

ليس هذا تنقيراً على العَلمانية ولا دعوى إلى الجهل، **فمصطلح "لاعقلانية العقلانية" مصطلحٌ 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 بدَّ من التفكير في سببيَّةٍ رخوة غير حتمية لا تُسكب في معادلةٍ من معادلات الوضعية المنطقية.
2- الحاجة إلى الأخذ بعين الاعتبار الأبعاد الحياتية ذات الطبيعة غير القابلة للضبط العقلاني الدقيق ممّا كانت قد أهملتها العلوم، مثل العاطفة والتوفُّز الروحي.
3- لم يقتصر إدراك محدودية الضبط والسيطرة المُعقلنة على عالمي النفس والاجتماع، وإنما تبيَّن أنَّ في العلوم المادية أيضاً درجة من اللاحتمية، أو أنَّ الإحاطة غير متصوَّرة، أو أنَّ تراكيبية الظاهرة تحول دون القطع اليقينيّ.

لا خلاف في أنَّ ظهور توجُّه ما-بعد-الحداثة شاهدٌ على الأزمة العقلانية للعَلمانية. والأكثر دلالةً هو أنَّ البدائل التي قدَّمتها هذه الفلسفات الاجتماعية معاديةٌ للعقلانية وغارقةٌ في العدمية.

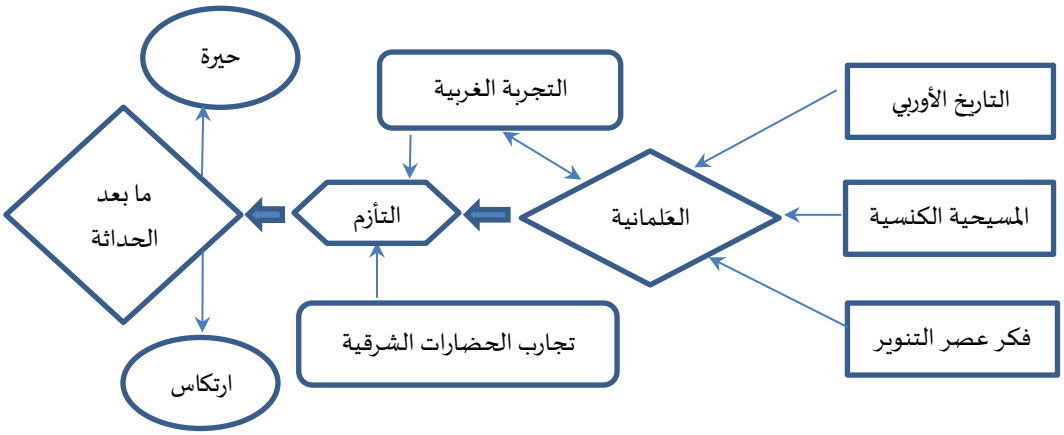
3-العَلمانية والحياد

القول بحياد العَلمانية هو محض تهافت، لا لأنَّ العَلمانية غشَّاشة أو كاذبة، وإنما لأنَّ الحياد في دنيا البشر ممتنعٌ، والتحيُّز فيها هو كالأمر الوجوديّ المفروض فرضاً. ولا نقصد بـ"التحيُّز" المحاباة، وإنما معناه الخاصُّ في الميل إلى فئة فكرية ما، وبمعناه المنهجي في أنه لا يمكن أن يخلو موقفٌ بشريٌّ من مسلَّماتٍ مسبقةٍ غير خاضعة للبرهان القطعي.

وإذ تتّصف العَلمانية بانفتاح نسبي بسبب ترافقها مع اللبرالية أو بالاستعداد لمناقشة أيّ شيء، هذا لا يجعلها بغير مضمون وخالية من مسلّمات لها وجهة ما. فلا تصعب الإشارة إلى مجموعة قيمٍ وتوجهاتٍ تترافق مع مفهوم العَلمانية مثل: القومية أو اللبرالية أو الرأسمالية أو الاشتراكية أو الإنسانوية أو حقوق الإنسان. كانت هذه بعض

مفرزات حركة العَلمانية، وهي أفكار وليست خاوية من المضامين الفلسفية. ولا نقول إنَّ هذه الأفكار هي أجزاء مُكوّنة للعَلمانية، وإنما أنها تكاد لا تنفكُّ عنها، أو أنها تطوَّرت في ظلِّ حركة التنوير والعَلمنة. بعبارة أخرىٰ، لا يمكن للعَلمانية أن تكون بلا مضمون. العَلمانية ليست مجرَّد أداة، أو قل هي أداة تغيّر الصيغة الجينية للاجتماع البشري.

مخطط: فاعليات تشكُّل فكرة العَلمانية



أمَّا دعوىٰ الحياد السياسي، فسوف نناقشه في فصلٍ قادم، ويكفي هنا طرح السؤال التالي: هل يمكن وصف الاستدمار والاستخراب (الذي يُسمّىٰ زوراً استعمارا) بالحياد برغم أنهما ارتكزا علىٰ مبادئ علمانية؟ ومن ناحية أخرىٰ **الحياد المطلق تجاه الأديان ممتنعٌ عقلاً ومستحيل تاريخياً، وكلُّ ما في الأمر أنَّ المنظومات المختلفة تضع لنفسها صيغة تعاملٍ ما مع الأديان**. وعندما نستشهد بواقعٍ عَلماني نُعجب به، علينا التمحيص إذا كان ما يسرُّنا نتيجةً للعَلمانية أم نتيجةً لعاملٍ آخر مثل الوفرة المالية.

النُّظم العَلمانية –كأيِّ رؤية كونية– تمنح حرّياتٍ وتقيّد أخرىٰ، وليست محض حيادٍ وحرّية. العَلمانية مدخلٌ فلسفيٌ له رؤيةٌ خاصة ومسلَّمات معيَّنة، وهذا هو الأولىٰ بالاعتبار والنقاش.

4-العَلمانية فلسفياً

ينبغي التنبيه ابتداءً إلىٰ أنّ العَلمانية كلفظٍ ليس مشتقاً من "العِلْم" وإنما من "العالَم"، ولقد حاول البعض التأكيد علىٰ هذا من خلال استعمال مصطلح "العالَمانية" ولكنه لم يعمّ وينتشر. ومردّ مصطلح العَلْمانيّة إلىٰ فكرة تقسيم الوجود الاجتماعي إلىٰ عالَمين: الدنيوي والدِّيني أو المقدَّس والمدنَّس (sacred/profane)، وأنَّ لكلِّ عالَم منهما طبيعة خاصة وقوانين حاكمة وأنهما لا يلتقيان أو لا يشتركان.

ولهذا التفريق بين العالَمين انعكاسات خطيرة علىٰ الحياة. فلقد استُبعدت الأبعاد الأخلاقية والإنسانية من الحيّز الواقعي، واعتُبرت معوّقاتٍ يجب أن تحلَّ محلَّها اهتماماتٌ عمليةٌ بحتة:

- انعكس هذا سياسياً في فلسفة الحكم والتعامل مع المكونات البشرية للمجتمع ككتلٍ عضوية، لا كمجموعاتٍ ثقافية. في العلاقات الدولية تجلّت النزعة العَلمانية في مذهب (الواقعية الصرفة realism)،

ومن فحوىٰ هذا المذهب اعتبار الاسترقاق والاستدمار واستغلال الشعوب الآخرة أموراً مبرَّرة لأنها ثمن إدخال العالم الثالث في الحضارة.

- اقتصادياً انعكس هذا التفريق علىٰ أنماط التنمية، وتعاملها مع البيئة لا كمخلوقٍ يستحقُّ الرعاية وإنما كشيءٍ يُستغلُّ جشعاً.
- اجتماعياً اعتُبرت الأسرة وحدةَ إنتاجٍ فحسب.
- نفسياً اعتُبرت العواطف لاعقلانيةً (irrational) وليس مجرد غير عقلية (nonrational)، وأنه ينبغي تنحية العاطفة من الحياة.
- في التنظيم الاجتماعي اعتُبر البشرُ أرقاماً ووحداتٍ جامدةً، تقوم البيروقراطية بتنظيمها تنظيماً آلياً.

وحيث كان قد حدث تقابل عدائي بين الكنيسة والدِّين من جهة والاكتشافات العلمية من جهة أخرىٰ، فإنَّ إيمان الحداثة العَلْماني بالفلسفات الوضعية والمادِّية تحوَّل إلىٰ إيديولوجيات علمية، عرفنا بعد قرنٍ من الزمن أنها أساءت فهم الإنسان والكون والحياة. **وإذ عجزت عَلمانية الحداثة عن التوبة من العُجب والتكبُّر والاستهواء، فإنها ارتمت إلىٰ جهة نقيضة في فوضىٰ الأنساق الفكرية لما بعد الحداثة، وفي التفكيك والحفريّات التي تخرِّب أيّ كُلٍّ وأيّ اتِّزان**. وما زال المزاج الفكري الغربي كالنوّاس بين قطبي تطرُّفٍ، كما أنه لا يفتأ يضيق بالتوازن والشمول اللذين يميّزان الفلسفات الشرقية عموماً وليس الفلسفة الإسلامية وحدها فحسب.

وتجاه موقف العَلمانية من الدِّين تطوَّر الموقف في شكل ردود فعلٍ لمراحل متتابعة. ففي البداية كان همُّ المفكِّرين في أوربة رفضٌ ثلاثي: (1) رفض الخرافة والتقاليد البالية للمجتمع التي دافعت عنها الكنيسة، (2) رفض الثيوقراطية والحكم باسم الإله وإضفاء القدسية علىٰ طبقة الحكم والتسلُّط الكنسي علىٰ الحياة، (3) رفض ادعاء احتكار المعرفة العلمية للكنيسة.

وبخصوص البُعد الثالث حول جعل الكنيسة الجهة التي تصادق علىٰ علمية المعرفة العلمية، تطوّر الموقف من رفض تحكّم الكنيسة إلىٰ همِّ عقلنة الدِّين. وعقلنة الدّين هي تبرير المطلقات الدينية تبريراتٍ منطقية، والمسارعة إلىٰ رفض ما بدا متعارضاً مع ظاهر المنطق العقلي. وهكذا لم تكن باكورة أقوال مفكري التنوير أقوالاً إلحادية معادية للدّين، بقدر ما كانت رافضة لما بدا لهم غير معقول في الدّين.

ثم تطوَّر موقف مفكّري عصر الأنور إلىٰ محاولة "تديين العقلنة"، بمعنىٰ إضفاء صفاتٍ قدسية علىٰ المعاني الفلسفية المحضة. ومن اللطيف هنا الإشارة إلىٰ الفيلسوف كومت (Comte, d.1857) الذي يُعتبر مؤسِّس فلسفة الوضعية-الوجوبية (positivism)، حيث لم يكن عنده عداء للمفرزات الاجتماعية للدِّين بقدر ما كان يريد تجريد

الدّين من اللاعقلانية وتجديد الدِّين باستعمال العلم، كما آمن بأنَّ مخرجات علوم الاجتماع الحديثة سوف تكون هي الدِّين العلمي الجديد (Religion of Humanity).

وفي تطوّرات لاحقة تعاظمت غربة الفلاسفة والمفكّرين عن أيّ شيء يتعلَّق بالدِّين، وتراوحت المواقف بين تجريد الإله عن صفات الربوبية والقبول بالدِّين كشيءٍ هامشيٍّ مُلطِّفٍ للحياة، وبين اللاأدرية وعدم الإيمان بأيِّ شيء محدَّد.

الرفض التامّ للدِّين (والإلحاد) وإن كانت تعود جذوره إلى قدامى الفلاسفة، إلا أنه أصبح في النهاية أشبهَ بالخصلة الثابتة المفترضة في النُّخب، سواء في العلوم الإنسانية أو الاجتماعية أو المادّية. وتنفع الإشارة إلى التحيُّز الحضاري في هذه المسألة، فبرغم أنَّ أدبياتِ الاستشراق العَلماني ترفض الدّين وتهمّشه، إلا أنها تجد الإسلام تحديداً هو المشكلة الكبرى (برغم تقريظ الإسلام للتفكير وجعل العقل مناط التكليف)، وفي الوقت نفسه تجد أنَّ عند هذه الأدبيات تذوُّقاً للأديان الرمزية الطاعنة في الخرافة (ولا سيما البوذية).

إنه لا يمكن للعَلمانية أن تكون حياديةً تجاه الدِّين بسبب الاعتبارات التالية:

- العَلمانية تحاول تحقيق المساواة بين الأديان بطردها من الحياة لا باحتضانها، وبحصرها في نطاق ضيِّق حتى ضمن الفضاء الاجتماعي، ناهيك بطرد الدّين عن الفضاءين السياسي والاقتصادي، كما أن العَلمانية تنازع الدِّين في اختصاصه في المسألة الأخلاقية.
- العَلمانية ليست موقعاً في الوسط، بل هي موقف متطرِّف، وعلى نقيضٍ من التفكير الدِّينيِّ الذي يؤمن بمطلقاتٍ ثابتة.
- العَلمانية تتبنَّى النسبيةَ المطلقة فتنقلب مذهباً فوضوياً، يُزهق في آنٍ ثوابتَ الأخلاق الفردية وثوابتَ الاجتماع البشري.
- العَلمانية ليست مجموعة أفكار محدَّدة، ولكنها وعاءٌ لأفكارٍ ومداخل نظرية، ولها مسلَّماتها غير القابلة للبرهان. والعَلمانية دينٌ بحسب المنظور الدوركايمي، ولقد صاغ Robert Bellah –وهو من كبار العلماء المعاصرين– مصطلح "الدين المدني" (civil religion) ليعبّر عن طبيعة الثقافة الحديثة وتقديسها لمسلَّماتها الليبراليّة ونسق حياتها.
- العَلمانية تناهض أصل الفكرة الدينية في الخلْق وفكرة الآخرة والحساب، وترفض ذلك ولو كانت الفكرة الدِّينية تتمتَّع بكلِّ خصائص العقلانية ومجرَّدةً من تحكُّمات مؤسسةٍ دينية، كما هي في حالة الإسلام.
- واقعياً، للتوجهات العَلمانية أعرافٌ وطراز حياة يُعتبر نقدُه تخلُّفاً وتعصُّباً ماضوياً، وكرهاً وتحاملاً على القيم الإنسانية وعدواناً على الحرّيات الليبرالية، كما أنَّ في نمط حياتها ممنوعاتٍ من نوع الـ(تابو).

5- العَلمانيات المقيَّدة

بعد وقوع مصطلح العَلمانية في غمرة التجاذبات الفكرية ولم يعدْ واضحاً المقصود به، ظهرت العبارات التي تقول بالعَلمانية بعد تقييدها بشرطٍ يصف لها نطاقاً ما مثل: العَلمانية الجزئية والعَلمانية السياسية. ولعل هذا الاستعمال كان مدفوعاً برغبة التفاهم الوطني مع التيارات القومية واللبرالية من جهة، ومن جهة أخرىٰ يرفض خطاباً إسلامياً غير ناضجٍ يُقزِّم العقل وتقترب رؤيته لتطبيقات الشريعة من نموذج الدِّين المؤسسي/الكنسيّ مستدخِلاً –علىٰ غير وعي منه– منطلقاتٍ حداثية. لكنَّ **مصطلحاتِ العَلمانية المقيَّدة غير منضبطة ولا تحلُّ الإشكال، بل ينتج عنها اختلاط في الفهم**.

صياغة أستاذنا المسيري لمصطلح "العَلمانية الجزئية" صياغةٌ في غاية الإشكال، فحيث إنَّ العَلمانية منزعٌ فلسفيٌّ وطريقة تفكير، فإنها لا تتجزأ. والمسيريُّ نفسه يصف المجتمعات العَلمانية بالتسلُّع والتنميط والاغتراب... فهل يمكن قبول شيءٍ جزئي في هذا؟ والتسلُّع ليس مجرَّدَ مبالغةٍ في الاقتناء وإنما هو تحويل الإنساني إلىٰ المادي، فكيف نجزِّئ هذه الرؤية؟ والعَلمانية الشاملة بنصِّ المسيريّ ما هي إلا "سقوط في الفلسفة المادِّية"، وهي "تفصل كلَّ القيم الإنسانية والأخلاقية والدِّينية عن كلِّ جوانب الحياة العامة في بادئ الأمر، ثم عن كلِّ جوانب الحياة الخاصة في نهايته...". ومرة أخرىٰ، كيف يستقيم الوصف بالجزئية؟

ويؤكِّد المسيريُّ بأنَّ العَلمانية الشاملة "لا تؤمن بأيَّة معايير أو مطلقات أو كليات، فهي لا تؤمن إلا بالنسبية المطلقة". وحقاً، هذا هو الجذر الخُلقي والتصوُّري للعَلمانية، وهو مرفوض جملةً وبكلِّ تجلِّياته الجزئية، كما أنها –بحسب المسيري– دارونيةٌ صراعية. فألا يجبرنا هذا علىٰ القطع بأنه لا يُتصوَّر ورود الجزئي فيها؟

وننبِّه أنه يتباعد طرح المسيري عن الوصف المحنَّط، فيؤكِّد أنَّ العَلمانية "ليست –كما يتصوَّر البعض– أيديولوجيةً، أو حتى مجموعة من الأفكار التي صاغها بعض المفكرين العلمانيين الغربيين..."، وإنما هي ثمرة لعملياتٍ كثيرة تتلصَّص من خلال مؤسَّسات الدولة، "أو من خلال قطاع اللذّة من خلال مؤسساته الخاصة، أو من خلال عشرات المؤسسات الأخرىٰ (ومنها المؤسسات الدِّينية)، أو من خلال أهم المنتجات الحضارية أو أتفهها. ولذا فدائماً ما أشير إلىٰ ما أسمِّيه "العلمنة البنيوية الكامنة"...ا.هـ[1]

هذا التشخيص للعَلمانية يجعل التقييد بالجزئية غير سائغٍ البتّة، لأنه **إذا كانت العَلمانية بنيويةً وكامنة فمعنىٰ ذلك أنها جينيَّةٌ ومُولِّدةٌ لنسقها**. وأذكر أني كنت في جلسة محادثةٍ مع د. المسيري و د. منىٰ أبو الفضل –رحمهما الله– وضربتُ مثال لعبة إلكترونية للأولاد (سوبر ماريو) وأنها تلهج بنزعةٍ رأسمالية، فرأوا فيه مثالاً جيداً لتفهيم طريقة حلول نازعٍ فلسفيٍ في التطبيقات الجزئية في الحياة. وإذا كان منطق العَلمانية يصل إلىٰ اللعبة التافهة التي تبدو بريئة، فأيُّ جزئيّ يمكن أن نتكلَّم عنه ما دام متلبِّساً بروح الكلِّيّ وبشاكِلته؟

[1] اعتمدت عبارات المسيري من مقاله المختصر بين العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة.

أمَّا القول إنَّ هناك أموراً حياتية هي إجرائية بحتة متروكة لخبرة الناس ومعرفتهم فيناسبها تخصيص مفهوم العَلمانية، فهو أيضاً غير سائغ. نعم هي خبراتٌ، وبعضٌ منها قابل للتناول من جهة ثقافةٍ غير الثقافة التي نشأت فيها (غالباً بعد التعديل والأقلمة)، لكن هذا لا يجعلها حيادية حياداً مطلقاً فهي أولاً وآخراً جزءٌ من منظومة. فمثلاً، فكرة حفظ السجلات أو كتابة العقود مبدأ عقلانيٌّ خِبريٌّ مارسته كثيرٌ من النُّظم من الفراعنة إلى المسلمين. ولكن إذا استحضرنا أنه يمكن أن يتوجّه ضبط السجلّات هذا نحو معاظمة الأرباح الرأسمالية من خلال التحكّم بالتعريفات المحاسبية لما هو "أجور" ولما هو "عمليات"... إذا استحضرنا ذلك ظهر أنَّ وصف العَلمانية الجزئية للخبرات وصفٌ إشكاليٌّ، حيث لم يتخلَّف المنطق الكامن حتى في الجزئية التي تبدو جداول أرقام لا أكثر. وشبيه بهذا أصول الإدارة السياسية، فهناك فرق كبير بين النظرة للأفراد واعتبارهم "ناخبين ذوي مصالح"، وبين اعتبارهم تجسُّداً للأمَّة وأنهم "عيال الله" ممَّن تجب مناصحتهم. وهذه الأمور تدخل في باب العاديات في الفهم الإسلامي، ومدارها مقاصد الشريعة وموازنة المصالح والمفاسد. ولهذا لا يسوغ نعتُ التعامل في هذه الأمور بأي صفةٍ للعَلمانية ومن نوعٍ ما. بعبارة أخرى **لا يصحّ استخدام لفظ العَلمانية –مقيّدةً بوصفٍ ما أم لا– إلا إذا تبنَّينا ثنائيةَ الدِّينيّ/الدُّنيويّ التي مرفوضة إسلامياً.**

وهذا يوصلنا إلى طرح أبي يعرب المرزوقي ومصطلحه "العَلمانية المؤمنة"، والذي يفترِض أنَّ إشكاليةَ العلاقة بين الدِّيني والدُّنيوي هي واحدةٌ بين الحضارات، وبالتالي ثمّة حاجة إلى عَلمانية بمعنى عقلانية في الأمور الكونية والسياسية. والجواب أنه يرجعنا هذا الطرح إلى المربع الأول ويصحُّ في الاحتراز عنه جميع ما سبق. وإنَّ تفرُّد التصوُّر الإسلامي وانعكاساته هو بالضبط في نسق العلاقة لا في مجرَّد وجودها. بمعنى أن أصل فكرة انفصال الدنيوي عن الديني فيها إشكال. وحتى لو سلَّمنا بوجود تنازع في العلاقة بين الدِّيني الدُّنيوي في كلّ الحضارات ، لا يعني هذا أنَّ طبيعة الإشكالية هي نفسها، ولا أنَّ تموضعها في مختلف المنظومات الحضارية هو التموضع ذاته. فمثلاً، يمكن القول –وفق منطق أبي يعرب– إنَّ دور علماء الدِّين هو إشكاليٌّ في كلٍّ من حضارة المسلمين والحضارة الأوربية. غير إنَّ هذا وصفٌ شديد العمومية إلى درجة يجعله عديم الفائدة ويشوِّش الفهم، وذلك لأنه لا خلاف في أنَّ طبقة العلماء في السجلّ المسلم لم تتحوَّل إلى طبقة رجال دين برغم أهمية الأدوار التي لعبوها، وبرغم أنه لم يكن ممكناً تجاوزهم بالكلّية؛ تماماً لأنَّ مرجعية القرآن والسنَّة حاكمةٌ حتى على العلماء أنفسهم، ولأنَّ نشاط العلماء لم يكن مقيَّداً في مؤسسة على النحو الكنسيّ الذي جمع بين البيروقراطية والغيبية إلى جانب تشاركها الانتهازي مع السلطة السياسية. وإذ استدرك بهذا، أدرك أن أسلوب الفيلسوف أبي يعرب أسلوب خاصّ، وربما أسأت مراده؛ ولكن لا أرتاح –على كلّ حالٍ– إلى المصطلح الذي اختاره. أما الفيلسوف طه عبد الرحمن فإنه قبِل مصطلح العَلمانية وفرّقه عن "الدنيوية". ولما كان طه عبد الرحمن هو شيخ صكّ المصطلحات المشتقّة من اللغة العربية، كان حريّاً أن يأتي ببديل عن مصطلح العَلمانية كي لا يقع الاختلاط في الفهم.

وأخيراً، عند ذكر العَلمانية وتطوّرها في المناخ الثقافي الأوربي والأمريكي، لا بدَّ من استحضار اختراق الفكر التلموديّ للمسيحية (البروتستانتية)، وكونه عاملاً مهماً في تبلور الطرح العَلماني.

إنَّ رغبة الابتعاد عن المناكفة الإيديولوجية تُغري اعتماد القول بالعَلمانية الجزئية، ولكنَّ أيَّ جزئيّ في رؤيةٍ هو ضرورةً متضمِّنٌ لافتراضاتٍ كلّية. والجزئيّ في الرؤية الإسلامية متضمّن للتالي: (1) أنَّ اطِّراد السنن التي تجري وفقها الأسباب مقدَّرٌ من الله، سواء على النحو الأشعري أو المعتزلي، (2) وأنَّ تقييم استعمال الأسباب خاضعٌ لأخلاقية الإسلام، (3) وأنَّ تصريف الأسباب خاضع للمنهجية المقاصدية، (4) وأنَّ معقولية السنن لا تنفي احتمال اصطحابها لغيبٍ محجوب، (5) وأنَّ النظرة الدينية المابعدية (التوحيد) يوثِّر في منهج فهم السببية والتعامل معها.

وأخيراً، فإنه من الملاحظ أنَّ أستاذنا المسيريَّ لا يقدِّم تعريفاً محدَّداً للعَلمانية. وبخلفيَّته الأدبية يهمُّه إضاءة المفهوم، وبيان تبِعاته ومتعلَّقاته أكثر من ضبطه كمعادلة فيزياء، حتى إنه أحياناً يرفض التعريف الدقيق ويعتبر ذلك انعكاساً للابستمولوجيا الحداثية. وإني لأُدرك حَرَج الباحث من الاستدراك على مفكِّرين وفلاسفة بثقلهم المعروف، غير أنّي بيَّنت ما بدا لي إشكالاً نظرياً، ولا يخامرني شكٌّ في أنَّ تخصيصهما للعَلمانية غير مفيدٍ، بل مربكٍ ومُسبِّب للاختلاط عند كثير من الناس. والله تعالى أعلم.

6- تعريف مقترح للعَلمانية

العَلمانية هي من ناحية عملية إبعادٌ للدِّين من حيِّز التفكير والشعور، وإخراجٌ له من حياة البشر. وهي مصطلح متجذِّرٌ في الرؤية الغربية، وله علاقة بالمعركة التي جرت في أوربة بين ما اعتبروه سلطة للكنسية وبين ما اعتبروه سلطة زمانية (يعني هذا التشطير خاصّ بالثقافة الأوربية). والعَلمانية لا يمكن –منطقياً– أن تكون محايدةً، لأنها –وإن لم تكن فلسفةً بذاتها– إلا أنها مدخل ووعاء لمفاهيم ومضامين رافضة لأصل فكرة الدِّين والتعالي. إنّ مفرزات العَلمانية هي نتاجٌ لتوجه مفكِّري عصر التنوير الذين آمنوا بثلاثية الحرّية-المساواة-الأخوة بعيداً عن المبادئ المتعالية. وكما أظهرت تجربة الحضارة الغربية نفسُها، لم يتحقَّق أيٌّ من هذه الثلاثة، بل تحقَّق نقيضها وتلبَّست بما يُفسد حياة البشر من العقلنة الصلدة التي ضيّقت على البشر، واللامساواة الآثمة عن طريق الرأسمالية، وإفساد إمكان الأخوة بغلبة مذهب المتعة. وتبع ذلك طروحات ما-بعد-الحداثة، التي مثّلت في شططها تهافت العَلمانية وتهافت البديل المبتغى. إنّ تعميم الصيرورة التاريخية الفكرية للعَلمانية على التجربة التاريخية للصين لا يصحُّ، وتعميمه على الهند لا يصحُّ، وتعميمه على إفريقية لا يصحُّ، وهو إن صحَّ جزئياً في كلٍّ من الحالات المذكورة فإنه لا يصحُّ أبداً في سياق السِّجلِّ التاريخي المسلم.

العَلمانية مفهوم عضويّ نما في رحم الحضارة الغربية، وله خصوصيَّته الثقافية، فلا يمكن استعارته ولا استنساخه ولا تجزئته. إنَّ الاستخدام الصحيح للعَلمانية هي اعتبارها الرؤية الفلسفية (1) الرافضة لما هو خارج العالم المحسوس للإنسان، (2) التي تَقصُر مصدرية القيم على البشر، (3) والتي تختزل الحقيقة في عالم المادة. إنها تعتبر الدِّينَ فكرةً خرافيةً، وترفضه منهلاً للقيم، وتمنع توجهه أن ينعكس في الحياة العامة أو أن يسهم في ترتيب أولويات المجتمع. وبالمناسبة، **الشائع في الأكاديمية الغربية هو اعتبار العَلمانية إطاراً تصوُّرياً وتوجُّهاً**

مخالفاً بالتمام للدِّيني، فلماذا نحاول تلطيفه في اللغة العربية؟ كما لا يصحُّ وضع نزعتها لتحكيم العقل في أمور الحياة موضع الصدارة، فأنَّى للعَلمانية هذا الاحتكار وقد انغمست تجلّياتها الواقعية في كل ما ينافي العقل والتعقُّل؟

إنَّ ما سبق من النقد الشامل يوجب تقديم تعريفٍ للعَلمانية، وأضعه في الثالوث التالي: **العَلمانية هي الرؤية الكونية الكلِّية التي تحدُّها المادِّية المطلقة في الفهم السببي، وتحدُّها النفعية المطلقة في النسق السلوكي، وتحدُّها النسبية المطلقة في السَّمت الأخلاقي.**

ودع عنك تلافيف الطروح الأكاديمية ومناورات بعض المثقّفين، لا يخفي الطرح العَلماني رفضه للجذور الأصيلة في ثقافتنا، ولا يفتأ عن الدعوة إلى تقمّص حضارة غيرنا على نحو التقليد الذليل.

إضاءة على الو اقع

للعَلْمانية نظرةٌ خاصةٌ بها تجاه الكون والمادّة، والاقتصاد والمال، والسياسة والحكم، والأخلاق والقيم؛ ولذا وصفُها بأنها ليست مذهباً أو ليست إيديولوجيا وإنَّما مجرَّد طريقةٍ في السياسة وصفٌ معتسِف. العَلمانية توجّهٌ فكريٌ له تاريخٌ وسياقٌ قوميٌ ثقافيٌ مناهضٌ لفكرة الدِّين، حيث ترعّرع في رحلة رفض الكنيسة الأوربية. ولقد سعت العَلمانية إلى عقلانيةٍ اختزالية، ثم وقعت –في بعض مفرزاتها– في عدميَّةٍ لاعقلانية. والعَلمانية هي محضن اللبرالية والرأسمالية والشيوعية، فكراً وتطبيقاً. وكلُّ ذلك يجعل القول بعَلمانيةٍ جزئيةٍ مقيَّدةٍ قولاً يصعب أن يصحَّ، ويفتح باب الاختلاط والظنِّ أنَّ المقصود هو أنَّ قليلاً من العَلمانية لا بأس به. إنّ المفاهيم النظرية التي تنبني على العَلمانية متصادمةٌ مع مسلّماتنا الثقافية ، كما أن الانعكاسات التطبيقية للعَلمانية متصادمةٌ مع مسيرة حضارتنا. والعَلمانية ليست هي التقنية وليست الديمقراطية وليست الوسائل الحديثة لإدارة الحياة وتسييرها.

يمكن إرجاع بواكير الإفساد العَلماني في بلادنا إلى حملة نابليون على مصر سنة 1798م. ثمَّ أسهمت قوىً محلّيةٌ في العَلمنة الثقافية. ولقد قام والي مصر محمَّد علي (ت1849م) بعد جلاء الفرنسيين بتحديثٍ في الصناعة عامّة والتصنيع الحربي بخاصّة وفي الطبّ... ثمَّ ما لبث أن استقدم نخباً من الإنجيليين اللبنانيين من أجل علمنة الثقافة والمناهج. وجرى إنشاء الجامعة المصرية تحت رقابة مستشرقين، وكان التعليم باللغة الفرنسية والإنجليزية ثمَّ العربية. وتبنّت قوىً محلّية مهمّة توطين الاستشراق، حيث برز أحمد لطفي الذي أسّس حزب الأمّة المتصالح مع الغزاة الأوربيين. وتابع المسيرة طٰه حسين وتبلور طرحه في كتاب "مستقبل مصر" لتأكيد الهُويّة الفرعونية لمصر وأنها لا تنتمي لا للعالم العربي ولا للعالم المسلم، بل هي لليونان أقرب (لا تهمّنا هنا التغيّرات في فكر طٰه حسين قبيل موته). ثمَّ وازى ذلك في بلاد الشام جهود الإحالة إلى الحضارات البائدة، مثل مملكة أوغاريت 1200 قبل الميلاد وإلى الفينيقيين وقرطاج في القرن الثالث لما قبل الميلاد.

لقد ذاقت بلادنا الويلات من المشاريع العَلمانية التي عبثت بالثقافة وشكّلت القاعدة النظرية للسياسة تحت لواء القومية العربية. وكان من الشخصيات البارزة في هذا الطرح ساطع الحصري من اليمن (ت1968م) الذي أكّد على أن الرابطة الوطنية والقومية يجب أن تتقدم على الرابطة الدينية. ثمَّ تفاقم التطرّف القومي، وكان من الأعلام البارزين زكي الأرسوزي (ت1968م) العلوي-النصيري الذي أسّس جريدة العروبة وكان يحارب التتريك. ويُعتبر الأرسوزي من مؤسسي فكر القومية العربية، ويتميّز طرحه بمزج المفاهيم الحداثية مع المفاهيم الإسلامية في صياغة فلسفية باطنية، وانخرط الأرسوزي في حزب البعث. ولقد انتقلت طروحات القومية العربية من صعيد الفكر النظري إلى التطبيقي العملي، ولعلنا نستطيع اعتبار أعمال قسطنطين زريق (ت2000م) المتحدّر من عائلةٍ دمشقية أرثوذكسية جسراً بين هذين المستويين. أما ميشيل عفلق (ت1989م) المتحدّر أيضاً من عائلة دمشقية أرثوذكسية فهو الذي أتمّ رحلة الفكر القومي العربي في سورية من النظري إلى التطبيقي. ونعرف تماماً

البلايا التي ترتّبت على النزعة العَلمانية في بلاد المسلمين جمعاء، سواء العربية منها أو غير العربية مثل تركيا وبانغلادش وأندونيسيا.

ولا بأس بالتنبيه إلى أنّ عبد الرحمن الكواكبي من مدينة حلب (ت1902م) ومحمد عزة دروزة (ت1984م) الذي ولد في نابلس وتوفي في دمشق كانا من دعاة العروبة، بمعنى مسؤولية العرب خصوصاً عن المسيرة الحضارية للمسلمين. ورغم أن الكواكبي خاصّة وأيضاً دروزة كانا مقتنعين بأن دور الترك والخلافة العثمانية قد انتهى بحكم الواقع وعارضا سياسات التتريك، إلا أن طرحهما كانا مؤطّرين بإطار إسلامي. ويحسن ذكر شكيب أرسلان (ت1946م)، فله توجّه عروبي برغم أنه كان كان من أشد المناصرين لبقاء العرب تحت راية الخلافة العثمانية. ولقد انتقد أرسلان قيام الثورة العربية الكبرى ورأى أن أكثر جهود المطالبة بالإصلاح وبحقوق العرب هي بالجملة جهود انتهازية وإنْ انجذب إليها بعض الطيّبين. ما يهمّنا خصوصاً هو أنه لا يشترك الخطاب "العروبي" لهؤلاء الثلاثة مع طروحات "القومية العربية" إلا في فكرة توحّد الشعوب العربية.

وما زال الصراع الثقافي في بلادنا اليوم صراعٌ بين الرؤية الإسلامية للإصلاح وبين الخلفيات العَلمانية التي تعدِ بالتقدّم وتقوم بالتدليس في أن تبنّي اللبرالية ونهج المجتمعات الأوربية هو ما ينبغي على بلادنا فعله. ولا بأس بالتذكير بأنّ النخب العَلمانية منقطعة عن الشعوب العربية وعن الشعوب المسلمة.

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. ومردّ الاختلاط إلى أن المصطلح في أصله هو فصل الكنيسة عن الدولة، وليس الدِّين عن الدولة. وبهذه الملاحظة وحدها يمكن أن نُنهي جدالاً لا داعي له، حيث ليس هناك سلطة دينية مركزية في الإسلام. غير إنه تنفع مناقشة بعض القضايا المتعلِّقة من أجل زيادة البيان، فيناقش هذا الفصل أربعة مسائل: صعوبة الفصل بين مسيرتَي الكنيسة والعَلمانية، والاستحالة المنطقية للفصل بين الفكرة والدولة، ودعوى العَلمانية الحياد السياسي، وطبيعة تنظيم دول الديمقراطيات الصناعية للنشاط الديني.

1- تاريخ العَلمانية غير منفصل عن تاريخ الكنيسة

للكنيسة في التاريخ الأوربي تشارُكٌ عضوي مع الدولة، وتحالفت مع المشاريع السياسية بشكلٍ كثيف. ولم تكتفِ الكنيسة بالتماهي مع الظلم الداخلي، بل كانت أيضاً جزءاً من الظلم الخارجي، حيث مشى الاستعمار والتبشير على سكَّة واحدة يعزّز الواحد الآخر. فالمساحات الشاسعة التي دخلتها النصرانية في شمال آسيا (المحرك الروسي) وأمريكا الجنوبية (المحرّك الإسباني) وأمريكا الشمالية (المحرك الإنكليزي والفرنسي) وأستراليا (المحرك الإنكليزي) إنما ترافقت مع الحملات الاستدمارية الاستيطانية. فأين الفصل التامُّ المدَّعى، فها هو قيام الدول العَلمانية نفسه إنما استند إلى الديني. وكذا فقد ترافق دخول النصرانية إلى أفريقيا مع الفاعليات الاستعمارية الأوربية، وكذا دخولها إلى الهند. ولعل دخول النصرانية إلى الصين مثَّل الحالة الوحيدة التي اعتمد على التبشير المحض، وإن جرت في سياقٍ عالميٍّ للصعود الإمبريالي.

إنّ النسق الفكري للمسيحية الكنسيَّة من جهة، وسلوكها العملي تجاه المؤمنين بها، وتشاركها مع الرؤى السياسية من جهة ثالثة، كانت من العوامل التي أدت إلى بزوغ العَلمانية الناشزة في الثقافة الأوربية. كما دعا الانغماس في الحروب الدينية الأوربية إلى تعزيز مفهوم فصل المؤسسة الدينية عن الدولة. القول إنَّ الفصل كان سبب انطلاق التنوير الأوربي، تبسيطٌ مخلٌّ أصبح يرفضه بعض المؤرخين الأوربيين (بغض النظر عن أن الانعتاق من الكنيسة كان أمراً لا بدَّ منه).

ولتأكيد الخصوصية التاريخية للمفاهيم، نُذكِّر ثانيةً بأنَّ مقولة فصل الكنيسة عن الدولة ليس لها صلة وثيقة في سياق الحضارة الصينية أو الحضارة الهندية، برغم دورٍ للدِّين في السياسة. والمقولة هذه هي أقل لصوقيةً –بل هي في منتهى الغربة– عند الحديث عن سياق الخبرة التاريخية المسلمة.

بقي أمرٌ يحسن التذكير به، وهو سلوك الكنيسة مع العلم والعلماء. فلم تكتفِ الكنيسة الادَّعاء بأنَّ نصَّها المقدَّس هو مصدر المعرفة كلِّها بما فيها العلوم الكونية، ولم تكتفِ بالعسف الثقافي (التكفير والطرد من الرحمة)؛ بل تلبَّست أيضاً بدعم الملاحقة والتصفية الجسدية.

غير إنه لا بدَّ من التنبيه إلىٰ بعض المفارقات التي تخفيها المعالجة اللبرالية لتاريخ المسيحية. فبرغم ما ذُكر أعلاه من موقف الكنيسة من العلوم الكونية، كان أن أسهم النشاط الديني للكنسية في دعم التعلُّم والقدرة علىٰ القراءة التي هي من أسس النهضة الأوربية، وهي نقطة لا يختلف فيها المؤرّخون. وفي غمار التعامل مع الإنجيل وتأويله والاعتراك مع قضية التثليث، خاض الرهبان في الحقل الفلسفيّ وتراث اليونان. كما علينا ألا ننسىٰ أنّه أسهمت الخدمات الاجتماعية للكنسية في صياغة المجتمع. قصّة صكوك الغفران ناطقة، ولكنها لا تنفي التكامل العضوي بين الكنيسة والمجتمع آنذاك. الفساد حلَّ بالكنيسة وبدوائرها العليا خصوصاً، وهي التي كانت موضع الرفض أكثر من رفض الناس للأبرشيات المحليّة. إنّ الفهم السليم للتاريخ الأوربي يقتضي استحضارَ مجموعة هذه التناقضات معاً، فلا تطوّر اللبرالية منفصلٌ عن تطوّرات الكنيسة، ولا ما آلت إليه المسيحية منفصلٌ عن الاعتراك مع الطرح اللبرالي.

2- تجلِّي النموذج في الآليات

تكتنف فكرة فصل الدين عن الدولة فهماً انفصامياً للحياة، يصطفُّ فيه الديني في جهة والدنيوي في جهة أخرىٰ. ولكنَّ لا يصحّ هذا الفهم في واقع الحياة، وذلك لأنه تترشّح المفاهيم الفلسفية إلىٰ المستويات التطبيقية. بمعنىٰ أن الدّين كرؤيةٍ لا بدّ من أن ينعكس علىٰ الواقع كممارسة.

وحين نحلّل واقع المجتمعات الغربية في ظلّ الفلسفة العَلمانية، يظهر جلّياً أنه تغلب المادِّيةُ في الفهم السببي والنفعيةُ في النسق السلوكي والنسبيةُ في السَّمت الأخلاقي (وكلٌّ من المادّية والنفعية والنسبية موقف فلسفي). بعبارة أخرىٰ تتبدّىٰ المواقف الفلسفية في الواقع وفي التطبيقات علىٰ نحوٍ أو آخر. وهذا بدوره يضع الرؤية العَلمانية في موقع معاكسٍ للرؤىٰ الكونية الأخرىٰ، ومنها الرؤية الإسلامية للحكم وإدارة الحياة. وللتوضيح دعنا نصيغ المسألة في معادلات:

توجّه تطبيقي ما = نسق فلسفي × نسق أخلاقي × آليات

العَلمانية الرأسمالية = الفلسفة النفعية × التنافس الفردي × آليات السوق

العَلمانية الاشتراكية = الفلسفة النفعية × الصراع الطبقي × آليات التخطيط المركزي

وحين يرفض الفهم الإسلامي العَلمانية في هذين النموذجين، فإنه يرفض حدّيها الفلسفيَّ والأخلاقيَّ، أما الحدّ التطبيقي الثالث (الآليات) فهو موضع خبرةٍ واجتهاد وقد يكون في أجزائه ما يستفاد منها خارج حيّزها الثقافي. فهل يسوغ إذاً إضافة قيدٍ ما علىٰ العَلمانية لتصبح مقبولةً إسلامياً؟ الجواب هو النفي لأنَّ الحدود الثلاثة (الفلسفة–

الأخلاق–الآليات) متداخلةٌ ومتفاعلة ضمن منظومة ما (وننبّه إلى أنَّ صفة التفاعل هذه هي التي تمَّ التعبير الرياضيُّ عنها في المعادلات أعلاه بإشارة الضرب وليس بإشارة الجمع).

وصحيح أنه يمكن للنموذج الإسلامي أن يحتوي على آليات للسوق أو آليات للتخطيط مركزي، فإن هذا لا يجعله نموذجاً رأسمالياً أو اشتراكياً، لأنَّ الوجه الإجرائيَّ يتشكّل على نحو خاصّ متّسق مع الجذر التصوريّ، حيث يمكننا الإشارة إلى بضعة مفاهيم مجرَّدةٍ تتناغم مع آليات السوق عندما تتحرَّك ضمن نموذجٍ إسلامي: مفهوم الرزق، ومفهوم الانتفاع، ومفهوم الائتمان، ومفهوم دُولة المال، ومفهوم البركة. وعندما يقوم تاجرٌ مسلم بحساب خطّته وفق أصول محاسبةٍ عالميةٍ فإنَّ ممارسته تلك لا تكون ممارسةً عَلمانية، وإنما جزءٌ من نموذجٍ آخر يتضمّن شعور الأمانة والمسؤولية الإسلامية، وإن تشابهت مظاهر النموذجين وتشاركت بعض آلياتهما.

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

العَلمانية السياسية = الفلسفة النفعية × اللبرالية × الآليات الديمقراطية

والرفض الإسلاميُّ هنا يخصُّ أيضاً الطرفين الفلسفيَّ والأخلاقيَّ، وليس الآليات التي هي موضع تفكُّرٍ من حيث مواءمتها وتفصيلها على نحوٍ مناسب لمجتمع آخر. فإذا استعملت الحكومة المسلمة آلياتٍ ديمقراطيةٍ، لا تصبح الحكومة عَلمانيةً للأسباب نفسها التي ذكرناها في المثال الاقتصادي، فالإجرائية الديمقراطية التي قد يقوم بها طرفٌ مسلمٌ لا تنفكُّ (أو ينبغي ألا تنفكَّ) عن دورانها في فلك مفاهيم إسلاميةٍ في الحقل السياسي. ومن هذه المفاهيم المجرَّدة: مفهوم العدل، ومفهوم الاستئمان في الأرض، ومفهوم الاستخلاف في الخلق، ومفهوم النصيحة لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامَّتهم. ولكلٍّ من هذه المفاهيم صبغتها الخاصة كجزءٍ من النظرية السياسية الإسلامية في الحكم. وحين نقول إنَّ مبدأ العدل واحدٌ من هذه المفاهيم الإسلامية، فلا يعني هذا أنَّ المنظومات الأخرى هي ظلمٌ محض، وإنما أنَّ العدل ومسراه العمليَّ 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 يتمُّ رفض المضامين المجرَّدة للعَلْمانية، لا يعني ذلك رفضاً للدنيا ووسائلها التي هي ساحة سير البشر وساحة اجتهادهم، كما لا يعني أنَّ البديل هو تحكّم ثلة دينية بالناس. كلُّ الذي نقوله هو أنَّ السياسة هي التي تخدم قيم المجتمع وتعمل على تحقيق أولوياته من وجهة نظرٍ (إسلامية) معيّنة.

ولاحظ أنَّ الخطاب الغربيَّ المناوئ لثقافة بلادنا ودينها يرى المشكلة في أننا نريد "ديمقراطية لا-لبرالية"؛ يعني ليس الرفض لفكرة الانتخابات وإنما للفلسفة السياسة الوافدة. بعبارة أخرى، موضع النزاع هو ساحة الأخلاقي والفلسفي لا الإجرائي. ولذا –ومن طرفنا الحضاري– يصبح رفض استعمال لفظ "الديمقراطية" (من غير تقييد) مفهوماً لأنها كفكرةٍ تصوغُ التطبيقيَّ وفق شاكلةٍ معيَّنةٍ هي ضرورةً مخالفةٌ للشاكلة الإسلامية. **فالشاكلة**

الإسلامية هي تنزيلٌ للنظري وتفعيلٌ للأخلاقي واجتهادٌ في السُّنيّ، وهي بذلك متفرّدة ولو شابهت منظوماتٍ أخرىٰ في مظهرها العام أو في بعض تفاصيلها أو في بعض آلياتها وحركتها التنفيذية.

وبالمقابل يمكننا تتبع آلياتٍ عدّة تولّدها الفكرة الإسلامية، وآلياتٍ أخرىٰ ظهرت في تاريخ الممارسات السياسية المسلمة، سواء كانت هذه الممارسات جزءاً رسمياً من السلك السياسي أو كانت منحلّة في السلوك الاجتماعي علىٰ نحوٍ أو آخر.

3-الاستحالة المنطقية للفصل

بغضّ النظر عن السياق التاريخي لفكرة فصل الدّين/الكنيسة عن الدولة، الفصل غير متصوَّرٍ لثلاثة أسباب.

أولاً، الصعيد الفردي: إذا كان الدين أفكاراً في الرأس ومشاعر في القلب، فكيف يفصل اللاعبُ السياسيُّ فكرَه وقلبه عمَّا يمارسه؟ يجري الجواب عادةً أن القواعد الموجودة في المنظومة هي التي تحكم خيارات الفرد صانع القرار. هذا صحيح إلىٰ حدٍّ بعيد، غير إنه يعيدنا إلىٰ المربّع الأول حول الصيغة المضمرة في هذه المنظومة. بمعنىٰ إنه لمن العبث التفكير بفردٍ شيوعيٍ –مثلاً– يحكم نظاماً رأسمالياً، وإنما المعقول أن نفكّر بشخصٍ منسجمٍ – بشكل عام– مع المنظومة التي يعمل بها. والآن نقول إذا كان الانسجام حاضراً فهل يمكن الفصل بين الدّين والسّلوك السياس؟ ويضرب المثل عادةً بالقاضي من حيث إنه مقيّد بالقانون ولا يحكم برأيه الشخصي. هذا صحيح إذا قصدنا الرأي الشخصي العابر لا الفلسفة الشخصية، وإلا فإن المحاكمة الذهنية للقاضي لا بدَّ وأن تتأثّر بالمسلَّمات التي يعتبرها صحيحة. ومن ناحية أخرىٰ يذكّرنا أهل القانون أنه تخضع نصوص القانون للتأويل من جهة، وتستصحب افتراضاتٍ أخلاقية من جهة أخرىٰ. ولنأخذ مثالاً من الحياة الغربية اليوم وممّا يحدث في المحاكمات الشخصية، فهل يمكن لحُكم قاضٍ من القضاة في التي باتت مع رجلٍ أجنبيٍّ ثمَّ ندمت وادعت لاحقاً أنها مانعته فرفض وأَكرهَ... هل يمكن أن يكون حكم القاضي حكماً غير متَّصل برؤيته الأخلاقية وغير متّصل بتجربةٍ حياتية خاضها هو نفسه أو سمعها من رفاقه وأقربائه؟

وزيادةً علىٰ ذلك يذكّرنا القانونيون بأنَّ تصنيف الواقعة واستدعاء قانونٍ ما يتأثَّر بخلفية للقاضي. وكذلك تصنيف جريمةٍ ما –بأنها نتيجة مرضٍ نفسيٍّ أو إرهابٍ– يتأثّر بالمزاج الشعبي العام. هذا الميل حاضرٌ برغم أننا نتكلّم عن إجرائيات قانونية يُفترض أن تضيق فيها مساحة الشخصيّ. أمَّا في قضايا وجهة القانون وفلسفته فإنَّ للأفكار الشخصية للقاضي أهمية بالغة. وكمثال نُذكّر بأنَّ الاختلاف في مواقف أعضاء المحكمة الفدرالية الأمريكية هو دوماً علىٰ طول خطِّ الفلسفة الاجتماعية المحافظة/اللبرالية.

ثانياً- الصعيد الاجتماعي: أمور السياسة هي في جذرها ممارسةٌ اجتماعيةٌ وليست مجرَّد قوانين وإجراءاتٍ صلدةٍ منقطعةٍ عن الحياة. وإن البُعد عن الحياة الواقعة هو ما يشكوه الناس من السياسة الحديثة، حيث يشعرون أنّ الحكومة منعزلة عنهم ولا تفهم مطالبهم. والمفروض أن يكون المجتمع هو الأصل والسياسة هي خادمة له، ويشتهر في ذلك شعار "من الشعب وإلىٰ الشعب". فإذا كان كذا، كيف يمكن للسياسة أن تتجاهل أهمَّ شيءٍ

في حياة الناس –وهو تديُّنهم اليومي– سواءً تحدثنا عن دينٍ سماوي أو غير ذلك؟ النقطة هنا أنَّ الدِّينيَّ والسياسيَّ ممتزجان اجتماعياً، وعادةً تُستدعى السياسة لحماية خصائص النسق الاجتماعي.

ثالثاً- صعيد التصوّر: لا يستقيم القول بالفصل بين الدّين كرؤيةٍ للحياة والدولة كجهازٍ لتحقيق الرؤى وحمايتها. وإن أي دولةٍ إنما تستبطن رؤيةً مغروزة في أعماقها، سواء كانت واعية بذلك أو غير واعية صرّحت بها أم لا. وحيث إنّ الدِّين رؤيةٌ كونيةٌ كلِّية، فهو مثله مثل غيره من التوجهات الفكرية التي لها رؤية. وإذا كان لبُّ الدِّين رؤية خلقية، فهل نريد دولةً بلا مبادئ أخلاقية، دولةً نفعيةً بحتة؟ وإنّ دولة الحداثة، دولة الفلسفة النفعية هي خيارٌ أخلاقيٌّ على كل حال، وإن كان عَلمانياً. وتفتخر دول الديمقراطيات الصناعية بأنها تتبنَّى قيماً إنسانية لبرالية ديمقراطيةً، ومنه كثرة الحديث عن حقوق الإنسان؛ وهذا توجّه أخلاقي بغضّ النظر عن تقييمه. إن سلوك الدولة لا يمكن أن ينفكّ عن خيارٍ قيميٍّ خُلقي. وحرّي بنا الانتباه إلى أن المفكِّرين في الشرق الآسيوي يتحدَّثون عن الأخلاق الكنفوشية أو البوذية التي تظهر فيها النزعة الجماعية، رافضين الثقافة الغربية الطاعنة في الفرديَّة، وكذا الشرق عامَّةً (مسلمه وغير مسلمه) يتحدَّث عن خصوصيّته الأخلاقية ويعتبر نفسه متفوّقاً أخلاقياً.

إذاً المطلب ليس تطهير السياسة من الدِّين والقيم، وإنما وزن القيم التي تحتضنها السياسة وتقدير رقيّها ومناسبتها للمحكومين. ومرةً أخرى، إنَّ فصل المؤسسة الدينية عن الدولة مفهومٌ، أما فكرة فصل الدِّين عن الدولة فعبارة مختلطة لا تستقيم.

3- العَلمانية السياسية ودعوى الحياد

ليس كلُّ انفتاحٍ سياسي على الأديان عَلْمانيةً، ولا كلُّ غيابٍ للمؤسسة الدينية في السياسة هو عَلْمانية مفرّغة من أي قيمة ومخيال ثقافي. مثال الحالة الأولى هو الهند ومثال الثانية هو الصين. وإنَّ دعوى وقوف العَلمانية على مسافةٍ واحدة من أيّ دين تصويرٌ خاطئ لا يشهد به السِّجلَّ الواقعيَّ للعَلْمانية، بل يشهد على خلافه، فالعَلمانية تحاول تحقيق المساواة بين الأديان من خلال خنقها وتحقيرها وتضييق نطاقها.

أولاً: إنّ السجل الواقعي للدول العَلمانية لا يشهد بالحياد أمام الأديان. فالكاثوليكية لها اعتبارٌ خاصٌ في كلٍّ من فرنسا وألمانيا، وتَعاملُ كندا مع المسيحية مختلفٌ عن اليهودية وعن الإسلام. أكثر دول أمريكا الجنوبية تعطي الكاثوليكية مكاناً متميّزاً، برغم أنه تُعتبر هذه الدول عَلمانية. كما أنه لا شكَّ في عَلمانية روسيا ولا شكَّ في أنَّ الأرثوذكسية تحظى فيها بما لا تحظاه الأديان الأخرى. وروسيا الشيوعية (الاتحاد السوفيتي) تُعتبر نسخةً متقدِّمةً من العَلمانية، وكانت تضيّق على كلِّ الأديان وتضطهدها، وهذا ليس حياداً. عَلمانية الولايات المتحدة الأمريكية تفسح مجالاً واسعاً للنشاط الديني، ولكن تسحب روح الدِّين من الحياة وتضخُّ مكانه روح المادِّية النفعية. عَلمانية فرنسا توصف بأنها عَلمانيةٌ أصولية مستأسدةٌ على الأديان.

إنَّ الحياد تجاه الأديان أمرٌ غير ممكن ما دام أنَّ للأمم تاريخ، والتاريخ فيه دين، ومَن يملك أن يحرم الأمّة من تاريخها؟ واختلاف الدول الغربية في التعامل مع الدِّين له علاقة بتاريخ تلك الأقوام. لقد كان هناك حروبٌ بين الفرق الدينية في أوربة، انتهت سياسياً ومسيحياً ولكنها لم تنتهِ دينياً، حيث توجَّهت نحو حروبٍ دينية خارجية. وحالة الولايات المتحدة الأمريكية فيها إضاءة خاصّة على الموضوع لأنها دولة حداثية بامتياز، حيث طفحت في 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 السود الإفريقيين المختطفين. العنصرية تجاه الكاثوليك تراجعت، ثمَّ انضموا وانضم اليهود إلى الأمَّة المستحدثة التي تبلورت هويتها وفق الثالوث التالي: البياض– البروتستانتية–الرأسمالية. يعني دولةٌ حداثيةٌ بامتيازٍ بُنيت من الصفر، ورغم ذلك أخذ الدِّين موقعه الخاص فيها بسبب الخلفيات الثقافية لمكوّناته. بقي أن نُذكّر بالكيان الإسرائيلي الذي هو في آنٍ عَلمانيٌّ محضٌ ويهوديٌّ محض.

ثانياً: إنّ طبيعة الفهم العَلماني للدّين تُبطل الحياد، فالمنظور العَلماني (أ) يختزل حرية الدِّين في حرية أداء الشعائر، (ب) لا يكترث بالدِّين ما دام مُنحّى جانباً وليس له أثرٌ على الحياة. ولا يستقيم أن يُوصف ذلك بالحياد؛ بل هو تحكّم وتسلّط، حيث تسعى الترتيبات العَلمانية لمنع تجلِّيات الرؤية الدينية 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 في السِّلم العالمي، أو في صياغة مفهوم الحقوق العالمية للإنسان؟

4- السياسة والنشاط الديني

أكَّدت الفقرة السابقة أنَّ حيادَ السياسة تجاه الدين غير ممكن، فما دام أصل وظيفة السياسة خدمة المجتمع، وما دام في المجتمع دينٌ وأخلاقيةٌ حياتية ما؛ فلا بدَّ من السياسة أن ترعاها وتحاول تحقيق أولوياتها. تركِّز هذه الفقرة على ناحيةٍ جزئية، وهي سلوك الدولة تجاه النشاط الدِّيني والمبادرات المبادئية، وهي النقطة التي يفخرُ بها الطرح العَلمانيُّ بناءً على أنه متفوّق فيها. وهذا الطرح يشير –عملياً– إلى التجربة الأنجلوسكسونية في الولايات المتحدة الأمريكية وكندا وأستراليا، أمَّا التعامل مع الأديان في أوربة ففيه قدرٌ وافرٌ من خصوصية التحيُّز كجزءٍ من تاريخ تلك البلدان.

الصيغة القانونية في الولايات المتحدة الأمريكية وكندا وأستراليا تدفع الحراك المجتمعي –الديني وغير الديني– لأن يجري على نحو منظماتٍ لاربحية مستقلّة لا تتدخّل فيها الحكومة، وهي منظماتٌ معفاةٌ من الضرائب على ما تتلقّاه من تبرّعات. ومن الممنوع قانونياً دعم هذه المؤسسات بالمال الحكومي، مقابل عدم تدخُّل الحكومة بما تفعله تلك المؤسّسات ما دام لا يضرُّ بالناس ضرراً جسيماً محقَّقاً. ورغم درجة وافرةٍ من المساواة في هذا النموذج هناك تحيُّزات بالضرورة:

- هذه الترتيبة متحيّزة حُكماً لأصحاب الأموال والدخول العليا، حيث يموّلون مؤسَّساتهم الخيرية المفضَّلة فيعزّزون خيارهم الثقافي من جهة ويستفيدون في الحسومات الضريبية من جهة أخرىٰ، في حين تكابد الشرائح الفقيرة والمتوسّطة في محاولة النهوض بكنائسها ومنظَّماتها لافتقادها كثيراً من المقوّمات.
- المساواة في معاملة المنظَّمات الدِّينيَّة هو الأصل، وإن كان هناك قليل من الاستثناءات للكنائس تحديداً. غير إنَّ للدولة الكلمة الأخيرة، كما يُمكنها أن تُربك المنظمات من خلال قانون الإعفاء الضريبي ومتطلَّبات التقارير السنوية. ولنا أن نتساءل: لماذا تتجسَّس الدولة علىٰ المراكز الإسلامية مع علمها اليقينيّ بأنَّ المراكز لا تُخرّج التطرُّف والإرهاب؟ ومن قبلُ في مقتبل القرن العشرين خضعت المنظمات اليسارية لمراقبةٍ شديدة من الحكومة الأمريكية. النقطة هنا أنَّه لا تسلم المنظمات الدينية واللاربحية من عبث الدولة حين تشكُّ فيها لسببٍ وجيه أو غير وجيه.
- إذا كانت أمور السياسة هي من اهتمام جزءٍ من المجتمع، فلماذا يُحرم التديُّن السماويُّ من النشاط السياسي المؤسسيّ، في حين أنَّ التديُّنَ بالإلحاد لا حظر عليه؟
- لماذا التضييق علىٰ الدِّين في المجال العام، وهل يكون الفضاء العامُّ عامّاً حقيقةً إذا أُقصي الدِّين؟ وينبغي الاعتراف بأنَّ ممارسات بعض التوجهات الدينية إقصائيةٌ وتؤثّر في انفتاحة الفضاء العام، ولكن كذا هي بعض التوجهات غير الدينية. ومثلاً، نادٍ لدراسة الإنجيل ممنوعٌ في كثير من الجامعات الأمريكية، ولكنَّ نادياً للشواذِّ مسموح به.
- التيار البروتستانتي الأصولي/الإنجيلي له نفوذٌ كبير في واشنطن ويتمُّ التغاضي عنه ولا تُطرح المسألة للسجال.
- الترتيبة القائمة في تنظيم المجال الديني ليست حياديةً بالإطلاق، حيث هي أصلاً انعكاسٌ لما آل إليه الطرح الكنسي، وما صاغَه –تحريفاً– من إعطاء ما لقيصر لقيصر ولو سرق قيصر، وما قام له من دعم منظومةٍ رأسماليةٍ هي غير أخلاقية من الوجهة الصافية للدّين. بعبارة أخرىٰ، تولّد المنظومة الفقر والتعاسة والمشاكل الأسرية... ثم تترك للمنظَّمات الأهلية –الدينية وغير الدينية– عبء معالجة هذه المشاكل ومن جيوب المتبرّعين، لا من جيب المنظومة المولّدة.

تُظهر النقاط أعلاه أنَّ حياد الدولة نحو النشاط الديني نسبيٌّ ومفصَّلٌ بحسب منظومة الدولة. فالنشاط الاقتصادي للدولة وقوانينها قد يفرزان ما يتضارب مع مقتضيات الدِّين، من إخضاع مؤسسة الأسرة إلىٰ أولوياتٍ الرأسمالية، إلىٰ الإعلام المحمَّل بقيم النفعية المتطرّفة والشهوانية الغالية والاستهلاكية المدمّرة، إلىٰ التعليم المُنْبَتّ عن القيم. وإذا كانت الحرية الدينية ليست موجودةً في كلّ النُّظم العَلمانية، فيعني ذلك أنها ليست خصيصةً أساسية فيها. نقول هذا مع إدراك صعوبة التعامل مع النشاط الديني عندما يكون هناك

تعدُّد ديني كبير، وكلُّ الذي نشير إليه إلى أنَّ النموذج العَلماني ليس حيادياً 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 أنّ النظم العَلمانية التي فيها فسحة عملية للأديان ليس نتيجةً للعَلمانية ذاتها (كتوجّهٍ مُنكرٍ للدِّين أو كموقفٍ لاأدريّ) وإنما نتيجة النزعة اللبرالية الرأسمالية المتبنّاة التي تحاول حصد نتاج أي جهدٍ بغض النظر عن خلفيته. والنظم التي فيها فسحة أوسع للأديان هي نظم ذات خلفية بروتستانتية؛ أي إنها منظومة محدَّدة لها خصوصية تاريخية وذات موقف أخلاقي/ديني ولها نسقها الخاص في التعامل مع الحياة (وهذا ما يؤكّده عالم الدّين المشهور Martin E. Marty). هذا النسق كان قد عبّر عنه مؤرخ الدِّين المشهور (R. Scott Appleby) بـ"غضبة الزيادة وغضبة النقصان". فالمحافظ يغضب من نقصان ضبط الأخلاق والسلوك، في حين أنَّ اللبرالي يغضب من الزيادة في طلب ضوابط على السلوك. إذاً هناك نموذجان تجاه التعامل مع الدِّين داخل التجربة الأوربية، والحياد غير واقعٍ أو إنّه نسبيّ.

حين ننتقل إلى الحيّز المسلم والخلط في مسألة فصل الدّين عن الدولة، نؤكّد بأن تسويغ استخدام وصف العَلمانية السياسية لنموذج الحكم المسلم المطلوب ترقيعٌ ناشزٌ. الخطاب العَلْماني يُفصِّل معنى العَلمانية على القدِّ الذي يناسب جدَله. فيُطرح مفهوم عَلْمانية الدولة تحت شعار رفض تدخُّل الدِّين –كمؤسسة أو جماعة– في الحكم، ثم سرعان ما يجري مدُّ المعنى وتوسيع مقتضياته لتكون الخيارات القِيمية والعملية للعَلمانية هي المرجعية التي تُقصي المرجعيات الأخرى تحت ستار "اللافرق" وبقوة العسف السياسي. وإنَّ عدم لبرالية النموذج الإسلامي لا تعني "اللاحرية"، فثمّة حرّيةٌ محافِظةٌ هي أعقل وأحكم وأشمل. إنّ رفض العَلمانية هو رفض لفلسفتها ولنمطها الأخلاقي، وليس طلباً لثيوقراطيةٍ لم تعرفها مجتمعاتنا المسلمة ولا يمكن أن تترسَّخ فيها لافتقارها الأسس الدينية أصلاً.

إضاءة على الو اقع

شعار فصل الدِّين عن الدولة شعارٌ ساذج، فمجال كلٍّ منهما متداخلٌ مع الآخر، وأصل الشعار هو فصل الكنيسة عن الدولة وليس فصل الدِّين عن الدولة (وليس عند المسلمين كنيسة لتُفصل). والعَلمانية التي تدّعي احتضانها لمبدأ فصل الدّين عن الدولة هي مُحمّلةٌ بمضامين نابذة لفكرة الدِّين وأخلاقياته ونسقه، فلا حيادية في موقفها من الأديان. ويتمثّل الفصل عملياً بترك فسحةٍ ما لتحرّك الدين، وتحدِّد هذه الفسحةَ الثقافةُ السياسية الاجتماعية للبلد، والعاملان الحاسمان في النموذج الأوربي هما اللبرالية والرأسمالية، وكلاهما يفرضان منطقهما على نوعية المقبول والمرفوض من النشاط الديني.

بلاد العالم كلّه بحاجة ماسّة إلى قيم الدّين تهذّب سياسة البلدان واقتصادها واجتماعها. وإذا كان الدّين قد جار على بعض الأقوام في لحظاتٍ تاريخية، فإن هذا ليس سجلّ حضارتنا المسلمة. وفي السجلّ العالمي، يبدو أن التجربة الأوربية –تحديداً– هي التي تفاقمت فيها العلاقة بين الدّين ومسيرة المجتمع، في حين أن الأديان الأخرى –حين جارت– كان هذا الجور محلّياً. وربما يعود هذا إلى عامل المأسسة الدينية الشاملة الذي تمثّل في الكنيسة.

وبالمقابل، كان الدّين في الخبرة المسلمة هو الملاذ على الصعيدين النظري والعملي. لا يعني ذلك أنه لم تمرّ علينا عصورٌ طغى فيها التقليد وتبلّد دور الدّين؛ وهنا بيت القصيد، حيث إن تبلّد دور الدّين هو الذي أضرّ بحاجة الناس وليس أنّ دين الإسلام طغى. وحين يقيّم المسلمون تاريخهم، فإنّ ما يستدركون به على هذه العصور هي بعدها النسبي عن المطلوب الإسلامي الأسمى أو تقصيرها في إقامة الحقّ وفق شريعة الإسلام في وجهٍ من وجوه الحياة.

وكان الدّين هو الموئل عند لحظات البلاء والسعي نحو إنقاذ البلاد من العدوان الخارجي. وحين كان يحدث ظلمٌ في السياسات الداخلية، فإنّ الناس يضّجون لبُعد هذه السلوكات عن الدّين، فيلجؤون بالشكاوى إلى القضاة (الذي يحكمون بشريعة الدّين). وربما يصل الغضب بالناس لأن يثوروا على الوالي، فيجري عزله واستبداله.

وهذا لا ينفي أنّه شهدت مجتمعاتنا ظلماً على المستويات المحلّية، ظلماً برّرته أعرافٌ متقدّدة كان ينظر إليها أنها من مقتضى التديّن. وربما دافع بعض المشايخ الذين استحوذت عليهم التقاليد عن السلوكات الناشزة، غير إنه من العسير أن نجد عالِماً قام بهذا، وأقصى ما وقعوا فيه هو مهادنة العوام في بعض المسائل خشية أذاهم.

وثانية نؤكّد أن أشدّ ما نحن بحاجة إليه هو عودة الدّين لإصلاح الحياة، وليس إبعاد الدّين عن الاجتماع والسياسة والاقتصاد.

الفصل الثاني عشر

اللِبرالية: رصيدُها وبَهرجُها

مصطلح اللبرالية مصطلحٌ يضمّ جملةً من المفاهيم الجزئية، ويعطي انطباعاتٍ متنوّعةً بحسب السياق. فيُطلق بمعنى النسق الحداثي لمجتمعات اليوم، ذلك النسق المختلف تاريخياً عمَّا كانت عليه أوربة قبل الثورة الصناعية. وفي الحيز السياسي يُطلق هذا المصطلح على أحزابٍ لبرالية مقابل أحزاب محافظة، وذلك لاختلاف نظرتهما في وظائف الدولة وخاصةً في التعامل مع الاقتصاد. وفي السياسات العامة يُستعمل لفظ اللبرالية بمعنى تدابير دولة الرفاه ومسؤوليتها عن رعاية الصحّة والتعليم والتقاعدية والمصالح العامّة بما في ذلك البيئة. وفي الحيّز الاجتماعي يُستعمل لفظ اللبرالية في سياق العلاقات الملّية/الإثنية، وبمعنى نمط حياتي مفرط في الفردية.

كان أن تطوّر الفكر اللبرالي منذ عنصر الأنوار ومشى موازياً لواقع المجتمعات الأوربية التي تميَّزت بثلاثة أوجهٍ للطغيان: سياسيٌ في الصيغة الوراثية للملوك وطبقة النبلاء، واجتماعيٌ-اقتصاديٌ في النظام الإقطاعي، ودينيٌ متمثِّل بمؤسسة الكنيسة.

وسوف نناقش موضوع اللبرالية على صعيدين: صعيد الخصال النظرية وصعيد البرامج العملية. الخصال النظرية الثلاث هي النزعة الفردية، والفهم الخاصُّ للحرية، والعقلنة النفعية. أمَّا الخصال العملية فهي خطط المساواة، ورفض التحكُّم السياسي، والنفور من الاجتماع الطبيعي.

1-الخصال النظرية

تتحدّر الخصال النظرية للبرالية من فلسفاتٍ تطوّرت في التاريخ الأوربي وتكثّفت في عصر الأنوار، حيث جرى التوجّه نحو فردية جامحة، وشُفع معها مفاهيم تجاه الحرية بمعاني خاصّة، ورافق ذلك نمط من التفكير يُغيّب المحكّ القيمي ويُعلي من النفعية.

أ- النزعة الفردية

للبرالية نزعةٌ فردية خالصة، وفيها يتمُّ النظر إلى المجتمع على أنه مجرَّد مجموعة من الأفراد لا أكثر، سواء من ناحية تنظيم الحياة وتسييرها، أو من ناحية النسق الثقافي. ويضمُّ النسق الثقافي العادات والتقاليد والأعراف الاجتماعية والقيم، وثارت اللبرالية على هذه المكوّنات الأربعة للثقافة ظناً أنها ستستبدلها بما هو عقلانيٌّ وحرٌّ وسعيد.

وتتشكّل التقاليد نتيجة عوامل اجتماعية تاريخية متعدِّدة، ويغلب على التقاليد ارتباطها الظرفي الزماني والمكاني. ولذا فالركون إلى العادات والتقاليد ورفعها فوق مكانتها وإعطاؤها منزلةً أخلاقيةً عالية أمرٌ إشكاليٌّ يُجمِّد

حركة المجتمع ويدخل الأفراد في عسرٍ لا داعي له. كما أنه تتغيَّر العادات والتقاليد باستمرار، وتتميَّز بنسبيَّةٍ بحيث لا يمكن أحياناً الجزم بسلامتها، وقد تكون العادات في بعض الأحيان مذمومةً تستحقُّ الاحتقار.

إنَّ صواب تجاوز العادات من عدم صوابه متعلِّقٌ بالبدائل المقترحة. والحاصل بالنسبة للبرالية أنّ رفضها للمتعارَف عليه غلبت عليه مزاجيةٌ صبيانية. وإذ تحسب اللبرالية أنها تحرَّرت من عادات وتقاليد وموروث الماضي، إلا أنها عملياً أحلّت محلّها عاداتٍ تحفل بالسخف والأنانية، أو تعلي من عادات السَّقْط من الناس. الأمثلة كثيرة، من الموسيقا إلى زينة البدن، ومن التخاطب إلى سلوك الأصدقاء. أمّا تجاه الأعراف فالأمر أخطر، حيث إنَّ لها دوراً حيوياً في تنظيم المجتمع تنظيماً فيه أقلُّ الإكراه. وإذ قد تبدو الأعراف للمتمرِّد خانقةً، غير أنَّ الارتكاس القاسي تجاهها يورث فوضى سلوكيةً تُضعضع قيم المجتمع. وصحيحٌ أنه لا تخلو الأعراف من قدرٍ من الظرفية، غير إنّ صلاحيّتها مستمدّةٌ من قيم المجتمع، وهي في جملتها صيانةٌ للمجتمع وتوازنه وهدوء مسيرته. وكان رفض اللبرالية لكثيرٍ من الأعراف رفضٌ غير مباشرٍ للقيم المحافظة. **وعملياً فرضت اللبرالية أعرافاً بديلةً ليست بأكثر معقولية من الأعراف التي ثارت عليها**، أعرافاً منبتّةً من الجذور الأخلاقية وغائصةً في النفعية، همُّها "الذات" الفردية التي أصبحت مقدَّسة. الأمثلة كثيرة، من اللباس إلى آداب التعامل بين الجنسين، ومن الأفلام إلى النكات، ومن أصول التعامل مع الوالدين إلى أصول التعامل مع المدرِّسين.

قيم المجتمعات الغربية التي توصف باللبرالية هي نتيجة تفاعل الخلفية المسيحية مع فلسفة عصر التنوير، ولاحقاً مع التطورات في العلوم الإنسانية والاجتماعية. وفي حين جمعت بدايات فكر التنوير بين الاهتمام بالمجتمع والاهتمام بالفرد، بحيث يخدم الثاني نسق الأول ويرعى الأولُ الثانيَ، طغت لاحقاً نظراتٌ تعتبر الفرد "وحدة التحليل" المطلقة في العلوم الاجتماعية و"عقدة الفهم" المطلقة في العلوم الإنسانية. وكان من تبعات هذا الاختزال في الفهم والتنظير أن **أصبح إسعاد الفرد مطلباً أسمى وفسخ الروابط حوله أمراً طبيعياً وهتك الضوابط تجاه سلوكه أمراً تحرُّرياً**.

وبشكل عامٍ تقلّصت الرؤية الجماعية في النظريات اللبرالية المتأخرة، وصارت تنظر إلى الفرد أنه هو "وحدة التحليل" (unit of analysis) الوحيدة. وتجاه ذلك نذكّر بالقاعدة المسلَّم بها في العلوم: الكلَّ أكبر من مجموع أجزائه. فمثلاً المدرسة ليست مجرّد مجموعة تلامذة ومدرّسين، والمعمل ليس مجرّد عمّال ومدراء، وطبق الطعام ليس مجرّد المواد الداخلة فيه. بمعنى أن اجتماع العناصر يولّد كياناً جديداً، كياناً يستصحب عناصر مكوّناته بعد تغييرها ويُنشئ مركّباتٍ جديدةٍ نتيجة التلاقي والتفاعل. هذه قاعدة مطّردة في كلّ العلوم، الفيزيائية منها والاجتماعية. إلا أنه تجاهلت الطروحات اللبرالية هذا في غمرة الاندفاع في الحديث عن الأفراد وخياراتهم وأمزجتهم، والتفتيق في هذا. وهكذا انعكست اهتمامات نزعتها الفردية في ثلاثة خصال: (1) إزالة الحواجز أمام الأفراد ليفعلوا ما يشاؤون وكما يحلو لهم، (2) تحييد الصفة المعيارية للسلوك، (3) تقديم الخيار الفردي على الهمّ الجماعي. ولذلك أفضت رحلة تمكين الفرد إلى النشوز الأناني، فغدى الفَرد والفِرد ضمن هذه النظرة سيَّان، كلاهما يحبان أقصى التمتُّع أكلاً وجنساً ورغبةً في الراحة والاستجمام.

ب- الحرية وخطاب حقوق الإنسان

الحرية أمرٌ فطريٌّ، وتنظيم تجلِّياته أمرٌ ثقافي، والقيود يمكن أن تُضيِّق أو تحمي، وليس هناك حرية مطلقة. ولقد تضافرت التطورات الثقافية والهيكلية في المجتمعات الأوربية لتدفع نحو مزيدٍ من النَّهم للحرية الفردية فراراً من عسفٍ ثلاثيّ ديني طبقي سياسي.

القيد والحرية في المجتمعات وجهان لعملةٍ واحدة، فالحياة الجمعية تعتمد عليهما معاً. من الناحية الاجتماعية تتميّز المجتمعات التقليدية باحتفائها بدرجاتٍ متعدّدة من الانتماء وشبكات الحماية، بما في ذلك محاضن الأسرة والقربى وروابط الجيرة ومساحات العبادة والمناشط المحلّية. وتدفع كلُّ هذه الفاعليات باتجاه مسؤولية الفردي عن دعم الجماعي، ومسؤولية الجماعي عن رعاية الفردي. ذبلت هذه الروابط ونُحيَّت إلى الهوامش، وأصبح الفرد مجرَّد رقمٍ في سجلّات الدولة. فمن جهة التشكيلة السياسية الحديثة أصبحت صيغةُ الارتباط الوطني صيغةَ أفرادٍ تربطهم ببعضهم البعض وبالسلطة الحاكمة علاقةٌ قانونية فحسب. ومن جهة الاقتصاد تحوَّل الكسب من الكسب العائلي المشترك إلى الكسب الفرديّ البحت. ومن ناحية السُّكنى تفرَّق أعضاء الأسرة الواحدة. هذا **النسق الحديث يترك الفرد وحيداً بين حدَّي الشعور الغامر بالحرية وحال الاكتئاب والغربة الخانق**.

وكانت المفارقة الكبرى في أنه بغياب أطرٍ طبيعية تحمي الفرد، اشتدَّت المطالبة بالحماية القانونية للحقوق. غير إنّ تحصيل الحقوق إنما يتمّ من خلال أجهزة الدولة، وهكذا عادت اللبرالية وطالبت بمزيدٍ من الضوابط القانونية وأوكلت مفاتحها لبيروقراطيات الدولة. إنها قصّة نسقٍ للحرّية يجلب مزيداً من القيود! ومن الناحية المعيارية ظهر أن مطلب هذا النمط عبثِيٌّ متمركزٌ في الفرد غير آبهٍ بالقيم والبُعد الخلقيّ بعد أن شكَّ مطلقاً في الدِّين والموروث.

ولم يقف الأمر عند رغبة الانعتاق من قيودٍ لم يعُد يجد لها معنى، بل اعتُبر المجتمع نفسه عدوّاً للفرد يسحقه باستمرار. لكن الانعتاق الحقيقي غير متصوَّرٍ بدون تحقُّق شرطين في آن: الترفُّع عن المادَّة، والخروج من أسر النفس؛ وترفض اللبرالية هذين الشرطين رفضاً قاطعاً. وحتى في حال تنقير اللبرالية على المادِّية البرجوازية، سقطت اللبرالية في مادِّية أخرى عمادها المتعة والجسد على نحوٍ خام. ولقد مثَّل الحفل الموسيقي التاريخي Woodstock والمشاع الجنسي الذي جرى فيه أيقونةً لهذا، واعتُبرت لحظةُ الممثّلة مارلين مونرو لحظة تحرُّر لأنها تجرأت على خلاعةٍ لم تكن معهودة، ويُستشهد بهذين الحدثين في كتب التاريخ والاجتماع والثقافة على نحو إعلاءٍ وأنها كانت منعطفات ناطقة (ولولا ذلك لما ذكرتها). ولا عجب أنك تجد الأدبيات اللبرالية الشائعة مليئة بالعبارات التالية التي تنزّلت من العلوم الاجتماعية والإنسانية: السيطرة (control) والقمع (oppression) في سياق الحديث عن العلاقات الاجتماعية بما فيه العلاقات الحميمة. وليس غريباً إذاً استساغة وقاحة الطفل بوجه أهله لأنه دفاع عن محاولة "السيطرة" عليه، وليس غريباً أن تُعتبر نواهي الأديان "قمعاً"، وليس غريباً أن يصبح الحثُّ على الترفّع الأخلاقي "كبتاً". وكلّ هذا تجده في الأدب والإعلام بما في ذلك برامج الأطفال.

يساعدنا ما سبق على فهم **إشكالية فكرة حقوق الإنسان**، حيث إنها تلبّست –من جهة– بالموقف الأخلاقي السائب التائه (ممّا تمّ الحديث عنه أعلاه)، ومن جهة أخرى جاءت فكرة حقوق الإنسان ردّاً على تجاوزات الدولة الحديثة المتغوّلة. وكما سبق بيانه، تغوّل الدولة الحديثة إنما كان –ابتداءً– نتيجة رفض النمط التقليدي للاجتماع، حيث حلّ نمط دولة الحداثة (الدولة الديمقراطية) محلَّ المجتمع وسيطرت على مؤسَّساته. ومطلب الحرّية هو من جهةٍ ضروريٌّ للحماية، ولكنّه يعاني في التجربة الحديثة من ثلاثة أمراضٍ، حيث إنه: (1) متضخِّم أنانيٌّ، (2) يفترض نسبية القيم الأخلاقية، (3) غير مقترنٍ مع شعور القيام بالواجب. والأول يقصِّر بحقّ الآخر، والثاني ينغمس في اللاأدرية، والثالث يخذل المجتمع. والمفارقة أنَّ انكماش دور الأعراف في المجتمع واعتبارها اعتداءً على حريَّات الأفراد جلب مزيداً من القيود البيروقراطية والقانونية، وهي أخشن من الأعراف وأكثر كلفةً مالّيةً وأقلُّ فاعليةً في الضبط.

ج- العقلنة النفعية

مثَّلت اللبرالية ردَّة فعلٍ تجاه الواقع الاجتماعي الأوربي، وخاصةً تجاه الدِّين بسبب ما مارسته الكنيسة كمؤسسةٍ، وبسبب ما آلت إليه الممارسة المسيحية من الابتعاد عن روح الدِّين والانغماس في طقوسيةٍ حادّة وخنق النازع الإنساني المفطور في البشر. وتصاعدت قبالة هذا فلسفاتٌ شتى، وخاصةً تلك المثقلة بالمذهب النفعي المحض (utilitarianism). **وعند ضمور المعاني الدينية والنفور من الخطاب الأخلاقي، يسهل أن تحلَّ محلَّها معاني الأنانية والاستسلام لدواعي الغريزة**. وفي مناخ التطور السريع للعلوم الكونية، وفي واقعٍ اقتصادي تمركز حول معاظمة الإنتاج (سواء في نسخته الرأسمالية أو الشيوعية)، اكتسب الفرد الحديث نزعة حساب الربح والخسائر بأفقٍ أناني. ولم تنجُ حتى العلاقات الحميمة من نزعة الحوسبة، سواء في النظر إلى كبار السنّ أنهم مُستَغنىً عنهم لأنهم غير منتجين، أو في حفز نزعة التنافس مع الزوج شريك الحياة، أو النَّظر إلى الزواج والإنجاب واعتباره غير عقلاني.

ولقد تابعت العَلْمنة –منذ عصر التنوير– رحلة الفرار من الدّين وازدياد العداء له تدريجياً. وتُظهر مسيرة العلوم الاجتماعية والإنسانية هذا التطور بوضوح، حيث انتقلت من منزعٍ إصلاحّي يحتفي بالعقل ويؤكد ضرورة التفكير العلمي المنظَّم ووجوب نقد الممارسة الدِّينية التي طغت عليها الخرافة. انتقل توجُّه العلوم الاجتماعية والإنسانية في الغرب من هذا المنزع الترميمي إلى نزعةٍ فلسفية تنقض العرى الفكريَّة للتراث. واقترن في صيغه العَلْمانية بالبُعد عن القيم الدينية، كما ارتبط مع نزعةٍ تمجِّد الفرد ولا ترى فيه إلا حاجاته المادِّية والغريزية. ولقد كان لجهود العلماء اليهود دور بارز في هذا التوجه، كما أسهمت جهود العلماء الأمريكيين –خلَفاً للبريطانيين– في إلهاب النزعة الفردية. ومن خلال هذه الصيرورة تعَلْمنت النصرانية –وبخاصة البروتستانتية– رويداً رويداً (ومشت في بعض الفرق إلى جانب الحرفية)، وساعدت فكرةُ التثليث وتفتيت فكرة الإله وصفاته على ذلك.

وهكذا وصلنا إلى مجتمع اللهاث والسباق، مجتمعٍ يرفض تراث البشرية بناءً على أنه خرافة وتأخُّر، مجتمع يركض وراء سراب سعادةٍ اصطناعية ومتاعٍ لا ينضب. وتكمن الحقيقة المرَّة في أنَّ السعادة لم تتحقَّق، ولو قبلنا ادعاء تحقُّقها فهي لحفنةٍ صغيرة في المجتمعات، ناهيك بأنه نموذجٌ يستحيل تحقُّقه عالمياً.

2- التوجهات العملية

يمكننا تحديد ثلاثة توجهات عملية للبرالية توازي التوجهات النظرية المذكورة أعلاه ومرتبطة بها، ألا وهي: المساواة، ورفض التحكُّم السياسي، والنفور من الاجتماع الطبيعي المتمثِّل في الأسرة وأواصر القربى والحيّ وأماكن العبادة.

أولاً: المساواة. انصبَّ الهمُّ الليبرالي على هذه الفكرة بسبب وجود فوارق اجتماعية حادَّةٍ تعاكس فكرة عصر الأنوار لحلم النعيم الأرضي. ونذكِّر بأنَّ الحكم في أوربة كان محتكَراً في طبقة النبلاء، والدِّين محتكرٌ في طبقة رجال الدِّين، كما اعتُبرت المرأة مصدراً للشرور.

العدل مطلبٌ إنسانيٌ عام، والجديد الليبرالي فيه هو: (أ) اختزال فكرة العدل في المساواة، (ب) وصياغة المساواة صياغةً مادِّية بحتة، (ج) واعتماد التساوي المطلق بغضِّ النظر عن المعيار. بمعنى أنه حين اعتُبر النظام الأخلاقي النصراني بالياً وغير عقلاني، وحين اعتُبر تراث البشرية عتيقاً أسقطه العلم والتقنيات الحديثة، توجَّه التركيز نحو "تحرير" الفرد من كل شيءٍ، و"تسوية" الناس بعضهم ببعض بغضِّ النظر عن سلوكهم الأخلاقي وعن مدى خدمتهم للمجتمع.

جذر المساواة اللبرالية هو الحقوق الطبيعية بغض النظر عن خلفية الفرد. ولكن هذه المساواة ليست مجذَّرةً في مفهومٍ متعالٍ عن البشر، بمعنى أن اللبرالية لا تقرّ بفكرة الخالق بارئ الحياة ولا بمسؤولية الاستخلاف، وإنما تختزل العدل في التساوي بالفرص المعاشية (وتزداد إشكالية جذر المساواة حين يحال أصل الإنسان إلى حيوان). وهكذا **تحوَّل العقد الاجتماعي في السياق الثقافي الأوربي إلى "عقد استمتاع"، فأصبح تحدِّي الدولة وواجبها هو تقديم رفاهٍ متزايدٍ للمواطنين مقابل الخضوع لها**. وأصبح تحدِّي المجتمع ومؤسساته هو فسح الطريق أمام الفرد لتحقيق رغباته، بما في ذلك تلبية القدر الأكبر من شهواته. وازداد وهْمُ اللبرالية بنجاعتها حين دفعت المهمَّشين اجتماعياً إلى "استثمار" طاقاتهم كيفما حصل، فالتقطت الرأسمالية أفراداً منهم وسوَّقت عاداتِهم التي كانت هامشيَّةً بعد أن عرَّتها من الضوابط الأخلاقية. ومثال ذلك ترويج الأزياء الرخيصة الإثارية مقابل الأزياء الأرستقراطية التي كانت متحفِّظة نسبياً (ولا التكبُّر في الثانية مبرِّر، ولا الهبوط في الأولى يستحقُّ التمجيد). موسيقا الراپ مثال آخر، حيث نشأت في بيئاتٍ محلّية يلفّها العوز فتركّز هذا الفنّ على معالجة الهموم المعاشية لهذه البيئات بكلماتٍ تملؤها الحسرة وبإمكاناتٍ محلّية مكتفية ذاتياً. أما حين استحوذت الرأسمالية على هذا الطراز من الفنّ حشته بالمفاهيم الفردية الناشزة وحوّلت تطلّعه الأصلي نحو الانعتاق من عسف السياسة

والاقتصاد إلى نغمٍ تخديريٍّ وكلماتٍ مفرّغة يسهل تسويقها، كما حوّلت ارتباطه الأهلي بحيٍّ ومعيشة إلى نزوعٍ نحو تقديس المزاج الناشز عن المجتمع. وفي النهاية منّت على الطبقات المهمّشة بأنها فسحت فرصةً لبعض أبنائها ليصبحوا أغنياء (وتكمن المفارقة أنه يتبنّى الخطاب اللبرالي اليساري مثل هذه الموسيقا ويدافع عنها، في حين أنه تتصادم القيم اللبرالية مع النسق الاجتماعي المحافظ الذي ترعرع فيه هذا الفنّ).

تُكثر اللبرالية من ذكر المساواة، ولكن المساواة ليست عدالة بالضرورة. تختلف المساواة اللبرالية التطابقية عن العدل في أنها لا تأخذ بعين الاعتبار ثلاثة أبعاد: الخِلقة والاستعداد والمضامين الأخلاقية. ومن تَبِعات ذلك تراجع الجدِّية في التعليم لصالح التسلية والإثارة. وكمثال من الحياة اليومية في الثقافة الأوربية الفتاة التي تملُّ وُحدتها قد تذهب إلى الـ"بار" كنوعٍ من النشاط الاجتماعي، وبسبب احتمال التحرُّش بها، يصبح الهمّ رفع "الظلم" عن الأنثى التي ترغب ارتياد الخمارة لتمضية وقت fun فيها. وبشكل عام ثار الخطاب اللبرالي على الترتيبات الاجتماعية التي تخصّص مساحاتٍ خاصّة للنساء وأخرى للرجال، واعتُبر هذا تهميشاً للمرأة وقهراً. ومن الأمثلة الناطقة منع الجنديات الأمريكيات من المشاركة في المعركة والاكتفاء بالأدوار اللوجستية، فاعتبر الخطاب النسوي اللبرالي أن ذلك تفرقة مرذولة، وفعلاً جرى النضال من أجل تغيير هذه القوانين الإجرائية "العنصرية التمييزية" وتمّ ذلك سنة 2016.

(ب) رفض التحكُّم السياسي

مسألة الحريات السياسية عنصرٌ برامجي بارز في الطرح الليبرالي، حيث تملؤه الشكوك تجاه السلطة الحديثة. فبعيداً عن المثاليات لطروحات عصر التنوير، وقعت المجتمعات الأوربية في مختلف صنوف الاستغلال، بما فيها الوقوع في قبضة أنظمةٍ فاشية. ولذا نشأ حرصٌ كبيرٌ على الحماية من التسلُّط السياسي، سواء عبر النصوص الدستورية أو الإجراءات الإدارية، وأسهم في نجاحه النسبيِّ وفرةٌ ماليةٌ وانتشار التعليم.

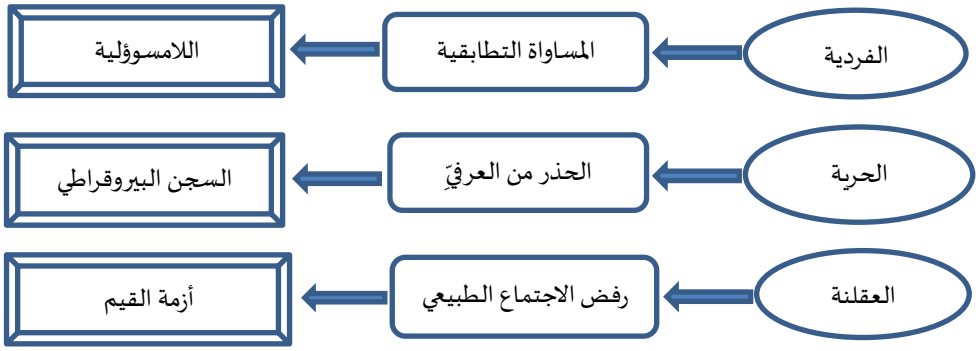
وتعكس مسألة الإثنيات والأقلِّيات العِرقية نقطةَ تقاطع بين قضيتي المساواة والتحكُّم السياسي في إطار الحلِّ اللبرالي. فلقد تسبّب عن الحملات الاستدمارية للدول الأوربية في محاولتها السيطرة على العالم وثرواته... تسبّب هذا في نشوء أقلياتٍ غير أوربية مهاجرة أو مُستَقدمة في المجتمعات الغربية الحديثة. وكان لا بدّ أن يحدث الصدام بين شعوب الثقافة الأوربية التي تعتبر نفسها أصليّة ويملؤها خيال الاصطفاء الرباني إلى جانب النزعة القومية التي تأسست وفقها الدول الحديثة... كان لا بدَّ أن يحدث الصدام مع المجموعات القادمة حديثاً.

ووجدت الأقلّيات التي استوطنت في بلاد الثقافة الأوربية أن الخطاب المحافظ عنصريٌّ في حين أن الخطاب اللبرالي هو الذي ينافح عن حقوقهم الاقتصادية. أما الخطاب الديني فمتنوّع، وكثيرٌ منه –وخاصّة الكاثوليكي– متعاطفٌ مع الأقلّيات، غير إن معظم الخطاب خطابٌ داخلي مبادئيٌّ ليس له ارتدادات على الصعيد السياسي. وهكذا لم يجد المهمَّشون من خطابٍ يُنصفهم إلا خطاباً ليبرالياً أبيض (يعني بياضاً ثقافياً) يخالف الأطر الثقافية التي تنظِّم حياتهم. بمعنى أنَّ الخطاب الليبرالي الذي يصطف مع الأقلِّيات يتبنّى مفهوماً نحو المساواة مؤطَّراً على المستوى الفردي، في حين أنَّ العدل في الثقافات المهاجرة مؤطَّرٌ على المستوى الجماعي. **فـ"تحرَّرت" هذه الأقلِّيات**

أفراداً على خطَّة الخبير الأبيض المتفوّق ليجدوا أنَّ حواضنهم الاجتماعية قد تدمَّرت، وما كسبوه أفراداً دفعوا ثمنه بطالةً وتفسُّخاً اجتماعياً أعاد توليد ما فرُّوا منه: الجهل والبطالة. وكل ما في الأمر أنه سمح الخطاب اللبرالي وسياساته تجاه الأقلّيات بفسح فرصٍ لبضعة أفرادٍ من الأقلّيات أن ينجو من مصير مجتمعهم الصغير، فيصبح الواحد منهم بطلاً رياضياً أو نجمةً غنائية.

من ناحية عملية، لم تحمِ الصيغُ القانونية اللبرالية الجموعَ الغفيرة من الفقراء والطبقةَ العاملة من الشرَه الرأسمالي. وفي حين تتَّسم المجموعات المهاجرة بدرجة من المحافظة تحمي بها وجودها، تفاقمت تَبِعات النموذج الليبرالي بين الطبقات المهمّشة وخاصّة الفقيرة منهم (بما في ذلك الطبقة الفقيرة البيضاء). وهكذا أصبح المهمّشون ضحيةَ إيديولوجيةِ إنقاذهم. وكان هذا الحلّ اللبرالي ممّا دفع الطبقة العاملة البيضاء والطبقة الفقيرة منهم نحو العنصرية أو التديُّن الضيّق، ممَّا يزيد وهْمَ اللبرالية وثقتها في حلولها المنشودة التي تعادي الدّين وإن أصبحت هذه الحلول متقدِّدة.

مخطط: السمات النظرية للبرالية و انعكاساتها العملية



(ج) النفور من الاجتماع الطبيعي

المقصود بالاجتماع الطبيعي روابط الأسرة والأقارب والحيّ وفاعليات أماكن العبادة والمناشط المحلية. ولا يمكن فهم اللبرالية من غير وضعها في السياق الاجتماعي الذي نشأت فيه، ونخصُّ بالذكر نمط الاقتصاد الجديد والتصنيع الذي قذف سكان الأرياف إلى الأحياء البائسة في أقطار المدن، وغيَّر تشكيلةَ طبقات المجتمع وعلاقاتها بعضها بعضاً. وصحيح أنه لم تكن عيشة الريف عيشة غنى، لكنها كانت عيشةً كريمةً مكتفيةً ذاتياً. أمَّا عيشة المدن فأصبحت عيشة عوزٍ ماديّ وضنكٍ نفسيّ لقطاعاتٍ واسعة من سكّانها، ومشى هذا على محاذاة توافر المغريات الهابطة، وإلى جانب تفجُّر الحسرات الإثنية والحزازات الطبقية. وفي مناخ التنافس المحموم اعتُبرت "الروابط الأولية" حواجز في وجه التحصيل الفردي والنجاح. لقد مزَّق النمط الجيد الروابطَ الطبيعية الفطرية إلى حدٍّ بعيد، برغم أنه لا يمكن محوها لأنها جزء من الوجود الإنساني. ورغم ذلك، ما زالت اللبرالية تُنظِّر من أجل إمكانية الاستغناء عن هذه الروابط وتبرِّر نجاعةَ بدائلها.

وتأزَّم 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، وطالما كان المطلب مطلب متاعٍ محض؛ ساغ التمحور حول الألم ولو على حساب المجتمع**. وحيث إنَّ هناك تناقضاً أصلياً بين طيفٍ من النشاطات الاقتصادية وبين الأنوثة/الأمومة، صار يُنظر إلى النسق الطبيعي للأنوثة –ولو أنه شاخصٌ في تاريخ البشرية– على أنه مصدر الظلم والتهميش، وتشكَّل مفهوم الأنوثة على أنه مرتع الظلم.

ولقد بدأت النشاطات النسوية على نحو جهودٍ اجتماعيةٍ سياسيةٍ تهتمُّ بشؤون المرأة المنسيَّة في خضمّ الترتيبة الحديثة للمجتمع. غير إنّها تحوَّلت فيما بعدُ إلى حركةٍ يملؤها عشق الذات، ترى أنّ الأنوثة هي العقدة التي تجتمع عندها مظالم السياسة والاجتماع والاقتصاد والتكوين النفسي والكبت الجنسيّ... وكلُّ ذلك بتآمرٍ ذكوريٍّ أبويٍ بطركيٍّ على مستوى الوعي واللاوعي، وهو ظلمٌ مجذَّر في مؤسسة الأسرة والدِّين وأعراف الترفُّع (الأعراف المحافظة). وانتقل الخطاب النسوي من المدافعة عن حقوقٍ مهضومةٍ إلى أنانيات إيديولوجيةٍ ذات منطقٍ تآمري، ووصل الخطاب إلى حالٍ من السُّخف، علاوةً على ما فيه من هدرٍ لأصل الاجتماع وإمكانية قيامه وحراسة حِماه. لقد أضحت حركة الـ"فيمنزم" حركة انتقامٍ من النفس ومن المجتمع، ومن الأنوثة ذاتها.

إضاءة على الو اقع

مطلب اللبرالية في أصله مطلبٌ إنسانيٌّ نبيل، ولكنه ضلَّ الطريق وافتقد البوصلة وأضاع الخريطة. والذين يقعون في غرام اللبرالية وتطبيقاتها العملية يرتكسون عادةً لواقعٍ أليمٍ يجمع بين الاستبداد السياسي والانغلاق الاجتماعي. وحين نتفحَّص واقع اللبرالية ونظريّتها تفاجئنا إشكالات أساسية فاصلة، من الأنانية الفردية التي تُفرِّط باحتياجات المجتمع، إلى المطلبيّة التي لا تنتهي، إلى غياب شعور القيام بالواجب. واللبرالية التي دافعت عن غير المحظوظين يوماً انكفأت فيما بعدُ إلى اهتمامات غارقة بالمزاج والجنس (مع قليلٍ من تمارين اليوغا بين الطبقات الوثيرة). أمّا أخلاقياً فالجذّاب من الخطاب اللبرالي ليس بجديد، فليست اللبرالية الإنسانويّة إلا مسيحية مُعَلمنة. وكنسقٍ فكريٍّ، 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. وإنّ إخفاقات اللبرالية لَتشهد عليها الأرقام والإحصاءات والواقع الشاخص، والفلسفات أيضاً.

دعنا نستحضر ما يُعتبر جاذباً في اللبرالية، فسرعان ما نجد أن في بلادنا بدائل عنها أقوم وأرسخ. تزهو اللبرالية في أنها تُنصف "قليلي الحظ"، ولكن هذا هو في بلدانها بخاصّة. كما لا يخلو تعاطفها من العبث، حيث تتعاطف أحياناً مع ما يستأهل الزجر. وحتى حين تتعاطف الأحاسيس اللبرالية مع ما هو جدير بالشفقة، دافع كثيرٍ من هذا التعاطف العابر هو رتابة حياةٍ مترفةٍ تطوق لأن تشعر –في لحظة ما– أنها أخلاقية وليست منقطعة عن آلام الناس. أما التعاطف الأخلاقي المحافِظ فهو أرسخ وأدوم، لأنه جزءٌ من طريقة حياة، وغالباً ما يتخلّله تواصلٌ عفويٌّ من خلال دوائر دينية أو شبه دينية.

وحين ندرس الخيار اللبرالي في السياسات والتدابير الحكومية التي يُفترض فيها الميل نحو محدودي الدخل، نجد أنّ الشواهد تتراكم في غير صالحها. وذلك أنه في سياق رفض نسق الاجتماع الطبيعي، أنشأ التوجّه اللبرالي مؤسساتٍ بديلة اصطناعية، بما في ذلك اضطلاع مؤسّسات حكومية بشؤون الطبقات الدنيا. ولكن هذه مؤسّسات منبتّة عن واقع المحتاجين، ولذا تحتاج إلى طبقاتٍ عدّة من الموظّفين من أجل الوصول إلى المحتاج وتقديم المعونة، ومن أجل الضبط الإداري أيضاً. كما ترتفع كلف التحقّق من دعاوى المحتاجين بسبب وجود هوّة بين اليد التي تعطي واليد التي تأخذ. ومن المسلَّم به أن المنظّمات التطوعية أكثر فاعلية في توصيل المساعدة (وإن كانت هي نفسها قد تتضخّم حين تتبع الأساليب المعاصرة للتسويق). وتبقى المؤسّسة الفطرية هي الوسيلة المثلى والأشد فاعلية لتقديم المساعدة (الأسرة وشبكة الأقارب والأصدقاء)، وإلى جانب ذلك دور العبادة.

وحين ننتقل إلى دعاوى اللبرالية الدفاع عن الطبقة الوسطى، نجد أن الحلول اللبرالية مُكلفة أيضاً من ناحية كثرة الطبقات البيروقراطية التي تتطلبها هذه الحلول. ومن ناحية أخرى غدت هذه الدعاوى أداةً انتخابية كثيراً

ما تبتعد عن العقلانية. وفي حالاتٍ أخرىٰ تفتقد تلك الترتيبات التي تدّعي الإنصاف للمرونة المطلوبة في واقع الحياة، حتىٰ غدت عبأً علىٰ أصحاب المهن وعلىٰ مشاريع العمل الصغيرة بما تتطلّبه من أوراق وثبوتياتٍ ورسوم.

كان ما سبق عرض لواقع الاهتمام بوسطي الناس في الأنظمة الرأسمالية الديمقراطية وفي الأنظمة الرأسمالية الاشتراكية لدول الرفاه. وينبغي التنبيه القاطع بأنه لا يُقصد بهذا النقد المصادقة علىٰ نقيض هذين النوعين من الأنظمة، ألا وهو نموذج الرأسمالية المحضة، فلا شكّ في شجعه وانحداره الأخلاقي.

إن المعنىٰ العملي للملاحظات أعلاه هي وجوب التخطيط في بلادنا علىٰ نحوٍ يناسب واقعنا، يدرس تجارب الآخرين ولا يقلّد تقليداً أيدولوجياً. وإنه لا بدَّ للتدابير في بلادنا أن تستثمر طبيعة ثقافتنا المسلمة وتستفيد من الوسائط الموجودة أو التي تحتاج إحياءً وتنظيماً وتوسعة في المهمّة.

بقي أن نشير إلىٰ أنه قد يهوىٰ النسق اللبرالي أفرادٌ في بلادنا كانوا قد وقعوا في أسر ترتيباتٍ عائلية وعشائرية خانقة، سواء في قضايا الزواج أو في إكراهياتٍ لا مبرّر لها أو أن دواعي الحاجة إليها قد غادرتها الحياة المعاصرة. ويضمّ ذلك ما تمّت الإشارة له في بعض قوانين الأحوال الشخصية التي أصبحت منبتّة عن واقع الحياة. ولا يخفىٰ أن الحلّ السائغ هو التجديد الأصيل، لا استيراد الهجين الذي يتصادم مع مجمل منظومة الحياة والثقافة في بلادنا.

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 موضعين متباعدين من الكتابات المعاصرة: الكتابات التي تنطلق من منظورٍ إسلامي، والكتابات وفق الرؤية الحداثية. سياق الاستخدام الإسلامي لهذا المصطلح سياقٌ مزدوج تاريخيّ وقيميّ، في حين أنّ الاستخدام الحداثي ترجمةٌ خاطئة تخلط مفهوم الشعب بسياقه القومي السياسي مع مفهوم الأمّة بسياقه الإسلامي. ولذا تكمن أهمية مناقشة مفهوم الأمَّة في أنه في الطرح الشائع غائمٌ أو مضطربٌ، ولأنَّ تحريره من رواسب الفهم الحداثي له صلةٌ وثيقةٌ بالمعترك الفكري السياسي القائم اليوم.

مفهوم الأمّة في النظرة الإسلامية مفهومٌ محوري، فالوسطية التي وُصفت بها طبيعة الاجتماع المسلم تخصُّ الأمّةَ، وليس شيئاً آخر. ولقد تطوَّر مفهوم الأمَّة واستُعمل في سياقاتٍ متعددة، ولا ينحصر مقتضاه في الجماعة السياسية للمسلمين، ولا في المجموع الحسابيّ لسكّان دولٍ يشتركون في الإقرار بالشهادة وأركان الإيمان. وورود لفظ الأمَّة في ميثاق المدينة يشير تحديداً إلى العمق القيميّ، وبذلك يتَّصف هذا الميثاق بقيمة أعلى من القيمة التعاقدية التي تجري الإشارة إليها في الأدبيات التي تؤكد دستورية الرؤية الإسلامية.

نناقش أدناه أبعاد مفهوم الأمّة في السياق الحضاري الإسلامي، ثم نناقش مفهوم الشعب في السياق الحضاري الغربي وخطأ الترجمة التي تساويه بمفهوم الأمَّة، ثم نختم بمناقشة مختصرة تؤكِّد أنَّ مقتضياتِ مفهوم الأمّة لا تنفي روابط المواطنة بمعناها غير القومي.

1- مفهوم الأمّة و أبعاده

تكمن أهمية مفهوم الأمّة في أنها هي الحاضن لتحقُّق الإسلام في الحياة. فتحقّق رؤية الإسلام إنما يتمّ عبر تسليم هذه الأمَّة بمبادئه، والاجتهاد في تنزيل مراد شريعة الإسلام هو حكمة الأمَّة، واستحضار تاريخها بلحظات صعودها وهبوطها هو ذاكرة الأمَّة، والأعراف التي طوَّرها المسلمون في المجتمعات المختلفة هي ثقافة الأمَّة، ومقاومة العوائق التي تقف في وجه مسيرته هو جهاد الأمة.

ويمكن تحديد مفهوم الأمَّة باستعماله العامِّ لا الخاصِّ بأبعادٍ خمسة، فهي مجتمع أثيريٌّ: (1) تشترك فيه القلوب بالتسليم لنظامٍ إيمانيٍّ محوره التوحيد، (2) ويحدُّه نسقٌ أخلاقيٌّ لتراث النُّبوَّة، (3) وتشترك فيه العقول بالقناعة بنظامٍ محورُه الشريعة، (4) وتشترك فيه الضمائر في تراحمٍ عابرٍ للزمان والمكان، (5) وتشترك فيه العزائم في إحقاق الحقِّ جهاداً وأمراً بالمعروف ونهياً عن المنكر.

ويصبح جليّاً أنَّه ينبغي تخليص مفهوم الأمّة من الانحصار في معنيين: الأول أنَّ الأمّة المسلمة هي مجرّد مجموع الأفراد المسلمين في العالم، والثاني أن الأمّة هي ما تضمّه دار الإسلام في إطارٍ سياسي. إنَّ الفهم السكّانيّ للأمَّة يفوته الإطار التكويني للأمَّة الذي يعكس خصائصها وتفرُّدَ نسقها، والفهم السياسي لمصطلح الأمَّة يختزل المفهوم المجرَّد في تجلياتٍ مخصوصةٍ على صعيد الحُكم والسلطة.

ولعلّ شيوع الانطباع السكّاني لمعنى مصطلح الأمّة والتمسُّك به بين المسلمين أنفسهم له علاقة بالانتقاص الذي يجدونه في الخطاب العالمي. فها هم ربع البشرية ولا يراد أن يُعترف بهم وبدينهم وبنبيّهم وبنسقهم الثقافي. أمَّا شيوع المعنى السياسي للأمَّة فمردُّه إلى الحقبة الحديثة التي اعترك فيها المسلمون مع الغزو الأوربي، فصار المعنى السياسي للوحدة والمقاومة يحجب الأبعاد الأخرى للمصطلح.

وثمّة ثلاثة أسباب تجعل الانحصار في المعنى السياسي للأمَّة غير سائغٍ:

السبب الأول، هو أنّ الشريعة تميّز مسيرة هذه الأمّة. فصحيح أنَّ المسلمين هم مثل غيرهم من الشعوب تجري عليهم قوانين الحياة وسنن التاريخ، إلا أنَّ ما يميّز الممارسة المسلمة هو وجود الشريعة التي تمثِّل الأفق المعياريّ للأمّة. ولا يخفى أنّ الشريعة ليست قضيةً ساكنة ولا هي مجرَّد جملة من القوانين، بل ما يميّز الشريعة هو شمولها حيث طرفها الأعلى مودوعٌ في قيمٍ عليا وطرفها الثاني مغروزٌ في توجهات حياتية عملية، وفيما بينهما عمليات اجتهادٍ لم تنقطع. وفي حين يلتقي الطرف القيميّ للشريعة مع الأديان الكبرى وفق كلمةٍ سواء، فإنّ الشريعة مهيمنةٌ من ناحية التوحيد الذي حمى نصاعة هذه القيم وسلامتها، ومن ناحية حفظ الكتاب المرجعي المطلق الذي يمنع اختطاف الشريعة من أيّ مجموعة بشرية، دينية أكانت أو سياسية.

السبب الثاني لعدم صحّة حصر معنى الأمّة في البُعد السياسي هو عالمية المسيرة المسلمة. فحيث إنّ الأمّة عالميةٌ، لا يُمكن أن تنحصر في مجموعةٍ سياسيةٍ واحدة. ولقد اختلفت الجماعات السياسية المسلمة وتصادمت، وكان المعياريّ هو الحاكم في اختلافاتها، وكان ما-فوق-السياسي هو الغامر الذي يعيد الأمور إلى نصابها؛ فينعزل الانحراف ويتقدَّد على الهوامش، ويمكث ما ينفع الناس بتلوُّنه وتعدُّده.

السبب الثالث هو التعدُّد الثقافي، وهو من أبرز ما يميّز واقع الأمّة. وصحيح أنَّ اختلاف الثمرات الثقافية سمةٌ بشريةٌ عامة، إلَّا أنه اتَّخذ نسقاً خاصاً في الخبرة المسلمة من كونه اختلاف تنوُّعٍ لا اختلاف تضادٍّ. ولذا نجد الثقافات المسلمة متساوقة، مشتركة في الجذر والجذع ومختلفة في الأغصان والثمرات. وهذا التعدُّد مشتقٌّ من طبيعة الإسلام نفسه، فما دام الدِّين ومصدره وارتكازه منفصلٌ انفصالاً كاملاً عن البشر من ناحية المصدرية، ومن ناحية رفض الزيادة والنقصان، ومن ناحية عدم الاختصاص بقومٍ معيَّنين... ما دامت هذه خصائص أساسيةً للدِّين، فإنَّها أرست قاعدةً تصوُّريةً للتعدُّد إلى جانب تأسيس رابطٍ تواصليٍّ بينها.

وتبرز قضية اللغة، **فلا نزاع في أنّ العربية لسان القرآن هي شرط الفهم الأصيل للدِّين، وحيث اعتُبر تعدُّد الألسن آيةً من آيات الله في الكون، ارتقت لغة القرآن لتكون لغة الحضارة الإسلامية من غير أن تلغي اللغات الأخرى**. وكان من تبعات هذه البنية الثقافية أن قامت لغة القرآن بالدور المهيمن قِيَمياً، تُطهّر اللغات المسلمة

من جاهليَّاتها، بما فيه لغة العرب أنفسهم حيث أصبحت عربية ما بعد الإسلام كائناً ثقافياً متقدّماً على عربية الجاهلية. وهكذا وبالإضافة إلى اللغة المركزية المرجعية في معانيها، صارت لغات المسلمين غير العرب ألسنةً إضافية حاملة لمعاني الإسلام بعد أن تراكمت جهود إعادة تشكيل المنطق اللغوي قريباً من النسق الإسلامي، تزيد في تألُّق مسيرته وتؤكّد عالميّته. ولا خلاف في الأثر القرآني على لغات الكثرة المسلمة كالفارسية والتركية-العثمانية، وكذا الأردية والملايوية (باهاسا) فيما بعدُ وإلى حدٍّ ما.

وهكذا أُخرجت أمّةٌ (أ) توحَّدت فيها الثقافات على صعيد القيم، (ب) وتقاربت الأعراف وتشاركت في خصائصها، إلا رواسب من الخلفيات الحضارية لما قبل الإسلام، (ج) وتنوَّعت العادات –التي هي من رتبة المباح والعاديات– انعكاساً للواقع الموضوعي المختلف التي عاشت فيه، وإن شابتها ترسّباتٌ موروثة تتنافر مع المطلب الإسلامي.

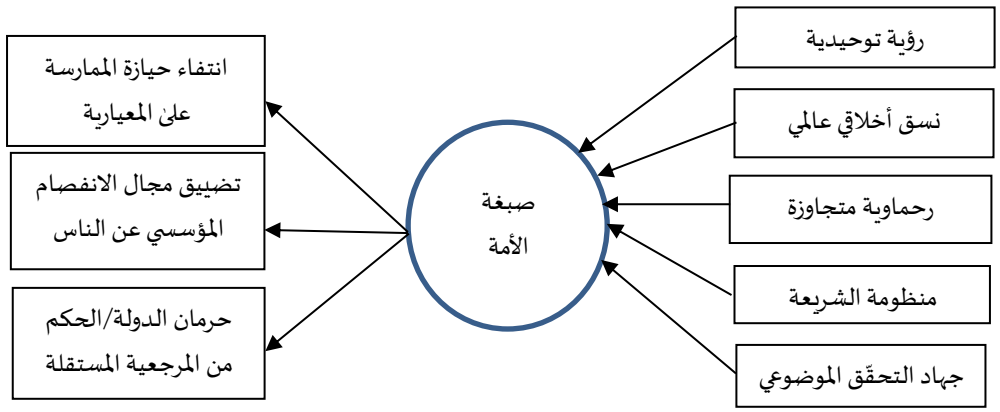
إنَّ آفاق مفهوم الأمّة في الرؤية الإسلامية مفارقٌ للرؤية الحداثية من نواحٍ ثلاث:

1- غياب مؤسسةٍ دينية لها حقُّ الإدخال والإخراج من الملَّة.

2- التحقّق العملي لنسق الأمة يتمُّ عبر جهودها ذاتية التقويم –صيرورةً لا تجتمع على الضلالة– وليس عبر تفويضٍ إلهيٍّ لأشخاصٍ أو هيئاتٍ دينية.

3- توكيل الأمّة بالاستخلاف يقتضي مصادقتها هي على الاجتماع السياسي ومؤسساته، وليس العكس.

شكل: العناصر المولِّدة والحافظة لمفهوم الأمَّة



ولهذا لا تفنى الأمَّة بفناء الدول وتحطّمها، وإنْ كان التحقّق السياسيُّ شرطاً موضوعياً لاكتمال وجود الأمة وترسيخ نسقها في الحياة، مثله مثل التحقّق الاقتصادي من أجل اكتمال قيامها ورغدها. ويرتبط هذا بالفهم الإسلامي لسننيّة الكون والسير فيه، وبمعقولية أحكام الشريعة وقصدها تحقيق المصالح الكبرى للمسلمين، علاوةً على التوجيه نحو نزاهة السلوك ورفعة الأخلاق.

وتبقى الشريعة والأمَّة صنوان في المسيرة العملية لحياة المسلمين ما تحقَّق شرطان: واحد يتعلَّق بالدِّين والآخر بالتديُّن. الأول هو نفي المداخل الخرافية للدين التي تؤطِّره ضمن ثلاثية الطلسمة: ادعاء الحلول الإلهي في البشر، والخلط بين عالمي الغيب والشهادة، والاعتقاد بصراع المقدَّس مع المدنَّس. الشرط الثاني المتعلِّق بالتديُّن هو نفي المداخل البِدعية والخرافية التي تضعه قبالة العقل ونقيضه. عند تحقُّق هذين الشرطين يمكن أن تحضر الدولة والسياسة والاقتصاد في واقع الأمَّة من غير أن تكون الدولة هي المرجع المعياري، ولا الشرط لوجود الأمَّة وانعدامها، وإن كان حضور الدولة شرطاً لتمكُّنها وعلوّها.

2- مفهوم الشعب في السياق الغربي

يتعذَّر القول إنَّ هناك مفهوم "أمّة" في الحضارة الغربية المعاصرة على نحوٍ يطابق مفهومه في الإسلام. ورغم أنَّ التركيز هنا هو على هذا السياق الحداثي، لا بأس بالإشارة أولاً إلى العصر القديم حيث نجد أنَّ مفهوم الأمَّة في تاريخ النصارى عامَّةً 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 حيث يمكن أن تطرده من الكنيسة. هذا التكفير الداخليّ هو موقف النصرانية المؤسسية، وهو جزء أساسيٌّ في هويتها ومبرِّر وجودها.

فحيث كان التجاذب العقديُّ للنصرانية هو كذا، ما كان أن ينشأ مفهومٌ للأمَّة يستوعب الشعوب النصرانية على النحو الإسلامي. ولكن علينا ملاحظة أنَّ الأمم النصرانية قبل الحداثة (وضمن البيت الكاثوليكي اليوم) عاشت مفهوماً محليّاً للأمَّة على صعيد ثلاثي: التعاون المعاشي المتمركز حول الكنيسة، وحبّ البابا وتقديس منزلته، والتسليم بالقانون الكنسي.

وبالمقابل لم تظهر في تاريخ الإسلام عوامل الفرز الداخلي في الأمة إلا على الهامش. الغلاة أقلِّياتٌ هامشيةٌ لا تُعتبر من الأمَّة ولا يؤثِّر وجودها في مفهوم الأمَّة، بل يدعِّمه لأنه يؤكِّد تمحوره حول ثوابت العقيدة والشريعة.

ولا يعني هذا أن السياسة لا تحاول رسم حدود الأمّة والتأثير في مضامينها، وإنما أن السياسة تعجز عن ذلك ولا تستطيع الاستحواذ على طلاقة الأمّة. ومن ناحية تاريخية وفي الفترة الفاطمية بقيت الإسماعيليةُ ديناً للحكَّام، وبقي المجتمع مسلماً جزءاً من الأمة. التشيُّع بدرجاته المختلفة بقي جزءاً من جسم الأمة (برغم تزعّمه السياسي زمن البويهيين وتنشّط أدبيات اللغة الفارسية)، غير إنّ الفترة الصفوية منذ القرن العاشر الهجري أحدثت شرخاً في جسم الأمة، حيث تمَّ بالتدريج الاستحواذ السياسي للقومية الفارسية على التشيُّع. ورغم كلِّ ذلك **بقي مفهوم الأمَّة في السياق الحضاري الإسلامي مرناً، يقبل المخالف ويعيد احتواءه في رحمها نتيجة التعايش المشترك** في جوٍّ تهيمن عليه قيم الإسلام وأعراف المسلمين، فالتعايش السنّيُّ الشيعيُّ يستعيد عافيته كلّما تورات المبارزات السياسية (أمّا أتباع مذاهب الغلاة فيُقبلون أفراداً فحسب).

نعود إلى فترة الحداثة وشيوع استخدام مصطلح شعب. ومن جملة الخلط الفكري المترتّب على ترجمة الفكر الغربيّ اعتبار كلمة الأمَّة ترجمةً لكلمة (nation). نعم، تُستعمل هذه الكلمة في الإنكليزية في سياق المصلحة العامة للناس، وهذا أقصى ما تقترب به من مفهوم الأمَّة، غير أنها تُستعمل بشكل رئيسي لتشير إلى معنى الجنسية وهو

أمرٌ قانوني. ويتَّضح إذاً أنَّ المعنى المقصود من هذا اللفظ الأجنبي أقرب إلى معنى لفظ "الشعب" في العربية في استعماله المعاصر. وأقول هذا بتحفُّظ لأنَّ مفهوم "الشعوب" الذي ورد في القرآن قريناً لمفهوم "القبائل" يحتاج بياناً ضمن منظومة التصوُّر الإسلامي. ويلاحَظ خصوصاً أنَّ الأبعاد الثقافية ليست بارزة في اللفظة الإنكليزية (nation)، خلافاً لما أحسبه موجودٌ في المصطلح القرآني للشعوب.

لقد تطوَّر مفهوم الشعب في سياقٍ حداثي منذ عهد التنوير الأوربي موازياً لتآكل نظامٍ قديمٍ كان للكنيسة دور رئيسي فيه. ولقد دخلت الكياناتُ السياسية لأوربة في حروبٍ دينيةٍ دامت عقوداً، تلتها بعد انهيار الكنيسة حروبٌ قومية عَلْمانية. وهكذا تشكَّلت شعوب أوربة ودولها، الأمر الذي يجعل لفظ الأمَّة بأعماقه الأخلاقية في الحسِّ الإسلامي لا ينطبق على التجربة الأوربية.

وقد يقال: لقد جرى في بعض البلدان الغربية ما يطلق عليه "التفاهم الديمقراطي" أو "المساومة الديمقراطية الكبرى". هذا صحيح، غير أنَّ التفاهم الديمقراطي جرى لاحقاً، ولم يتشكَّل العقد السياسي ابتداءً من رابطة أخلاقية ولا استناداً إلى منطلق إنساني، وإنما تشكَّل وفق صيغة قومية. وأكّد التنافسُ الأوربي البينيُّ في الفترة الاستخرابية اللُّحمةَ القومية للمفهوم، ولا سيما أنه ارتكز رفاه شعوبها على مقدار النجاح في سرقة ثروات أقوامٍ آخرين، وحرمان الجار الأوربي المنافس من هذه السرقة. وهكذا، وفي سياق التنافس الاحترابي نشأت الدول "الديمقراطية" الحديثة.

النقطة المراد توضيحها هو أنه **في السياق الغربي الحديث تشكَّل الشعب والدولة معاً إلى حدٍّ يصعب أن تعرِّف واحداً في غياب الآخر**. وليس معنى هذا أنه لم يكن هنالك عوامل مشتركة بين فرادى شعوب الدول الأوربية التي تشكَّلت حديثاً، فهناك تاريخ مشترك للقبائل الجرمانية، وهناك لغة مشتركة لأهل فرنسا... المقصود هو أنَّ هذا التشكُّل الحديث صهر الأمَّة المتخيَّلة بالدولة المتخلِّقة. ولذلك تستعمل الكتاباتُ الأكاديمية مصطلح (nation-state) وبينهما شرطة، معترفةً بالعلاقة الجدلية بين مكوِّنيها، وهو ما يُترجم للعربية على نحو مشوَّه إلى أمة-دولة، في حين أنَّ الترجمة الأصح هي دولة-شعب.

3- الأمة والهوية الوطنية

الحديث عن الأمّة يجلب سؤال احتمال تعارضه مع التعايش ومع خُلُق المواطنة، وفيما إذا كان يصطدم مع الانتماء إلى دولةٍ ذات دستورٍ وقوانين.

مفهوم الوطن في التاريخ الإسلامي مفهومٌ محلّي يتعلّق بموضع المعيشة، ولم يكن له بعدٌ سياسي. أما المعنى المعاصر لمفهوم الوطن فهو وليد الفاعليات الأوربية التي أرادت بتر علاقة المجتمع مع الكنيسة ومنع دينها أن يكون الملاط الجامع للمجتمع. أمَّا في مجتمعات المسلمين فللتعايش مع الآخر غير المسلم له استنادات أخلاقية تتجاوز حدَّ الانتفاع المشترك الذي يفترضه مفهوم الوطن. فالتعايش في تاريخ المسلمين كان قائماً على أسسٍ راسخة في

وجهين: (أ) وحدة الخلق وأنّ بني آدم مفتقرون إلى خالقهم، (ب) ووحدةٌ أخلاقية من خلال التسليم بقيمٍ جاءت بها النبوات وتوصياتٍ بالعمل الصالح ونواهٍ عن الموبقات. وكانت هذه هي الأرضية الفكرية لميثاق المدينة الذي جرىٰ فيه استعمال وصف الأمَّة علىٰ غير المسلمين. إنّ الانتماء للأمة ليس انتماءً مذهبياً ضيّقاً ولا يقتضي الطاعةَ لقيادةٍ قد تكون خارج الائتلاف السياسي الوطني (باستثناء الطرف الأقصىٰ في الحالة الشيعية)، حيث يتحرّك الانتماء للأمَّة علىٰ مستوىٰ القيم والمخيال، ولا يُضيره التعاطف ما دامت المعايير أخلاقيةً إنسانيةً عابرةً ومستوعبةً للتعدُّد الملّي والثقافي والديني، وما دامت الانعكاسات العملية للانتماء تمرُّ عبر قنوات التشاور.

إنَّ الهويات الوطنية في بلاد المسلمين هي هوياتٌ محليةٌ متوضِّعةٌ داخل هوية إسلامية كبرىٰ تتصل بمفهوم الأمَّة، وإن تعايُشها في الوطن مرتكزٌ علىٰ أسسٍ أخلاقيةٍ تتعلَّق بهذه الهوية الكبرىٰ. ولذا فإنَّ **محاولة الاستقلال بر ابط المواطنة لا يأتي بتعايش حقيقي لأنَّه يفتقد المضمون الثقافي الذي يصيغ معادلة تو افقٍ تتبنّاها الهيكلية السياسية.** وعلينا تذكّر أنَّه لم تقدِّم دولنا الحديثة للمواطن العربي خدماتٍ ولا عزَّةً ولا انتصاراتٍ كبرىٰ ولا اختراعاتٍ علمية؛ ولذلك كانت معاقل الهويات الوطنية في بلادنا معاقل محليةً تتبع مكان العيش، أي الموضع الذي يحصل فيه التواطن فعلاً، تمشي إلى جانب هوية حضارية أشمل وأعمق.

4- الشعب والهوية الوطنية في السياق الغربي

تطوَّرت فكرة الدولة/الشعب في سياق التنافس علىٰ السيطرة العالمية الذي ترافق –في الوجه الهيكلي– مع تشكّلات سياسية جديدة فيها تمييز وطني للهويات، كما ترافق مع تغييرات في التشكيل الثقافي الاجتماعي. وهكذا نشأت روحٌ جامعة مادّتها عصبيَّة قوميَّة لمجموعة بشرية نجحت في الثراء، فاقتنع أصحابها أنَّ عِرقهم هو حقاً متفوّق، وأنَّ الربَّ اختارهم وميّزهم ليقودوا الشعوب الدنيَّة في العالم: إنه "عبء الرجل الأبيض" في تحضير العالم الهمجي (السافاج) كما ادعوا. غير إنَّ الترتيبة الجديدة طرحت سؤال ارتباط جهاز الدولة بالشعب، والأواصر التي تربط أفراد الشعب بعضهم ببعض. وهنا جاء دور الفكر والفلسفة الاجتماعية، حيث سارعت العقلانية بالجواب: إنَّه القانون. وهو قانون وضعيٌّ يفرُّ من الروح الكنسيّة، وينبني علىٰ مبدأ المنفعة، منفعة المهيمن.

الصيغة الحديثة الجامعة التي حلّت محلّ التراث الأوربي هي صيغةٌ رشدانيّةٌ، يحكمها منطقٌ صلبٌ ينحدر من الفلسفات الوضعية، وهو منطق يهشُّ له السياسيُّ ويَسرُّ مقامري الثراء. وليس المقصود بمصطلح "الرشدنة" الرشاد، وإنما اللفظ علىٰ وزن العقلنة، لأنَّ عمليات الرشدنة متكلَّفةٌ مزعومةٌ وضيّقة، صمَّاء عن سماع الحكمة، لا تحيط بسعة الواقع البشري وتختزل فهمها للإنسان في الحاجات المادية. وعملياً كان تركيز الرشدنة علىٰ معاظمة الإنتاجية الاقتصادية فحسب، واستمدَّ العقد الاجتماعي الجديد رسمه من الخلفية التاريخية العامة لأوربة، ألا وهي إمبراطورية الرومان وولعها بالقانون والإجرائيات.

وهكذا أصبحت الصيغة الجديدة للعقد الاجتماعي صيغة أفرادٍ يرتبطون بنظام حكمٍ من خلال منظومة حقوق. ومقابل الولاء لدولةٍ تَعِدُ بالثراء وتُمكِّن من الاستمتاع، ينصاع المواطن وينقاد. وما هذا إلا وعدٌ بجنةٍ

أرضيةٍ بعدما حلَّ في الثقافةِ وعلومِ الاجتماع والإنسان تصوُّران: التصوُّر الفرويديُّ والتصوُّر الدارويني. التصوُّر الفرويديُّ اعتبر الفرد صندوق شهواتٍ تستعر ومشاعر عدوانٍ تتأجَّج، والتصوُّر الدارويني طبَّع قانونَ غابٍ مُتخيّلاً البقاء للأشرس. هذا هو السياق الفكري التصوريُّ الذي انبنى عليه مفهوم الأمّة القومية وترعرعت فيه الهُويّات.

غير إنَّ هذه ليست كل القصة، وذلك لأنه لما تشكَّلت هويات هذه الشعوب/الدول لم تعترف بكلِّ مجموعاتها السكانية الموجودة فيها. حدث هذا جزئياً في الدول الصغيرة والمنعزلة التي لم تنخرط بعزمٍ في الحروب، والتي هي مجتمعات شديدة التجانس. أما فيما عداها من دول، صُهرت المجموعات المهاجرة والمهجَّرة والمنقولة عنوة والسكان الأصليين في بوتقة الدولة الجديدة المقتدرة، وجرىٰ ذلك بعد أن أُذيبت هذه المجموعات وتمَّ تفتيت كياناتها الثقافية وتحويلها إلىٰ مجموعة أفرادٍ فحسب، وبعد أن أُعيد تشكيلها علىٰ نحو "أقلِّيات" منبوذة أو نصف منبوذة. وبعد ذلك –وليس قبله– جرىٰ إشراك هذه الأقليات في المعادلة الديمقراطية، وافتُرض أنهم متساوون مع غيرهم إجرائياً، برغم أنهم غير متساوين في المال والقدرات والمؤهلات والنفوذ، وغير متساوين في الإمكانية الفعلية للمشاركة العادلة في اللعبة الديمقراطية التي تعتمد أصلاً علىٰ ما يفتقدونه من ممكّنات.

إضاءة على الو اقع

الأمّة في المفهوم الإسلامي هي في آنٍ معاً حقيقةٌ موجودةٌ وتجسّدٌ متجاوزٌ، هي حاضرٌ يتفتَّق وفق منهاج، وهي ماضٍ لم يفُت لأنه رسَّخ المنهاج. فالأمّة مخزونٌ قيميٌّ في كونها تعايشت مع توجهات الإسلام وجاهدت نفسها للتخلُّق بها. وهي أمة تُبتلى بكل ما يُبتلى به البشر، وهي في الوقت نفسه لا تجتمع على ضلالة ما دامت تحتكم إلى مَحجَّةٍ بيضاء.

لا يجوز اختزال مصطلح الأمّة في المعنى السياسي الذي يطغى أحياناً بسبب حالة التنابز مع القوى المعادية، كما أنّ الأمّة ليست مجرّد المحتوى السكّاني للمسلمين في أمصارهم المتعدّدة. أما مصطلح الشعب فيرتبط استعماله الحديث بفكرة القومية وإطار الدولة. وأخيراً، فإن رابط الأمّة لا يناقض رابط التعايش المحلّي الوطني، حيث يتحركان في فضاءين مختلفين؛ بل يمكن أن يحمي مفهومُ الأمّة المواطنةَ من الانزلاق في التعصب والانحصار، ويعيد تشكيلها بناءً على المشترك الإنساني للقيم الدينية المتعالية.

وعند تأكيد المعنى المتجاوز لمفهوم الأمّة ينتفي اعتراضٌ شائع. وذلك أنه يجادل الذين يحصرون مفهوم الأمّة في بعدها السياسي بأن التقاء الأمّة غير ممكن بسبب أنها متفرّقة بين دولٍ متعدِّدة لكلٍ منها أولوياتها وتحالفاتها. أما إنْ استصحبنا المفهوم الشامل للأمة بعمقها القيمي وكونها الضامن العمليّ لنسق حياةٍ اجتماعي اقتصادي سياسي، تنبثق عندها معاني مرنة للالتقاء والتعاون والتنسيق.

إن التعاون المرجوّ على صعيد الأمّة تعاونٌ على الصُعد التالية: الفكري والاجتماعي والاقتصادي والسياسي والتشريعي.

وتتأكّد أولوية التلاقي الفكري للأمة في أنّ تعزيز شخصيتها المشتركة يمرّ أولاً عبر نفي جاهليات الارتباط والاعتصام بمقتضيات الصراط المستقيم. وتتمثّل الجاهليات في وضع الرابطة القومية في الصدارة على نحو تكبّرٍ وانتماءٍ نافٍ لغيره. ويتمثّل الاعتصام بالصراط المستقيم في الابتعاد عن سبيل المغضوب عليهم وسبيل المغضوب عليهم في الاقتصاد والسياسية والاجتماع.

على إثر زوال الدولة العثمانية ودولة المُغل، بُنيت أكثر دولنا المسلمة المعاصرة في القرن العشرين على فكرةٍ قوميةٍ نافية لغيرها (الدولة الصفوية قومية-دينية ابتداء). ولقد مهّد لفكر هذا القيام نخبٌ درست في أوربة وعادت محمّلة برؤية متنافرة مع الإسلام إنْ لم تكن معاديةً له. وإلى جانب هذه النخب نشطت أقلياتٌ غير مسلمة تنمّرت من خلال تبنّي ثقافة الآخر، فاعتُمدت –على نحوٍ أو آخر– وكيلاً للقوى الخارجية. ثمَّ صار ينادى بهوياتٍ قُطرية لدولٍ أنشأها تقسيم القوى الأوربية ورسمهم لحدودٍ مصطنعة وشبه مصطنعة. فالمساحات التي كانت تخوماً مرنة أصبحت حدوداً فاصلة قاسية. وتبع ذلك بشكلٍ طبيعي نزاع على الحدود المصطنعة. فكيف يمكن اللقاء إلا على مصالح ضحلة سرعان ما تخترقها الخلافات والأنانيات؟ كما أنه اخترعت الدولة الناشئة بطولاتٍ محلّية ونقّبت عنها في تاريخٍ غابرٍ لما قبل الإسلام، ووصل الأمر إلى أن تسمع عبارة "الإنسان المصري" و"الإنسان

المغربي" و"الإنسان اللبناني"... وبانحلال الأواصر الجامعة وتضخّم الهويات المحلّية، جرىٰ الصدام مع مجموعاتٍ أصبحت أقلياتٍ بحكم العقد الجديد.

إنه لا يمكن تصوّر إمكان التعاون الراسخ علىٰ الصعد الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ما لم يتمّ إصلاح الفكر الذي تتمثّله شعوبنا. وكما هو معروف كانت أن أُنشئت منصّاتٌ للدول المسلمة، وليس غريباً عدم فاعليتها لأنها أقيمت –ابتداء– لتعزيز برامج دولٍ قومية لا تمتلك الأفق العالمي. وحيث تلصّص الذاتياتُ ساعيةً للحصول علىٰ نصيب أكبر ممّا تستأهل، حين يتمّ اعتماد صيغة الحبل الجامع تتراجع نوازع الضعف البشري إلىٰ الهوامش.

ختاماً نشير إلىٰ ضرورة تلاقح المداخل الفقهية المختلفة من أجل إغناء الحقل التشريعي في المسائل المعاصرة، بحيث يكون حقلاً مزداناً فيه تنوّعٌ يجتمع ضمن أُطر مقاصد الشريعة. وكل ذلك يمهّد للدول المسلمة المختلفة الالتقاء والتوحّد المرن –بالتدريج– ضمن صيغٍ سياسية إدارية جامعة تحفظ الخصوصيات وتشترك في العموميات، تمخر في بحر التاريخ باقتدارٍ ومَنعة تُرسّخ العدل وتخنق الظلم.

الفصل الرابع عشر
الدول المسلمة وطبيعة الحكم

ثمّة اختلافٌ جذريٌ بين طبيعة الدولة في السياق الحداثي وبين طبيعتها في التاريخ المسلم. وهذا لا يخصُّ تاريخ المسلمين فحسب، وإنما تاريخ كلّ الأنظمة السياسية لما قبل الحداثة، وهو في الحالة المسلمة أكثر بروزاً.

1- ولادة النموذج

بعدما غاب الرسول صلىٰ الله عليه وسلّم وانقطع تصويبه المباشر في أمور الحياة، ظهرت ثلاثة مواقف تجاه أحقيّة الحكم: الأول هو أولوية أقارب النبيّ ﷺ في الحُكم باعتبار شرف النسب، وتجلّىٰ ذلك في موقف عليّ والعبّاس، والثاني أولوية أهل المحلَّة باعتبار أنهم أدرىٰ بشعابها، وتجلّىٰ ذلك بموقف سعد بن عبادة، والثالث أولوية الأصلب عريكةً ممَّن قام بأمر المسلمين، وهو موقف أبي بكر وعمر، وهو الذي مالت إليه جمهرة الصحابة. ويجمع بين المواقف الثلاثة اشتراط الفضل والعدالة فيمن يقوم بأمر المسلمين.

مثَّلت النتيجة التي اجتمع عليها الرعيل الأول ثورةً في نظرية الحكم استبطنت رفض المفاهيم الجاهلية السائدة في الحُكم لأنها: (1) اعتبرت الحاكم نائباً عن الأمة يستمدُّ شرعية منصبه من توكيلها إليه، (2) ولم تُضفِ القدسية علىٰ المنصب برغم توقّع جدّية التديّن فيمن يتقدّم، (3) واعتبرت الحاكم خليفةً لرسول الله، بمعنىٰ إتمامِ مهمّة تحقيق رؤية الإسلام في الواقع علىٰ الصعيدين المحلّي والعالمي، (4) واعتبرت سلطة الحاكم مقيَّدةً بطاعته للشريعة، ونظْمِ المجتمع علىٰ النحو الذي يرنو إليه الإسلام، وحمل مسؤولية رعاية عباد الله (5) وسلَّمت بأن عملية تقلُّد السلطة تمرُّ عبر التشاور مع المجتمع، والموثوقين منهم بخاصة.

وضمَّت مواقف السقيفة حسٌّ سياسي وخبراتٍ متنوّعة، ففي موقف أولوية الأقارب نزعةٌ حميميّةٌ مثاليةٌ مفهومةٌ في سياق استثنائية شرف القرابة تلك، وإن كانت –بنفسها– لا تحيط بالمتطلّبات السياسية لواقع البشر. وفي موقف أولويةِ سادةِ الأقوام حسٌّ عمليٌ من جهةٍ وقصورٌ عن تجاوز الانتماء الملّي والحاجة إلىٰ جهة جامعة. وما كان ليرجح إلا الموقفُ الذي ينسجم مع مهمّة الرسالة في تولية الحفيظ العليم والقوي الأمين الذي يحقِّق شرطَيّ الكفاءة وعمق الالتزام في آنٍ معاً.

ومن الجدير ملاحظة تمثيل المواقف الثلاثة يوم السقيفة لرؤىٰ مصلحيةٍ (بمفهوم أصول الفقه للمصلحة)، من ناحية تقديم الذي تجتمع عليه عامّة الناس قريبهم وبعيدهم، ومن ناحية القدرة لمن يتولّىٰ الأمر علىٰ البرّ بما يتطلّبه موقع القيادة. ويلاحظ أنه لم يحصل عند الاختلاف استغراقٌ بالاستشهاد بالآيات والأحاديث. وكان استشهاد أبي بكر بالآيات "وكونوا مع الصادقين" و "أولئك هم المفلحون" في صفتي المهاجرين والأنصار استشهادٌ بعموم لفظٍ يشير إلىٰ معناه التطبيقيّ من البلاء الحسن والسَّبق في تبنّي دين الإسلام والدعوة إليه والجهاد في

ترسيخه وخدمة أهدافه. وكان الاستشهاد بحديث "الخلافة في قريش" في سياق أنه لا تسكن عامّة العرب إلا إليها. أمّا المعنى الذي لا يصحُّ من الحديث فقد تراءى لاحقاً، وقد كفانا إشكال فهمه –لاحقاً– الباقلاني وابن خلدون في مفهوم اجتماع عصبية التماسك لها، وذهب آخرون إلى أن الحديث إخبارٌ وليس أمراً.

ما يهمّ أن سجال السقيفة كان سجالاً سياسياً، دار حول همّ تمكين الوجود المسلم. وفي العبارات المعاصرة وفي سياق ما يناقشه هذا الكتاب من اختلاطٍ في المفاهيم، توصف الرؤى التي تقدَّم بها الفرقاء الثلاث يوم السقيفة بوصف "المدنيّة" لأنها كانت سجالاً بين توجّهاتٍ سياسية إدارية، وكذا لم يكن المخيال الذي يقبع خلف السجال عَلمانياً (بمعنى غياب الرؤية الدينيّة) ولا ثيوقراطياً (بمعنى تحكيم معانٍ غيبيَّة). لقد كان السجال إسلامياً بمعنى تأطّره بإطار تصوُّر الإسلام لموضع الحاكم ووظيفة الحُكم. **ومن وجهة نظر العلوم الشرعية لم يكن السِّجال يومها فقهيّاً، وإنَّما كان مقاصدياً اعتبر أمر سياسة الأمَّة من العاديات التي يدور فيها الحكم مدار تحقيق مآلات الشريعة التي تُرشد إلى مجتمعٍ فضيلٍ يحدوه العدل والإحسان.**

وإلى جانب التمحيص في الفكرة السياسية يومذاك، لا بدَّ من ملاحظة الشروط الموضوعية لباكورة البيئة يومذاك، فلقد تميَّزت بثلاث خصال: صغر المساحة الجغرافية لحيّز السلطة، وقلَّة عدد المحكومين، والنوعية الاستثنائية للجماعة الأولى. ولم تكن الدولة المسلمة في الفترة الراشدية دولةً متبلورةً تحدوها المأسسة، وإنما كانت ريّانة بمبادئ دينٍ خاتمٍ قدّم تصوّراً جديداً للإنسان والكون والاجتماع، تحفل بفاعليات العزم على تنزيل النموذج الجديد في الواقع، إلى جانب التهيُّؤ لتحقيق شرط العالمية بالانسياح في المعمورة كمنظومةٍ تهدف –بشكلٍ واعٍ وبلا اعتذارية– للتغيير الجذريّ لحال العالم، ابتعاثاً لإخراج العباد من عبادة العباد إلى عبادة ربِّ العباد.

2- بناء الدولة وأجهزتها

ثلاثة تطوُّرات حاسمة رافقت المسيرة السياسية للتجربة المسلمة فيما بعد حقبة الراشدين: دخول ألوانٍ وقوميات وأديانٍ متعدِّدة تحت الحكم، ونشاطٌ اقتصادي هادر، وتوسُّع رقعة الحكم توسّعاً هائلاً. ففرضت هذه الفاعليات تحدِّياتٍ تفوق استعدادات نظام الحُكم وخبرته، واعتركت المنظومة القائمة في محاولتها استيعابَ التناقضات الجديدة. وكانت الغلبة –في النهاية– لنموذج حكمٍ مقتدرٍ، وإن كان لا يرقى إلى مرتبة نموذج الخلفاء الأربعة الأُول.

ومن أجل إدراك الآفاق السياسية في خاتمة فترة الراشدين، لا بدّ من استحضار التطوّرات في الرؤية الإدارية التي كان قد أرساها عهد عمر بن الخطّاب: (1) أولوية المصالح العامّة إلى جانب رعاية مصالح الأفراد، (2) المسؤولية الواسعة للحكم تجاه الرعية ولو كان أمراً جزئياً في أقصى البقاع، (3) تتبع تحقّق العدل والقسط في ثنايا الحياة، (4) تتبع الولاة والعمّال ومحاسبتهم والإنصات إلى شكوى الناس تجاههم، (5) إسداء القيادة –عند نقل السلطة– إلى مجموعة من أصحاب البلاء والتقوى ينتقي منهم المجتمعُ الأصلحَ. وإذ عجز المجتمع المسلم –فيما بعدُ– عن تفعيل النسق العُمريّ في مسالة الاستخلاف، يُطلب الانتباه إلى أنه تضمّنت فكرة الاختيار من

مجموعةٍ متميّزةٍ شرطاً لا يمكن الوفاء به في الأجيال القادمة، ألا وهو أن الثمانية هم من الصفوة التي توفّي عنهم الرسول ﷺ وهو عنهم راضٍ، ولا يمكن تحقّق هذا المطلب فيما بعدُ. وعلى الأقلّ يمكن القول إنّ قتل الخليفة عثمان وتعهّد عليٍ الخلافة على نحوٍ إسعافيٍ لم يسمح بتطوير النموذج العمري، فحدث فراغٌ في نموذج الممارسة السياسية بعد اغتيال عليّ حيث كان كلّ المبشَّرين بالجنّة قد توفوا (بعد ثلاثين سنة من وفاة النبيّ ﷺ). لقد أصبح مستحيلاً تعليق الأهلية السياسية على الفضل والمنزلة الإيمانية، فالجيل الحاضر هو جيل التابعين إضافةً إلى مَن كانت صحبتهم صحبة اليافعين (على رأسهم ابن عمر وابن العباس).

إنّ نجاح المشروع السياسي للشام مفهومٌ موضوعياً، فهو المشروع الذي: (1) استطاع أن يستوعب متطلّبات المجتمع الكبير، وليس مجرّد المجتمع الاستثنائي للمدينة، (2) وأحسن في تأليف مختلف فرق الناس وانتماءاتهم الجزئية، (3) وأعدّ أسباب القوة التي تليق بالواقع، (4) واستطاع حفظ التوازن بين القوى السياسية، (5) وأدرك طبيعة التحدّيات العالمية التي تحيط بالدولة. وبالمقابل كان إخفاقُ المشروع السياسي لعليٍ رضي الله عنه –آخر خليفةٍ من الطراز الأول– إخفاقاً ذاتياً بسبب البيئة المضطربة التي تحرّك فيها، حيث عجزت القيادة على السيطرة على الطامعين في العراق وفوضاهم وانطوائهم على تأجيج الفتن. وكان أكثر ما أضعف المشروع السياسي لعليّ رضي الله عنه رفض التفاوض مع منافسٍ متمكّنٍ والعزم على إخضاعه بالقوّة برغم أنه لم تكن الكوفة مستقرّة. لقد انتهى مشروع عليٍ رضي الله عنه لأنه اغتيل من قِبل الخوارج وقتلة عثمان الذين كانوا في صفّه، وليس بسببٍ خارجٍ عن حيّزه السياسي. وهكذا آلت قيادة سياسة المسلمين إلى معسكر الصحابيّ معاوية.

ومن ناحية نظرية، ما كان ليجتمع الكمال الإيماني والسلطان على الأمّة في غير شخص الرسول ﷺ، وتاريخ المسلمين كلّه شاهدٌ على ذلك، بما فيه تاريخ التشيّع؛ بل تاريخ التشيّع أكثر تدليلاً. وإنّه إنْ كان بنو هاشم –أو جزءٌ منهم– يدّعون الصلاح والطهر فقد كان حريّاً بهم أن يعتزلوا ويمثّلوا مرجعية أخلاقية "فليس "مَن طلب الأمر كمن لم يطلبه" كما نبّه إلى ذلك الإمام مالك.

ما يهمُّنا في سياق موضوعنا أنه سرعان ما تبلور الموقف تجاه أولويات الحُكم حول مبدأين: تحقيق الاستقرار، وإمكان تأمين مصالح المسلمين. وكان أن مهّدت للمبدأ الثاني –خصوصاً– سياساتُ عثمان في التوسّع في الإنفاق وسياسات معاوية العامل الوالي لعشرين سنة منذ عهد عمر وإلى أن أصبح الخليفة. وتشرّبت النفوس وفطرتها هاتين الأولويتين، وإن اعتركت في الأذهان مع مطلب الصفاء وتحقيق غاية المثال. وفي سياق هذا التردّد بين الشوق للمثال المرجوّ والرضى بالواقع القارّ تبلورت –لاحقاً– نظرية الحكم، فأجازت النظرية (السنّية) ولاية المفضول بوجود الأفضل، تأكيداً على أولوية المصلحة الكبرى من اجتماع أمر المسلمين وتعزيز وجودهم ما دام المفضول يقيم شرع الله. غير إنّ ذلك لا يعني أنه لم تحنَّ الأذهان إلى عالم الطُّهر للأيام الأولى للدّعوة؛ بل أثارتها التطوراتُ العملية، فتتابعت السِّجالات الطويلة في الموازنة بين المصالح وترجيحها بين المثال المرجوّ والممكن الحاضر.

لم يكن الإشكال في تولّي معاوية، حيث اعتبرت الأغلبيةُ الساحقة عامَ تنازل الحسن "عام الجماعة"، وعاش المسلمون في خلافة معاوية حال رغدٍ وحِلمٍ في التعامل مع مختلف الفرقاء، أحبّت فيها الأكثرية الإدارةَ السياسية ورضوا عنها. الإشكال الكبير كان في العهد إلى يزيد بعدما مهّد له معاوية واطمأنّ لموافقة شرائح عريضة. ويمكن التأكيد أنه لم يكمن أصل الإشكال في فكرة العهد فقد كانت شائعة، حيث قام بالعهد أبو بكر ثمَّ جعل عمرُ العهدَ في ثمانية (ويمكن اعتبار تسّلم الحسن بن عليّ القيادة بعد أبيه من باب العهد أيضاً)؛ وإنما أنّ لبّ فكرة العهدِ هي العهدُ إلى ثقة، وشخصية يزيد لا ترقى لذلك، فقد كان "من شبّان المسلمين" غير "مشهور بالدِّين والصلاح" و"كان فيه شجاعةٌ وكرم، ولم يكن مظهراً للفواحش كما يحكي عنه خصومه" (بحسب ابن تيمية)، وشرب الخمر يوماً (بحسب ابن خلدون). ولذا لا يُستغرب أن يكون سكوت المدينة على العهد إلى يزيد –وهي مجمع كبار الصحابة والتابعين– سكوتٌ على مضضٍ تجنّباً من عودة الفتنة. ويُضاف إلى ذلك أنّ العهد كان للابن، فوصفها عبد الرحمٰن بن أبي بكر بأنها "هِرقلية". وأخيراً نشير إلى أن عبد الله بن الزبير الذي لم يبايع يزيد كان قد خرج إلى مكة ويحرّض على بني أمية. ولبيان إشكالية شخصية يزيد وليس محض العهد، لنا أن نتخيّل لو تحلّى يزيد بخصال عمر بن العزيز، إذاً لاعتبرت ذلك نخبة الناس يومها توفيقاً من الله وبركةً من بركات عام الجماعة.

والخلاصة أنه في السعي لموازنة ميول القبائل، غلبت عند هذه اللحظة واقعيةُ الدَّور على نقاء المبدأ، حيث كان قرار معاوية نتيجةً لانحصارٍ في الخيارات وخوفٍ من عودة الشقاق. وهكذا تخلّف المثال عن التحقّق ودخلت الأمّة حالة حَيرة. وغنيٌّ عن القول إنه حلَّ سلوكُ معاوية بأخذ العهد ليزيد الابن مشكلةَ اللحظة وولَّد مشكلة اللحظة التالية.

ثم كان فيما تلا مزدوجةُ مواقف سياسية تجاه الواقع الذي عجز عن الالتزام بالنموذج الصافي: من الطرف المعارض حدّيةٌ غير مبرَّرة في السلوك والمواقف وإخفاقٌ في اجتراح مسالك نُصحيّةٍ تقويميّةٍ لا تزعزع الاستقرار ولا تهدّده، ومن الطرف الحاكم واقعيةٌ طافحةٌ تتبَّعت المعارضين –بعدما استفحل أمرهم– بأساليب فيها شدّة بالغة وفيها نكوصٌ أخلاقي في بعض الأحيان. وعزّز كلٌ من هذين الموقفين الموقف الآخر في سياق ثقافةٍ سياسيةٍ رهن التشكّل.

لقد تراوح التدافع بين القوى الاجتماعية غير الراضية بالسياسة القائمة بين ثلاثة حدود: (1) النصيحة، (2) المعارضة ووضع الشروط ورفض الانصياع، (3) العزم على الاستبدال وإقامة مشروعٍ حكمٍ بديل.

الموقف الأول كان خيار غالبية الصحابة، حيث فضّلوا الاستقرار والسلم المتحصّل واقعاً على احتمالٍ غير مقطوعٍ به لمشروعٍ سياسيٍ يعِد بأفضل ممّا هو موجود. وتعزّز هذا الموقف فيما بعدُ حينما ظهر أن غالبية المعارضين أصحاب أغراضٍ. الموقف الثاني مثّله خروج الحسين (ت61هـ) على يزيد الذي يعيبه غياب شخصية الطهارة الإيمانية التي صبغت الرعيل الأوّل، فمثّلت حركة الحسين حال اشتراط الشروط والرفض العمليّ للحكم القائم وعدائه (ويُلحق بها ثورة التوّابين 65هـ ندماً على خذلان الحسين). الموقف الثالث في العزم على إنشاء حكمٍ بديل مثّله موقف ابن الزبير (ت64هـ)، حيث امتلك المقام الذي يؤهّله رئاسة الأمر السياسي باعتبار منزلته

وسجلّه الجهاديّ. ولكن كان قد فات ابن الزبير الأوان بعد ممارسة الحكم الأموي لمدة أكثر من عقدين وترسّخ شرعيته بعد تعقّب أصحاب الفتن قتلة عثمان وعلي، إضافةً إلى الفتوح التي وصلت العاصمة البيزنطية. والراجح أنّ موضع ضعف ابن الزبير كان انفراده البطولي وعجزه عن تأليف الأحلاف.

دعنا نتذكّر أنّ الواقع العملي في ساعات الاضطراب هو الذي يوجّه تفكير غالب الأذهان. وفعلاً مالت النفوس إلى المصادقة على الأهلية السياسية لمَن يحقّق شرط الاستقرار، متجاوزين في ذلك شرط التقوى، تحدوهم رؤية ابن عمر "أرأيتم باباً وسع المسلمين ألا يسعنا؟". ويمكن القول بثقة **إنّ شرط الالتزام الإيماني الأخلاقي وطلب حضورِه في شخصية القائد السياسي انتقل من الإيجاب إلى السلب؛ بمعنى اشتراط عدم حضور نقيض الالتزام الإيماني الأخلاقي من الفسق والفجور في شخصية القائد.**

ولا بأس بالتنبيه إلى أنّ المعارضة السياسية المبكّرة كانت "سنّية" بالمعنى العقيدي و"شيعية" بالمعنى السياسي. خروج الحسين (61هـ) كان أوّل ما يمكن أن يُسمّى حركة معارضة سياسية تشيّعت إلى نسل علي رضي الله عنه (وبالكاد يمكن وصفها بالثورة). ومضت ستون سنة قبل قيام ثورة زيد بن علي بن الحسين (122هـ) في آخر العهد الأموي، تبعتها بعد ثلاثة وعشرين سنة ثورة محمد النفس الزكية (من نسل الحسن توفي سنة 145هـ) في باكورة الحكم العباسي. ويشار إلى أنّ جعفر الصادق (من نسل الحسين) لم يشارك في ثورة محمَّد النفس الزكية؛ بل كان يخذِّل عن الانضمام إليها. ونذكّر بأنّ المعارضة في العهد الأموي كانت معارضة هاشمية تضمّ فريقين: الطالبيين/العلويين من نسل علي بن أبي طالب، والعبّاسيين من نسل العبّاس. وحين وصل بنو العبّاس سدّة الحكم لاحقوا شركاءهم السابقين من الطالبيين بأشدِّ ممّا لاحقهم الأمويون. ولقد كانت كلتا الثورتين ثورة مسلّحة تهدف إلى استبدال الحكم باعتبار أنّ قائد الثورة أحقّ بالحكم من ناحية نسله وانتسابه إلى الرسول ﷺ، كما لم تترك عامّة الثورات فسحةً للتفاوض. ومرّة ثانية، لم تكن هاتان الثورتان شيعية إثنَي عشرية بالمعنى الذي تطوّر إليه التشيّع فيما بعد (وإن تبنّت الشيعةُ الإمامية –لاحقاً– هاتين الثورتين).

تسييق الأحداث على النحو أعلاه فيه تنبيهٌ للأذهان لعدم خلط التنظير الفقهي مع التحليل التاريخي. إنّ الوقائع التاريخية التي حدثت في القرن الأول لم يكن لها أن تمشي حذو ما قرّرته الكتب التي صيغت في القرن الرابع، وإنما تتفتّق الوقائع التاريخية وفق تفاعل عوامل عديدة، وقلّما تتّسم بالشروط المثلى التي تظهر في الصياغات النظرية. وكما سبق بيانه، كان الرأي الغالب والميل النفسيّ العامّ مع الصفاء والمثال الكامل، غير إنه في التعامل مع الحال الواقع قدّمت جمهرةُ الصحابة –وبعدهم التابعون– مصلحةَ الاستقرار والاجتماع على احتمال حالٍ بديلٍ أصفى وأنقى.

وبذكر الفقه وأحكامه السياسية، حريّ التنبيه إلى أنه لم تستند شرعية الحكم الأموي إلى الغَلَبة بقدر استنادها إلى النجاح وحسن الرعاية . وما شاع في كتب الفقه لاحقاً عن شرعية الغلبة فإنه وصفٌ أليق بالأنظمة

الحاكمة المتأخّرة التي أتت عقب ردّ عدوٍ خارجي بالقوة القتالية، أما الصعود الأمويّ فقد كان صعودَ ملْءٍ للفراغ الذي تركه انهيار المشروع السياسي المنافس.

ونشير إلى أنه لم ينفرد معاوية بفكرة العهد إلى موثوقٍ (من القربى)، فقد كان هذا هو العرف في العلاقات القبلية، وهذا ما نبّه إليه ابن خلدون في شأن يزيد. ولقد كانت رؤية عليٍ رضي الله عنه أمعن في هذا الاتجاه، حيث رأى أنّ لبني هاشم خصوصيةً تتجاوز مسألة الثقة بالقريب، وفعلاً عيّن أقرباءه ولاةً على الأمصار. أما كبار الصحابة –ومبكّراً منذ مشاورة الثمانية بعد مقتل عمر بن الخطاب– فقد كان عندهم تحفّظٌ ورفضٌ لتولية الابن. ولقد قبلت نخبة الصّحابة والتابعين الأمر الواقع على مضضٍ ترجيحاً له عمّا هو أكثر إخلالاً بالمصالح الكبرى للمسلمين.

فهل اقتبس الأمويون طرق الإدارة (الحديثة) في عصرهم؟ هذه مقولةٌ رائجةٌ اليوم تصحّ جزئياً فحسب ولا تشمل مسألة الولاية. أما على صعيد الوسائل والمظهر، فمثاله اتخاذ معاويةُ حارساً لبابه ووضع جلد حيوانٍ في مجلسه، وحين أنكر عليه عمر بن الخطاب ذلك برّره معاوية في أنه من مراسم سدّة الحكم في تلك الديار، فسكت عمر. أما الإنجازات الكبرى من تعريب الدواوين وصكّ العملة وشقّ الطرقات وتعهيد العمّال الكفؤ على الأمصار (لم يخرج واحدٌ منهم على المركز ولم يعصِ النظام العام للخلافة)، ناهيك بالفتوح... هذه إنجازات كبرى على الصعيد السياسي والإداري. وممّا يميّز الحكم الأموي تنبّهه للحركات الباطنية وقمعها وهي بعدُ في مهدها. ووازى ذلك تطوّرات اجتماعية لعلّ أهمّها صعود الموالي في مراقي العلم. وعلى الصعيد الثقافي تميّز عهد الأمويين بالنشاط الحديثي-الفقهي الذي مهّد لتشكّل المذاهب الفقهية. أما تصاعد الجفوة تجاه القيادة السياسية أو الفصام السياسيّ بين أهل القلم وأهل السيف فقد نما على نحو أعمق فيما بعدُ في عهد العبّاسيين.

وأخيراً فإن في إفراد لقب الأمويين على الحكم الأموي تبسيطاً للحقيقة السياسية. وذلك لأن منظومة الحكم الأموي كانت منظومة تحالفٍ بين القيسية واليمانية، ولمّا اضطرب هذا التحالف وانحلّ ضعفت الدولة وصارت عرضةً للسقوط عند وجود الطامح المعادي. بعبارة أخرى، كانت المنظومة السياسية الأموية مفتوحة للمشاركة فيها، وموصدة للمعارضة التي لا تقبل المساومة.

3- ليست منظومة ملكية

يلزم التعامل مع التجارب التاريخية بحسٍّ تاريخيٍّ يحذر الوقوع في وهم إسقاط الحاضر –بسياقاته ومصطلحاته– على الماضي.

لقد كان تسلّم المناصب العليا للحُكم في تاريخنا خليطاً بين انتقاء المؤهَّل من بين أعضاء العائلة وبين استدخال شخصياتٍ إلى أروقة الحكم. الأمويون والعثمانيون كانوا أقرب إلى النموذج الأول (الانتقاء الداخلي)، أما العباسيون فقد كان أقرب إلى توريث الفرع. حالة المماليك لافته حيث إنها أكثر ما اعتمدت على استدخال نخبٍ. هذا فيما يتعلّق بالمناصب العليا. أما فيما يتعلّق بمجمل النخبة السياسية والإدارية، قامت كل نظم المسلمين باستجلاب إمكاناتٍ واعدة أو تدريبها.

ما يهمّنا خصوصاً أنه بغض النظر عن مدىٰ وجود عنصر القرابة وشموله للعديد من المناصب، لم يكن الحكم في تاريخنا مَلَكياً من ناحية النموذج والخصائص. وذلك لأنه لم تنظر الأمةُ المحكومة للخليفة علىٰ أنَّه من سلالة مقدَّسة، ولم تعتقد أنَّ الأسرةَ الحاكمة مصطفاةٌ من الله، ولم يكن عند رأس الدولة صلاحيات مطلقة تشريعية وتنفيذية.

لقد نظر المحكومون لنخب الحكم بعينين اثنتين: عينٌ تُقدِّر الإنجاز وجمع كلمة المسلمين فيستحقّ بذلك الشرف الرمزي والانصياع العملي، والعين الثانية تنظر إلى أنّ ثلَّة الحُكم حادت عن صفاء سنَّة النبي ﷺ وعن مسيرة الأربعة الراشدين وابتعدت عن مقتضىٰ الكمال في الدِّين، فيترقّبون ما تجود به الأيام والظروف من قائدٍ سياسيٍ حاز علىٰ درجاتٍ عليا في المعيار الإيماني. وبالمقابل، اطمأنَّ الناس إلى ممثِّلي الدِّين "الحقيقيين"، ألا وهم العلماء والصالحون ممَّن هَوَتهم العقول والقلوب. والأهمُّ من ذلك كلِّه أنَّه **كانت سلطةَ الحكومات المسلمة مقيَّدةً بشرعٍ من خارجها، والقضاء مستقل، وكثيرٌ من الوظائف مركوزة في المجتمع؛ ولذا لا يصحّ بحالٍ وصف النظم الإسلامية بالملكية –بالمفهوم المعاصر للملكية– لأن المنظومة الملكية تعطي الملك صلاحياتٍ مطلقةٍ تشريعيةٍ وتنفيذية.**

كما لم تكن فكرةُ المَلَكية كاملةً في الخبرة المسلمة، حيث تعاقبت الأسر الحاكمة ولم يكن هناك أسرةٌ واحدة تحكم علىٰ مرِّ السنين، وإنما تُستبدل عندما تعجز عن الوظيفة التي تقوم بها. التجربة الفاطمية هي استثناءٌ يؤكِّد القاعدة لكونها تجربةً إسماعلية شاذّة. ولا يفوتنا التذكير بأنَّ الدول التي ظهر فيها ميلٌ شيعيٌّ كانت وراثيةً وبشكل أكثر صرامة من الخطِّ العام لمسيرة السياسة المسلمة وظهر في بعضها عناصر النموذج الملكي (الصفويين).

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 ثلَّة الحكم مفوضون من قبل الإله	1. الحاكم وثلَّة الحُكم مستخلفون في أمانة إقامة الحقّ
2. الحاكم أو ثلَّة الحكم لها خصائص قدسية	2. الحاكم وأهل الحُكم بشر مسؤولون عن الرعية التي ترأَّسوا أمرها
3. إدارة الحكم تتبع غيباً مختصّاً محجوباً عن الأمة	3. إدارة الحُكم تستلهم شريعةً مفهومة عقلاً، تتمثَّلُ الأمةُ مقاصدَها وتبيُّنها جهودُ العلماء
4. تولِّي النخبة الدينية السدَّة العليا في الحكم	4. تولِّي أهل العلم والتقوىٰ السدَّة 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

ويزداد الأمر وضوحاً حينما نتذكَّر أنَّ ظلال القداسة أو الغيبية أُضيفت فيما بعدُ لمشايخ طرق التصوُّف، لا للرؤساء الحاكمين. وفي العهود المتأخِّرة حين تسلَّلت فكرة قداسة الحاكم إلىٰ الثقافة السياسية المسلمة في بعض

الأحوال، ما لبثت أن عدَّلتها وهذَّبتها الطروحات المعيارية الفقهية. فمثلاً، صبغت ثقافةُ بلاد الشرق الأقصى سلالةَ الملوك بنوع من القدسية، ولكن بعدما دخل الإسلام هذه البقاع تغيَّر المفهوم ليعني انتساباً للنبيِّ (يتمثّل بلقب "داتو" في جزر الملايو وبعض بقاع إندونيسيا).

4- منظومة التعهيد

عند محاولة تحديد طبيعة الحكم في دولنا المسلمة التاريخية يكمن التحدّي في البحث عن مصطلحٍ جامعٍ مفهومٍ في عصرنا وينطبق على الموصوف بدرجةٍ جيدة من الصدقيَّة. وبعد التسييق الذي تقدّم، يقترح هذا الفصل أن العهد إلى قائدٍ مقتدرٍ ينجح في معالجة التحدّي المستعصي للحظة الزمنية كان هو الناظم العام في تاريخنا السياسي؛ ولذا سوف أطلق عليه اسم منظومة "التعهد"، قريباً من معنى التعهيد لجهةٍ خبيرةٍ في تنفيذ المشاريع.

غلب على الثقافة السياسية في الفترة المبكِّرة النزوع إلى تو افر الكمال الشخصي والتقوى في الحاكم، واستمرّهذا النزوع على نحو أُمنيةٍ لا تفتأ أن ترصف التوقّعات والأفق الأخلاقي المطلوب. وفيما بعدُ والانتقال من "المدينة-الدولة" إلى دولة شاسعة تحفل أصقاعها بمختلف الأعراق والثقافات والخلفيات الدينية، تحوّلت الفكرة السياسة إلى: (أ) إسداء شرعية الحكم ما دام المُتزعِّم يقيم الشريعة ويعزّز نسق حياة المسلمين، (ب) القبول بمشروعية الحكم ما دام قادراً على حماية الأمّة وصدّ الأعداء، (ج) تقديم أولوية التوسعة في ارتفاق الحياة المعاشية.

لقد غربت فكرة خلافة الأفضل الواقع قبل أن تُشرق فكرة صحّة خلافة المفضول في الصياغة الفقهية. لقد ترسّخ في الأذهان أن الإمكانية العملية لخلافة الفاضل أصحبت مستحيلةً بعد فترة الراشدين. وهكذا حلّ محلّ النموذج المثالي الأول نموذجُ التعاقب والتدوير بين النخب القادرة الفاعلة المنفِذة. ولا مراء في أنه حدث في هذا التعاقب انتزاعٌ قهريٌ، وكأنه نزعٌ غليظٌ للثلَّة غير الكفء عقوبةً لها على تقصيرها في القيام بأمر المسلمين. وكان التعاقب في أمر الإدارة الفعلية في الأمصار أيسر –من ناحية المشروعية– لإنَّه متخفِّفٌ من العبء الرمزي لمنصب الخليفة ومثقلٌ بالعبء الإداري فحسب. وبرغم عدم وجود آلياتٍ متّفق عليها لتسلُّم الحُكم وممارسته على صعيد الإقليم، ارتبطت معادلة الحكم بشرطَي القويِّ الأمين، حيث حين يضعف قومٌ كانوا يقومون بأمر المسلمين يُزيحهم تماسكُ قومٍ آخرين أقدر على القيام بالمهمّة. وكان هذا مبرّر تشخيص نمط الحكم في معظم تاريخنا المسلم بأنه توكيل وتعهيد لقادرٍ متمكّن.

ومنذ العصر الثاني للخلافة العباسية وإلى عصر المماليك غدت سلطة المركز رمزيةً إلى حدٍّ بعيد، في حين تولَّت إدارة الحكم واقعاً مجموعاتٌ ملّية أثبتت فاعليتها. فالطولونيون والحمدانيون والحفصيون والمرابطون والغزنويون والسلاجقة... جماعاتٌ أخذت على عاتقها القيام بالدور السياسي تحت ولاءٍ عامٍّ وبيعةٍ للخليفة في المركز. وكأنه تحكي هذه الصيغة حضور شعور الانتماء إلى الأمّة وتجلِّيه السياسي في خلافة جامعة، في حين أنَّ الحكوماتِ المحلِّية القادرة هي التي تباشر العملية السياسية. المفارقة أنّ الدولة العثمانية (التي جمع نمط إدارتها

خصالاً لامركزية إلى جانب خصالٍ مركزية شديدة) هي التي حقّقت عملياً معنى خلافةٍ موحّدةٍ يقودها خليفة أو سلطان (وإن لم يكن لها أن تدّعي صفة الخلافة بسبب عجميّة لسانها على الراجح)، وحدث ذلك بعد عدم وجود خلافة مركزية موحّدة لنحو أربعة قرون منذ العصر العباسي الثالث ثمَّ الرابع بما في ذلك حقب التفتّت بعد الغزوين الخارجيين والعهد المملوكي.

وثمّة مفارقة في أن تداول المناصب السياسية العليا بين مجموعةٍ صغيرةٍ متماسكةٍ يعزّز فرصة تعاظم قوّة الدولة، ومن جهة أخرى ليس من حكمٍ إلا ويسعى إلى استدامة أمره كيفما كان. وتظهر هنا إشكالية انتقال رئاسة أمر الناس إلى الابن والأخ توريثاً مقطوعاً به، فغالباً ما يأتي ذلك في النهاية بغير الكفء. وبالمقابل فإن القدرة على جذب عناصر سياسية من خارج الحلقة الضيقة يعزّز القوّة السياسية للدولة.

لقد رسَّخت خلاصة التطوّرات التاريخية المفهوم المصلحيَّ لدولة المسلمين. وإلى جانب ذلك تضخّمت العناصر الرمزية للحاكم وثلّة الحكم منذ العباسيين، عزّزه التشويش الشيعي الذي يدّعي طهورية تامّة لقادته، كما عزّزته أيضاً العناصر الثقافية الوافدة مع المسلمين العجم. ودعنا نتذكّر أنه أصاب الحال الثقافي العام جمودٌ في التقليد المذهبي إلى جانب شطحات الصوفية بالإضافة إلى ولعٍ بنمط حياةٍ مسترخية؛ وكل ذلك ممّا يعلي من شأن الرمزية ويجعلها صفةً متوقّعة في طبقة الحكم.

لكن من جهة شرعية الحكم لم يشابه حالُ الدول المسلمة حالَ الحُكم عند فارسٍ والروم، كما لم تكن الدولة المسلمة دولةً دينية بالمعنى الحداثيّ، وإن كانت دولةً تحرس إقامة الدِّين وتسعى لتحقيق مقاصده في الواقع. ولا يعني هذا أنَّه لم تتسرَّب إلى أحلام السَّاسة شهواتُ إضفاءِ هالات العظمة الدينية عليهم وعلى بلاطهم، وهو الذي مثَّله ظهور مصطلح "ظل الله في الأرض"، **غير إنّه بقي موقع الدولة في الضمير المسلم موقعَ قيادةٍ شرعيّتُها منوطةٌ بالقدر الذي تستطيع أن تحقّقَ العدل في سياستها الداخلية وتحميَ من الأعداء في سياستها الخارجية**.

نموذج الدولة الدينية هو الذي توجَّه إليه التشيُّع فيما آل إليه. لم يكن التشيُّع في مبتدئه إلا نزعةٌ مثاليةٌ في الحُكم تطلب النقاء في شخص الحاكم، ولم تدخل دينيَّة الدولة –بالمعنى الثيوقراطي– فكرَ التشيُّع إلا بعد قرنين من الزمن من دعوة الإسلام. وحينما وُجد كيانٌ سياسيٌّ شيعيٌّ في الفترات المبكِّرة، لم يكن دينياً بالمعاني المرفوضة التي تبنَّاها التشيع فيما بعد. فمثلاً كانت ثلّة الحكم الحمدانية شيعية إثني عشرية، ولكنّها لم تكن دولةً دينيّةً بالمعنى الثيوقراطي. إضفاء صفات القداسة على شخص الحاكم واعتقاد عصمته تبلورت لاحقاً في المذهب الشيعي الإمامي الاثنا عشريّ وتجسّدت –بشكل كامل– في حكم الصفويين. أمَّا فكرة الحلول الإلهي بالأئمة فظهرت في الفرق الباطنية، مثل الإسماعيلية وتأسيسهم للدولة العبيدية الفاطمية.

أمَّا الناظم العامُّ للثقافة العامة المسلمة فتمثَّل في العُرف الذي يقتضي إجلالَ الحكَّامِ للعلماء "الموقِّعين عن ربِّ العالمين". ومن اللطيف ملاحظة أنه ضمن النمط العثماني الذي يبالغ في مراسم الحكم وأبّهة السلطان، لا

يحوي التقريظ الطويل للسلطان سليمان القانوني أوصافَ حلولٍ دينيّ، وإنما حوىٰ معانيَ خدمة الدِّين في بسط هيمنة الدولة وقهر الفرنجة وتحقيق العزّة للمسلمين، وكان المدىٰ الذي سمح فيه الحسُّ الثقافي المسلم في تعظيم السلطان هو استهلال خطبه بالآية: {إِنَّهُ مِن سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ}، مُعرِّضاً بقوة سليمان النبيّ وتسخير الجنّ له. **ولقد بقي الضمير المسلم متعلِّقاً بصورة عالمٍ يأبىٰ أن يغشىٰ مجالس السلطان، رغم كل محاولات السياسة الضغط علىٰ العلماء وتوظيف مظاهر التدِّين لصالحها.**

إن التعلّق بالمثال والنكوص عن العمل في حال تخلّف المثال أو عدم اكتماله عجزٌ. بل ربما يصبح عندها تكرار أقصىٰ شروط الكمال صارفاً عن العمل والمجاهدة، فإنما تنكشف مزيد الآفاق بالعمل الذي يحدوه التوكّل.

إضاءة على الو اقع

تنوَّعت باكورة المواقف المسلمة تجاه أحقِّية الحُكم بعد رحيل مُبلِّغ الرسالة والقدوة المطلقة والقائد الطبيعي... تنوّعت المواقف بين تلك التي رأت أنَّ البديهيَّ هو استمرار الحكم على درب النسب، وتلك التي ارتأت التشارك في الحكم بين نخبة الحاضرتين الرئيستين مكة والمدينة، وتلك التي أشارت إلى أحقِّية ما فرزه الميدان الجهادي من قادة. التوجُّه الذي رسا وتمَّ عليه الاجتماعُ مثّل فتحاً في نظرية الحكم من حيث طبيعة الحكم ومسؤوليات الحاكم، نظرية خالفت ما عرفه البشر من قبلُ وما شاع بينهم. فلا الأحقِّية بسبب القرابة سائغ، ولا الإحالة إلى قيادات محلّية متفرّقة تمكِّن تحقيق هدف دينٍ عالمي. ورغم أنَّ عمر وضع أساساً متقدِّماً في منظومة الحُكم، غير أنه سرعان ما غلبت احتياجاتُ اللحظة وظروفها، وتراجعت الصورة المثلى للحكم لتستقرَّ على ما هو متعارف عليه في البيئة السياسية آنذاك، ليحدث عدم التطابق الكامل بين الفكرة السياسية الإسلامية وهيكلها.

يجري اليوم جدال تائهٌ بسبب عدم تحلّي الحكم بعد فترة الراشدين بتمام الشروط المفترضة في النظرية السياسية الإسلامية، حيث تمّ تدوير القيادة بين ثلّةٍ عائلية تارةً وملّيةٍ تارة أخرى أثبتت جدارتها، أو بين مَن استطاع صدّ الأعداء ودحرهم. وإذا كان الانفراد بالملك هو ديدن السياسية، فإن ما يميّز سياسة المسلمين كثافة استدخالها لعناصر من خلفياتٍ متنوّعة، عناصر ما لبثت أن ترفّعت في مراتب القيادة.

وننبّه إلى أنه يطغى الجدال في الفرد الذي هو في قمّة الهرم مع إغفال جملة المنظومة السياسية المرجوّة، فالمنظومة بكلّيتها هي الأولى بالاهتمام. وحريّ بنا النظر في باقي خصائص الحكم الإسلامي وكيفية تجسيدها اليوم في الواقع السياسي.

لن يمكننا اليوم تسليم السدّة السياسية لنسل الرسول ﷺ، إذ لم يُرزق ذكوراً حكمةً بيّنةً قدّرها ربّنا تعالى، ناهيك بأنه تدّعي شرائح واسعة من المسلمين النسب الشريف رغم أنهم يعجزون عن البرهان على ذلك. وعلى كلّ حالٍ ليست مشكلتنا اليوم محصورة في رأس الهرم؛ بل في صيغة الحكم.

سواء أولئك الذين ينادون بالأخذ بالطرق الرائجة للحكم في هذه الأيام بعد الانتقاء والتعديل، أو الذين يريدون استنقاذ عصارة الخبرات المسلمة في تاريخنا السياسي؛ يكمن التحدّي في تصميم منظومة تضمّ –حقاً– روح السياسة المسلمة وتحقّق مقاصدها. ويتطلّب هذا الدراسة الجادّة لأنظمتنا السياسية التاريخية على وجه الاعتبار واكتشاف النماذج التي تحلّت بها، بعيداً عن محض الفخر وبعيداً أيضاً عن البخس وتحكيم الحاضر في الماضي. إن محاولة البحث عن حالاتٍ سياسيةٍ في تاريخنا مطابقةٍ لما نعتبره اليوم كمالاً سياسيا... هذه المحاولة عبثٌ. وإنّ الهيام في نعت المنظومات السياسية المعاصرة (الديمقراطية) بما يقترب من الكمال خفّةٌ أصبحت ظاهرة لعامّة الناس، فعجباً أن يستمرّ في ترددها بعض المثقفين.

واجبنا هو إعادة قراءة تاريخنا بأبجدياتنا نحن وبسلسلة أولويات ديننا، ثمَّ ننسب المسار التاريخي إلى العوائق التي واجهها، ثمَّ نبلور الدروس، ثمَّ نقوم برسم الأطر الكبرى للسياسة المسلمة الراشدة، ثمَّ نملأ الساحات التي حددّتها هذه الأطر بمحتوياتٍ نولّدها من مادّة زماننا وممّا يخاطب واقعنا... وبعد ذلك وعند اللحظات التي ينفسح فيها إمكان التطبيق تواجهنا تحدياتٌ لحظيةٌ غالباً ما تُبعدنا عن المرجوّ الأنقى وتحتاج حسّاً داخلياً لكيفية التعامل معها.

الفصل الخامس عشر

تموضع السياسي في الخبرة المسلمة

لا تتحرّك السياسية في فراغٍ مفهوماتي، وإنما تتفاعل مع تصوّراتٍ دينية وفلسفية ومشاريع فكرية، ومن جهة أخرىٰ تتفاعل مع الظروف الواقعية والمنعرجات التاريخية. يشرح هذا الفصل طبيعة حضور البعد الديني في المسيرة السياسية للمسلمين، ويناقش الانطباعاتِ السائدةَ عن المؤلّفات التراثية في الشأن السياسي، ويشير إلىٰ ما يسبِّب الانكماش في الفهم.

1- حضور المعياري وغياب الثيوقراطي

حضور المعياري وغياب الثيوقراطي هي الثنائية التي ينبغي أن لا تشيح عنها أنظارنا عند الحديث عن المسيرة السياسية للمسلمين. إنّ علينا استحضار الصبغة والشاكلة الخاصة للنموذج الإسلامي في الحياة، والصبغة هي أشبه الصيغة الجينية التي تولّد وفق نسقٍ معين، والشاكلة هي النموذج البنيوي الموافق للصبغة. **والصبغة** الإسلامية في السياسة تستجيب لفكرة التوحيد، وتُلغي الوساطات بين البشر والربّ، وترفض اختصاص قومٍ أو فئة معيَّنة بالاصطفاء الربّاني. **والشاكلة** الإسلامية في السياسية تطرد فكرة الهرمية الدينية، وتُبعد التشكيلاتِ السياسية المسلمة عن نسق حُكمٍ تتحكّم فيه رجالاتٌ تدّعي واسطةً دينية فوق البشر. كما أنَّ عدم وجود مؤسسةٍ تحتكر المرجعية الدينية في الشاكلة المسلمة يعرقل محاولة الاستحواذ علىٰ الدِّين كما وتحرم من وسيلة لتوظيفه السياسي (النموذج الشيعيّ الإماميّ يحتاج معالجةً منفصلة لسنا بصددها).

تُظهر الدراسات الحضارية المقارنة أنّ التجارب المسلمة في التاريخ لم تكن نُظُماً ثيوقراطية بالرغم من الحضور الكامل للدِّين. فمن ناحية لم يكن الفقهاء هم الحكّام، ومن ناحية أخرىٰ لم تكن معظم مجالات الحياة في يد الدولة أو تحت سلطتها، وإنَّما تحت سلطة المجتمع. إنّ **العلماء والفقهاء ليسوا نوّاباً عن الله، وليسوا معصومين، وليسوا مبَرمَجين إلاهياً لمعرفة الحق. هم أهل علمٍ تفوّقوا في تحصيلهم، وهم مجتهدون وتختلف اجتهاداتهم. وإنّ اجتهاد واحدٍ من العلماء ليس ملزماً لمن لم يقتنع به ولم ينشرح صدره له وحاد عنه إلىٰ غيره، فالعلماء باحثون متخصِّصون اكتسبوا الاحترام والتقدير بسبب العلم والاستقامة.** الصفة الثانية التي ميّزت الصفوة العلمية في الخبرة الإسلامية هي الالتحام الكامل مع المجتمع. لم يملك العلماء منصباً دينياً أو سياسياً متباعداً عن المجتمع، وإنما كانوا جزءاً منه وجودُهم بوجوده، يؤثّرون به كثيراً ويتأثّرون به كثيراً. ولنتذكّر أن من العلماء الربّانيين مَن رفض طلب السّاسة الاقتراب من ساحة القرار، وذلك من أجل حراسة استقلال الاجتهاد. وحين وجد بعض العلماء أنفسهم في موقع الاستشارة وقرّبهم السلطان إلىٰ ساحته، قبلوا ذلك علىٰ وجل، وكانت علاقتهم مع الرواق السياسي علاقةً متوتّرة في الغالب ولم تدم طويلاً وربما أُوقِع بهم بعد ذلك.

الموقع الوحيد الذي مثَّل تشاركاً لبعض العلماء مع السلطة السياسية كان موقع القضاء. وعلينا الانتباه أنه برغم كون القاضي منتَدباً من جهة الحُكم، إلا أنّ المادّة التي يحكم بها القضاة تعتمد على المدوّنة الفقهية ومستقلّةٌ بالتمام عن أجهزة الحكم. ومن جهة أخرى، منصب القاضي ليس منصباً دينياً بالمعنى الضيّق للدّين، والقاضي مستأمنٌ على الاجتهاد في حالاتٍ واقعةٍ لتحكيم رؤية الشريعة التي هي رؤية المجتمع أصلاً. ولم يكن هناك منصبٌ رسميّ للمفتي قبل الابتداع العثماني المتأخّر لهذا المنصب، وحتى بعد ذلك كان هناك مفتون عدّة وليس مفتٍ واحدٌ. وربّ عالمٍ بعيدٍ عن دوائر السلطة له أثر أكبر ممّن يعملون في سلك القضاء. وتصبح الاجتهاداتِ التي تتولّد بعيدةً عن السلطة وأجهزتها هي المنهل العلميّ الذي يستمدُّ منه المفتي/القاضي مادّته ولا يسعه تجاهلها. ولا ينفي ما سبق أنه تبنّت مختلف السلطات السياسية المسلمة في تاريخنا مذهباً من المذاهب في القضاء، وربما مالت إلى مذهب فقهي دون آخر بحكم كثافة العلماء الموجودين حينها في مذهبٍ معيّن. ولا بأس بالإشارة إلى أنه يغلب على الحركات الدعوية المعاصرة تبنّي مذهبٍ معيّنٍ بحكم أنّ نشاطها مدفوع بالتعليم والإرشاد بما تدرسه وتعرفه، غير إنه تميل الحركات الإسلامية التغييرية إلى التعدّدية المذهبية برغم احتمال غلبة توجّه ما.

وأخيراً نشير إلى أن الفتوى رأيٌ علميٌ واجتهادٌ وحسب، وهي ملزمةٌ إذا ارتبط الأمر بحقٍ من حقوق العباد تدخّلت فيه الحكومة عن طريق القضاء. وعلى العموم **الفتوى غير ملزمةٍ شرعاً إلا لمن اعتقد أنها هي الحقُّ، وكثيراً ما يكون هناك أكثر من فتوى في المسألة الواحدة، وأهمُّ أمرٍ فيما يتَّصل بموضوعنا السياسي هو أنّ أهل الفتوى ليس لديهم جهاز إنفاذٍ و إكراه**. وإذا نحّينا النموذج الشيعي العجمي المعاصر، ليس في النموذج الإسلامي التاريخي مؤسّسة دينية على النحو الذي عرفته التجربة الأوربية، تلك التجربة التي حفزت كثيراً من ردود الأفعال في الصياغات الحديثة المعاصرة في الأدبيات السياسية.

2- أدبيات التراث في السياسة

النظرة الحالمة تجاه التاريخ تعيق الفهم وتوقع في التناقضات، ومن جهة أخرى ليس هناك تاريخٌ مثاليٌ لأيّ أمّة. ويمكن رصد القصور في الوجه السياسي في تاريخنا المسلم في ثلاثة مناحي: (1) قصور عوارض المُلك التي تصطرع معها النفوس بين حدّي التنزّه والانغماس، (2) تنافس الحكّام بين الاعتزاز بالإنجاز والعُجب بالقوة، (3) اعتراك العقول في نظرية الحُكم بين حدّي التوقِ إلى المثال ومدارةِ الحال. ولقد اصطفّت قبالة المستوى الأول نصائح البُعد عن السلطان واعتزاله، وقبالة الثاني مبادرات المستشارين وأصحاب الخبرة، وقبالة الثالث مؤلّفاتٌ في أصول الحكم. ومرّة ثانية، الحديث هنا لا يشمل تاريخ الشيعة الإمامية.

الخبرة المسلمة في السياسة لم تكن على مستوى الكمال المعياري الذي يصوّب نحوه النموذج الإسلامي. وإذ يمكن كتابة المطوّلات في التحليل التاريخي لتلك المسيرة، يكفينا لبيان خصائص النموذج تحديد خصائص الحكم، لا تحليل الواقع الميداني.

محاولات ترويض الطرح السياسي السُّنِّي من قِبل الحُكم جرت من خلال تفخيم صورة الخليفة الحاكم ومفهومه، حيث حدث الانزياح من الصيغة الراشدية كخادمٍ خاضعٍ للمساءلة إلى صيغٍ متفاوتة أقصاها انتحال

لقب ظل الله في الأرض. ولكنه بقي ادِّعاءً متنازعاً عليه قليل التَّبِعات العملية. وسبب ذلك هو **صعوبة استحواذ السياسي على الدِّيني في دينٍ النصُّ فيه (القرآن والسُّنَّة) هو المرجع المطلق، ولا سيما أنه يجري تأويل النص وتطوير العلوم الشرعية خارج دائرة السلطة الحاكمة وخارج أيِّ مؤسسة رسمية، بما في ذلك النظرية القانونية أساس القضاء.**

ولا بدَّ هنا من الإلماع الخاطف إلى قراءاتٍ خاطئةٍ لنصوص التراث تقود إلى الادِّعاء بأنه تمَّت سيطرة السياسيِّ على الأدبيات الشارحة للدِّين. ولقد خاضت في هذا الموضوع كثيرٌ من الطروحات تراوحت بين عرض صورةٍ حالمةٍ مخالفةٍ لطبيعة الحقل السياسي وبين قراءةٍ متعسِّفةٍ تغلب عليها رغبة الانتقاص. وتجاه هذا لا يسعنا إلا التنبيه إلى عدّة إشكالاتٍ منهجيةٍ في معالجة موضوع الأدبيات السياسية التراثية:

1. عدم الانتباه لتغيّر مدلولات الكلمات والمصطلحات، وعدم الاعتناء بالسياق الذي ظهرت فيه النصوص التراثية، وكأنه يمكن لمؤلَّفٍ ما أن ينقطع عن الحيثيات الزمانية والمكانية والظرفية.
2. عدم وضع مؤلَّفٍ في موضعه الصحيح بين طبقات الكتابة على طيف النظري-الإجرائي، فكثيراً ما يُستشهد بمؤلّفات 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، وهو ما يقوم بإساءةٍ مزدوجةٍ: إساءة فهم التجربة الغربية وافتراض عالميتها وأزليّتها، وإساءة فهم طبيعة الاجتماع البشري لما قبل الحداثة.

لقد تشكّلت أكبر العثرات التي كبّلت النظرية السياسية في تراثنا من عقدة الفتنة الكبرى ووسواس مطلب الكمال في الحاكم. ولا تصلح في هذا الأمر ثنائية شرعية الحاكم أو عدم شرعيته مطلقاً، ولقد كان الخلاف المبكّر حول مَن هو "أولى" فحسب. ويتبع ذلك الحاجة إلى ربط مسألة الخروج على الحاكم بدرجة الانحراف في جملة التوجّه السياسي. إنّ العبارات الإشكالية التي ظهرت في بعض ما كتبه العلماء –إن أحسنّا فهمها وتسييقها– لم تكن تبريراً للسياسيين أو لاستبدادهم بالرأي (ونقيِّد الاستبداد بهذا المعنى)، بقدر أنها عبّرت عن مبدأ الأولويات وخيفة العلماء من اضطراب المجتمع.

تحسم الواقع السياسي فاعلياتٌ هي في باب مجاري العادات من ثلاثة أوجه: (1) عزمٌ على انتزاع الحكم مِن قِبل مطالبٍ تراكمت آلامه وتصاعدت آماله وتبلور مطلبه ورصّ صفّه وحاز على قدرٍ من القوّة للإزاحة. (2) شدّة تمسّك صاحب السلطة بمشروعه السياسي، وثوقاً مبرّراً في بعض الأحيان وعُجباً بالإنجاز في بعض الأحيان الأخرى. (3) كره الناس التفريط باستقرار المجتمع رغم الهِنات، وأمل الساخط منهم بالتغيير.

وثمّة سؤال هنا: بعد ترسّخ الأمر الذي حقّق سنّة الحياة في ضرورة العصبيّة (= التماسك)، هل قصّرت الجهود في التفكير الإبداعي في تحقيق الشورىٰ بحيث تتبدّىٰ فيها الرؤية العُمرية، وهل تحصّل اجتراح البدائل بقدر ما تفرضه الحياة من حدود الإمكان؟ وهل أخذت فكرة أهل الحلِّ والعقد –وهي فكرة إبداعية تعي طبيعة مسيرة الاجتماع السياسي– نصيبها من التفعيل؟

3- فاعليات التصدُّؤ

الاستحواذ الكامل للسلطة السياسية المسلمة علىٰ الفكرة السياسية الإسلامية غير ممكنٍ، فشرعية الحكم مبينةٌ أصلاً علىٰ فكرة خدمة الشريعة وحماية تمثُّلها في الحياة، والشريعة مضمرةٌ في صدور الأمَّة، والعلماء بين محاذرٍ للسلطة ومنعزلٍ عنها ومقارعٍ لها. ومن جهة أخرىٰ تألُّق النصِّ الخالد يحرِّر من أسر الواقع والسياسة وهواها التسلُّطي، وإن كان تصدُّؤ نظرية الممارسة وارد. ويمكننا رصد المواكبة بين الحال الثقافي وبين إمكانية الاستغلال السياسي من خلال ثلاثة مزالق: الانحباس النظري والجمود الفقهي والتصوّف، وهي حلقات متداخلة تُنشئ مناخاً أكثر قبولاً للاستبداد (الانفراد بالرأي الذي قد يصل حدّ الاعتساف).

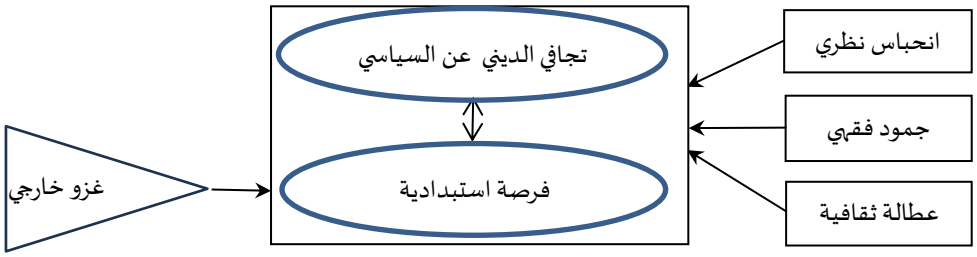
- **أولاً**، الانحباس النظري الذي يحصر ساحة النصوص في السلوك الفردي حكّاماً ومحكومين. ويمكن التأكيد علىٰ أنّ التفاعل مع التراث الفلسفي اليوناني لم يجرِ علىٰ النحو الأمثل؛ بل استحوذ هذا الوافد علىٰ الأذهان واستهلك طاقتها في غير المحلّ. أمّا القراءة في سنن حركة التاريخ فكانت مبعثرة إلىٰ أن بلورها طرح ابن خلدون.
- **ثانياً**: الجمود الفقهيّ يحيل الحياة إلىٰ آلياتٍ خاوية عن الحكمة، والتنابذ الفقهيُّ والتعصُّب المذهبي كاد أن يخنق مطلب الدِّين لولا تنامي توجُّه المقاصد.
- **ثالثاً**: العطالة الثقافية التي تسرّبت –بشكل رئيسي– عبر التصوّف الخرافيّ (وليس عبر التصوّف السلوكي التهذيبي) هي ممّا يُقيل عن همّة البناء الحضاري. كما يشكّل الإخلاد إلىٰ المتاع مع حضور التصوّف الانسحابي مزدوجةً تعزّز العطالة في المجتمع.

كلُّ هذا حصل جزئياً في تاريخنا المسلم، وهو ما ينشئ مساحاتٍ لتسلّل الاستبداد. ونؤكّد أن العرض أعلاه يخصّ الاستبداد السياسي، وهو الانفراد بالرأي وعدم المشاورة، ممّا ينتج عنه تراجعٌ للعدل أو ظلمٌ اجتماعي واقتصادي أو تهميشٌ سياسي. بمعنىٰ أنّ **الاستبداد الذي نحن بصدده مختلفٌ نوعياً عن سلوك الطواغيت المفسدين في الأرض الذين يتنكّبون عن أصل توجّه الدِّين ويحاربونه ويكيدون له**. ولزم التنبيه لذلك بسبب ما تقع فيه كثيرٌ من الكتابات اليوم في الخلط بين القصور السياسي في تاريخنا وبين سلوك الأنظمة المتجبّرة التي تتحكَّم بالمسلمين في أيامنا هذه، فتحول دون عزِّ رسمهم ومَنَعة وجودهم وكفائية معاشهم، وتُنكِّل بجهود الإصلاح وتؤسس لمسالك الضلال.

وننبّه إلىٰ أنّ هناك فرقاً بين ممارسة السلطة الدينية للاستبداد السياسي بنفسها بشكلٍ مباشر ومن خلال مؤسساتها، وبين أن يكون التقصير في الاجتهاد الدِّيني وفي اهتمام النخب بالواقع ممّا فسح طريقاً لتسلُّل

الاستبداد. وفي تاريخنا كان الحال الثقافي المسلم تارةً مَعبَراً للاستبداد في حالات الغفلة، وكان تارةً أخرىٰ قوّة غير راضيةٍ ومطالبةٍ بالتغيير. وربما أتى معظم الخرق في إدارة المجتمع –وليس في الشأن السياسي فحسب– من التقصير العلمي ومن الغيرة بين المدارس التي شُغلت عن مهامّها الحيوية في الواقع، لا من التدخُّل السياسي المباشر.

مخطط: فاعليات تجافي الديني عن السياسي وتبعاته



إنّ الحقل السياسي في النظرة الإسلامية هو من مجال العاديات الذي ليس فيه علىٰ الأغلب حكمٌ فقهيٌّ محدّد. فمثلاً استحداث ديوانٍ أو شقّ طريقٍ أو أسلوب مواجهة عدوٍّ إنما تكون علاقته بالشريعة من ناحية مقاصدها فحسب، يعني من جهة الأهداف وأخلاقية الوسائل. إنَّ الحقل السياسيّ يهتدي بالوجهة العامّة للدِّين ويستصحب كلّيات الشريعة من العدل وتحقيق مصالح العباد، وهو حقلٌ يتعزّز بالممارسة ممارسةً غير منفصلةٍ عن هدي الدِّين ولا مستحوذَة من قِبل ثلّة دينية.

4- بين التمايز والهجر

إنَّ ما تلبّست به السياسة في تاريخنا المسلم من انفرادٍ استبداديّ أو ظلمٍ كان سياسيَّ المحضن ولم يتركّز في مؤسسةٍ دينية، كما أنّ معظم النزاع كان بين السياسيين أنفسهم في منأىً عن عامّة الناس. ولذا فإنّ الأصحَّ في تشخيص السجلّ الإسلامي السُّنّي في المسألة السياسية هو وقوع التجافي بين أهل الحكمة وأهل الخبرة علىٰ نحوٍ تجاوز الحدّ المطلوب من التمايز والاختصاص.

وكما هو معروف، لم يكن أئمة المذاهب ولا كبار العلماء خلفاء ولا سلاطين، بل سُجن بعض العلماء بسبب مواقفهم المعارِضة للإرادة السياسة. وكما أسلفنا، أوسع ساحةٍ للتداخل المؤسسي كانت ساحة القضاء، حيث إنَّ نفراً من العلماء الفقهاء (وهم القلّة) وجدوها مكاناً طبيعياً لهم، وكانت المواقف متباينة جدّاً في قبول العلماء موقع مستشار الحاكم. وهذه معضلة بشرية **بحقّ أهل العلم والاختصاص بشكلٍ عام، فالمصلحة العامّة تقتضي مشاركتهم في القرارات الإدارية والسياسية، لكن ذلك يعرّضهم إلىٰ ضغوطاتٍ سياسية، كما يمكن أن يغيّر قلوب العامّة نحوهم إذا لم يدركوا حكمة قرارهم**. وعملياً كان الدور الرئيسي للعلماء والمشايخ في ساحة النشاط الأهلي.

لقد كانت طبقة العلماء في تاريخ المسلمين –بمجملها– في موقف المعارضة وليس في سدَّة الحكم. القرون الأولىٰ شهدت معارضةً شديدة تميَّزت بالحدِّية الصلبة ونزع الشرعية، بناءً علىٰ عدم أهلية المفضول بوجود الأفضل وبناءً علىٰ التمسُّك بمخيالٍ مثاليّ رافق الفترة الأولىٰ. وتاريخ المعارضة السياسية في تاريخنا المسلم هو تاريخ المعارضة السُّنِّية، وكانت ثورات الزيديَّة مناوئة للحكم وليس عندها ساحة تفاوض، أمَّا موقف الإمامية الإثني عشرية فرفضت السياسة القائمة رفضاً كلّياً استناداً إلىٰ رؤيةٍ سياسية غيبية، وإن تميّز موقفهم العملي بالسكونيّة الانسحابيّة أو بالتحالف مع قوىٰ خارجية في لحظاتٍ حرجة.

إن الحدّية التامّة هي أكثر ما يشكل في المعارضة السياسية الشيعية. والأمر التكويني في مجاري العادات أنه إذا كان المعارض مخالفاً لأصل توجّه الحكم ويدعو لاستئصال الواقع السياسي القائم ويعمل علىٰ ذلك ولا يمتلك ساحة تفاوضية... إذا كان هذا هو حال المعارِض فسوف تواجهه السياسة القائمة بالقوّة. فلا يمكن لأيّ نظامٍ سياسي –مهما بلغت مرونته– استيعاب حركةٍ سياسيةٍ معارضةٍ إذا كان مطلبها هو نزع الحكم الحالي وتنصيب البدائل المعارضة مكانها. أما الضيق بسبب تقصير الحكم فمسألة أخرىٰ، حيث **يعترك أي ذي علمٍ وحكمةٍ مع معضلة الموازنة بين زعزعة الاستقرار في مجتمعاتٍ رغيدةٍ، وبين الخروج علىٰ الحُكم بسبب التجاوزات وعدم الالتزام الكامل مع مقتضيات المثال**. ونؤكِّد أنَّنا في معرض الحديث عن استئثار الحكم واستبداده تقصيراً في تمثُّل مطلب الشريعة، لا عن الفرعونية الطاغوتية التي تتنكَّب لأصل نموذج الإسلام حرباً وكيداً (والتي لم توجد في تاريخنا).

نؤكّد ثانية أنه لم ينفرد علماء الشريعة المسلمون بالساحة السياسية، ولم يكن عندهم مؤسسةٌ تمكِّنهم من ذلك، وغلب عليهم التجافي عن المشاركة في المجال السياسي المباشر. وكان الذي جرىٰ نوعاً من التخصُّص، حيث تمايزت المؤسسة السياسية وشكَّلت لنفسها دواوينها وشبكات نفوذها، وفرضت أولوياتها. غير إنّه بقيت المرجعية الكبرىٰ للإسلام، وبقيت قيمه هي القيم التي تنافح عنها المنظومة الحياتية، وظلَّ المتوقّع من السياسة المنافحة عن المصالح الكبرىٰ للأمّة. وكان موقع الصفوة الدينية أقرب إلىٰ موقع المراقب الذي يشغله إصلاح المجتمع ضمن الإطار السياسي القائم. أما حين تهبط قوىٰ خارجية غير مسلمة وتعتدي علىٰ بلاد المسلمين، حينها فقط يتصدّر الأمر السياسي وينادىٰ إلىٰ جهادٍ تحت راية دينية تقودها شخصياتٌ من الصفوة الدينية.

إضاءة على الواقع

التجافي بين الفضاء الدِّيني والسلطة السياسية كان هو الغالب في تاريخ المسلمين. وقد يقال إن هذا التجافي قد حرم السياسة من الالتزام الأخلاقي الكامل، لكن الأقرب القول إن هذا التباعد ترك للشبكات الدِّينية ونشاطها الرعوي درجةً عاليةً من الاستقلال. وهو استقلال على نحو التمايز وليس الانفصال التامّ. وذلك أنه ينتفي – ضرورةً– الفصامُ بين عالَمي الدِّين والدنيا في دينٍ يرفض الهيكلية ولا يجعل النجاة مرهونةً بتوقيع مؤسسةٍ، دينٍ المرجعيةُ فيه هي نصٌّ مفهومٌ معقولٌ منفتحٌ للتأويل. استحضار هذه الفكرة الأساسية ضروريٌ لفهم طبيعة تموضع السياسي في التجارب المسلمة. ولقد بقيت ساحة القضاء الساحة الأوسع لحضور كلٍّ من السلطة الدينية والسلطة العلمية الفقهية، وهي ساحة اجتماعية واسعة للفقه والفقيه فيها اليد العليا.

ثمَّ بعد سبعة قرون ونيّف من تطوّر المؤسّسة السياسية للمسلمين، اعتمدت الطريقة العثمانية منصب المفتي أو شيخ الإسلام اعتماداً رسمياً، وضمّت بعض العلماء إلى ديوان الدولة. كما شجع العثمانيون تقنين الفقه، وتبلور هذا التوجّه في نهاية عهد الدولة وعند بداية تفلُّت الأمور . وكانت حركة التقنين هذه جزءاً من الاستجابة لتحدِّي الحداثة ومحاولة إنتاج بديلٍ إسلامي. ثم قامت محاولات "إصلاحٍ" تُعرف باسم "التنظيمات" وأخفقت، حيث مثّلت أول تجربةٍ دستوريةٍ مزجت بين عناصر لبرالية في نظرية السلطة وبين ثوابت المجتمع، كما كانت خاضعةً لضغوطٍ دولية، وشارك في هذا التوجّه مستغربون ثقافياً.

في فترة ما-بعد-الاستدمار تغيَّر نمط تعامل دول الأكثريات المسلمة مع الظاهرة الدينية، حيث تمّ –بجهود متصاعدة– تنحية الدّين عن صلب الدولة باتجاه دساتير ذات رؤى اغتربت عن النسق الإسلامي. وفي غمرة سباق الدول المسلمة في التحديث –هذا إن لم يكن توجهها أصلاً معادياً للدّين– حرصت على احتواء الفضاء الدّينيَّ واحتكاره. وتحصّلت لها السيطرة عبر استحداث وزارة للأوقاف والشؤون الدينية ومحاولة التحكّم بالأنشطة العلمائية. ليس هذا هو المفاجئ في الأمر، وإنما الغريب أنه ركنتْ إليه قلوب بعض العلماء غفلةً عن مصادمة هذا النموذج للهيكلية المناسبة للفكرة الإسلامية، وأخذ هذا التوجّه صورةً أخرى حين اجتهدت بعض المحافل الفقهية (الأزهر مثلاً) في محاولة التوفيق بين النمط الموروث والنمط الحديث.

وهكذا تمّت محاصرة مقتضيات الدِّين ومحاولة توظيفه بغير اتجاه رسالته تحت الحكومات المستقلَّة في فترة ما بعد السيطرة الأوربية المباشرة، تلك الحكومات التي وضعت نصب أعينها الأنموذج الحداثي الغربي. فنُهبت أملاك الأوقاف وتشكّلت طبقةٌ دينيةٌ موظّفة عند الحكومة. وانقسمت دول الأكثريات المسلمة إلى اثنين من نماذج الحكم: نموذج دستوري ليبرالي ناشز ثقافياً، أو نموذج لادستوري ملكيٍّ يتَّكئ على فتاتٍ من رصيد الماضي. المهمّ أنه كان همّ كلٍّ من هذين النموذجين الانخراط في المنظومة العالمية والتحالف مع أحد محاورها، إلى جانب تحديثٍ عبثي يتصادم مع طبيعة المجتمعات المسلمة ولا يتناسب مع احتياجاتها. وتوجَّهت الدول الأكثر ثقافةً إلى النموذج الأول ومالت إلى الاشتراكية، إلى أن غيَّرت جميع النُظم قِبلتها نحو اللبرالية الاقتصادية.

وباستحضار ذلك يتضح سبب تصاعد المسألة السياسية في الطروحات الفكرية للحركات الإسلامية التغييرية. ويمكن التأكيد أن غياب المؤسسة الدينية في الخط السنّي وغياب العشِّ التصوُّري لسلطتها المطلقة يحول دون احتمال ظهور استبدادٍ مجذَّرٍ دينياً. إنّ مأسسة العسف السياسي لا تأتي من عدم فصل الدِّين عن السياسة، بل من عدم فصل ثلاثية قوىٰ القمع الحداثي: الجيش والاستخبار، والبيروقراطية، والاقتصاد الاحتكاري.

لقد قامت الدولة الحديثة بالإجهاز علىٰ مستندات قيام المجتمع بحجّة أنه تقليدي يتصادم مع النمط الحديث. وهكذا لم يعد الإشكال في النظام السياسي فحسب، بل أصبح أشدّ ما يضعف الأمّة هو تناقضات نسق حياتها وابتعاد المؤسّسات الكبرىٰ للمجتمع عن أصالة الحضارة الإسلامية.

الفصل السادس عشر

السلطة والمجتمع في سياقين

مثَّلت طبيعة الحكم المسلم ثورةً نظريةً وعمليةً، فكرتُها هي توكيل القيادة إلى القويِّ الأمين وتوكيل الإدارة إلى الحفيظ العليم. واستندت شرعية النظام الحاكم على القيام بأمر الشريعة بمعنى العمل على تحقيق رؤيتها في الحياة وحراسة حياضها، في حين أنَّ المجتمع –بقيادة العلماء– يحرسون أسسها النظرية وتطبيقاتها العملية. وهكذا ترافق في السجلِّ التاريخي المسلم حضورُ المعياري بثقلٍ، والبُعد عن النموذج الثيوقراطي في آن.

همُّنا في هذا الفصل تحسُّسُ صيغةِ ممارسةِ السلطة في المجتمعات المسلمة ونبضِ واقعِ الحياة يومها. وتقع النظرة المتعجِّلة في الإسقاط التاريخي، وهو سحب منطق ما يجري في عصرٍ وإضفائه على عصرٍ آخر له سماتٌ وخصائص مختلفة؛ وهو الأمر الذي ينبغي تجنُّبه. ولذا يقوم الفصل أولاً ببيانٍ دور السلطة المسلمة في تاريخنا في الأوجه الحياتية المختلفة، ثم يقابلها بما هي عليه في منظومة دولة الحداثة.

1- السلطة في السجل المسلم وضيق مساحة السيطرة

إنَّ ما يميِّز الخبرة السياسية المسلمة هو محدودية سيطرة الدولة على المجتمع، ويظهر ذلك جليّاً بتفحُّص حقولٍ خمسة: الاقتصاد و التعليم و القضاء و الإدارة العامة و رمزية الحكم.

أ- ساحة الاقتصاد

كان معظم النشاط الاقتصادي في العصور القديمة محلِّياً ومتمركزاً في الأسرة. ويمكننا استعراض نماذج من النشاط الاقتصادي الرعويّ والزراعيّ. النظام الرَّعويُّ محليّ من حيث وجود أدوات الإنتاج، ويشترك أفراد العائلة برعاية الأغنام والإبل وما شابههما، وموارده قريبةً من المسكن ويتطلَّب الأمر أحياناً التسريح في الابتعاد عن مكان السكن بحثاً عن الكلأ. أما الاقتصاد الذي يُسمى "الاقتصاد البستانيّ" فيؤمِّن فيه الناسُ كثيراً من قوتهم من خلال غلّة البستان حول منازلهم أو قريباً منها. ويشارك كلّ أفراد الأسرة في هذا النشاط، وقد يملك الفرد حقلاً يستأجر له بضعةَ عمّال في أوقات المواسم.

وإلى جانب التجارة التي نمت –خصوصاً– بعد الفتوح، كان النمطان الرعوي والزراعي هما السائدين في البلدان المسلمة لفترة طويلة (وفي معظم تاريخ البشرية). أمَّا المزارع الضخمة، والتي عرفتها حضاراتٌ قديمة، فلم تتميَّز بها البلدان المسلمة، كما أنَّ نظام الإقطاع على النحو الأوربي لم يكن شائعاً. والتعميم في هذه النقطة ليس سهلاً باعتبار سعة البلدان المسلمة التي نتكلم عنها وطول الفترات الزمنية. الصورة العثمانية المتأخِّرة مختلفةٌ عن الوصف أعلاه لاقترابها من عصر الحداثة.

ويتمتَّع كلٌّ من النمط الاقتصادي الرعوي والزراعي البسيط بدرجةٍ عاليةٍ من الاكتفاء الذاتي. وفي مثل هذا النمط من الإنتاج ليس هناك حاجة لتدخُّل الدولة، لا من ناحية تسهيل عملية الإنتاج ولا من حيث التعامل مع

المنتج. ويتمّ استهلاك قسم من المنتج محلياً، وقسمٌ يباع في السوق المحليّ، وقسمٌ يُنقل إلى مناطق أخرى، ويقتصر دور الإدارة السياسية في الإنتاج على تنظيم السقاية وحفر الترع، إلى جانب العمل على استتباب الأمن. ويكاد يكون دور الدولة في توزيع الناتج معدوماً، إلا من جهة الأمن أيضاً. لكن هناك أثر بالغ للدولة من ناحية وضع الخراج على المحصولات الزراعية، إلى جانب وجود ضرائب ومكوس؛ فتعيير مقدار هذا هو ممّا يقوّي الاقتصاد أو يضعفه. وقد تتعاظم الحاجة إلى الخراج من أجل الهيكل الإداري وتمويل الجند، فيكبت النشاط الزراعي. ثم هناك النشاط التجاري الذي ساعدت على حيويَّته سعة البلاد الخاضعة للسلطان المسلم، وكانت أن نشطت التجارة بعد الفتوح ونتج عن ذلك تغيّرات كثيرة على صعيد الحياة سواء في أنواع الأرزاق الواردة وما تبع ذلك من هجرات واختلاط الأعراق. أمَّا الصناعة فكانت محدودةً في بعض الأدوات والحاجيات الشخصية.

ب- النظام التعليمي

يقدِّم النظام التعليميُّ صورةً واضحةً عن محدودية نفوذ الدولة في الأزمان السابقة مقارنةً بمدى تغلغلها في حياة المجتمعات اليوم. فكما هو معروف، كانت المساجد مراكز التعليم حيث يتعلَّم الفتيان القراءة والكتابة، ويطَّلعون 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 المعلِّم المكافأة والأجر على التعليم. وإن أكثر ما يهمّنا في هذا الصدد أنه **لم يكن للدولة دورٌ في تقرير المناهج ومادّة التعليم**. لقد تمثَّل 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 صدقةً جارية.

ت- القضاء

يختلف حال القضاء في الدول المسلمة اختلافاً شاسعاً مقارنةً بالمؤسسة القضائية في الأنظمة الحديثة من ناحية دور الدولة فيه. فغاية الأمر كان أن يعيّن الخليفةُ أو الوالي قاضياً يختاره من أهل العلم، بمعنى أنَّه لا يتدخَّل السلكُ السياسي في العملية القضائية، لا من ناحية مضمون ما يُحكم به (مادّة الفتيا/الفقه) ولا من ناحية طرق استنباط ذلك. ولم تكن النظرية القانونية "أصول الفقه" مستقلّةً فحسب، وإنما هي خارج مؤسسة الحكم بالكلِّية. دور نظام الدولة "أو الولاية أو المحلَّة" كان في المساعدة على إنفاذ الحكم فحسب، ويتضمن ذلك الإجرائيات التي يضعها المسؤولون أو التي تتولَّد عبر الممارسة. وينبغي التنبيه هنا إلى أنَّ **الفقه أشمل من القانون، فالفقه وتخريجه ممارسةٌ علميّة مستقلّةٌ عن الدولة**، وليس له ارتباطٌ كاملٌ حتى مع القضاء، إلى جانب أن مواضيع الفقه شاملة للعاديات في الحياة إلى جانب العبادات. أما القانون فهو أكثر اختصاصاً وتوسّعاً في المسائل الإجرائية البحتة، وهذا ممّا يوازي العرف ويجاوره.

ونذكِّر بأنَّ كلَّ تعميمٍ يرد فيه الاستثناء، ولا سيما إذا غطَّى مساحاتٍ زمنية ومكانية كبيرة، ولا يهمُّنا في العرض هنا إلا ملاحظة النسق العام، لا تفاصيل أحداث التاريخ. وتنفع الإشارة إلى القرن العاشر الهجري كبدايةٍ لانتشار التقنين، وهو الموافق لعهد السلطان العثماني الذي لُقِّب بذلك: سليمان القانونيّ. غير إنّ التقنين بالمعنى القريب من النمط الحداثي لم يأتِ إلا في زمن "التنظيمات" التي قام بها العثمانيون 1839-1876م استجابةً للضغوط

الأوربية وتماشياً مع الفكر "الحديث التنويري" الوافد الذي أتى مع الذين درسوا في أوربة وفرنسا. والمفارقة أن هذه التنظيمات لم تنجح في تحقيق ما وضِعت له، بل أورثت اختلاجاً في مسيرة الاجتماع. وعلى كلّ حال كان ذلك في أواخر العهد العثماني وقبل انهيار الحكم، ولا يمثّل نسقاً عاماً للدول المسلمة.

ث- الإدارة العامة

ممّا يفاجئ الحسَّ المعاصر عدمُ وجود فرص لقاءٍ كثيرة بين عامة الناس وسلطات 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، تؤمُّها نخبة المجتمع في البلدة والحيّ والقبيلة والقرية. والغالبية العظمى من الناس يومها عاشوا في القرى والبلدات، برغم أنه اشتهر تاريخ المسلمين بمدنٍ كبيرة وحواضر زاهرة. وكان لسلطة القرابات أهمية بالغة، وكذا السلطة الرمزية لكبار السنّ ولمن اشتهر منهم بالحكمة. **وفي حين كان الأمراء قادة السياسة، كان العلماء والأئمة قادة المجتمع. والأهم من ذلك أنّه استندت شرعية الأول إلى تزكية الثاني أو سكوته عنه على الأقل**؛ أي وكأنه كان للحاكم خطوطٌ حمرٌ إذا تجاوزها أغضب العلماء وعامّة الشعب معهم حين يرون أن في ذلك مخالفة تؤثّر في صلب تحقّق الرؤية الإسلامية في الحياة.

ولقد ظلمت السياسةُ –كعادتها– وطغتْ خصوصاً في معاملة من نافسها، ولكنّ تركّز معظم الصراع السياسي في تاريخنا بين طبقاته في معزلٍ نسبيٍ عن جمهور المسلمين. أمّا الاستئثار بالمال فالقليل منه جرى غضُّ النظر عنه في فترات الرخاء، والكثير منه كان محطَّ نزاعٍ بين الحاكم والمحكوم بقيادة العلماء. العدالة الاجتماعية –عموماً– قادها الأئمة العلماء، كما كان للقضاة دورٌ أساسيٌّ في ذلك.

وعودةً إلى شرعية الحكّام، تذكّر أنّ العزَّ بن عبد السلام عاقبَ الأميرَ المتخاذل بعدم الدعاء له على المنبر وبمغادرة العزّ من الشام إلى مصر. وإنَّ رمزية القصة لناطقةٌ بطبيعة الحياة السياسية يومذاك، وتكاد تستعصي على مشاعرنا وأفهامنا.

ج- الرمزية

تحرص النظم السياسية على الظهور بمظهرٍ منسجمٍ مع ثقافة المجتمع، حيث يكسبها ذلك شرعيةً رمزية. وبقدر ما يكون هذا الانسجام صادقاً يتولّد عنه ما يخفّف الاحتكاكات بين السلطة الحاكمة والمحكومين ويفسح المجال لقنوات تواصلٍ غير رسمية فعّالة. ومن ناحيةٍ أخرى، يقود السعي نحو الانسجام الثقافي إلى تشكّل آلياتٍ في إدارة الحكم يرتاح إليها الجمهور، فتساعد الحركةُ العفوية لعامّة الشعب جهودَ الإدارة السياسية، أو على الأقل تخفّف مساحات التعارض.

من الناحية الرمزية كانت ممارسة الحكم في تاريخ المسلمين مختلفةً عن نظم أوربة الكنَسيّة الباباويّة وعن نظم الأمم الشرقية في آسيا التي أعطت للملك وللإمبراطور صفةً قدسية. وهذا لا يعني أنَّ 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.

وتحرص معظم أجهزة الحكم على تقريب مَن له مصداقية شعبية، ومن ذلك الرموز الدِّينية، فتحاول السلطة السياسية احتواءهم أو ضمان عدم معارضتهم على الأقل. واشتهر العلماء الربّانيين في تاريخنا بحرصهم على الابتعاد عن السلطان ومجالسه وأعطياته، أو تقريعه أحياناً. وفي الفترات المتأخِّرة حرصت الحكومات على تبنّي الاحتفالات الدِّينية المستحدَثة (وربما نضع لذلك علامة بدايةٍ من يوم ما اخترع حكّام أهل السند الاحتفالَ بالمولد النبويّ).

إنَّ الحكوماتِ المسلمةَ لا تتحرّك خارج الواقع الاجتماعي في دنيا مطهّرة بعيدة عن إغراءاتها وإكراهاتها أو مقطوعة عن المستوى العامّ للفهم الديني. وهناك اختلافٌ نوعيٌ بين أن تستحوذ السياسة على الدِّين وتتشارك مع مؤسّسته في قسمةٍ مصلحية متواطئة، وبين أن تطمع السياسة في الاستفادة من الارتياح الشعبي إلى الدِّين. وبقدر ما يُمكننا اتهام السياسيّ بمحاولة التدثُّر بالمظاهر الدينية واحتواء حركة رموز الدِّين، يمكننا الإشارة إلى أنّ تكلُّس الطرح الدينيّ وغلبة الطقوس عليه يفتح باب الاستغلال السياسي.

ولنا أن نستدرك أنه من طرف المجتمع ليس هناك مصلحةٌ أن يتنكّب الحُكم عن الاحتفاء بمظاهر الدِّين (إلى حدٍّ ما) واحترام رموزه (بلا توظيف). يعني ثمّة معادلة حرِجة في الأمر، ففي طرفه الأول هناك الحساسية الكبيرة تجاه السلطان، وفي ذلك اشتهرت أقوال العلماء والصالحين التي تحذِّر من الاقتراب من حيّز السلطان، ومن الطرف الآخر هناك حاجةٌ لاصطباغ السلطة بلون ثقافة المجتمع الدِّينية لأنه ممَّا يرتاح إليه الجمهور ويجدونه ذا معنى، ولأنَّ 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 هذا النموذج عالمياً يتمُّ فرضه على أنه معيار التقدُّم. إنّ مسيرة الدولة الحديثة هي مسيرة السيطرة على كل نواحي الحياة، بما فيه الإنسان نفسه، أسرته وروحه وجسده. ألا ترى كيف تشتري الفرقُ الرياضية الأبطالَ وكأنهم بضاعةٌ، وكيف تُدفع النساء إلى استثمار أجسادهنَّ؟ وهذا معروفٌ وذكرُه هو من باب التنبه إلى دور الأطر الفكرية، ولنحصر المناقشة في عالم السياسة.

الهُويّة الحداثية هُوية فردٍ مواطنٍ تتحدّد حقوقه من خلال دستور. وإذا أردنا وضع هذه العبارة بالسلب تصبح وفق التالية: **الهُويّة الحداثية هي هُوية فرد مواطن لا تتحدَّد حقوقه من خلال مبدأ متعالٍ أو من خلال انتماءٍ أُمميٍّ لبشرٍ لهم تاريخ معنويّ ولا من خلال الطهارة الداخلية للفرد.** وإذا لم تكن مواطناً فأنت "بدون"، لا يحقُّ لك تسجيل زواجك في سجلٍّ ولا تعليم أولادك في مدرسةٍ ولا إسعاف مريضك في مستشفى... إلخ. ومقابل هذه القسوة احتوت الدساتير الحديثة على "حقوق" للموطنين، فيها ضمانٌ نظريّ لمعالجة ما تفرزه المنظومة من مظالم، وهذا هو التناقض الذي ينبغي أن يكون جليّاً في أذهاننا: سيطرة سابغة للدولة + حقوق منقوطة للأفراد.

إنَّ منظومة الدولة الحداثية تُفضي إلى السيطرة والتحكُّم، برغم أنه تسلّلت بعض الأفكار النبيلة للمفكّرين إلى وثائق الإدارة التي تنظم السياسية. كما تجسّدت هذه الأفكار في حركاتٍ اجتماعية، وفي حركات معارضةٍ وحمايةٍ للمواطن. **بيد أنَّ فكر الفلاسفة السياسيين الغربيين لم يكن كلُّه تحريرياً، بل تراوح بين رؤية تسلُّطية للدولة ورؤية أقل تسلُّطاً**. بين أصحاب النزعة الواقعية المطلقة نجد ماكيافيلي و هوبز اللذين نظَّرا لدولةِ السيطرةِ المطلقة ضمن إطارٍ داروينيّ. ونجد هذا التسلّط في الفكر الماركسيّ أيضاً (بعد تنحية أفكاره الحالمة)، والرؤية اللينينية الشيوعية لا تبتعد كثيراً عن رؤية أخلَّائها الرأسماليين من ناحية شرعنة التسلُّط.

وبالمقابل ينادي فكر الفيلسوف السياسي لوك بدولة القانون. وبالرغم من أنّ مقتضى فكر لوك يضبط سلوك الدولة بحمايات للحرية الفردية، إلا أنَّ القانون في منظومة الحداثة مودَعٌ في الدولة (البرلمان + البيروقراطية). ودع عنك النوّاب فقد أصبحوا –عملياً– شركاء في تحكّم السلطة التنفيذية يسهمون في تمرير الظلم على نحوٍ قانوني منضبط. كما تتبنّى رؤية لوك المنظومة الرأسمالية بشكل كاملٍ وترفض تقييدها بأي قيد، برغم أنّ تلك المنظومة هي التي تولّد الظلم والتحكّم غير المباشر. ويمكننا القول إنَّ الأنظمة السياسية لـ"الديمقراطيات الصناعية" المعاصرة تشكَّلت من مزيجٍ من هاتين الرؤيتين (هوبز ولوك). وربما يخيَّل للنظرة العابرة أنّ رؤية لوك هي التي تحكم منظومة هذه الدول في السياسة الداخلية، في حين أنَّ رؤية هوبز هي التي تحكم السياسة الخارجية. غير أنَّ التوجُّه العدواني نحو الخارج له ارتكازاته الداخلية الكثيرة أيضاً، ليس أقلُّها الصناعات الحربية. وحريّ بنا ألا ننسى أن كثيراً من الاختراعات التقنية المدنية (بما في ذلك الإنترنت) إنما جرى تطوير بذرتها في وزارة الحربية. أمّا 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. علينا أخيراً الإشارة إلى وجود مفكّرين (محافظين غير لبراليين) قدَّموا أطروحاتٍ عن مجتمع الحداثة تتميَّز بتوازن أكثر ولا تُمجّد دولة الحداثة؛ بل تشير إلى أخطار تغوُّلها.

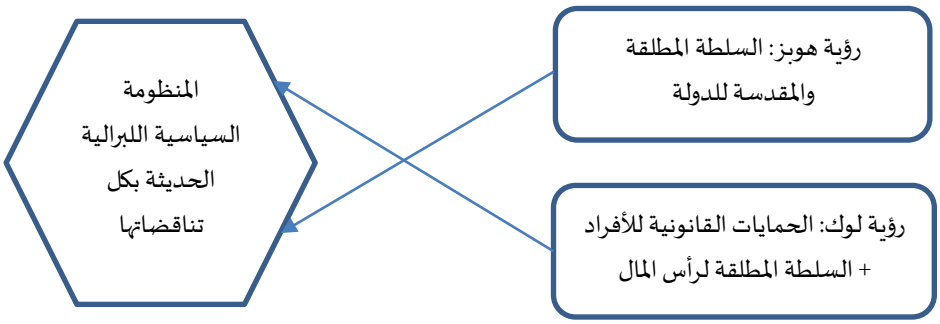
ينفع التنبيه إلى وجود أكثر من نموذج تفسيريٍّ واحدٍ للنمط السياسي في البلدان الغربية، ولعلَّ المدخل النقديَّ لتطوُّر مسيرة "الرشدنة" مدخلٌ جيدٌ لتلخيص ما سبق ذكره. **ويُقصد بالرشدنة التطرّف العقلاني الذي يختزل الحياة الإنسانية في حاجاتها المادية بخاصَّة (ولذا فإنه ليس برشاد)**. فالرشدنة هي التي قادت تطوُّر الأنظمة الغربية، واقتضى ذلك تركيز القرار والتخطيط في مؤسساتٍ بيروقراطيةٍ بإجرائياتٍ صلدة، تميَّزت في آنٍ بتعقُّلٍ وببُعدٍ عنه بسبب اختزال الحياة البشرية في انعكاساتها الخارجية. وهذا التوكيل للمؤسسات البيروقراطية يُلغي الإنسان ويسلِّم قراراته إلى ثلَّةٍ صانعي قرارٍ من "الخبراء". وغدت معظم أنشطة فردِ الحداثةِ معقودةٌ في الدولة وتمرُّ من خلال مؤسساتها. فمثلاً، ليس لك خيارٌ في تعليم ولدك، وإنما الدولة تقرِّر ماذا يتعلمه قسراً عن الأهلين.

وكلُّ حركةٍ وسكنةٍ أصبحت مرصودةً من قِبل الدولة أو من قِبل مؤسسة ربحية يمكن للدولة الوصول إليها إن دعت الحاجة.

وفي الدولة الحديثة يدفع الفردُ المال عنوةً ضرائب متصاعدة على دخله وإنتاجه، ويدفع ضرائب على البيع والشراء، وفي كلّ ذلك رشدنةٌ بالغة وسيطرةٌ 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.

وينبغي التنبيه إلى أنَّ الوصف الذي جرى عرضه هو وصفٌ لنمط المنظومة وليس لتفاصيل حركتها، وهو تحليلٌ لتوجُّهها العام لا للأحوال الخاصّة لمختلف لدول. ولا مراء أنه يجري في النظام الديمقراطي ومن خلال مؤسساته البيروقراطية تحصيلٌ لـ"حمايات" في وجه تمادي الدولة وأجهزتها، غير إنّ ذلك لا ينفي أنّ طبيعة المنظومة الحديثة للدولة –برغم ديمقراطيتها– طبيعةٌ متعدِّية.

شكل: الخلفية النظرية لنمط الدول الحداثية الغربية



ويمكن القول إنَّ تاريخ الحقوق السياسية في الغرب كان صراعاً بين محاولات الدولة للسيطرة الواسعة وبين حراكٍ شعبيٍ لرؤى إنسانيةٍ مصوغةٍ بصياغات فلاسفة التنوير، فبقيت اصطناعيةً وإشكاليةً. ولم تتوقّف الدولة الحديثة عن محاولة السيطرة على مساحات جديدة من حياة الإنسان وعلى مزيدٍ من الفضاءات الاجتماعية. **ويمكننا فهم هذا التطوّر من خلال رصد مزدوجة المنظومة الحديثة: فهي تكاثرية ربوية من وجه، تدفع إلى المعاظمة في كلّ شيء، معاظمة الإنتاج ومعاظمة الاستهلاك ومعاظمة الانفلات...، وهي ومن وجه آخر تعمل على ضبطٍ ما لكلّ أوجه الحياة من خلال بيروقراطية الدولة.** والحكم على نمط الحياة الغربية تحسيناً أو تقبيحاً يستند إلى معيار التقييم أكثر من استناده إلى حقائق؛ إنه مستندٌ إلى موازينَ معيارية تختلف فيها أقوالُ الفلسفات والأديان.

وأخيراً، علينا تذكّر أنه مرّ التطور الحديث لدول الديمقراطيات الصناعية من خلال تجارب عسكرية وتسلُّطية مريرة: نابليون في فرنسا وهتلر في ألمانيا وموسوليني في إيطاليا وفرانكو في إسبانيا. ولم تبرأ الدول التي لم يعتلِها ديكتاتوريون –بريطانية وأمريكا الشمالية– من ارتكاب جرائم كبرى في مغامراتها للهيمنة العالمية خارجياً، أو ضمن حدودها ومع مَن يسكن فيها.

إضاءة على الو اقع

لقد اختلفت علاقة السلطة بالناس في العصور القديمة عمّا هي في المنظومة الحديثة، فلم تكن السلطة السياسية في الماضي حاضرةً في حياة الناس حضورها اليوم وتغلغلها في زوايا المعيشة. وهذا صحيح على كلِّ الأنظمة السياسية لعهود ما قبل الحداثة، وهو أظهر في حالة المسلمين. وإنّ من أهمِّ الخصال التي تحلَّت بها النظم السياسية في تاريخنا ضيق مساحة السيطرة السياسية، وتحسن الإشارة إلى باقةٍ من الفضاءات التي كانت خارج نطاق الدولة في الخبرة 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...

غير أنه لا يعني ما سبق انعدام أي أثرٍ للدولة والسياسية في فضاءات الحياة، فالكلام كان عن السيطرة المؤسسة والتحكّم التامّ. وتمثّلت الأدوار الأساسية للدولة في خبرتنا التاريخية في الدفاع والعلاقات الخارجية والمالية العامة، كما اضطلع الولاة بالأمن والجباية. ويضاف إلى ذلك أعمال على نحو خدميٍّ، كتأمين قنوات المياه وتنظيم البريد، وبناء المدارس ودعم العلم والعلماء في بعض الأحيان. وبالمناسبة، يمثّل هذا النموذج حلماً لطائفةٍ من كبار المنظِّرين السياسيّين اليوم إضافةً إلى الناشطين في حركات التحرُّر.

لا مراء في أنّه تصاعد التعقيد والتراكبية في مجتمعاتنا المعاصرة نتيجةً طبيعيةً للتغيرات الحضارية، ممّا يستدعي ما يوازيه من مؤسّساتٍ تقوم بإدارة الشأن العام. ويأتي على رأس تلك التطوّرات النموّ المطلق لعدد السكّان، وزيادة الكثافة السكانية في الأحياز، وتصاعد التواصل بين البلدان، وتفاقم الأمراض المعدية، وتنوّع الإمكانات التي توفّرها التقنيات، وفرط التعملق في أدوات الحرب والعدوان. لكن رغم ذلك –أو بسببه– أصبح أشدّ ما نحتاجه اليوم هو إعادة توزيع السلطات واستحياء سلطاتٍ محيلّة غابت عن الواقع.

ولعلّ أوّل السلطات التي نحتاج استحياءها هي سلطة الأحياء، فهناك كثيرٌ من الفاعليات اليومية التي تجري في هذا الحيّز، والخبرات المحلّية هي أفضل من يتعامل معها وينظّمها على نحوٍ شبه عفوي. هذا مع افتراض أن العائلة وشبكة القرابة ما زالت حيّة فاعلة.

وهناك الأوقاف التي وضعت كثيرٌ من الحكومات يدها عليها، ممّا يناقض أصل فكرة ا لوقف، حيث تكمن عبقرية هذه الفكرة في إبعاد سيطرة الدولة وسيطرة المانح عمّا أوقف؛ بمعنى إبعاد أقوى مصدرين للتسلّط: السياسة والمال. وينضمّ إلى حيز الأوقاف المساجد والجوامع، التي ينبغي أن يكون القرار فيمن يعتلي المنبر أو يقوم بالتدريس قرار محلّي، أو أنّ الحكومة تُعلم بهذا وتحمّل مَن يعتلي هذه المناصب مسؤولياتٍ معينةٍ متّفق عليها.

ونشير إلى الحقل التعليمي خصوصاً، حيث إن كثيراً من الناس يعوّلون عليه باعتباره مكمن السرّ في النماء والرخاء. والسؤال هنا فيما إذا كانت الحكومة المركزية –حقاً– هي المؤهلة لتعهّده، أم أنّ التعليم المناسب واختيار

الطواقم ينبغي أن يتبع الوحدات التنظيمية الأصغر مثل الناحية والمحلّة. هذا ناهيك بالمناهج التعليمية التي مردّ الخبرة فيها إلى متخصّصين في شتّى العلوم وليس الوزارات. بمعنى أنه لا بدّ للمناهج أن يجري تطويرها من أهل الخبرة من خلال هيئاتٍ ومؤسّسات مدنية لها درجة كبيرة من الاستقلالية، وتتبنّى الحكومة نتاجهم عبر وزارة التعليم، حيث إن جلّ اهتمام الوزارة هو الإجرائيات والتمويل.

نختم بالتأكيد على أنّ اضطلاع الناس في الشؤون العامّة –بحسب خبراتهم ومن خلال مؤسساتٍ مهنية– هو المعوّل عليه في المسيرة السياسية السلِسة، وليس مجرّد التمثيل السياسي من خلال النوّاب.

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 تجاه حقيقتها وعالمية صلاحيّتها كأسلوب حكم. إنّ الديمقراطية فكرةٌ سياسيةٌ تستند إلى رؤيةٍ فلسفيةٍ وتعكس قيماً مجتمعيةً وترتبط بسياق تطوراتٍ تاريخيةٍ حضارية. ونذكِّر بأنّ المنظومة الديمقراطية المعاصرة متساوقةٌ مع المنظومة الاقتصادية الرأسمالية، ولصيقةٌ بالنمط الأوربي الثقافي الاجتماعي. وعلى الصعيد العملي الحقيقة الواقعة للديمقراطية ليست ناصعةً بالدرجة التي يظنُّها الواقعون في قبضة الطغيان العسكري-المخابراتي.

ورغم أنه لا يجوز اختزال الديمقراطية في عملية الاقتراع، لأن الضامن الحقيقي للقِسط في الحكم والإدارة يعود للثقافة السياسية، غير إنّ ما يُلزمنا مناقشة الآليات الديمقراطية هو أنَّها ليست جديدةً كفكرة، ولأنّ تطبيقاتها الجديدة حاولت معالجة التطوّرات الحديثة للمجتمعات التي غيّرت صيغةَ معيشتِها منتجاتُ الصناعة وأدواتُ التواصل والنموّ السكّاني الكبير؛ فأصبح كلّ ذلك واقعاً مفروضاً لا بدَّ التعامل معه رغم إشكاليته.

يكتفي هذا الفصل بمناقشة الخصال الديمقراطية كآليةٍ ومبدأ تشغيل، ويقوم بتحليل ثلاثة خصالٍ مكوّنة للعملية الديمقراطية: التمثيل، وسيادة القانون، وتمايز السلطات، ويتبع ذلك بمناقشة فكرة التحاور وإلى أي مدىً هي حاضرة في النظم الديمقراطية. ونتتبّع في كلّ ذلك منطقها الكامن ومسيرتها العملية ونقاط اختناقها.

1- التمثيل

يدور أكثر الحديث عن الديمقراطية حول مسألة تمثيل إرادة الشعب، حيث يقال إنه مقابل خضوع الناس لسلطة الدولة، فإنّ الشعب في ظلِّ الديمقراطية يحكم نفسَه بنفسِه من خلال المشاركة بالتصويت والانتخاب. ولكن هذا الانطباع انطباع سطحي، فبرغم أنّ فاعليات التمثيل موجودة فعلاً هذا لا يعني –ضرورةً– أن إرادة الأفراد أو إرادة الشعب قد تمّ تمثيلها فعلاً . هذه هي العقدة التي علينا تحليلها.

ابتداءً نحتاج الانتباه إلى أن فكرة التمثيل ليست جديدة على البشرية، بل مارستها المجتمعات منذ القِدم على نحوٍ ما. وفي أبحاث الأنثروبُلوجيا تشتهر المجتمعات القديمة البسيطة بلقب "مجتمعات المساواة والمشاورة الكثيفة"، وذلك بسبب التداخل الكبير بين السياسي والاجتماعي يومها. أما في المجتمعات الزراعية الكبرى التي كان فيها رقٌّ وأقنان، فإنه غاب التشاور في الطبقة العليا للحكم، ولكن استمرّ على نحو كثيف في مجمل الحياة، فرغم كلِّ السطوة التي تمتّعت بها الثلّة الحاكمة، كان هناك تحسّس للإرادة العامة من خلال الأقنية الاجتماعية الكثيرة.

حين ننتقل إلى الحاضر وبعيداً عن الانطباعات العامّة، أفرزت الديمقراطيات الحديثة أزماتها الخاصة في مسألة التمثيل. لنبدأ بمسألة انتخاب الرئيس –الأمر الأكثر خطفاً للأبصار– ولِنسأل أنفسنا: هل اختيار الرئيس هو فعلاً قرار تجاه البرامج وأسلوب الإدارة، أم أنه يتركّز على الانطباعات الشخصية. ومن الواضح أنَّ التصويت للرئيس يفقد معناه باطِّراد لأسباب كثيرة، منها الدعايات الانتخابية. ومن جهلة أخرى قلّما يتمّ البرُّ بالوعود الانتخابية؛ بل أصبح تنكّبها أو الالتفاف عليها أمراً غير مستبعد. ووصل الأمر إلى أنّ عامّة الشعب تنفر من جميع مرشّحي الرئاسة، وتُدلي بصوتها للخيار الأقلِّ سوءاً وليس للخيار الذي هي مقتنعةٌ به حقاً.

أمَّا التصويت للنوّاب فيشوبه التحكُّم المُمنهج من أصحاب النفوذ داخل المؤسسة السياسية وخارجها. ومن المسلَّم به أنَّ الشخصيات الوازنة لها أثرٌ كبيرٌ في توجيه المسيرة العملية للسياسة، وأنَّ هناك تكتّلات خارجية لها نفوذ بالغ على المؤسسة السياسية (جماعات الضغط واللوبي). وكلُّ ذلك ينافي الصورة المدرسية النقية للديمقراطية. ويضاف إلى كل ذلك المناورة في الدعايات التي تهدف إلى دغدغة الشعور بالمصلحة والانشغال بالجزئيات التافهة، ممّا يحجب التحليل النقدي وتقليب النظر في البرامج. وكثيراً ما يُترك للتصويت مساحة ضيقة من الخيارات وفي مسائل ليست هي الأكثر لصوقية باهتمامات عامّة الناس، وعند ذلك يمكن وصف التصويت بأنه اختيار للأقل سوءا. ولنا أن نتذكّر أنَّ نسبة المشاركين في الانتخاب متدنِّيةٌ في كثير من الديمقراطيات. كما أنه لا يمكن الادعاء بأنَّ الآليات الديمقراطية ناجحةٌ في تمثيل الطبقات الأدنى في المجتمع، وهي الأكثر حاجةً للإنصاف.

فهذه خصالٍ سلبيةٍ تصاحب مسيرة التمثيل في الديمقراطية وتُنقص من قيمتها: تحكُّم أصحاب النفوذ والمال، والإعراض الشعبي عن التصويت لقناعتهم أنه لا يغيّر الوضع و إنما هو تبادلٌ لمو اقع النفوذ، وتهميش الضعفاء في المجتمع، وتحوُّل دور الإعلام من التعريف والتفهيم إلى الترويج والدعاية.

ويدعو هذا إلى التفكير في آلياتٍ للتمثيل أكثر عفويةً بحيث تحكي –حقيقة– حال الناس ولا تبتلعها الأدوات التي صارت مثل الآلة الكبيرة التي يُمكن التلاعب بشيفرات تشغيلها.

2- سيادة القانون

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

ينفرد مبدأ سيادة القانون في السياق الديمقراطي الغربي في أنه حاول القطيعة مع المطلقات الدِّينية والخُلقية، إضافةً إلى أنه تنكّر للسلطات العرفية واعتبرها رجعيةً وقمعية. وبالمقابل، أُخضعت آليات الضبط المجتمعي إلى القوانين التي تنتج –عملياً– عن تشكيلاتٍ سياسيةٍ تغلب عليها مصالح التكتّلات الخاصّة لأصحاب النفوذ.

وطبعاً يوضع القانون من أجل الامتثال به لتحقيق الانتظام في المجتمع. وفي حين كان الانتظام يتحقّق –أولاً– من خلال الامتثال للأعراف مستنِداً إلى هيبة المجتمع والمطالب الأخلاقية للدِّين، تآكل الامتثال للأعراف وضاقت ساحة السلطة العرفية بناءً على أنّ فيها تضييق على الخيار الفردي . وبالمقابل أصبح الانتظام في ثقافة الحداثة مستنِداً إلى حدٍّ كبير إلى الامتثال للقانون، برغم أن القانون لا يراعي الخيار الفردي. ما تمخّض عنه الوضع الحداثي لتنظيم المجتمع أنه جرى تبرير صفة الإجبار القانوني بناءً على أن القوانين مرّت من خلال البرلمان الذي يمثّل إرادة الشعب.

ومن وجه آخر، تشوّهت سيادة القانون حين أصبح القانون أداةً بيد الدولة للسيطرة على مساحاتٍ اجتماعيةٍ أهلية ليست من شأن الدولة وينبغي ألا تتدخل فيها. **إنَّ مرجعية القانون الحديث مرجعيةٌ تعاقديةٌ مدَنية، تستند أخلاقيتها إلى الفعَّالية الأداتية لهذه القوانين وإلى معقوليتها الظاهرة، ولذا فإنها مرجعيةٌ ضحلة العمقِ الخلُقيّ**، أساسها التنافس في التأثير على القانون وإخضاعه لمصالح المتنفِّذين من جهة، واستخدام القانون من أجل السيطرة المُعقلَنة من جهة أخرى.

ولا بدَّ من الإشارة إلى مسألة سيادة القانون ودوره في إدارة العنف. فرغم أنّ استعمال العنف لإنفاذ الارادة الجماعية معروفٌ منذ أقدم العصور، أعطت النُّظمُ الديمقراطية الدولةَ حقَّ احتكار استعمال العنف. والمفارقة أنّه يتّسم تنظيم العنف هذا بخصائص لا تخلو من التناقض: التضخّم الفظيع في وسائل العنف، وإبعاد صوت المجتمع عن شرعية استعمال هذا العنف.

إنَّ ما يميّز القانون في النظم الديمقراطية هو اتساع المساحة التي يحتلّها، فلقد حلَّ القانون في نموذج الدولة الحداثة محلَّ كثيرٍ من المؤسسات الطبيعية التي كانت تنظِّم حركة المجتمع، من واجبات العناية بالأولاد إلى التعليم إلى التطبيب إلى طريقة دفن الميّت. ولذا **تأزَّم دور القانون في المجتمع الحديث لأنه امتدَّ إلى مساحاتٍ لا يناسبها الضبط القانونيُّ الرسميُّ، وأصبح في آنٍ معاً الوسيلةَ الأكيدة لتنظيم حركة المجتمع ومصدر العنت والغربة.**

وأخيراً نشير إلى أنه تفترض سيادة القانون القدرة على محاسبة المسؤولين. ولا شكَّ في أنّ استقرار القانون يحول دون الفساد الظاهر الوقح، إلا أنّ الفساد تأقلم مع الضوابط وطوّر لنفسه بواباتٍ خلفيةً هي قانونية. أما في المسائل الشخصية والاجتماعية فقد أصبح الحدُّ القانوني –في بعض الحالات– آلة اصطيادٍ رخيصةٍ خالية من المضمون الخلقي.

والخلاصة لا يمكن الجزم بأنَّ النمطَ الحديث هو أكثر مناسبةً ورعايةً للمجتمع. ونحتاج إلى أن نتفكَّر بوجهين يتعلَّقان بالقانون: (1) المرجعية الخلُقية التي يستند إليها، لأنها هي التي تحدِّد صلاحيةَ القانون في البيئة المعيَّنة وتحدِّد إمكان احترامه وتقبُّله من الناس، كما تحدِّد مدى انسجامه العملي مع واقع الحياة. (2) 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 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؛ فكانت النتيجة العملية طردَ المعقولية والرشاد من جملة مسيرة القانون. لقد تضخّم التفيقُه القانوني وانقطع عن الواقع في زهوة التشقيق الفنّي، وغابت عنه مقاصد القانون في خدمة الواقع البشري. وبالمقابل وكما أوضح الفصل السادس والسابع، موقع القانون في النموذج الإسلامي مختلفٌ اختلافاً كبيراً عن النموذج الحداثيّ من ناحية: (1) الإطار الناظم المرتبط بالمطلقات الدينية، (2) والضوابط الأخلاقية الحاكمة، (3) والموضع الخاصِّ للقضاء واستقلالية نظريته، (4) وسبل الإنفاذ التي تسعى إلى استثمار المؤسسات الأهلية، (5) والتشارك مع المجتمع في المسؤولية عن إصلاح الحياة.

3- فصل السلطات

فصل السلطات مبدأٌ قديم ظهر في العديد من الدول الكبرى في التاريخ. فمثلاً تجد أُمراء ووزراء ونخباً تولَّوا الأمر التنفيذي، إلى جانب قوى محلِّية أُوكِلت إليها مهامٌ تنفيذية اجتماعية اقتصادية سياسية، إلى جانب حكماء ورموز دينية تولَّوا الساحة العرفية...، وكلُّ ذلك مشى محاذياً للقانونٍ ما وإن اختلفت درجاته في الرسمية والمؤسسية. غير إنّ هذه الصورة مختلفة اختلافاً كبيراً بين التجمعات البشرية الكبرى مقارنةً بالتجمعات الصغرى والوسطى. المقصود هو التنبيه إلى أنَّ فكرة تخصُّص السلطات فكرةٌ قديمة، وتطبيقها الحديث ومداه هو المختلف.

الفرق الحاسم في فصل السلطات بين القديم والحديث هو شدَّة تقنين هذا الفصل، وحدوث درجة شديدة من الاستقلالية المؤسسية. فمثلاً وجود قضاةٍ متخصصين ذوي سلطةٍ متمايزةٍ أمرٌ قديم، غير إنه لم تكن علاقة القضاة بما هو خارج حيِّزهم مقنّنة بقدر ما كانت عرفيّة. ويمكن مقارنة هذا الوضع بالممأسسة في الآليات المعاصرة حيث هناك محاكم على مستويات عدّة ودوائر إدارية متشعّبة. وتجري في المؤسّسات المتخصّصة فاعليات التفارق الانفرادي (differentiation)، وقد تصل حدَّ فرط التخصّص وتطوير أولوياتٍ ذاتية تتباعد عن المهمّة الأولى التي أُنشئت من أجلها المؤسسة. هذه صيرورةٌ مشهودةٌ في الواقع البشري وفي تطوّرات الحقول المعرفية، وحين يتضخّم هذا الأمر تتراجع خدمة المجتمع بعد أن أصبح همّ المؤسّسة مهووساً بذاته وأولوياته ومصالحه الخاصّة.

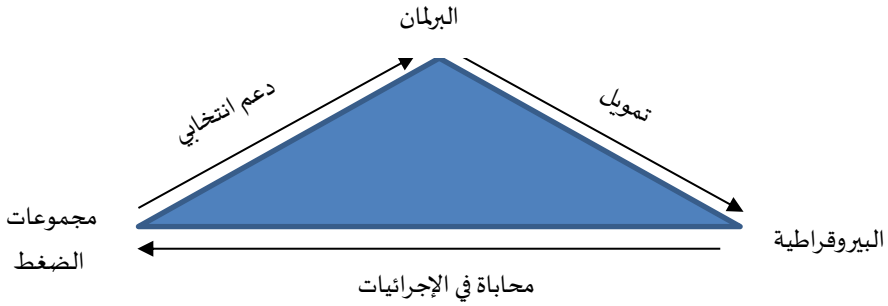
إنّ ما ينبغي الانتباه إليه أنّ مجرّد الفصل النظري للسلطات لا يضمن بالضرورة الفصل الفعلي. فحتى إذا كانت السلطات منفصلة من ناحية التصميم الهيكلي، قد يقبع خلف التصميم ما يعاكسه. ففي مجمل الأمر تريد الدولة إحكام سيطرتها على مسيرة المؤسسة السياسية لكي تستطيع تحقيق الأهداف السياسية الكبرى للمجتمع الذي تتزعّمه، ولو كان هناك فصل تامّ لاستحالت المسيرة العملية. الفصل محبّذٌ من أجل عدم تركُّز

السلطات في مؤسسةٍ واحدةٍ ممّا يقود إلى العجز أو الاستبداد، لكن لا بدَّ من تواصل، والتواصل بين السلطات هو العامل الحرِج الذي يُطلب تقليب النظر فيه. إنَّ السرَّ ليس في ذات الفصل والتمايز وإنما في: (1) طبيعة الفصل وتوزيع الصلاحيات، (2) وصيغ التنسيق بين السلطات وطريقة حلِّ التعارض والتضارب، (3) والضوابط الخاصة داخل كل جسم.

إضافةً إلى ما سبق، هناك أمران لا بدَّ من استحضارهما عند الكلام عن فصل السلطات: البيروقراطية والشبكات اللارسمية.

أولاً: إن طرق الادارة الحديثة مغروسةٌ في الهيكلية البيروقراطية للإدارة. وإذا كان الكلام عن سلطةٍ تنفيذية وأخرى نيابية وثالثة قضائية، فالهيكلية البيروقراطية ذاتها تتحكّم بمسيرة هذه السلطات بغضِّ النظر عن درجة الفصل؛ بمعنى أن الهيكلية البيروقراطية هي قيدٌ بذاتها. وفي حين أنّ تمايز السلطات شرطٌ ضروريٌّ للحيلولة دون الاستبداد، لكنه شرط غير كافٍ، إذ تشتبك حركة المجتمع بالمؤسسات التنفيذية والنيابية والقضائية بعدما أصبحت مؤسساتٍ كبرى مُنمَّطةٍ بيروقراطياً، ممّا يجعلها –في آنٍ– تطرد الاعتباطية وتُحكم السيطرة. ويمكن القول إن السلطات الثلاث التنفيذية والتقنينية والقضائية أصبحت "أقفاصاً حديدية" ثلاثة، كلٌّ منها فيه صَمَمُه الخاص وعجزُه النسبيُّ عن الاستماع لنبض الحياة اليومية والاستجابة القريبة لحاجات الناس. ويتبع ذلك أن **الحجز دون التلصُّص التدريجي للاستبداد يحتاج توافر ثلاثة شروطٍ إلى جانب تمايز السلطات: ترسيخ المرجعية القانونية خارج الدولة، وإيواء الشرعية السياسية في المجتمع نفسه، ووجود ثقافةٍ سياسيةٍ واعية.**

شكل: المثلث الحديدي ومنظومة الظلم والفساد المستترة في الديمقراطيات الحديثة



الناحية الثانية التي علينا اعتبارها عند تحليل مسألة فصل السلطات هي وجود ثلاثة أنواعٍ من الشبكات اللارسمية التي ترافق السلطات السياسية: الشبكات بين العاملين داخل المؤسسات الكبرى، وشبكات المال، وشبكات النفوذ. ويمكن أن تنشأ علاقات غير رسمية تربط بين هذه الشبكات، وإن كان الربط غير قانوني أو غير ديمقراطي في نتائجه. نظام الولايات المتحدة مثالٌ جيد للتوضيح، فرغم أنه شديد اللامركزية، ورغم أنَّ فصل السلطات مؤسسٌ في الدستور، ورغم أنَّ الثقافة السائدة تتوقَّعه وتحرص عليه؛ إلا أنَّ دور المال في التصويت

وفي تمويل الحملات الانتخابية يقلّص مسافة الفصل هذه. وهناك أيضاً الدور المتزايد للإعلام وقدرته الكبيرة على توجيه الرأي العام بشكل مسيَّسٍ ليس فيه التنوير السياسي المتوقّع من الإعلام. ويُطلق على العلاقات المتشابكة المتناغمة بين لجان السلطة النيابية و الدوائر التنفيذية و مؤسسات الضغط اسم "المثلث الحديدي"، الأمر الذي يجعل قضيةَ افتراض الفصل التام في النموذج الديمقراطي قضيةً لا تنطبق مع الواقع.

الخلاصة، التمايز بين السلطات السياسية الثلاثة المعروفة أصبح ضرورةً ولو كان تمايزاً غير تامّ. إنَّ قوة السيطرة لأيّ مؤسسة من مؤسسات المجتمع الحديث قوّةٌ كبيرة، فإذا اجتمعت المؤسسات ولم تتمايز صلاحياتُها تحوَّلت إلى قوة مُخيفة. وكذلك فإنَّ التعقيد والتداخل في تنظيم المجتمعات الحديثة يُلزم بضرورة وجود درجةٍ من الفصل بين السلطات. ولكنَّ الفصل بين السلطات السياسية الثلاث (التنفيذية والتقنينية والقضائية) غير كافٍ لا لحجب التسلُّط ولا لحسن الإدارة، ولا بدَّ أن يكون إلى جانبه تواصلٌ مع المجتمع من خلال مؤسساته الأهلية والمدنية، ولا بدَّ من وجود ثقافة سياسية على درجة وافية من الفهم والوعي، وشعور المسؤولية.

4- التحاور

الأمر الأكثر غموضاً هو دعوى التحاور في المنظومة الديمقراطية. وإذ لا شكّ في أنَّ آلياتها لا تترك القرارات في يد فردٍ واحدٍ، إلَّا أنَّ سلوكَ المنظومة بعيدٌ عن الوصف الحالم للإجماع الشعبي. فالتمثيل لا يعني بالضرورة التحاور الجادَّ، بل انقلب في غالب الأمور إلى تنابذٍ ومبارزة ليس فيها رشادٌ ولا حكمة. ومن جهة أخرى تخضع كثيرٌ من المفاصل الحسَّاسة في حياة المجتمع الحديث للرأي التكنوقراطي الفنّي من غير مشاورة. وفي بعض الديمقراطيات تُعرض اللوائح الإجرائية للتصويت، وفي هذا استدرارٌ للرأي الشعبي في مسائل معاشية بحتة هي من واقع حياة الناس. فمثلاً يمكن أن يُطرح التصويت من قِبل الحكومة المحلية للمدينة على ضريبة قرشٍ لكل ليتر بنزين من أجل صرف العائد على تحسين حال الطرق، أو زيادة ضريبة العقار وصرف العائد على تحسين المدارس. وبغض النظر أن هناك خلافاً واسعاً حول معقولية مثل هذه الإجراءات، قد تفقد المشاركة الشعبيّة معناها في التصويت على اللوائح القانونية لثلاثة أسباب: التسيس الدعائي لهذه المقترحات الإجرائية، ونفوذ المال، وكون المبادرة الإجرائية المطروحة على درجة من التعقيد والتراكبية لا يحيط بها المنتخِبون.

إنَّ معظم التحاور في المنظومات الحديثة يحدث على نحوين: إمَّا بين الخبراء في فروع المؤسسة السياسية (الجهاز التنفيذي تحديداً)، أو يكون على شكل مساوماتٍ بين اللاعبين السياسيين. وباطِّرادٍ تتراجع معقوليةُ المضمون التحاوري في هذه المؤسسات لصالح الصفقات والاستجابة لضغوطٍ من خارج المنظومة. وإذ لا شكَّ في أنَّ الآليات الديمقراطية قد استطاعت الحفاظ على حدٍّ أدنى من المعقولية والاستقرار، إلا أنه يصعب ادِّعاءُ عدمِ اغترابها عن المجتمع وسقوطها الأخلاقي.

إنَّ قدرة النظام الديمقراطي على التحاور الناضج أمرٌ نسبيٌّ فحسب، وأكبر نجاح للديمقراطية هو في تجنُّب الانفراد الاستبدادي والقرارات الاعتباطية المحضة. ولعلّه يمكن إرجاع معظم هذا النجاح إلى الثقافة السياسية

أكثر من إرجاعه إلى الآلية نفسها، إضافة إلى الاستقرار الثريّ الذي حظيت به تلك الدول بعد أن أنهكتها الحربان العالميتان (ولا يخفى أنه تحصّل الثراء من خلال وضع اليد على كثيرٍ من موارد العالَم).

إن وجود آليات التمثيل أمرٌ محوري، ولكن لا تنفرد الآليات الرسمية القانونية في تحقيق حوارٍ ذي معنى، حيث للحوار المجتمعي غير الرسمي أهمّية لا يستهان بها. إن المطلوب لأيّ رشدٍ سياسيّ تحديد (أ) الصيغة المناسبة التي سيتمُّ من خلالها تمثيل الناس، (ب) ومساحات صلاحيات السلطة، (ج) الصلاحيات التي تُسند إلى الوزارات والجهاز التنفيذي انفراداً، (د) أدوار الجهاز القضائي، (هـ) الأمور التي يُستأمن فيها المجتمع المدني بجمعياته العلمية الفنّية، وتلك التي يستأمن فيها المجتمع الأهلي.

ولا بأس الختام بملاحظة فاصلة، وهي أن الواقع الحالي للديمقراطيات الغربية –في مهدها وفي السياق الذي دعا إلى تشكّلها– ناطقٌ. وحيث حدّدنا العناصر الثلاثة للديمقراطية بالتمثيل وسيادة القانون وفصل السلطات، فإنه من الجليّ أن بُعد التمثل فسد بالتمام، وأن بُعد القانون قد تعفّن إلى حدٍّ كبير، وبقي فصل السلطات هو ساحة التنفّس السياسي.

إضاءة على الواقع

إنّ التفكير بالديمقراطية من خلال آلياتها الأساسية الثلاث (التمثيل وسيادة القانون وفصل السلطات) يساعد على فهم الحركة العملية للديمقراطية ويزيل عنها الهالات. وهذه الآليات كفكرة وممارسة ليست جديدةً على البشرية، وإن كان قد جرى تطويرها لتناسب بنية العالم المعاصر. ومن ناحية أخرى لا بدّ من التأكيد على أن المنظومة الديمقراطية ليست مطهّرةً، وإنما ترافقها العوارض المعروفة عن الفساد السياسي. كما أنّ المنظومة الديمقراطية هي وسيلة حكمٍ وإدارة وليست متمحورة فعلياً حول حقوق الإنسان؛ بل لقد وقعت فظائع البشرية من خلالها. إنّ قسطاً كبيراً من الواقع الأليم الذي تعيشه دول ما يسمّونه "عالم ثالث" هو من جملة تصميم "النظام العالمي" الذي فرضته هذه الديمقراطيات، وما زالت تديره وتحاول التحكّم به وتعارض التغيير الشعبي فيه. ليس هذا هروباً من المسؤوليات الذاتية لبلادنا، ولكن إكمالاً للصورة وعدم الاكتفاء بجزء منها، وكما هو معروف ليس من عملية انتخابية في بلادنا العربية إلا وحاولت الأنظمة الديمقراطية التحكّم بها، وإذا لم تفرز الانتخاباتُ النتائج التي تروق للقوى العالمية عاقبتها بقدر ما تستطيع، والربيع العربي كان آخر شاهد على ذلك.

ومن أهمّ ما ينبغي الالتفات إليه هو صعوبة تخيّل نظامٍ ديمقراطي وفق الصيغة الغربية بلا قرينه الاقتصادي الرأسمالي. وحيث إن الرأسمالية مرفوضة من المنظور الإسلامي، فكيف يُقال بأن الصواب هو تبنّي النظام الديمقراطي؟ وهذا يدعو إلى البحث عن نموذجٍ بديلٍ يحقّق الرشاد السياسي على نحوٍ غير صوريّ، ووفق صيغةٍ ممتزجةٍ مع الحياة تمازجاً عرفياً بقدر الإمكان.

إنّ موضع النزاع مع النّخب العَلمانية في بلادنا ليس فكرة الآليات الديمقراطية وإنما مستنداتها النظرية والأخلاقية. ولذا يجري ترديد مقولة "الديمقراطية اللبرالية" بحجّة أنّ ذلك يضمن إنسانيتها، وكأنه ليس هناك إطارٌ أخلاقيّ ناظم للمجتمعات أو مبادئ فوق دستوريةٍ إلا تلك اللبرالية الشاردة عن التراث الأخلاقي للبشرية. ومن جهة أخرى إنّ الدعاوى التي تطرح مسألة الديمقراطية وكأنها حلٌّ جاهزٌ يمكن استيراده وتركيبه كقطعة غيار في آلة المجتمع دعوى تفتقد النضوج ويغيب عنها إدراك طبيعة التطوّر العضوي للنظم السياسية. فإنما يتحرّك الفعل الاجتماعي بحسب صيغة تفاهمٍ مُضمرةٍ في عقول ومشاعر الناس، وتتشكّل صيغة الأدوات من خلال المحاولة الدائبة للفعل الإنساني في التعامل مع الظروف المحيطة به وتذليل العقبات التي تواجهه وتخفيف وقْع المصاب الذي ينزل به، إضافةً إلى الاستئناس بالخبرات البشرية.

ويطلب تقييم التجارب الديمقراطية في البلدان العربية وغيرها من بلدان المرتبة الثالثة. ديمقراطية لبنان لم تكن يوماً موضع قدوةٍ حتى قبل أن جرى التحكّم بها من حزبٍ عقائدي. في مصر انتخاباتٌ وأحزابٌ لا تغني من جوع. عراق ما بعد الغزو فيه دستورٌ ونظامٌ ديمقراطي، وهو نفسه مصدر الظلم والتحكّم. في السودان نظام انتخابي ابتلعته الانتماءات القبلية والتدخّلات الخارجية. ليس في الحالة التونسية لما بعد الربيع العربي انتماءات قبلية، ورغم ذلك عادت الفرعونية من خلال الآليات الديمقراطية نفسها (وبدعم غربي فرنسي). هناك سؤال

حريّ تدبّره، وهو كيف نضمن أنّ إنشاء نظامٍ ديمقراطيٍ في سورية بعد التحرير لن يودي إلى نهاياتٍ كارثية. حقاً نحتاج إلى تفكير إبداعي في نظامٍ سياسيٍ مناسب لبلادنا ولثقافتنا.

الفصل الثامن عشر

نماذج ديمقراطية متعددة

تتمثّل الآليات الديمقراطية في ثلاث خصال: التمثيل وسيادة القانون والفصل بين السلطات، كما مرّ في الفصل السابق. لكن هذا لا يعني أنَّ للديمقراطية نمطاً واحداً لعلاقة الشعب مع الدوائر السياسية وممثِّليها. يقوم هذا الفصل بمناقشة الصيغة المفترضة للعلاقة بين الشعب ودوائر الحكم، لأنه لا يمكن اختزال الديمقراطية في وسائلها. فحيث تصاحب الديمقراطية رؤىٰ وفلسفاتٌ سياسيةٌ، فكذلك هناك توقّعات وثقافة سياسية حول طبيعية النيابة في علاقة الشعب بالمؤسسات التي يُفترض أنَّها تحكم باسمه. وعلىٰ الصعيد الهيكلي، لطبيعة النظام السياسي في كونه برلمانياً أو رئاسياً أو مختلطاً دور في هذه العلاقة. كما نناقش في هذا الفصل اللامركزية باعتبارها بُعداً هيكلياً مهمَّاً يخصّ طرق توزيع الصلاحيات ومدىٰ 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 تشكُّل البلد. فمثلاً، نتيجةً لاعتراك المنظومة الفرنسية مع الكنيسة الكاثوليكية من جهة وبروز فلاسفة عَلمانيين فيها، احتفظت الدولة الفرنسية لنفسها بمرجعية صلبة تسمح لها فرض العَلمانية علىٰ المجتمع فرضاً فوقياً. وتقابلها المنظومة الأنجلوسكسونية البروتستانتية (وخاصة الأمريكية) التي تُحكِّم منطق الخيار السوقيّ في المرجعيات في بلدٍ شاسعٍ تعدّدت فيه الفئات البروتستانتية، مفترضةً أنَّ البقاء سيكون للأكثر نجاعة. لليابان صيغةٌ مختلفة، فاحترام الدولة وتدخُّلها الواسع في الحياة مقبول، ولكن تُلزم الدولة نفسها برعاية نسق الثقافة الشرق آسيوية.

البُعد الثاني الذي يؤثر في صيغة الحكم هو تاريخ نشوء البلد وتشكّلها. فمثلاً لصيغة النظام السياسي للولايات المتحدة الأمريكية علاقة بتنافس الهجرات الاستيطانية ومحاربة السكان الأصليين والاسترقاق والحرب الأهلية بين الشمال والجنوب. وفي القارة الشمالية نفسها وبخلفية متشابهة للمستوطنين، اختلف نظام كندا بسبب وجود كتلتين وازنتين من النخب (الإنكليز و الفرنسيين). النظام السياسي الفرنسي المعاصر لا يمكن فصله عن المغامرات العسكرية لنابليون. النظامان الياباني والألماني تأثّرا أي تأثّرٍ بالهزيمة والشروط التي فُرضت عليهما بعد الحربين العالميتين، فظهرت فيهما منظومةٌ تجمع بين تراث الأمة العتيق وحاضرها المفروض.

يتضّح إذاً أنّه يؤثّر البعدان المذكوران (الثقافة و ظروف النشأة) في بنية النظام السياسي وطبيعة الهيكلية الديمقراطية، تنافح عنها الدراسات وتجادل في نجاعتها. ولقد جرىٰ التقديم بهذا من أجل التأكيد علىٰ أنَّ **مسألة**

الديمقراطية ليست مسألة نموذجٍ ناجزٍ يمكن استيراده أو استنساخه، وإنّما هي نتيجة تطوّرٍ طبيعيٍ للبلد نفسه، يستأنس فيه العقلاء بتجارب الأمم الأخرىٰ من غير أن يرتهنوا إلىٰ تجارب غيرهم.

2- نماذج النيابة السياسية

يفترض النظام الديمقراطي أنه ينوب عن الشعب في الحكم، وتختلف أنماط هذه النيابة وفق ثلاثة نماذج عامة: النموذج التمثيلي، والنموذج التعهيدي، والنموذج التشاركي. ولهذه النماذج علاقة واضحة بطبيعة ثقافة البلد عامة وبالثقافة السياسية خاصة.

أولاً: الفكرة المؤسِّسة التي تنبني عليها **الديمقراطية التمثيليّة** هي تمثيل المصالح؛ أي أنّ العهد الملقىٰ علىٰ عاتق النوّاب هو تحقيق رغبات مَن أوصلهم إلىٰ مركزهم. أمّا عن كيفية تحقيق الخيار المفضّل من السياسات، فالقناعة هنا أنّه تنبثق النتائج آلياً من خلال تنافس الرغبات. بمعنىٰ أنّ تصارع المصالح ينتج عنه قضم المصالح الطافحة للمجموعة الأخرىٰ، فتأتي المحصِّلة النهائية حلاً فيه غلَبة جزئية أو كلّية بعد محاولة النائب تحقيق رغبة المنتخِبين.

ثانياً: الفكرة المؤسِّسة التي تنبني عليها **الديمقراطية التوكيليّة** هي التعهيد لكفء؛ أي أنّ العهد ملقىٰ علىٰ النوّاب الأكْفاء الذين يُفترض فيهم تحلِّيهم بالخبرة للقيام بدورٍ لائق. وتكون مهمّة النوّاب ليس مجرّد اتباع رأي الكتلة الانتخابية المؤيّدة التي صوّتت لهم، وإنَّما الاجتهاد في اتخاذ القرارات وتصميم أنجع الحلول من خلال حوارهم مع ممثِّلي التوجهات الأخرىٰ. وهكذا يُفترض أنّ المحصِّلة النهائية حلٌ مقبولٌ حاول فيه النائب أقصىٰ ما يمكن تحقيقه من الرؤية الصائبة التي يتبنّاها والتي كان أن اقتنع بها الناخبون.

ثالثاً: الفكرة المؤسِّسة التي تنبني عليها **الديمقراطية التشاركية** هي التناصح المجتمعي المفتوح. فالعهد ليس ملقىٰ علىٰ أكتاف النوّاب يحقِّقونه من خلال حذاقة الوصول (النموذج الأول)، وليس ملقىٰ علىٰ أكتاف النوّاب أصحاب الخبرة الذين يحقِّقون المطلب من خلال حكمتهم (النموذج الثاني)؛ وإنَّما ملقىٰ علىٰ عاتق شبكةٍ واسعةٍ من المنظَّمات المدنية التي تشارك في تشكيل القرار الأخير علىٰ نحوٍ أو آخر. صورة النشاط السياسي في هذا النموذج الثالث تتجاوز صورة ناخبِ المصالح الذي يدلي بصوته وينصرف. فالناشط السياسي هنا هو جمعٌ مرتبطٌ عضوياً بالمجتمع، يشمل العمَّال والفلاحين وصغار الكسبة وطلاب الجامعات، كما يشمل محترفي السياسة. ويفترِض هذا التوجه أنَّ المحصِّلة النهائية المقبولة في قرارٍ ما إنما تنتج عن عملية حوارٍ كثيفة بين منصَّاتٍ متعددةٍ تناقش التدابير والسياسات، وتُمكِّن من سماعِ مطالب الآخر وتفهُّمها؛ فتتولّد المحصلة النهائية من مجموع المشاركات.

والسؤال هنا: ما هي درجة المعقولية المفترضة في السياسات والتدابير الناتجة من هذه النماذج الثلاثة؟ **النموذج التمثيليّ** لا يشغل نفسه بهذا السؤال، فالتركيز منفردٌ إلىٰ حدٍّ كبيرٍ علىٰ تدابيرَ جزئيةٍ، وفي هذا النموذج قدرٌ من التمحور حول الخيار الذاتي، كما أنّ المصلحة العامة مغيّبة أو شديدة الضمور. وإلىٰ جانب ذلك في هذا الخيار نوعٌ من الإيمان بيدٍ خفيّة (شبيهة بقولة اليد الخفيّة للرأسمالية) يُفترض أن توصل إلىٰ أنجع الحلول بحكم

التنافس السياسي والقدرة على البقاء. أما **النموذج التعهيدي** فإنَّه أكثر النماذج اعتقاداً بأنَّ المعقولية هي حقيقةٌ مدعومةٌ بالخبرة والتصميم الصحيح. **النموذج التشاركي** أكثر اعتقاداً بحكمة عامّة الشعب وفيه نزعة رافضة للنخبوية، كما يعتبِر هذا النموذج أنّ الخبرة العملية للناس هي التي توصل إلى صواب السياسات والتدابير العملية القابلة للتطبيق، أكثر من الأصول التي تتمسّك بها النظرة التعهيدية وأكثر من محض تقليب الخيارات التي يتميّز به النموذج التمثيلي.

جدول: ميزات وتحديات نماذج الهيكلية الديمقراطية

نمط النيابة	مزايا/متطلبات	رزايا/تحديات
التمثيلية	– الآلية تبسِّط 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 تحيّز ممنهج
التعهيدية	– الثقة المجتمعية يمكن أن تتحدَّر 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 – تحسُّس الناس لتفاصيل صنع القرار وصعوبة صياغة التدابير – درجة عالية من رضا 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

وممّا يحسن التنبيه إليه **الانطباع بأنّ الشعب في النظام الديمقراطي يصوّت على كل أمرٍوقرارٍ. هذا انطباع واهم؛ بل العكس هو الصحيح، فأكثر القرارات تقرّرها البيروقراطيات والخبرات الفنّية بمعزلٍ عن الشعب.** غير إنّ بعض الأنظمة التي تتمتّع بدرجة عالية من اللامركزية تُخضع اللوائح الإجرائية المحلّية للتصويت (وسبق ضرب أمثلة فرض ضريبةٍ إضافيةٍ على الوقود من أجل بناء طرقٍ جديدة، أو ضريبةٍ خاصةٍ لدعم المدارس). المفارقة أن مثل هذه المشاركة في قراراتٍ معاشيةٍ تتّصل بحياة الناس بشكلٍ مباشرٍ قد لا تُنتج أحسن النتائج وقد لا تحقّق شرط الرشاد. فمن وجهٍ، التصويت عليها لا يعني إلغاء المنافسة السياسية الأنانية. ومن ناحية أخرى، كثيرٌ من الإجراءات الراجحة هي على درجة عالية من التعقيد والتراكبية ويمكن أن يتمّ التلاعب في عنونتها وفي شرحها، مما يؤدّي إلى عدم رجحان الخيار الأفضل. ويتطلّب التصويت على اللوائح الإجرائية درجةً عالية من النضوج، فعامّة الناس كثيراً ما تفضّل النتائج القريبة، وقد تصوّت بالسلب على مشروع قرارٍ حيويٍ على المدى البعيد. هذا ناهيك بأنه تفسح هذه الطريقة للأثرياء فرصة طرح مبادراتٍ قانونية للتصويت، مبادراتٍ ليست في

صالح عامّة الناس، ولكن يجري تهييج الإعلام السياسي لتبريرها. الميّزة الرئيسية للطريقة التشاركية أنها تستدرّ الخبرات المحلّية وتُشعر الناس بمسؤوليتهم عن بعض الإجراءات كما تُشعرهم بمبرّر الإنفاق عليها. أما قصور هذه الطريقة أنها معرّضة للضغوط الشعبوية يحرّكها ناشطون تلفّ عقولهم أيدولوجياتٍ رنّانة.

يفيد التفصيل أعلاه أن **الطرق الديمقراطية ليست بالضرورة رديفةً للعدل، وقد تكون أداةً قانونيةً للحيف.** ونُذكِّر بأنّه تكتّلت الرغبات والمصالح في المجتمعات الديمقراطية الرأسمالية على شكل طبقات اجتماعية وشبكات مصلحية. ولذا فإن الممثِّلين المنتخَبين أصبحوا يقومون –فعلياً– بدور ممثّلٍ لمصالح شريحة (وليس مجرّد مصالح أفراد)، همُّهم إقناع قاعدتهم بأنّهم فعلاً يدافعون عن مصالحها، وهذا الذي يؤهلهم للانتخاب مرةً ثانية.

3- أثر البنية الفوقية

لا تكتمل صورة الأنماط الثلاثة للديمقراطية التي ناقشناها من غير اعتبار البنية الحزبية للنظام السياسي، وكونه رئاسياً أم برلمانياً أم مختلطاً. مثلاً 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، خاصةً عند كثرة الأحزاب وعند وجود لوائح انتخابية مستقلّة. وهذا النموذج معرّض أيضاً لضغوط المال، لكن يسمح بقدرٍ أكبر فرصة وجود معارضةٍ من وسطي الشعب. النموذج التشاركي له منطق مستقلّ ولا تناسبه كثرة الآليات الرسمية بشكلٍ عام، ويمكن أن يظهر –نظرياً– في كلٍ من النظامين الرئاسي والبرلماني بتموضعٍ مختلف فيهما، ويمكن أن يقع تحت ضغوطٍ استحواذية مالية في الرئاسي وخِبرية رمزية في البرلماني.

أخيراً من المفيد ربط ما ذكرناه بالمجتمعين المدني والأهلي باعتبارهما دعامتي الديمقراطية الفعلية. لا يخفى أن النموذج التشاركي هو الذي يتكئ على منظمات هذين المجتمعين: النقابات والمؤسسات الخيرية ومؤسسات الخبرة المتخصّصة من جهة، والمؤسسات المجتمعية الطبيعية كالحي والجوار وشبكات القرابة والتعليم من جهة أخرى. وتتميز هذه المؤسسات بأنها تستصحب –بشكل أو آخر– رؤية مجاميع ملوّنة من الناس ولو لم يكونوا ناشطين في السياسة بشكل مباشر.

إنّ ملاحظة التنوّع في نماذج النيابة وتفاعلها مع النمط الهيكلي للحُكم أمرٌ مهمٌّ لكي لا تكون الهشَة نحو الديمقراطية تقليداً من غير وعيٍ 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.

ومن وجه آخر فرصة نجاح أيٍّ من النماذج الديمقراطية مرتبطةٌ بشروطٍ موضوعية. فمن الصعب تخيُّل وجود نموذج التمثيل المصلحيّ بشكل يستحق الوصف بالديمقراطية إذا كانت تتركّز الثروة في البلد في أيدي ثلّةٍ قليلة العدد. ويصعب تخيّل نجاعةِ ديمقراطية نموذج التعهيد إذا كان هناك هوّةٌ ثقافيةٌ قِيمِيّةٌ بين النخبة المُعهَّدة

وعامّة الشعب (هذا كان حال أكثر البلاد العربية والمسلمة منذ مقتبل القرن العشرين في فترة ما بعد الاستدمار). ويواجه النموذج التشاركي صعوباتٍ جمّةً إذا كان هناك تفاوت كبير في المستويات العلمية للشعب، كأن يكون في المجتمع مجموعة من ذوي التعليم العالي إلى جانب نسبة عالية من الأمّية أو شبه الأمّية بين الشعب. ولذا فإن التصميم الخاص المناسب من الآليات الديمقراطية هو الذي عليه التعويل.

4- اللامركزية

إذا كان لبُّ فكرة النيابة هو تنظيم تعدُّد الرؤى السياسية كيلا يتركّز القرار السياسي في نقطة، فما هو المدى الأجدى للتوكيل الذي يجمع بين القدرة على القرار والقدرة على الاستماع؟ وما هي البنية المؤسسية المناسبة لهذا التوكيل؟ للجواب على ذلك علينا مناقشة اللامركزية والفدرالية، حيث إنّهما يترافقان مع الديمقراطيات، ولو كان ذلك بدرجاتٍ متفاوتة جداً.

مبدأ اللامركزية مبدأ قديمٌ مارسته كثيرٌ من الكيانات السياسية والإمبراطوريات في التاريخ. وكان هذا النموذج هو الغالب لأسباب عدّة، لعلّ أهمّها عدم توافر الوسائط المادية للسيطرة المركزية مع اتساع رقعة الدولة. وممّا يمكن ملاحظته أنّ المجتمعات القديمة على العموم جمعت بين اللامركزية الشديدة في أكثر أوجه الحياة (مثلاً الاقتصادية والاجتماعية) وبين مركزية شديدة في قليلٍ منها (مثلاً رمزية الملك وقوله الفاصل في بعض الأمور فحسب). وثمّة تسليمٌ عامٌّ بين الأكاديميين بأنَّ المجتمعات القديمة الصغيرة –التي توصف بالبدائية– كانت ديمقراطية حقاً، وذلك بسبب اتصافها باللامركزية الشديدة، وبتوزُّع القرار ومحلِّية النشاطات الاقتصادية، وباستقلالية النشاطات الاجتماعية. فلماذا إذاً يجري إفراد الديمقراطية على أنها هي المخلِّص من العسف والديكتاتورية؟ السبب هو أنه ظهرت الديمقراطية على أعقاب أنظمةٍ طغيانية في أوربة، ولأنَّ ثمة سمة أساسية تميِّز الديمقراطية الحديثة، ألا وهي تمركز فكرة الحقوق حول الفرد. ويدعونا ذلك –بلا تعسُّفٍ في التحليل– إلى الإشارة إلى **التجربة التاريخية المسلمة التي مثَّلت نقطة توازنٍ وسطيّ، حيث اتّصفت عموماً باللامركزية الشديدة فاستوعبت خصوصيات الفِرق المختلفة من جهة، وحمت الحيِّز الفردي من خلال الثوابت الأخلاقية للشريعة من جهة أخرى**.

ويجب أن نتذكّر أيضاً أنَّه كانت تُحلُّ معظم الخلافات في مجتمعات ما-قبل-الحداثة من غير الإحالة إلى القانون أصلاً. فالمفارقة أنّ المجتمعاتِ القديمةَ والبسيطةَ والتي لم يكن فيها فصلٌ رسميٌّ للسلطات تمتّعت بدرجةٍ عاليةٍ من ابتعاد المركز السياسي عن حياة الناس اليومية، وذلك لأسباب ثلاثة: (1) حصر اللجوء للقانون في المسائل الكبيرة، وحلُّ أكثر المشاكل من خلال الآليات الاجتماعية التي هي بالضرورة "ديمقراطية" بسبب إشراك عددٍ كبيرٍ من الناس، (2) وعدم الامتلاك المباشر لوسائل العنف، (3) واتخاذ القرار وفق طريقة إجماعٍ محلّي يتطلَّب 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 أنظمةً فاشيةً، تحكيها تجارب إسبانيا وإيطاليا وألمانيا وروسيا. ومن هنا وعلى الصعيد الثقافي، صار يُنظر إلى المفاهيم اللبرالية على أنّها أساسية لحرّية الناس، وعلى الصعيد الهيكلي صار يُنظر إلى فصل السلطات واللامركزية على أنّهما ترتيبات تنظيمية ضرورية (التجربة الأمريكية بخاصّة)، مع أنَّ مبتدأ التنظير السياسي الغربي فيما قبلُ كان قد أعطى الدولة صلاحياتٍ شبه مطلقةٍ.

هناك أنماط عدَّة للّامركزية، تختلف عن بعضها بعضاً في بعدين: (1) المجالات التي ترِد فيها اللامركزية، (2) ودرجة التفويض الموكَل للبنى الإدارية خارج المركز. البُعد الأول يخصُّ صلاحيات الأقاليم في اتخاذ القرار في أربعة مجالات رئيسية: السياسي والقانوني والاقتصادي والإداري.

البُعد الأول بخصوص المجلات التي ترد فيها اللامركزية يتجلّى في الصلاحيات الإدارية المفوَّضة للولاية ومؤسساتها، والصيغة الدستورية الناظمة لذلك. في المجال القانوني يتجلّى ذلك في ضوابط العلاقة بين قوانين الولاية والقوانين الفدرالية. في المجال الاقتصادي يتجلّى ذلك فيما إذا كان الولايات مخوّلة فرض ضرائب خاصة بها، وفيما إذا كانت تمتلك الحرية الكاملة في التصرُّف بالمال الحكومي، وفيما إذا كانت تمتلك الثروات الطبيعية الموجودة فيه (وقد تمتلك الموارد الطبيعية ولكن تخضع لتوجيهات الحكومة الفدرالية في كيفية التصرّف فيها). وفي المجال الإداري يتجلّى ذلك فيما إذا كان المركز أو الولايات تنفرد ببعض المهامّ أم يجري التشارك فيها، مثلاً التعليم والصحّة.

بعبارة أخرى، موضوع اللامركزية ثنائيّ يتّصل بمواضع العلاقة بين المركز والأطراف وبطبيعة هذه العلاقة. ويتبيّن أنّه تتجلّى اللامركزية في طيفٍ واسعٍ من الترتيبات، ويكاد لا يكون هناك معنى للّامركزية إذا لم يكن هناك تفويضٌ على صعيد الخدمات الأساسية والخيارات الثقافية.

البُعد الثاني: درجة التوكيل وشدَّته، وهي الصفة الأكثر حسماً في رسم طبيعة الهيكلية اللامركزية، فالصلاحية الموكلة إلى الإقليم أو إلى البنى الجزئية يمكن أن تتراوح بين ثلاثة حدود:

1- التوكيل (authorization): حيث يقوم المركز بتحديد خطوطٍ عامةٍ توجيهيةٍ، ويكلِّف البنى 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 بشكلٍ كاملٍ للأقاليم والولايات تنازلاً غير قابلٍ للنقض.

ولا بدّ من التنبيه إلى أنّه لا يقع في اللامركزية التوكيل في الأمور السيادية، وعلى رأسها العلاقات الخارجية والجيش، وأيضاً النظام المالي العام. وكذا لا يقع ذلك في الفدرالية، حقّ الانفصال

أما إذا تجاوزت اللامركزية ذاك الحدّ فينتقل الحديث عندها من الفدرالية إلى الكونفدرالية.

وأخيراً ونشير إلى نمطٍ غير مشهور، ألا وهو الديمقراطية التوافقية (consociational democracy). همُّ الديمقراطية التوافقية التعامل مع التعدّدية في مجتمعاتٍ لا تمتلك قاعدةً مشتركةً واسعة أو أن تمايزها عالٍ (مثلاً سويسرا). وفي هذه المنظومة تجري عمليات الحوار أولاً داخل الكتل المعنيّة (مثلاً الكتل الملّية/الإثنية)، ثم تتعاون نخب هذه الكتل من أجل مراعاة أولويات الآخر. وهذا النموذج بعيدٌ عن الشكلية والفردية الطاغية والميل للتنميط، كما أنّه لا يتناسب مع الديمقراطية التي تحتضن فكرةً قوميةً مركزية. ولا يخفى أنّه تستلزم الديمقراطية التوافقية نضوج النخب من جهة، وتوافر شروط بنيوية من جهة أخرى: تمايز بشري جغرافي، وتوافر موارد اقتصادية كافية في كلّ ولاية. والديمقراطية التوافقية توازي –نوعاً ما– النظام الملّي العثماني في توجُّهه نحو رعاية الأولويات الجماعية وخصوصياتها.

وبرغم اقتران الديمقراطية باللامركزية، هناك ديمقراطياتٍ فيها لامركزية ضعيفة، وهناك أنظمةٌ فيها لامركزية يصعب وصفها بالديمقراطية (الصّين مثلاً). ونشير إلى أنّه ليس هناك تلازمٌ أصليٌ بين فصل السلطات واللامركزية، بمعنى يمكن وجوّد فصل للسلطات إلى جانب لامركزية ضعيفة أو محدودة. لكن **حيث تتميّز اللامركزية بقدرتها على الاستماع وتوفير مساحاتٍ واسعةً للاستجابة المفصّلة بقدر الحاجة، يمكن الجزم بأنها –أي اللامركزية– شرطٌ لازمٌ ليكون التمثيل ذا معنى**.

اللامركزية قرينة الفيدرالية، وليست اللامركزية شرطاً في الديمقراطية. فمثلاً النظام الفرنسي ديمقراطيٌ ويتَّسم بمركزيةٍ حادة، وعلى الطرف الآخر النظام الكندي فدرالي فيه لامركزية واسعة تصل حدَّ حقّ الأقاليم الانفصال (بشروط صعبة التحقّق). منظومة الولايات المتحدة الأمريكية فدرالية وفيها لامركزية شديدة إلى درجة أنّ وزارات التعليم أو الصحّة أو المواصلات لا يكاد يُسمع بها في الولايات. ومن وجهٍ آخر في الولايات المتحدة أوجهٌ لمركزية حادّة أهمّ أوجهها العملية هي الضريبة الوطنية العامّة والمحكمة الدستورية. وليس في نظام الولايات المتحدة الأمريكية حقّ انفصال الولايات عن الرابط الفيدرالي؛ بل للمركز حقّ محاربة ولايةٍ تريد الانفصال . النظام الألماني لامركزيّ إلى حدٍّ بعيدٍ، لكن يتميّز بوجود ضوابط إداريةٍ كثيفةٍ تربط بين الأجزاء وتنظِّم عملية اتخاذ القرارات. النظام التركي المعاصر ورث هيكليةً سياسيةً شديدة المركزية على النحو الفرنسي، ولكنّه مشى خطواتٍ واسعةً باتجاه لامركزية المحلّات/النواحي والبلديات. النظامان الهندي والصيني فيهما درجة عالية من اللامركزية، غير أنَّ الأول يتّبع الآليات المعروفة في البلدان الغربية في حين أنّ الثاني مغروس في نظامٍ جمعيٍّ في روحه مرَّ بتجربة اشتراكية ماويّة، فاختلطت الأسس التاريخية للثقافة الشرقية للصين مع عناصر حداثية.

وأخيراً نشير إلى أنّ طيف التفويض من اللامركزية وإلى الفدرالية والبنية المثلى لذلك له علاقة بخمسة عناصر موضوعية: (1) الامتداد الجغرافي، (2) والتوزّع السكاني، (3) والتنوُّع الملّي، (4) والتعدّد الديني، (5) والتكامل الاقتصادي لأصقاع البلاد. أي أنَّ خيار تصميم نظامٍ سياسيٍ ملائم فيه لامركزية شديدة وغامرة أو ضعيفة ومحدودة، ليس قضية مزاجية لا دواعي لها، وإنّما تحفّه شروطٌ موضوعيةٌ تؤثر على مناسبته ونجاعته.

إضاءة على الو اقع

يجري الحديث عن الديمقراطية وكأنها شيءٌ جاهزٌ أو كائنٌ واحديٌّ، غير إنّ هناك طيفاً واسعاً من الترتيبات التي يمكن أن تترافق مع الديمقراطية. كما أنّ للعملية الديمقراطية علاقة بالثقافة السياسية التي تحدِّد السلوك السياسي المقبول والمتوقّع. وإنّ أثر الثقافة السياسية في المسيرة العملية للديمقراطية لَيوضِّح التناقض الذي تتميّز به بعض الديمقراطيات، حيث يترافق فيها الوجود الراسخ للآلية الديمقراطية مع التحكّم والاستغلال. ومن جهة ثانية، تختلف الهياكل الديمقراطية جذرياً بين البلدان تِبعاً لتاريخ البلد وثقافته وظروفه. إنّ بنية النظام السياسي وهيكليته هي بمثابة الوسيلة، والوسيلة لا بدَّ أن تكون مناسبة من ثلاثة أوجه: مناسبة الواقع المادِّي للبلد وموقعه وموارده، ومناسبة نسق الحياة لسكّانه، ومناسبة القيم السامية التي تُجلّها الثقافة.

وكانت رسالة هذا الفصل أنّ مجرّد الرغبة بنظامٍ فيه خصال ديمقراطية والدعوة إلى ذلك غير مجدٍ، فهذا كلام شديد العمومية، والواجب –من ناحية عِلمية وعَملية– أن نعرف الصيغة المحدِّدة للديمقراطية التي هي أكثر مناسبةً لحال بلادنا. إنّ الواجب تفصيل بنية سياسة توافق الحال والقدّ. وكما جرى التأكيد عليه في الفصول 14-16، تقتضي طبيعة الاجتماع المسلم تفعيل البِنى المحلّية، وهو ممّا يستدعي درجاتٍ متعدِّدة من اللامركزية.

ندعو القارئ إلى التفكّر في ثلاث حالاتٍ عربية ومدى مناسبة اللامركزية أو نوع من الفدرالية في نظامها السياسي، وهي الحالة السورية والحالة الليبية والحالة اليمنية. ونكتفي فيما يلي بالتنبيه إلى دواعي الابتعاد عن المركزية الصلبة، ونترك التفصيل للقارئ ونقاش الطلبة فيما بينهم. وقبل رسم ملامح البلدان الثلاثة أعلاه نؤكّد بديهية رفض التقسيم والتجزئة؛ فهو أشدّ ما تعاني منه الأمّة، ولا شكّ عندنا في وجوب التوحّد المرن.

سورية الحديثة وليدةٌ لتقسيم بلاد الشام، وإضافة إلى أنها تضمّ ما هو اليوم لبنان وفلسطين والأردن، تضمّ بلاد الشام شمالاً مدناً هي في تركيا اليوم، وتضمّ جنوباً مساحاتٍ ممتدّة إلى تبوك ممّا هو من السعودية اليوم، وتضمّ غرباً سيناء ممّا هو من مصر اليوم. أما شرقاً فمنطقة الجزيرة ما بين نهري فرات ودجلة –ممّا يضمّ مساحات هي في العراق اليوم– كيانٌ له خصوصيته وله تاريخٌ متميّز. فما هي الصيغة السياسية المناسبة لسورية اليوم؟ ونزيد في الإشارة إلى أن هناك قوماً في سورية يشعرون بالغربة وكان أن تشكّل عندهم شعورٌ قوميٌّ حادّ، ألا وهم الكرُد. والكُرد مسلمون بأكثريتهم، وليسوا متحيّزين في مناطق متواصلة وإنما يقطنون مدناً وبلدات متناثرة في شمال سورية وبخاصة شمال شرقها. وهناك الجيب الدرزي في جنوب سورية اليوم، كما أن هناك مناطق كثافة علوية-نصيرية في بعض مناطق الساحل. بمعنى أنّ على الترتيبة السياسية مراعاة كلّ ذلك على نحوٍ أو آخر (إلا أن يقال إن الحلّ الأمثل هو دولة تتنكّر للخصوصيات وشديدة المركزية على الطريقة الفرنسية).

وحين نتحدّث عن اليمن، فهل نبدأ بالعصر الحديث منذ تأسيس المملكة المتوكلية الزيدية بعد خروج العثمانيين في مقتبل القرن العشرين؟ وكيف نؤطّر اليمن الجنوبي الذي استقلّ عن الإنجليز سنة 1967م، ثمَّ

ما جرىٰ بعد من الوحدة بين جزئي اليمن سنة 1990م. ولا يخفىٰ أن هذه تواريخ حديثة جدّاً لبلدٍ هو الأقدم في التاريخ، بلدٍ هو أصلٌ للعرب. فهل نبدأ بالحقبة الإسلامية حيث كان أهل اليمن شركاء في الإدارة السياسية إلىٰ جانب القيسية في العصر الأموي، علاوة علىٰ دورهم الكبير في الفتوحات؟ أم نعتبر وضع اليمن منذ مملكة الإمام يحيىٰ في القرن الرابع الهجري، أم باعتبار أنه كان لليمن انفراد في كثيرٍ من الحقب الإسلامية يرجح اعتبار الفترة المعاصرة لما بعد الحرب العالمية؟ وفي اليمن تعدّد قبلي ومذهبي، وهو تعدّدٌ متشابك، بمعنىٰ عدم تطابق الانتماء القبلي مع المذهبي، ناهيك بأن الهوية الزيدية نفسها تطوّرت بعد أن استمالتها إيران الإثني عشرية في العقدين الفائتين. ثمَّ كيف نتعامل مع جزيرة سقطرىٰ اليمنية التي وضعت الإمارات يدها عليها سنة 2018؟ فما هي الترتيبة السياسية المناسبة لليمن، تلك الترتيبة التي تستجيب لأهم أوجه التمايز فيه بحيث يُكتب لها الاستمرار علىٰ نحوٍ لا يعيد النزاع؟ ولا شكّ في أن لامركزية شديدة أمرٌ مطلوب، وقد يذهب البعض إلىٰ أنّ حلّاً فدرالياً ثلاثياً (وليس لكلّ محافظة من محافظات اليمن) أكثر نجاعة.

في الحالة الليبية يمكن تحديد التمايز بين منطقة الساحل المتوسطي وبين المنطقة الجنوبية. وإن تاريخ المنطقة الجنوبية له أوجه تكاملٍ مع ما يُعرف بمنطقة الساحل، تلك اليابسة الممتدّة عبر وسط إفريقية التي كانت معبر التواصل مع الشرق الإسلامي، والتي حفلت بالنشاط التجاري والعلمي الدعوي وبلغة البانتو التي فيها مفردات عربية وكانت تُكتب بالأحرف العربية. لكن وجود تمايز بين المناطق لا يعني التقاطع والتمايز التامّ بينها. ولقد جالت حركة الجهاد والتحرّر من السيطرة الأوربية في طول البلاد وعرضها، فكانت عامل توحيد. ومن ناحية أخرىٰ شمل دخول العثمانيين لليبيا (958هـ/1551م) منطقة فزان الجنوبية، ولكن لم تكن السيطرة العثمانية في الجنوب مباشرة، بل عبر حكامٍ محليين كان لمناطقهم درجة كبيرة من الاستقلالية. وهناك تمايز آخر في المنطقة الساحلية بين شرق ليبيا وغربها، فالتنوّع القبلي والبُعد المغاربي أعمق في طرابلس وغرب البلاد، في حين برز في برقة شرق البلاد النفوذ السنوسي بشكلٍ أعمق وكان لها تواصلٌ أكثف مع مصر والشام. أما سرت في منتصف المنطقة الساحلية فتحوي علىٰ حوضٍ يخرج منه معظم النفط الليبي. فهذه ثلاثة أمثلةٍ من واقعنا تشير بوضوح الحاجة إلىٰ تصميم نظام سياسي متّسق مع تاريخ البلد وجغرافيته وثقافته.

ولا بدّ من التنبيه إلىٰ أنه لا يمكن التجاهل التامّ لما آل إليه الأمر في الواقع المعاصر ضمن المنظومة العالمية. فصحيح أنّ الخطوط المستقيمة لحدود كثيرٍ من الدول المعاصرة هي كذا اختراع جرىٰ فرضه بحكم الواقع، إلا أنه –وبعد مرور قرابة قرنٍ علىٰ ترسيم الحدود– تصلّبت مساحاتٌ ذات سيادةٍ وارتبطت بها المصالح وتمايزت فيها القوانين الرسمية والتوقّعات الثقافية. ولذا يتطلّب هذا الوضع التعامل الحكيم الذي يعتمد التدرّج والتنسيق والبحث عن المصالح المشتركة وابتكار مصالح جديدة ورعايتها.

الفصل التاسع عشر
أبعاد الحُكم الإسلامي

أصبح سؤال طبيعة الحُكم الإسلامي قضيةً فكريةً وعمليةً ملحّةً، حيث تتراجع باستمرار الفهوم التي تحاصر الإسلام في زوايا عباديّة ضيّقة، وتتقدّم الفهوم التي تتبنّى شمول الإسلام للفكرة السياسية. وحيث قامت الفصول السابقة بمناقشة إشكالية الركض وراء الشعارات العامّة في هذا الموضوع، أصبح مطلوباً تحديد سمات الحُكم المنشود إسلامياً. ونستهلُّ بتعريفٍ يجنّب كثيراً من النقاشات الفرعية التي لا طائل منها. إنّ نموّذج الحكم الإسلامي هو ذاك الذي يحقّق خمسة شروط:

1- يسعىٰ إلىٰ تحقيق العدالة في المجتمع.
2- ويحرص علىٰ صيانة كرامة الأفراد (ذكرهم وأنثاهم) وحرّية المجموعات، بغض النظر عن الانتماء القومي والديني.
3- ويتوجّه نحو تأمين أساسيات المعاش قبل كمالياتها.
4- ويدفع نحو الفضيلة ويضيّق علىٰ الرذيلة ويرفض الإكراه في مسائل الدين.
5- ويحقّق أهدافه من خلال آليات التشاور والمشاركة والتمثيل وضوابط القانون والعرف، في كافّة التشكيلات المجتمعية أدناها وأعلاها.

الرؤية الشرعية ومقاصدها –وليس مجرّد الأحكام الفقهية– هي التي تملأ مضامين هذه الأبعاد، فيتّسم الحكم بروحٍ إسلامية عالمية. ومن جهة أخرىٰ تمثّل الأبعاد الخمسة أعلاه معضلات بشرية في قضايا الحكم، وتستصحب –لزوماً– فلسفةً اجتماعية ومضموناً خُلقياً ما. كما أنّ الأبعاد متشابكةٌ مع بعضها بعضاً ومتعاضدة، والقصور في واحدٍ منها ينعكس علىٰ العناصر الأخرىٰ. وفيما يلي بعض التفصيل.

1- العدل

قضية العدل في المنظور الإسلامي تتصدّر الهموم، حيث تلامس أُولىٰ مقتضيات نظام الإسلام. فمجرّد التسليم بفكرة الخلق من نفسٍ واحدةٍ يستدعي نفي التفاضل الأصليّ للبشر. كما أنّ التسليم بفكرة الحساب الأخروي يؤسس لمبدأ العدل الدنيوي، مقابل أنّ في غياب العدل مصادمةً صريحةً لكلّ توجيهات الشريعة. ومن وجهٍ آخر يعلّمنا النظر في التاريخ والتفكّر في عاقبة مَن قبلَنا محورية العدل في حياة الأمم. والعدل ليس مسألةً فرديةً فحسب، بل هو سابغٌ لكل فاعليات المجتمع. ونناقش أدناه ثلاثة أبعادٍ للعدل مما قد تغيب عن الذهن أو يختلط فيها الفهم.

أولاً: طبيعة العدل التي تتطلّع إليه أمّة من الأمم مرتبطةٌ ارتباطاً وثيقاً بالفلسفة الاجتماعية للقوم. فصحيح أنّ ثمّة عالمية فطرية لفكرة العدل –فالظلم بغيضٌ ترفضه النفوس فرادىٰ وتأباه الجموع اشتراكاً– غير إنه تختلف الثقافات في أوجه العدل المرجو في واقع الحياة. فمثلاً، تتباين الثقافات في تأطير التنضيد الاجتماعي والتفاوت المعيشي، كما تختلف في النظر إلىٰ الإجرام والجنوح، والشذوذ والنشوز عن مسطرة الثقافة والمجتمع. وللثقافات فلسفاتٌ مختلفة في اعتبار دور الترتيبات القانونية في الحياة.

ثانياً: تختلف الثقافات في تقدير العوائد والنفع الذي يقتضيه العدل، وهي عوائد ماديةٌ ومعنوية. فالتقدير والاحترام والمنزلة هي أعلىٰ ما تحرص عليه النفوس، وهي غير مادية. مثلاً تحفل مهنة القاضي بأعلىٰ مراتب الاحترام في شتىٰ الثقافات، احتراماً مبنياً علىٰ التمكّن العلمي المفترض فيمن وصل هذا المقام، واحتراماً مبنياً علىٰ فكرةٍ أخلاقيةٍ في سعي هذه المهنة إلىٰ 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 يتوضَّع العدل في تعويض مَن يقوم بحماية الوطن من جُندٍ يتعرَّضون للموت والإعاقة، وما هو الجزاء العادل لهم ولأسرهم وذويهم؟ وما هو العدل في توزيع الأجور بين المهن؟ مهنة لمِّ القمامة تتلقَّىٰ أدنىٰ العوائد في حين أن المهن الطبّية تتلقَّىٰ عوائد مجزية، برغم أن كليهما يتعلَّق بصحّة الإنسان. الموازنة بين العوائد معضلةٌ اجتماعية مردُّها في النهاية إلىٰ الفلسفة الثقافية للمجتمع التي تنعكس في المنظومة السياسية-الاقتصادية.

ثالثاً: العدل هو غير المساواة، والمساواة متعذِّرة في حياة البشر لأن تضاريس الواقع البشري فيها اختلافاتٌ نوعية. ويمكننا الإشارة إلىٰ أبعادٍ أساسية في الفروق بين البشر تستدعي عدم المساواة: (1) الفروق الفردية في المَلَكات والذكاء والإبداع والقوة والهمَّة، (2) الفروق في البيئة الاجتماعية، (3) الفروق بين الذكر والأنثىٰ. ونفصّل قليلاً في التعامل مع هذه الفروق بحسب الثقافة.

تُسبِّب الفروق الفردية تمايزاً بين البشر في المنزلة والسمعة والتحصيل المادي، فتتعذَّر المساواة. والفروق في البيئة الاجتماعية تطبع الأفراد بسماتٍ منذ صغرهم وغالباً ما ترافقهم طول حياتهم. فهل علىٰ المجتمع تنمية قدرات جميع الأفراد ورفعها إلىٰ مستوىٰ قياسيٍ محدّدٍ بغض النظر عن نقطة البداية، أم علىٰ المجتمع التنمية النسيبة للقدرات بحسب المؤهلات المسبقة؟ ومن وجهٍ آخر تتمايز البيئات وتتشكل ملامح مختلفة للمجموعات، وينتج عن هذا الاختلاف فوارق في الموقع وفي طريقة التعامل البيني عبر المجموعات. كما أنه ينتج عن فروق البيئة فروقاً في النموّ أو التأقلم الشخصي، فالمَلَكات الفردية الخاصّة هي نتاج تفاعل الأساس العضوي مع التنشئة. فمثلاً، يغلب ألّا تتوافر في بيئةٍ شديدة الفقر سُبلٌ كثيرةٌ لتطوير الإمكانات (بغضّ النظر عن الاستعدادات الفردية)، فهل يستدعي ذلك رعاية الحال وعدم الاكتفاء بالمساواة الظاهرية؟ الجواب خيار ثقافي. وإذا اتفقنا أن مراعاة ذوي الحاجة أمرٌ مطلوبٌ من أجل العدل، ما هو حدّ هذه المراعاة.

ومن الأمور التي تتصدّر الشأن في زماننا هذا الفروق بين الذكر والأنثى. وهي فروقٌ سابغةٌ لا تقتصر على البُعد البيولوجي، حيث تضمّ عوالم الشعور والتفكير والسّلوك، ولذا لا يُعقل أن تكون المساواة بين الجنسين عدلاً؛ بل العدل هو التصميم الذي يراعي الخصوصيات.

المسألة المراد التأكيد عليها هي أنّ المساواة متعذِّرة، وإذا أُطلقت بلا استثناء كانت خلاف العدل. فلا بدَّ للعدل أن يأخذ الواقع بعين الاعتبار، وهذه مسألة نظريةٌ تختلف فيها الثقافات ومعضلةٌ تطبيقية على مستوى التدابير. ولذلك أتت الصياغة أعلاه في أنَّ الحكم الإسلامي يتوجَّه نحو العدل، وليس نحو المساواة. **نعم، العدل يقتضي المساواة في كثيرٍ من نواحي الحياة، ولكن العدل يقتضي أيضاً عدم المساواة في نواحٍ أخرى، إن المساواة المذمومة هي المساواة التطابقية التماثلية التي لا تراعي أمرين: الفروق الأصلية، وفروق الحال ونقاط الابتداء.** فمثلاً من العدل أن تكون هناك مراعاة خاصة بالنساء وحقُّ ارتفاقٍ آخر بالأمهات، ومن العدل أن يتلقّى الفقير ما يُعين على العيش وعدم مساواته مع الغني.

وتكمن أهمية التفريق بين العدل والمساواة لأنَّ الطرح اللبرالي يتخبّط في هذا الشأن، وحيث تتحرّك اللبرالية في سياق ثقافات مادِّية، فإنها أطلقت فكرة المساواة مع إهمال مزدوجٍ للبُعد الخَلقي وللبُعد الأخلاقي، حتى غدت بعض تطبيقاتها في المساواة باباً للظلم. وكما أن للمساواة التماثلية اللبرالية تصوُّراً وجودياً وصبغةً قِيَمِية خاصة، فكذلك للعدالة الإسلامية تصوّر وصبغة خاصّة. أما وسيلة تحقيق العدل المنشود في المنظور الإسلامي وتوزيع المسؤوليات بين المجتمع وجهاز الحُكم فمسألة أخرى تخصّ التدابير والسياسيات التفصيلية.

2- الكرامة والحرية

تكريم بني آدم خصلةٌ مفطورةٌ في الكون، وكرامة الإنسان هي التي تميّزه عن باقي المخلوقات، وهي شعورٌ ذاتيٌ يتطلَّب 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. الكرامة على صعيد التعامل الفردي تحكمها آدابٌ محلّية في التعامل والتخاطب والتفاعل، أما الكرامة على صعيد فِرق المجتمع فتحكمها أعراف المجتمع وترتيباته العفوية التي تنشأ من خلال الممارسة.

إنّ العلاقات بين شرائح المجتمع وبين جماعاته المِلّية/الإثنية وبين فرقه الدينية تحكمها أولاً الأعراف، وقد يكون لها بعض الارتباط مع الهيكلية السياسية. بمعنى أنّه حين يوجد تباينٌ شديدٌ بين فرق المجتمع لسبب تاريخي، يغلب أن يحتاج تحقيق الكرامة إلى تدابير من قِبل الدوائر السياسية (المحلّية بالخصوص). وغالباً يكون دور التدابير السياسية على نحو السلب لا الإيجاب؛ بمعنى دور الحماية لا دور التقرير. إنّ المسارات العملية لصيانة كرامة الناس وحرّياتهم تختلف بين الحضارات، حيث تتعلَّق بأولويات المجتمع ومنظومته القيمية.

ينبغي الانتباه إلى أنّه جرى ضمُّ الحرّية إلى الكرامة وذلك للتمييز عن حرية الانفلات الفردي المتخيّلة في عصرنا. **إنّ مفهوم الحرّية في الإسلام مرتبطٌ بمبدأ المساواة في الخَلق وتكريم بني آدم، ومرتبطٌ بفكرة الحساب**

الأخروي. وتدرك كلّ المنظومات الدينية والتوجّهات الثقافية المحافظة أنّ الأمن والقرار يكمُن في فنِّ الاجتماع لا في فنِّ الانفراد. ولا يُقصد بذلك الحجْر الاعتباطيٍ للحرية، حجْرٌ غير مبررٍ من ناحية أخلاقية أو من ناحية حفظ مصلحة عامّة؛ فلا مراء في أنّه لا كرامة بلا حريّة. لكن لا يصحّ اختزال مفهوم الحرية ليشمل قبول أية سلوكٍ ومزاجٍ فردي. وإنّ مفهوم الحرّية في المنظور الإسلامي متجذّرٌ في حريّة الاختيار والعبودية لخالق الإنسان وفاطر الأكوان.

3- أساسيات المعاش

في حين أن موضوع الكرامة أمرٌ اعتباريٌ شعوريٌ لحدٍّ كبير، وموضوع العدل مشتركٌ بين المجالين الاعتباري والمادّي، ثالث توجّهات الحكم الذي يستلهم شريعة الإسلام مادِّيٌ بشكل رئيسي. ولمّا كنّا نكتب في زمن استيطار المنظومة الرأسمالية، لزم بعض التفصيل، فالمنظومة الرأسمالية تُخضع الحياة لمنطقٍ يقتصر على العوائد الملموسة، وتنظر إلى أي أمرٍ أنَّه مادة فحسب، مادة قابلة للتسعير والتبادل. وتستند هذه المنظومة إلى المدرسة الفلسفية النفعية، وإلى مذهب نفسي شهوانيٍ، وإلى مذهبٍ اجتماعي عنفيٍ؛ فهذا هو ثالوث الرأسمالية. فالرأسمالية ليست مجرَّد نظام السوق الحرِ والسماح بالتموُّل والاتِّجار، وإنَّما هي منظومةٌ ثقافيةٌ عمليةٌ في آنٍ.

ويليق بالصياغات الإسلامية محاذرة الإيهام بالتصالح أو التماهي مع مقتضيات الرأسمالية. إنّ تشابه ظاهر الأمر لا يعني توحّد اللبّ. فمثلاً تقرير حقّ الملكية في الإسلام مشابهٌ في الظاهر لتقرير حقّ الملكية في الرأسمالية، لكنّ الأسس التصوّرية لمفهوم المِلكية مختلفة بينهما اختلافاً كاملاً. ولذا لا يستقيم للفتاوى الفقهية الاكتفاء بالإشارة إلى "ضوابط شرعية" في هذا الأمر، وإنما المطلوب أيضاً الإحالة إلى التفارق في أصل الرؤية الإسلامية للمسألة الاقتصادية. إنّ منظومة حكمٍ إسلاميٍ لن تكون كذا إذا استدخلت المنطق المبني على المعاظمة المطلقة للإنتاج والربح، ولا يكفي عندها القول إنّ في الإسلام نظامَ زكاةٍ أو إنّه يدعو للتراحم؛ وهذه مسألة منهجية خطيرة. **إنَّه لا يمكن للحكم أن يتّصف بالإسلامية إذا كانت المنظومة تولّد الفقر والبؤس، وتعمّق الفوارق الاجتماعية، وترهن المعيشة إلى سباقٍ في الاستهلاك**. وإنّ 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

ليس في أدبيات المسلمين التراثية أو الحديثة ما يدعو إلى "الإكراه على الدّين" ولا هو ماثل في مخيّلة المسلمين وسلوكهم العملي، غير إنّ الذي يحتاج تنبيهاً هو نفي "الإكراه في الدّين". الفرق بين العبارتين هو المقتضى اللغوي لحرف "على" وحرف "في". بمعنى أنّ الإكراه ليس مرفوضاً في مسائل العقائد والإيمان فحسب، وإنّما هو مرفوضٌ أيضاً "في" كلّ مسائل الدّين. وما دام التديّن هو تعبّدٌ وتوجّهٌ نحو الله بنيّةٍ صادقةٍ وحبٍّ غامر، فكيف يصلح معه الإجبار والإكراه؟ ونعترف بأنَّ هذا المعنى غير واضحٍ في أذهان بعض المسلمين، برغم أنّ سلوكهم العام يستبطنه.

غير إنّ رفض الإكراه في الدّين لا يعني تغييب الموجِّهات المباشرة وغير المباشرة نحو الدّين، فلا بدّ أن يكون هناك في الفضاء العام ما يدفع الناس نحو نسقٍ ما من الأخلاق والتديّن. الفراغ هنا مستحيلٌ منطقياً، فلا يمكن

تصوُّر مجتمعٍ بلا نسقٍ أخلاقيٍ، وبلا تفضيلٍ لسلوكٍ على آخر، وبلا خلفيةٍ فلسفيةٍ للتفضيل والاختيار. ولا يقع في تخيّل إمكان الفراغ القيمي إلَّا الطرح اللبرالي الساذج المسيَّس. وصحيحٌ أنّه تمتلك اللبرالية الحديثة درجةً عاليةً لتقبّل الأنماط المتعددة من السلوك، إلَّا أنّها في النهاية تضع حدوداً لتلك الخيارات وتحامي عن خيارها المفضّل وتعتبر غيره رجعيةً وانغلاقاً.

إنّ الطرح اللبرالي في مسألة الفضائل لا يمكنه التحرُّك خارج عالم الأفراد وسلوكهم الشخصي. فمثلاً، يمكن أن تدّعي اللبرالية أنها لا تعترض على أيّ سلوكٍ مهما كان نوعه إذا لم يعتدِ على الآخر. لكن عندما نأخذ بعين الاعتبار الصعيد الجماعي تصبح هذه المقولة مستحيلة التطبيق، حيث إنّ الاعتداء حاصلٌ على نحوٍ أو آخر إذا سُمح لنسق الحياة الناشز أخذ الصدارة. فمثلاً ما القول في وضعٍ يُعتبر فيه تناول المخدرات الخفيفة حرّيةً شخصية مع وجود مَن يعتبرها أول الطريق للإدمان على المخدرات الثقيلة؟ وما المخرج من وضعٍ تعليميٍ يُعتبر فيه الشذوذ الجنسيّ أمراً شخصياً برغم وجود أكثريةٍ تعتبر أن منظومة الأسرة فطريةٌ ملازمةٌ لتاريخ البشرية ومستقبلهم وينبغي حمايتها ثقافياً وعملياً؟ وإنّ تطبيع اللبرالية للمثليّة الجنسية بناءً على أنّها حرّية شخصية ادعاءٌ فاسدٌ لأنّ لهذا السلوك انعكاساتٍ متجاوزةً للأفراد، تتجلّى في مناهج التعليم وفي الإعلام والترفيه فترتشح آثارها إلى الأعلى في صعيد القيم؛ وهكذا تؤثّر الحرّية الشخصية –في منتهاها– على المنظومة الخلقية السائدة. ونضيف هنا إلى أنّه يستند وجود الأمم إلى تاريخٍ ولا يبدأ من الصفر، ويحوي التاريخ قيماً وأنماطاً (ولو كانت متعدِّدةً ولا تخلو من التعارض)، ويندر أن نجد مجتمعاً وليس فيه غلبة لنسقٍ ما. وفي الحالات التي يغيب فيها النسق الغالب إنما تكون الأمة في حال اصطراعٍ ثقافي وعند منعطف تغييراتٍ بعيدة الأمد. وهذا العمق من الاعتبار هو ممّا يذهل عنه الخطاب اللبرالي.

إذاً تتحرّك مسألة عدم الإكراه على الفضائل بين قطبين: قطب عدم الإكراه في المسائل الشخصية غير المتعدّية، وقطب وجوب حماية النسق الأخلاقي العام. وهناك دوماً نسقٌ ثقافي أخلاقي عامٌ، ولو كان فيه تعدّد ولو كان هناك فجوة بين السلوك العملي وبين ما تدّعيه ثقافة ما وتسطّره في الكتب. هذا ناهيك بأنّ القاعدة الأخلاقية هي من أسس قيام المجتمعات واستمرارها. وهنا يأتي دور السياسة في واجبها تحقيق رؤى المجتمع وحمايتها. الدور السياسي متعلّقٌ بخمسة أبعادٍ تُحدِّد الدرجة المقبولة لولوج الحكومة وترتيباتها: (1) توَضُّع المسألة بين الفردي والجماعي، (2) درجة التعدِّي، (3) درجة قدرة النشاط الأهلي غير الحكوميّ على المعالجة، (4) درجة التوافق والإجماع، (5) التفاضل بين السلب والإيجاب. وما يلي بعض التفصيل في هذه الأبعاد الخمسة.

أولاً: بقدر ما يكون الأمر فردياً يتراجع دور الحكومة وأجهزتها، فلا يُعقل مثلاً تحكّم الحكومة في خيار الفرد للون سيارته. وبالمقابل لا يتصوّر عدم التدخّل في تنظيم السير. وإذا انتقلنا لأمرٍ جماعيٍّ محضٍ مثل مجرى نهرٍ وتوزيع الحصص المائية، كان للسلطة السياسية دورٌ أكبر.

ثانياً: درجة التعدِّي على الآخر. فمثلاً إزعاج الجار بالضوضاء وريح الطبخ تعدٍّ من نوع ما، غير أنّ الإيذاء المالي والتعدّي على المِلكية فيه ضرر أكبر.

ثالثاً: قدرة الحكومة على المعالجة أمرٌ مهمٌ جديرٌ بالانتباه، ولا سيما أنّ حال الفوضى في بلاد المسلمين كثيراً ما يدفع الناس لتخيّل إمكان قيام الحكومة بأدوارٍ لا تُحسنها في واقع الأمر. إنّ علينا استحضار البديهة بأنّ الفضاءات الخاصّة في الحياة البشرية لا تصلح معها الأدوات الرسمية الحكومية. وهنا يبرز دور المجتمع الأهلي –الذي يشمل مؤسّسة الأسرة والقرابة والحي ودور العبادة والمناشط المحلّية– في التعامل مع الجوانب الطريّة في الاجتماع البشري. وكذا يمكن لمؤسسات المجتمع المدني أن تقوم بدورٍ تكميليٍ مفيد في هذا المجال. وبشكل عام تُظهر التجربة البشرية أنّه بقدر ما أمكن إيكال المسائل الحياتية البحتة إلى المؤسسات الخمسة للمجتمع الأهلي تكون المعالجة أنجع، ولا شكّ في أنها أجدر من معالجات البيروقراطية الحكومية. وضمن الأجهزة الحكومية، بقدر ما كان الأمر ممكناً تعهُّده من قِبل الدوائر الصغرى –مثل البلديّات– كان أجدى من تعهّده من قِبل الحكومة المركزية.

رابعاً: درجة الالتقاء والإجماع. فبقدر ما يكون هناك التقاءٌ مجتمعيٌ واسعٌ على أمرٍ ما ثم يخالفه بعض الأفراد ويعجز المجتمع عن حجزهم، يبرز دورٌ مبررٌ لأجهزة الحكم، دورٌ يصبح مطلباً شعبياً يُغضب الناس لو لم تتدخّل الحكومة وتتعامل معه.

خامساً: تدخُّل الحكومة يمكن أن يكون على وجه السلب أو وجه الإيجاب. وجه السلب هو المنع والحيلولة وسدُّ الذرائع، مثل عدم منح جوازات السفر للقاصرين بلا إذن، أو تغريم الغشّ والتحايل، أو تحديد السرعة القصوى. أمَّا الإيجاب فمثاله توفير خدمة صحيّة أساسية للطوارئ، وفرض التصريح عن مواصفات المنتجات، وفتح الطرقات والسكك، وبناء الحمايات ضد الفيضان، وتشييد المكتبات العامة، وخفض التلوث البيئي، وحماية القطع النادر بمنع بعض المستوردات الكمالية أو فرض ضرائب عليها.

إن كلّ ما سبق هو إكراهٌ من المنظور الفردي وغير إكراه من المنظور الجماعي. وإن **نظرية الحكم هي التي تحدّد 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 مهنيّة(النقابات)، أو عبر مؤسسات علمية خِبرية (التعليم والصحّة). وقد تتعهّد المهمّاتِ المجتمعية مؤسساتٌ أهلية (رعاية الأيتام)، فيكون الدور العملي للحكومة على شكل التعهيد لفريقٍ خاصٍ أو التنظيم أو التمكين أو التيسير.

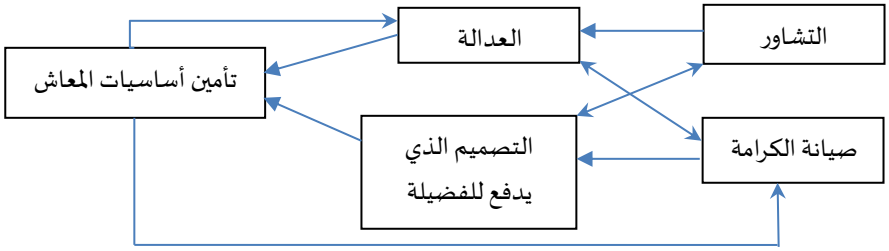
5- التشاور

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.

يطول شرح هذا البُعد، ويمكن تصميم آلياتٍ متعدّدة لتحقيقه، غير إنّ ما يتأكّد التنبيه إليه هو عدم اقتصار التشاور على الصعيد السياسي الأعلى (البرلمانات وما وشابهها). وكما ناقش الفصل 17، التمثيل الرسمي في النظم السياسية المعاصرة يشوبه كثيرٌ من النقائص؛ بل ويمكن أن يرد فيه الاحتكار من مجموعاتٍ نافذة. لذا يلزم

التنبيه إلى أن الشورى ذات المعنى والتي تعزّز –فعلاً– التشاور ينبغي أن تجري في كلّ طبقاتٍ الاجتماع وأوجه المعيشة. المطلوب أن يرد التشاور في أصغر التشكيلات الجماعية وإلى أعلاها: الحيّ–المنطقة–الناحية–القطاع–الولاية والمحافظة...

مخطط: تفاعل الأبعاد الرئيسية للحكم المسترشد إسلامياً



إنّ التشاور ثقافةٌ وهيكلية، وطبقات التشاور المذكورة أعلاه لا تجدي بلا وجود ثقافة التحاور والتشاور. وتسري ثقافة التشاور في سائر بِنى الاجتماع، مثلاً في المعمل والشركة والمديرية... والتشاور ليس نقيض الإدارة الحازمة الواعية التي تخطّط، فللتشاور مكانه ولحظته وأصوله، ولاتخاذ القرار مكانه ولحظته وأصوله. وكان داعي هذه الملاحظة تخيّل بعض الناشطين الذين أدمنوا على الاعتراض وافتقدوا الحكمة وغاب عنهم تقديم البدائل العملية أنّه ينبغي أخذ رأيهم في كلِّ شأنٍ والانصياع لوجهة نظرهم في كلّ أمر.

إضاءة على الواقع

إن الأزمة السياسية في بلادنا لا تنحصر في مسائل اقتناص المناصب والفساد والترهُّل، وإنما أيضاً في أنَّ السياسة حاربت ثقافة المجتمع، وفرضت على الاجتماع المسلم خياراتٍ قيميةً وترتيباتٍ هيكلية نخبوية بحجَّة التحديث. وإنَّ قضية الحكم الإسلامي المأمول ليست أمراً ناجزاً، وإنما هي محاولة اقترابٍ من النموذج الإسلامي تقوم الحكومة بتوجيه الدفق العام للمجتمع نحوه من خلال خططٍ وأولوياتٍ. ولا يخفى أنَّ ذلك غير ممكن من غير صيغة إدارية متماسكة ومن غير تحلِّيه بالمشروعية الثقافية؛ وإلا لواجه عدم الاستقرار في الحال الأول والرفض الذي يمكن أن يصل إلى حدِّ الثورة في الحال الثاني. ولا يخفى أنَّ الحكم المسترشد بالإسلام الذي جرى وصف أبعاده في هذا الفصل غير متصوَّرٍ في حال غياب نظرية سياسيةٍ متبلورة، وأن نجاحه كتجربةٍ عمليةٍ غير ممكنٍ في حال غياب الخبرة بالإدارة العامة وتسيير شؤون البشر.

منذ زوال الدولة العثمانية أصبحت النفوس والعقول تتطلّع إلى بديل. وحيث طغت بعد الاستقلال الرسمي لبلادنا خيالات الصيغ المستوردة من أوربة (وتنوّعت ما بين نموذج أوربة الغربية ونموذج أوربة الشرقية)، عاد البديل الإسلامي للظهور العام (أما التفكير به في أحيازٍ مجتمعية مخصوصة فلم ينقطع). وغطّى التطلّع إلى نظامٍ سياسيٍ فيه خصائص إسلامية كلَّ ساحة الاحتمالات السياسية التطبيقية: من الثورة بالقوة لتحقيق صفاءٍ إسلاميٍ تامٍّ، إلى رخاوةٍ تامّة تتمسّك بمبدأ التدرّج وتعتمد طريقة مقتبسة من الخارج وتقبل الحلول الجزئية. والواقع أن طرفي هذا الطيف من الخيارات ليس متوافراً لجميع البلدان المسلمة بالتساوي؛ بل كلٌّ انفتحت له فرصةٌ بحسب تطوراتٍ في تاريخ البلد في فترة ما بعد الحرب العالمية بالخصوص.

ما يلي لمحة عن أربع تجارب فيها تطلّع جادّ إلى الاقتراب من نموذجٍ إسلامي مستبطَن بحسب فهمها: إيران وتركيا وسورية وأفغانستان.

مثّلت إيران نموذجاً ثيوقراطياً شمولياً إلى حدٍّ كبير مجذّراً في الإمامية الإثني عشرية. ولقد بنَت إيران نظاماً سياسياً اعتمد الآليات الحديثة (الانتخاب ومجلس النواب)، ووضعتها تحت رقابة الصفوة الدينية ضمن التراتبية الشيعية الإمامية. ولقد طوّر النموذج الإيراني قوة عسكرية فاعلة على نحوٍ مزدوج: نظامي وميليشاوي. استصحب النظام الإيراني عداوةً مرّةً لما هو غير شيعي، مدفوعاً بعقدته في رغبة تولّي الحكم والانتقام ممّن يعتبرهم سارقي الخلافة؛ وفعلاً تحققت ولاية الفقيه لأول مرّة في تاريخ التشيّع! استثمر النظام الإيراني رغبة النظام العالمي في زعزعة العالم الإسلامي، فقام بذلك نيابةً عنه وعاث الفساد وأمعن في التخريب وتحايل في التبشير في أربع دولٍ عربية معاصرة، إلى أن قاده غروره وعجبه إلى قريب حفته (ممّا يزيد في مرارته ويبرّر له الانتقام من القريب والبعيد).

مثّلت تركيا مدخلاً شديد المرونة يتبنّى الفكرة الديمقراطية وآلياتها، ويزرع في الهوامش بذوراً إسلامية. اعتمدت تركيا قاعدة المُمكن ولم تخلّ بالتوازنات الدولية وإنما استثمرتها، وقامت بالبناء المتدرّج للقوة الاقتصادية والعسكرية واستغلّت موقعها الجيوسياسي الفريد أحسن استغلال. وكان حظّ الطريقة التركية من الإسلامية

دعم الهوامش العبادية الإسلامية التي تمّ "فصلها" وإدارتها من قِبل وزارة الشؤون الدينية منذ العهد الكمالي. المعجب بالتجربة التركية يركّز في تقيمه على تحقيق رخاءٍ نسبي للمواطنين وارتفاعٍ في مستويات التعليم والصناعات العسكرية. وغير المعجب يركّز على أنه لم يتقدّم المجتمع التركي باتجاه النموذج الإسلامي وأعماقه التربوية إلا خطواتٍ حسيرة.

النموذج الأفغاني هو الأكثر ثورية وهو الذي لا يداهن في العزم على فرض أقصى المطالب التي يراها إسلامية. ومن اللافت الإنجاز الاقتصادي الذي حققّته أفغانستان ممّا له نفعٌ شاملٌ عامٌ برغم المحاصرة الاقتصادية.

النموذج السوري نموذجٌ فريدٌ من ناحية أنه حصل التحرير على يد جماعة جهادية صلبة، ولكنّها بعدما تسلمّت الحكم اعتمدت أقصى حدود المرونة.

فهذه أربعة نماذج معاصرة، ويُطلب تحليل مدى استصحابها للأبعاد الإسلامية المذكورة في هذا الفصل. ولا بدَّ للتحليل أن يعتبر السياق الخاصّ الذي ظهرت فيه مختلف التجارب والمحاولات، وتقييم جدوى المناورة بين المرتجى الأسمى والممكن المقبول، إلى جانب التركيز على تعدّد الخيارات ضمن المسار الواحد.

ويعِد المستقبل–بعلم الله– مزيداً من التجارب، كلٌ مقيّد بظروفه ومؤطّر بما في ذهنه من نماذج سياسية نظرية.

الفصل العشرون

تو افقات الحدِّ الأدنىٰ

هل هناك إمكانية للتفاهم بين القوىٰ الاجتماعية المختلفة في مسألة السياسية في واقع الاستقطاب الفكري والعملي التي تعيشه أمّتنا؟ إنّ لمن الحكمة في مثل وضعنا الذي يغمره التلاوم –علاوةً علىٰ الآلام– أن يبدأ المتخالفون التذكير بما يرضونه قبل الحديث عمّا يريدونه. وسيسعىٰ هذا الفصل الختامي إلىٰ ذكرٍ مختصرٍ لعشرة أبعادٍ يُظنُّ أنها مشتركاتٌ عليها اجتماعٌ شعبيٌ عامّ.

1. مستلزمات عملية للحكم الرشيد

تعبتْ شعوبنا من الاعتباطية في الإدارة الحكومية. وما يلي ترتيبات إدارية أساسية يصعب تخيّل حكمٍ رشيدٍ في غيابها ونلخّصها في الآتي:

1- التحاور والتدبُّر الجماعي في اتخاذ القرارات علىٰ كلّ المستويات، وليس علىٰ المستوىٰ العالي في مجلس الشعب ونحوه.

2- اختيار شخصيات الإدارة في الساحات الإدارية الجزئية (ناحية، منطقة، قطاع، مدينة، بلدة، قرية) من بين أظهُرِ مكوّنات هذا الجزء اختياراً ذاتياً ليس مفروضاً من خارجها.

3- اعتماد الاختيار وفق الكفاءة في المواقع التنفيذية الفنِّية، وبعدها يجري يأتي اعتبار التمثيل الانتمائي.

4- اللامركزية في بنية الدولة وفي طريقة الإدارة، بغضّ النظر عن هيكلية الدولة. إنه في غياب تناول الأمور المحلّية من قبل عناصر محلّية لن تنفع –أو لن تكفي– الهياكل التمثيلية (مجلس الشعب) في المستويات العليا.

5- عدم الإفراط في التقنين واللوائح الإجرائية، لكيلا تُسلب المنظومة من المرونة والقدرة علىٰ التعامل مع التغيُّرات، ولكي يتمّ الاستثمار الكامل للعرف في النواحي السياسية والاقتصادية وخاصةً الاجتماعية، فالعرف طبيعيُّ الوجودِ ذاتيُّ التحرّكِ خافضٌ لكلف المراقبة دافعٌ علىٰ الإنفاذ.

وتفترض البنود أعلاه أن القوات المسلّحة –ككلّ– خاضعة للقرار المدني، فهذا من البديهيات التي لا تحتاج إلىٰ إفرادٍ ببندٍ مستقلّ. وصحيح أنه ليس من السهل التحقيق الفوري لهذا إذا كان الجيش هو الذي أنقذ البلد، إلا إنّ للثقافة السياسية دوراً كبيراً في الوقاية من سيطرة القوىٰ المسلّحة علىٰ الساحة السياسية.

2. الأمية و التثقيف

إن أشدَّ ما يوطِّئ لمناخ الطغيان هو الأمِّية. فالأمِّية مفتاح الجهل، والجهل مفتاح الوهن الذاتي والاستسلام للتحكُّم. والتثقّف مطلوبٌ لأنه يغيب بغيابه خطاب المعقولية، وينقلب أمر السياسة تعصّباً محضاً. ولا يمكننا القول إن التعصّب ينتج عن الجهل والفقر الثقافي فحسب، فقد يكون ناتج الفكر أيضاً؛ فما التعصُّب القومي إلا نتاج فكرٍ وأدبياتٍ روّجتها النُخب وكذا الفاشية. وحتى الأديان التي تتوسّطها معاني الرحمة قد تنقلب ممارستها الدينية إلى ضدِّها بتأويلٍ منحرف. غير إنه يبقى تدنّي الثقافة متميّزاً في أثره السالب، إذ بوجود رصيدٍ كافٍ من التثقّف تتراجع فرصة التعصّب وواحديّة النظر والعجز عن تقليب الرأي في الخيارات.

وإدراكاً للدور المحوري للتثقيف، ينبغي على التدابير السياسية أنّ تجعل محو الأمّية أولوية قاطعة، وأن تخصّص موارد مالية محصورة لذلك الغرض ويُعطى أولوية، وأن يجري الاهتمام بالتثقيف العام. والتثقيف العام أمرٌ يتجاوز التعليم الرسمي والتخصّصي وإن كان يتشارك معه، فالثقافة آفاقٌ في الرؤية وعمقٌ في النظر ورقيٌّ في الذوق والجمال. ومن جهة أخرى العلوم التطبيقية عمادٌ في قيام الأمم، فلا ينبغي إهمالها وإن كانت بنفسها غير كافية. وكلّ هذا يستدعي تصميم خطط التعليم والتفصيل في النسب المرغوبة في التعليم الأساسي والعالي والتخصُّصي وفي الحقول التي ينبغي التركيز عليها.

3. الطبقة الوسطى

التفاوت الماليّ الكبير في المجتمع محضن الأحقاد، وهو مرفوضٌ مبغوضٌ مذموم. وبعيداً عن النظريات الاقتصادية المختلفة والتوجهات الأقرب إلى الرأسمالية وتلك الأقرب إلى الاشتراكية، يصعب إنكار محورية الدور الحيوي للطبقة الوسطى في المجتمع. فعلى صعيد الاستهلاك هي محرِّكه بحكم إنفاقها على الأساسيات، وعلى صعيد الإنتاج هي محضن الإبداعات الصغيرة بحكم الحافز. ولذا يُطلب من الترتيبات الإدارية تمكين الطبقة الوسطى، وتمكينها ليس مرتفع الكلفة لأنه لا تحتاج هذه الطبقة إلى كثيرٍ من الدعم الإيجابي التدخليّ، بقدر ما تحتاج إلى إزالة العوائق السلبية التي يمكن أن تواجهها عند محاولتها شقّ طريقها بنفسها.

4. الموارد العامة والخدمات الأساسية

لا يتصوَّر قيام نظامٍ عادلٍ إذا سُمح بالتملُّك الخاصّ للثروات الطبيعية. وزيادةً على هذا، أصبح هناك في عصرنا من الخدمات الأساسية التي إن تملَّكها أفرادٌ وشركاتٌ خاصّة تحصَّلت سيطرة شاملة وقدرة تحكُّمٍ هائلة بالمجتمع بأسره. ومن ذلك توزيع المياه وتصريف الفضلات والطّاقة وخدمات الكهرباء والمواصلات العامّة والاتصالات، فهذه وما شابهها ينبغي أن تكون مُلكاً عاماً. لكن يصحُّ فيها تعهيد القطاع الخاص بالإدارة، تكليفاً من الحكومة ومع مراقبةٍ من قِبل مؤسسات تمثيل الإرادة الشعبية العامة.

5. العدل القانوني والمراعاة في التطبيق

الظلم ظلماتٌ تأباه النفوس، والمساواة في تطبيق القانون والبُعد عن المحاباة مسألةٌ بديهيةٌ مطلوبة. لكنّ القانون قد لا يساوي بين جميع الأفراد، حيث عليه مراعاة الحاجات الخاصة مثل الفقراء والمساكين. كما أن

الرعاية الخاصّة بالإناث والأمّهات هي عنوان أي حضارةٍ راقية، ومن ذلك الإعفاء من الخدمة العسكرية، أو الحرص على الحماية من التحرّش في المرافق العامّة، أو منع الحاجة إلى الكدّ من أجل لقمة العيش.

الوجه الثاني المقبول للمراعاة القانونية هو الاستثناء فيما يتعلّق ببعض شؤون التنوُّع المجتمعيّ. ففي المسائل التي تهمُّ فرقةٍ من فرق المجتمع، يحسن أن تكون هناك فسحة لأن يختصّ أمرهم بترتيباتٍ تستجيب لمُناهم بشكلٍ ينسجم مع الأطر العامة الجامعة ولا يصطدم مع المبادئ الدستورية. ومن مساحات الاختصاص دائرة الأحوال الشخصية، فللأديان وفرقه في ذلك تشريعاتٌ لا بدَّ من أن تراعى.

6. الحقوق والواجبات

جُبلت الحياة على التقابل، وكل حقٍّ ما هو إلا وجهٌ آخر لواجب، والضمانة الحقيقية للحقوق هي العقد الاجتماعي لا الصياغة القانونية، وما دور القانون إلا تنظيم الحياة فيما تعجز عن ترتيبه الترتيبات الاجتماعية العفوية، أو عند تعثّرها واحتدام الخلاف فيها. وإنه لا بدّ من اقتران المطالبة بالحقوق بالتأكيد على واجب العمل. كما ينبغي على الخطاب السياسي ألا يتوجّه نحو تهييج مطلبية الحقوق برغم سعيه إلى وفائها، وهذا أمر في غاية الأهمية للدول التي مرّت في أزماتٍ طاحنة بسبب تراكم المظالم وتشابكها، ولكي لا يتحوّل خطاب الحقوق إلى تمحورٍ فرقيّ.

وفيما يتعلّق بهذا نقترح خمسة شروطٍ تؤهّل مفهوم حقوق الإنسان لأن يقترب من العالمية: (1) أن يرتبط بمفهومٍ أخلاقيٍّ عالميٍّ له صدقيّة تاريخيّة، (2) وأن يكون كلُّ حقٍ وجهاً آخر لواجب، (3) وأن لا يُختزل الحقُّ في تمظهره القانوني، (4) وأن لا يتمحور المطلب حول مزيدٍ من المكاسب المعيشية، (5) وأن لا يكون المطلب متورّطاً في استغلال خفيٍّ للآخر ولو كان هذا الآخر خارج الحدود السياسية.

7. الحريات الشخصية

الحرية عزيزةٌ فطرةً، وينبغي إبعاد الدولة والقانون عن الحيّز الشخصي قدر الإمكان إبعاداً على وجهي السلب والإيجاب. فلا يوجِب 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 البنية الرمزية في المجتمع. فما ارتضاه المجتمع ورآه طبيعياً ينبغي أن يكون مسموحاً به على الصعيد الرسمي والقانوني، يتوجّه نحو تحقيقه الدفقُ الإداري ولا تُكرِه السلطةُ عليه. وما رآه المجتمع غير طبيعيٍ وغير مقبول، يتوجه الدفق الإداري نحو الخلاص منه، ويمكن أن يتحفَّظ عليه القانون، ولكن لا تتدخَّل فيه قوّات الحكومة إلا إذا تفاقم فتتدخَّل بقدرٍ محسوبٍ برضى الجمهور.

إنّ مبرّر إبعاد الدولة عن التدخّل في الحيّز الشخصي هو أنّ وظيفتها الأوّلية هي الحراسة والاستجابة لما طوّره المجتمع، ولأنّ أجهزتها ليست مهيأة –بطبيعتها– للتعامل مع النواحي الرهيفة في حياة الناس، ولأنه ينتج عن تدخُّل

الدولة تحكّمٌ بغيض بالسلوك العادي للناس وملاحقةٌ لضمائرهم ولو كان القصد الأوليُّ غير ذلك. والبديل عن أجهزة الدولة في هذه الفضاءات هو جهود مجتمعيّة لمعالجة السلوك الناشز، ودور المجتمع الأهلي هنا دورٌ محوريّ وكذا المجتمع المدني.

ومن خلال حجز الدولة عن التجاوز، ووضع السياسة في موضعها الصحيح من إدارة الشأن العام، ومن خلال حجز القانون عن التدخُّل في حيّز الخاص وفق ما جرىٰ التفصيل فيه... من خلال هذا تُصان الحرّية المتأصِّلة في كرامة الإنسان ووحدة البشرية، ويصان الانسجام في المجتمع بحيث لا يخرقه نشوز الهوامش.

8. استقرار الأسرة

مطلب استقرار الأسرة مطلبٌ فطري. فالإنسان –بين جميع المخلوقات– يتّسم بأطول فترة اعتمادية قبل أن ينضج ويصبح قادراً بنفسه. وحتىٰ بعد ذلك هو بحاجةٍ إلىٰ التعاون مع غيره. وكون الأسرة هي أحسن عشٍّ يُنشِّئ الصغار (بديهةً قاطعةً برغم بعض التشويش الإيديولوجي المعاصر) يقتضي تمام تمكينها سواء من ناحية حماية حياضها أو من ناحية التخطيط المدني والعمراني المناسب. وتشير الدراسات إلىٰ أنّ النفع غير المباشر لنظام الأسرة متعدٍ لمجالاتٍ كثيرةٍ في الحياة، نذكر منها ثلاثة. علىٰ الصعيد الاجتماعي تُقدّم الأسرة خدماتٍ كثيرة بشكلٍ طبيعيٍّ سلسٍ ومنخفض الكلفة، إضافة إلىٰ تعزيز الترابط والمساعدة. وعلىٰ الصعيد الاقتصادي يُعاظم النظام الأسري فرصة السلامة المالية المستقبلية للأفراد، ليس الأولاد فحسب وإنما للزوجين أيضاً. أما علىٰ صعيد إدارة المجتمع وحفظ توازنه، ما زال استقرار الأسرة والتربية العائلية أكثر الأوجه فاعليةً في ضبط السلوك، وما زالت شبكة الأقارب أحكم وسيلةٍ لتوجيه سلوك اليافعين والحيلولة دون جنوح القاصرين. وما زال موضوع الأسرة والأقارب موضع اهتمامٍ عامٍّ وسمةً حضاريةً لمجتمعات بلادنا برغم كلّ الضغوط التي واجهتها.

9- قضية المرأة والرجل بين الفضاءين العام والخاص

مسألة علاقات الذكور بالإناث وموقع كلٍّ منهما في المجتمع تتجاوز موضوع هذا الكتاب، ولكن باعتبار إصرار الطرح اللبرالي المعاصر علىٰ أنّ "الشخصي هو سياسي"، تحسُن الإشارة المختصرة إلىٰ هذا الموضوع في غمرة التجاذبات المحيِّرة.

ونقول ابتداءً إنه يجري تبرير ممارساتٍ بائدةٍ تجاه المرأة باسم التقاليد والدِّين، مما هو مرفوضٌ في أصل الدّين ومرفوضٌ عند أصحاب العقول والضمائر. ومن جهة أخرىٰ وفي غمرة التنميط الحداثي لشؤون الحياة، حصل شططٌ أوقع في التناقض ونتج عنه إهمال الحاجات الخاصّة للإناث.

لقد أطبقت الأقوال المأثورة في تراثنا علىٰ فضل العلم، وهذا يشمل الرجال والنساء، وإنّ تمكين النساء من التثقّف أمرٌ جليل، فالثقافة تُبعد الإنسان عن السفاسف. غير إنه لا تنحصر الثقافة بالدرجات العلمية، ولقد تاهت الحياة المعاصرة حين اختزلت الثقافة بالمعرفة الفنّية التي تمكِّن من جلب الرزق، كما أضرّت حينما دفعت الأنوثة إلىٰ سوق العمل –مضطرة في كثيرٍ من الأحيان– وفي ربط منزلة النساء بذلك. ومن وجه مقابلٍ لا يخفىٰ أن

هناك في زمننا هذا حاجة لدربة النساء في العديد من المهن، كما أصبح ظاهراً توسّع المجالات والطرق المناسبة لإسهامات النساء.

وإذ يستوي الرجال والنساء أمام القانون وفي حقوق المواطنة وواجباتها بما في ذلك حقّ شغل جميع المناصب العامّة، ينبغي ألا تُلغي هذه المساواة القانونية فرص القيام بالأدوار المختلفة على هدى الفطرة والاستقرار المجتمعي. وتشتهر قولة "حقّ المرأة في العمل"، غير إنه لو قيل "عدم العمل حقّ اختياري للمرأة" لما كان أقلّ انضباطاً من الأول ولا أنقص قسطاً. ولذا الأولى اعتماد شرط السلب لا الإيجاب؛ بمعنى أنه ينبغي للقانون ألا يمنع من حقّ الشغل للنساء لا أن يُثبت حقّهم؛ لأن الإثبات فيه معنى الاطّراد ويستدعي ما قد يُكره على العمل. وإنّ غياب المنع القانوني من نشاطاتٍ وأنواع عملٍ وتولّي مناصب لا يعني –ضرورة– حكمة الدفع نحوها. بمعنى أنّ إزالة المنع العام للمرأة في العمل لا يعني حكمة دفعها إلى العمل كيفما كان وفي أي ظرفٍ، فالواجبات المنوطة بالأنوثة خلْقاً وفطرةً مشهودة معروفة، وهي ممّا ليس لها بديل، وتشهد على ذلك الثقافات التي تنكّرت لهذه الواجبات حيث لم تجد بديلاً لوفائها عن الإناث. ومن وجهٍ اقتصاديٍ بحت، ليس هناك سوق عملٍ يستطيع استيعاب كلّ المواطنين، ووجود نوعٍ من الأولوية لشغل الذكور بديهة لما هو معلومٌ من الآثار المدمّرة للبطالة على الرجال دون النساء.

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

ولمّا كانت العلاقات الأسرية، وعلاقات الرجال بالنساء أموراً شخصيةً بحتةً، كان القانون غير مناسبٍ للتدخّل فيها بشكلٍ عام، وذلك لعجزٍ ذاتيٍ للقانون في التعامل مع الفضاء الخاصّ ومع ما يعتمد على السياق والظرف اعتماداً كبيراً. وتُظهر التجارب المعاصرة أن الولوج القانوني في هذه الأمور قليل النفع، وحين يُضّطر إليه ينبغي أن يكون بأقلّ قدرٍ وبالتشارك مع الجهود الاجتماعية المدنية. ولكن يبرز دور القانون عند وجود تعدٍّ ظاهر أو ظلم طاغٍ مؤسَّس، كما يُطلب من جهود الإدارة العامّة توجيه التخطيط الاجتماعي إلى حماية الأمومة والأطفال، والحماية من الاستغلال الجنسي.

10. الشريعة متسامية مُوجِّهة

الشريعة الإسلامية ساميةٌ، فهي مبادئ مرشِّدة وليست "شيئاً" أو وصفةً جاهزةً يُعمد إلى تطبيقها بشكل آلي. والمقتضيات التنزيلية للشريعة ليست ناجزةً مسبقة التفسير، وإنما يتمُّ تفسيرها عند التطبيق. والتراث الفقهي نتاجٌ تاريخيٌّ زاخرٌ، فيه إبداع البشر وقصوره، يُستأنس به ولا يُشكِّل مرجعاً مطلقاً مُلزماً. وتغلب على الشريعة

المبادئ العامّة برغم وجود توجهاتٍ محدّدة، ومفهوم الشريعة أعلى تجريداً من الفقه، والفقه أعلى وأشمل من القانون. إن وضع هذه المفاهيم في مستوىً واحد ينتج عنه اضطرابٌ في النظر والعمل، وإنّ وضع الشريعة على قدم المساواة مع القوانين أو الدساتير فيه اختزالٌ للشريعة ولتوجهاتها الخلقية والعملية وانتقاصٌ من قيمتها الغرّاء. وللشريعة في مساحة العاديات أهدافٌ مرجاةٌ أكثر من تفاصيل دقيقة. ومقاصد الشريعة التي تعمُر حركة الحياة هي: حفظ وتزكية الدّين والنفس والأسرة والمال ونظام الأمة، فيكون من مقتضياتها التالي:

1- صيانة المعتقدات بعدم السماح الإكراه عليها.

2- صيانة الأنفس بحمايتها من الاعتداء عليها والتحكُّم بضمائرها، وصيانة العقل بتنمية ملكاته وحماية حرّية جوَلانه.

3- صيانة النظام الأسري والنسيج المجتمعي وحفظ كرامة الذكور والإناث فيه.

4- صيانة المال بالحيلولة دون هدر موارد الرزق واستثماره فيما ينفع الناس.

5- صيانة الاجتماع السياسي من العبث المفتقد للحكمة، ومن الجبر الذي يظلِم، ومن الفساد الذي يُضعِف.

وإنه لا بدّ من مراقبة المسيرة السياسة كي تبتعد عن نموذج فرعون وعن نموذج قارون، وهذا الابتعاد ممكنٌ فحسب من خلال مراعاة المقاصد والسعي نحو تحقيق مقتضياتها في واقع الحياة.

خاتمة

سرد هذا الفصل عشرة أبعادٍ يُعتقد أنّ حولها شبه إجماعٍ شعبي، إلى جانب قدرٍ من التوافق بين النخب. وإذا تخلَّف توافق النخب حولها فإنّ تقديمهم خيار الشعب أمرٌ حكيمٌ، ولا يمنع ذلك من استمرار النخب في الحوار ومحاولة الاتفاق. ولم تقتصر هذه الأبعاد على الأمر السياسي لأنَّ السياسيّ ليس مقتصراً على نفسه؛ بل الأمر السياسي متشابك مع الاقتصادي والاجتماعي.

إنَّ الرؤية السياسية والبرمجيات التي تتحكّم بأجهزة الدولة أمرٌ له علاقة بثقافة الأمة وخلفيَّتها الحضارية. وإنّ النزاع حول الديمقراطية لا يخصُّ آلياتها بقدر ما يخصُّ توجّهاتها والمضامين الأخلاقية التي تعتبرها مسلَّمات. الخلاف هو حول الديمقراطية اللبرالية، وليس حول منظومة حكمٍ عادلة ترعى المصالح وتعمل لتحقيق أولويات المجتمع وتحرس رؤاه. ولقد بيّنا أن آليات الديمقراطية ليست جديدةً في فكرتها وممارستها على نحوٍ ما، لكن باعتبار تصدُّؤ الآليات المعاصرة وفي بلدانها كان من الحكمة ومن دواعي الإبداع تطويرها وعدم الجمود على ما يتمّ اقتباسه.

الدولة الحديثة –سواء أكانت ديمقراطية أم لا– آلةٌ متَعدِّيةٌ مُعتديةٌ تحاول تركيز السلطات في أيديها، بما في ذلك الوظائف التي كانت تاريخياً تبعاً للمجتمع ومن حيّز الخاص. وربما يصحُّ وصف العقد الاجتماعي العميق في النموذج الحداثي بأنه خضوع الاجتماع (فرداً وجماعاتٍ) لأولويات السوق زيادةً على الخضوع لسلطة الدولة التي تسعى إلى معاظمة قواها. ولما كان للدولة نفوذٌ كبيرٌ يتحكَّم في مفاصل الآلة الديمقراطية، تحوَّلت 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، تلتفُّ على معظم المطالب الشعبية. ولا يعني هذا أنَّ المنظِّرين للديمقراطية كذَّابون، ولكن لم تتحوّل رؤاهم إلى الواقع تطبيقي. ثم تطوّر الأمر وترسّخت ثقافةٌ لبرالية أنانيةٌ متمحورةٌ حول مزاج الفرد ورغباته، فتناست الحركات الاجتماعية الجديدة (المابعد حداثية) الهمَّ العامّ، وتمحورت حول نزعاتها الأنانية بعد أن اخترقتها الشهوة الاستهلاكية التمتّعية.

وبعيداً عن التفصيلات والفنّيات، إما أن تسعى المنظومة الاجتماعية للمجتمع إلى تعزيز ثقافة الأمة وتُوْلي تاريخها اعتباراً واعتزازاً، أو تحاول التماهي مع الآخر ذلّاً وصَغاراً. والمنظومة الاقتصادية لبلدٍ إمّا أن تتوجّه نحو الكفاية أو نحو الثراء، والأول يمكن أن يغطي شرائح واسعةً في حين أن الثاني لا يمكن أن يشمل إلا شريحةً صغيرة. والسياسة الداخلية يُمكن أن تتوجّه نحو رعاية حاجات وسطيِّ الناس، أو إعطاء الصدارة لأولويات نخب المجتمع، كما يمكن للسياسية أن تتوجّه نحو التمكين فتتضافر الجهود، أو نحو الإهمال فيأكل القويُّ الضعيف. والسياسة الخارجية إمّا أن تتوجَّه نحو تحقيق مَنَعةٍ واحتماءٍ وتصفيرٍ للمشاكل، أو تتوجّه نحو المشاكسة فتقع في شرِّ 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 يتصوَّر تجاوزها من جهة ثانية. كما يُعتقد أنّ تجاهها توافق واسع بين عامّة الناس وخاصّتهم، أو أنّ التوافق ممكنٌ بعد الحوار.

ما يلي أبعاد توافقاتِ الحدِّ الأدنى في الأوجه السياسية الاقتصادية القانونية الاجتماعية المذكورة:

- على الصعيد السياسي: مستلزمات عملية الترشيد هي آلياتٌ إدارية تنطق بها التجارب السياسية، ويمثّل إبعاد الجيش وأجهزة المخابرات عن التحكّم عقدة الأمر.
- على الصعيد الاقتصادي: لا بدَّ أن يكون الناس شركاء في الموارد الطبيعية وفيما لا تقوم حياتهم الجمعيّة إلا به من الخدمات الأساسية. ويُطلب من التدابير السعي لتمكين الطبقة الوسطى وأن تكون هي الشريحة الأكبر في المجتمع، فبقدر ما تكون كبيرة وتتضاءل الطبقتان العليا والدنيا يعيش المجتمع في رغدٍ وسلام، بغضّ النظر عن الحدِّ المادّي للرغد.
- على الصعيد القانوني: المساواة في تطبيق القانون أمرٌ بدهي، غير أن عدم استواء القانون ورعايته للحالات الخاصة هو الذي يجعله عادلاً وأخلاقياً. وحيث ارتبط القانون في أذهان كثير من الناس بالحقوق، لا بدّ من التأكيد على واجب القيام بالواجب.
- على صعيد الاجتماع: استقرار الأسرة وغياب الأمّية شرطان أساسيان في قيام الأمّة. فلا يُتصوّر استقامة اقتصادٍ بلا استقرار الأسرة، فهي الصمام دون تذرُّر المجتمعات والجماعات، وهي أرومة توليد

الفرد المكلَّف الفاعل. ولا يُتصوّر مجتمعٌ يقي نفسه من عاديات الزمان بلا تكريم الإنسان بالقراءة والكتابة والمعرفة التي تمكِّن من وضع لبِنات العمران.

- الشريعة الإسلامية غرَّاء لا يصحّ اختزال معناها بالنظام القانوني، وبمقاصدها تصلح الحياة .

إنَّ المعقولية في الإدارة والاستقرار في السياسة والكفاية في الاقتصاد والتواؤم في الاجتماع أمورٌ عزيزة التحصيل، ولكن تحصيلها غير مستحيل. وإن مبدأ الخيرات هو استشارة أهل النهى، والإنصات إلى الجمهور، وحُسن التدبير، واستصحاب النسق الحضاري، والبُعد عن التقليد والافتتان الإيديولوجي.

خاتمة

ناقش هذا الكتاب مفاهيم أساسية سياسية نابعة من غمرة التطاحن الذي تعيشه أمتنا، وخاصة بعد الثورات العربية التي مثَّلت نقطة تفكُّرٍ في الحال، ونقطة تدافعٍ في وجهات النظر، كلٌّ يمسك ببوصلة، وكل بوصلةٍ تشير إلى اتجاه يعتبره أصحابه صحيحاً.

كانت المناقشة في هذا الكتاب نقديةً همُّها تحرير المفاهيم من الخلط التي أصابها. ولقد تنوّعت أسباب الخلط ودواعيه، فمنها الهشَّة العاطفية التي تتوق للخلاص فتتقمص حلولاً –تشكَّلت في المخيِّلة عبر وسائل الاتصالات– تحكي عن رغدٍ وأمانٍ وديمقراطيةٍ في بلاد الآخر مع غفلة عن شروط قيامها وسياقاتها. ومن أسباب الخلط التزاماتٌ إيديولوجية ضاغطة، ومن دواعي الخلط تآكلُ الطروحات الحالمة الواعدة، ومن أسباب الخلط ضيقٌ بالتمحيص الفكري ورغبةٌ بحلٍّ سحري جاهز.

ولقد خطَّ القلم ما خطَّ تفاعلاً مع واقع الأمة، آملاً أن يُقدِّم إنارةً على نحوٍ منضبطٍ مختصرٍ. وكاتب هذه السطور قد تعب من طروحات التلفيق الفكري، ولذا حرصتُ على تقديم تنظيرٍ بعيدٍ عن الضغوط التي تستسلم لها بعض الطروحات، فتُخضع الفكر لإكراهات الواقع وتقدِّم مقارباتٍ لعلاج الأزمة داخلتها اصطفافات الأزمة. وإنه لا ينفكّ التقييم العام لواقعنا وفهمه عن ذاك الذي يظنُّ إمكان ترميم القائم أو ذاك الذي يرنو إلى إعادة البناء من الأسس والقواعد.

ولا يعني أنَّ ما جرى طرحه هو "مثالي" غير قابلٍ للتطبيق، وإنما هو غير جاهزٍ للتطبيق. جاهزيةُ التطبيق والتنزيل أمرٌ آخر، وما تمّ عرضه مرحلةٌ وسيطةٌ يتمُّ فيها تصميم نماذج عملية تناسب الواقع المخصوص، يشارك في إخراجها أهل التنفيذ. معالجة الواقع تستلزم تقدير الأوزان والاحتمال والأولويات والاستثناء والمرحلية، ضمن فهمٍ تمشي فيه الصيرورةُ وتناورُ نحو قِبلةٍ لا حياد عنها.

وأخيراً فإنَّ ما قدَّمتُ لا يمكن أن ينفكَّ عن تجربتي الخاصة كمهاجرٍ عاش في البلدان الغربية ودرَّس فيها وقام بالبحث العلمي، يُدرك إدراكاً كاملاً مواطن قوّة المنظومة الغربية كما يدرك وهنها، فلا يُضفي على تجربة الآخرين ما يُضفيه اليائسُ الواقعُ في أَسر نُظم الطغيان الوحشي. وعلى الصعيد الفلسفيّ، لست مقتنعاً بأنَّ النموذج الغربي صالحٌ لغيره (إن افترضنا أنه صالح لنفسه) ولا يُشكِّل مخرجاً للبشرية من أزماتها؛ بل هو عقبة تجاه ذلك. وإني لمقتنعٌ بالحجَّة والبرهان والحسّ والحدس والمعايشة والمداولة أنه لا بدَّ من بديلٍ جذريّ بروحٍ حضاريةٍ مختلفة، فاستشرفَ الطرحُ في هذا الكتيِّب رؤيةً إسلاميةً اجتهدتُ في بيان تجلِّياتها.

والله وراء القصد

والأمَّة على طريق عزِّها