قضايا معاصرة

فصلية فكرية محكمة

ملف العدد

الربيع العربي والدولة المدنية

- الأسس الفكرية لنشأة الدولة الحديثة • د.محمد أندلسي
- "الربيع العربي إلى أين؟ نحو دولة مدنية أم دولة دينية؟ • د.هاشم صالح
- الدولة المدنية في الخطاب الحقوقي والسياسي العربي • د.امحمد مالكي
- إشكالية الدين والدولة بعد الربيع العربي و المجتمع الدولي • عبد الوهاب معلمي
- **حوار العدد** مع المفكر عادل حدجامي
  طوكفيل معاصر وسيطرة الإيديولوجيا الماركسية غيبته
- الديني والدنيوي في الدّولة المغربية • د.عز الدين العلام
- الدولة المدنية وسؤال المرجعية • د. عبد السلام طويل
- "الإخوان" في دول الربيع العربي و تحوّلات الخطاب • ادريس هاني
- قراءة في المخاطر التي تحيق بالربيع العربي وسبل تجاوزها • د. نوح الهرموزي

قضايا معاصرة

العدد الثالث صيف 2019

العدد الثالث صيف 2019

يصدرها

المركز العلمي العربي للأبحاث و الدراسات الإنسانية

الرباط المغرب

الأسس الفكرية لنشأة الدولة الحديثة

• د.محمد أندلسي

أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة

كلية الآداب والعلوم الإنسانية

جامعة مولاي إسماعيل- مكناس

على أنقاض الفكر اليوناني القديم والفكر المسيحي الوسطوي، سيقوم "ماكيافيل" بقلب مصدر الشرعية رأسا على عقب، فمصدرها ليس مفارقا بل هو محايث للوجود الإنساني، فالأمير هو مصدر السلطة.

وكل هذه المبادئ تشير إلى كون أن السياسة الحقة يجب أن تهتم بما يوجد وليس بما ينبغي أن يكون. وهذا هو جوهر النقد الذي وجّهه "ماكيافيل" لكلّ من التصور السياسي اليوناني والمسيحي. لقد وضع الأسس لمقاربة علمية للمسألة السياسية قوامها الفصل بين السياسة والأخلاق. ما يهمّ "ماكيافيل" ليس شكل الدولة أو شكل الحكم، وإنما قوتها السيادية، أي قدرتها على الدفاع عن المواطنين وتوفير الحماية والأمن لهم. وهذه مسألة أساسية أيضا عند كل من "هوبز" و"روسو". فما هو مطلوب هو دولة قوية ذات سيادة وشرعية قانونية تكاد تكون مطلقة ضد التهديد الذي تمثّله الطبيعة الإنسانية، أي ضد الخوف من التقهقر إلى "حالة الطبيعة"، وهي في نظر "هوبز" الحالة التي تسود فيها الحرب الشاملة. يقيم "هوبز" تمييزا بين الحق والقانون، فالحق الطبيعي هو حرية الفرد في استعمال جميع الوسائل بما في ذلك حياة الآخرين من أجل الحفاظ على نفسه. لهذا فهو يمثّل حالة "حرب الكلّ ضدّ الكلّ". في حين إنّ القانون يلزمك القيام بكلّ ما من شأنه أن يحافظ على حياتك دون أن يعرّض حياة الآخرين للخطر. وإذا كان الحق الطبيعي لدى "هوبز" هو التصرّف وفقا لما تمليه الطبيعة على الإنسان بدون قيد أو شرط، فهذا يعني أنّه يتأسّس على القوة، والقوة هالكة وليست دائمة، لهذا لا تستطيع الحفاظ على حياة الإنسان، ولا حتى إشباع رغباته. تأسيسا على ما تقدّم يعطي "روسو" الأفضلية للحق المدني على الحق الطبيعي، لأنّ هذا الأخير لا يراعي من الماهية الإنسانية إلا بعدها الحيواني، في حين أنّ البعد الاجتماعي والعقلي هو الذي يجعل الإنسان يعيش وفقا لما تمليه عليه طبيعته العاقلة، والتي يتمّ بلورتها في مبادئ أخلاقية تقنّن العيش المشترك داخل المجتمع. إذن أساس الحق المدني لدى "روسو" هو الانتقال من "حالة الطبيعة" إلى "حالة الثقافة"، وهذا يقتضي تأسيس الحق على أساس الواجب والقانون. فالسلطة لا يمكن أن تكون سلطة مشروعة وتحافظ على بقائها واستمرارها إلاّ إذا استطاعت أن تضفي على عنفها وقوتها صبغة قانونية وأخلاقية. يقتضي تأسيس الحق المدني التنازل عن الحقوق الطبيعية، ولقد تحقق ذلك حينما تم توحيد القوى الفردية المختلفة في سلطة عليا، هي التي تلزم جميع الأفراد تبعا لقوانين عامة. يقول "روسو": "إنّ دافع الشهوة يمثّل استعبادا، في حين يشكّل الامتثال للقوانين حرية".

والمجال الخصوصي، وهذا ما يؤكّد عليه في كتابه "مقالة في الحكم المدني". أساس ذلك التمييز هو تصور "لوك" الأصيل والفريد عن المِلكية، حيث تفيد لديه كل ما ينتمي للإنسان، فهي تشمل الحياة، والحرية، والخيرات. وهو يؤسس ملكية الخيرات على الفرد ويربطه بالشغل حيث من حق الفرد امتلاك كل منتوج عمله، لأنّ الملكية الخاصة- في نظره- حق من الحقوق الطبيعية للكائن لا تتدخّل فيه الدولة. بينما نجد "هوبز" يجعل الملكية تتوقف على السلطة السياسية. إنّ هذا التصور للملكية هو الذي جعل "لوك" يفصل بين الميدان السياسي والمجال الخصوصي، كما جعله يؤكّد على استقلالية الفرد تجاه الدولة. وهو يصل إلى نفس النتيجة عبر مسلك آخر، هو الفصل بين الدين والسياسة، بين الكنيسة والدولة[19]. فالسلطة السياسية لا يمكن أن تفرض عقيدة معينة أو تمنعها، لأنّ الاعتقاد يندرج ضمن حريات وحقوق الأفراد وليس شأنا للدولة. وهذا يعني أنّ "لوك" يدافع عن استقلالية الفرد تجاه الدولة، وهي استقلالية تتحقق بكيفيتين:

فمن جهة، فإنّ الأفراد يحافظون على حقوقهم الطبيعية من خلال مراقبتهم ممارسة السلطة. ومن جهة أخرى فالمجال الخصوصي لا يتحدد لديه بالفكر فحسب-كما عند "سبينوزا"- ولكنه يشمل أيضا الملكية والاعتقاد الديني، وهذا جديد مقارنة مع "هوبز". لهذا يعتبر "لوك" من كبار رواد "نظرية الحق الطبيعي"، بل مؤسسا ومصدرا مباشرا لحقوق الإنسان: كالحق في التعبير والتفكير، وحرية الاعتقاد، والحق في الملكية، والحق في مقاومة الاضطهاد[20].

4- إشكالية الدولة الحديثة:

إذا كان الاختلاف والتكامل الموجود بين "نظرية السيادة" و"نظرية الحق الطبيعي" هو الذي يوجد في أساس ميلاد الدولة الحديثة، فيمكن اعتبار التوتر بل وربما الصراع الدائر بينهما هو الذي يوجد وراء الطابع الإشكالي للدولة الحديثة. ويمكن توضيح ذلك من خلال عقد مقارنة بين ركائز كلّ من "نظرية السيادة" و"نظرية الحق الطبيعي".

فنظرية السيادة تعطي الأولوية لبناء الدولة القوية، وتجعل مهمتها الرئيسية فرض نظام السلطة عبر الشرعية القانونية، ومحاولة ردع تجاوزات الأفراد واحتوائها. وقد يكون هذا هو السرّ الذي يفسّر لماذا تشدّد "نظرية السيادة" على مقولة "الحرب المضمرة"، وعلى ضرورة أن تشكّل الدولة جهازا للردع ومصدرا للمهابة والخوف. أمّا "نظرية الحق الطبيعي" فهي حساسة اتجاه إشكالية الحرية وتعطي الأولوية

[19] - La modernité politique, p94.
[20]- Ibid, La modernité politique, p95.

الوقائع والتاريخ. ولقد طرح الإشكال بحدّة بعد الثورة الفرنسية بأربع سنوات، وبالضبط سنة 1792، خلال محاكمة الملك "لويس 16". فإخضاع شخص الملك للمحاكمة طرح إشكالا قانونيا عويصا، فباسم أي حق يتم محاكمة من يمتلك سلطة مترسّخة في التاريخ وله شرعية تكاد تكون مطلقة؟ تخبرنا كتب التاريخ بأنّ أنصار "نظرية السيادة" كانوا مستائين من هذه المحاكمة على غرار الفيلسوف الألماني "إمانويل كانط". ففي "مذهب الحق" يعرب عن استيائه من الطابع القانوني للمحاكمة أكثر من استيائه من فعل القتل ذاته. فما هو فظيع بالنسبة ل"كانط" ليس الإعدام كحدث، وإنما محاكمة الملك بإصدار حكم الإعدام في حقه. أمّا أنصار "نظرية الحقوق الطبيعية"، ومن ضمنها "الحق في المقاومة"، فيعتبرون أنّ إعدام الملك مشروع، ليس من زاوية الشرعية القانونية، ولكن من زاوية المشروعية المبدئية التي تجعل من الحاكم المتنصّل من واجبه عدوا لأمّته. وهذا ما أعلنه "روبسبيير" Robespierre زعيم الثورة الفرنسية- وكأنه يستبق بذلك سؤال "كانط" - حيث يقول:"حينما تجد أمة ما نفسها مقادة بالقوة إلى القيام بانتفاضة، فإنها تلجأ إلى استعمال "حالة الطبيعة" ضد المستبد. فكيف يمكن للمستبد أن يذكّر بالمعاهدة الاجتماعية، وهو من قضى عليها؟"[21].

لهذا اعتبر "روبسبيير" بأنّ المحاكمة التي خضع لها الملك لم تكن محاكمة له باعتباره متّهما جنائيا على غرار المحاكمات الجاري بها العمل، بل هي تندرج ضمن سياق إدانة العدو في "حالة حرب". استدلال "روبسبيير" يتأسس على فكرة أنّ الملك أخلّ بواجبه تجاه الأمة وبالتالي فهو يعدّ خائنا. وأنّ مصيره لا يتعلق بالحق العام وإنما بالحرب. "فالملك قتل بدون محاكمة لأنه عدو وليس مجرما"، هذا ما أعلنه روبسبيير. أمّا بالنسبة ل"كانط"، فإنّ هذا الفعل يشكّل قمة التوحش والفظاعة لأنه إيذان بموت الدولة. إنّ الاختلاف بينهما هو في عمقه اختلاف بين تصوّرين للمشروعية: "كانط" يعتبر بأنه مهما كانت طبيعة الأفعال التي قام بها الملك لا يجب أن يجرّد من السيادة. بينما "روبسبيير"، على عكس هذا الرأي، يعتبر الملك مسؤولا عن خرقه للتعاقد وإلغائه، وبهذا فهو يشرعن "الحق في المقاومة".

وهكذا فإنّ مسألة "الحق في المقاومة" تثير إشكاليات كبيرة تتعلق بالمشروعية: فمن جهة الحاكم يمكن أن يصادر ذلك الحق باسم السيادة والشرعية القانونية؛ ومن جهة أخرى يمكن للناس باسم مبادئ عليا للمشروعية أن يعلنوا عصيانهم للدولة. والصعوبة تتمثّل في ما هو نوع المشروعية الذي يجب اللجوء إليه في حالة نشوب نزاع حاد بين المواطنين والحاكم؟ أو بتعبير آخر ما طبيعة السلطة التي يجب الاحتكام إليها لفضّ الخلاف الناشب بين الشرعية La légalité والمشروعية La légitimité.

[21] - Robespierre, textes choisis, éditions sociales, Paris 1975, p .73 .

يفترض أنّ قيام "الدولة الحديثة" هو الجواب الذي من شأنه أن يصالح بين المساعي المتناقضة، وذلك تأسيسا على الفكرة المحورية التي توجد في أساس تكوّن الدولة الحديثة وهي التي تحرّكها، ألا وهي فكرة "التحديد الذاتي" لحقوق السيادة. فلتجنّب الشطط والاعتباط في استعمال السلطة، يقبل الحاكم بأن يضع حدودا قانونية لأفعاله. هذا ما يفسّر الطابع الدستوري للأنظمة الجمهورية. هكذا تسعى الدولة الحديثة إلى تحديد ممارسة السيادة، وفي نفس الوقت تريد أن تكون أيضا الضامنة لحقوق المواطنين. فبتنظيمها للحريات وتمكينها من التعبير الموسّع عن نفسها، فإنها تسعى لإبطال اللجوء إلى التمرد أو الانتفاضة، وبالتالي إظهار الطابع اللامشروع لمقاومة السلطة، وهو الذي يعني إبطال مطلب "الحق في المقاومة".

تستعمل الدولة الحديثة لمقاومة "الحق في المقاومة" إستراتيجية مزدوجة: الأولى هي "التحديد الذاتي" لسلطة الملك، والثانية هي ممارسة الحقوق بشكل حر. إلاّ أنّ هذه الإستراتيجية لم تستطع أن تنهي الصراع القائم بين الحاكم والمحكوم، ولا أن تحسم في الصراع الدائر حول المشروعية. فالتجربة التاريخية للدولة الحديثة، وعلى رأسها الموقف من نظام "فيشي" مابين سنة 1940 وسنة 1944، أي ما يعرف بلحظة المقاومة، تبيّن استحالة إيجاد تحكيم عادل وحاسم بين السيادة من جهة، وحقوق المواطن من جهة أخرى. "فالحق في المقاومة" لا يمكن تقنينه، وجعله محط اعتراف قانوني. إنه يتوقف أكثر على اختيار يقوم به الناس باسم حريتهم وفي لحظة حاسمة تتعلق بممارستهم لوجودهم. فهو إذا لا يمثّل حقا بالمعنى القانوني الصرف، ولكنه حق طبيعي يمارسه كل واحد تحت مسؤوليته في اللحظة التي يختارها.

إنّ المثال السابق يبيّن كيف أنّ مسألة الحق أو الحقوق تصبح مسألة مضاعفة، حيث تتحوّل إلى إشكالية الشرعية والمشروعية. فالحاكم يستثمر القوة التشريعية، ويمتلك السلطة لقول القانون وتفعيله، وبهذا المعنى فهو يمتلك الشرعية القانونية. إنه أيضا اللحظة التي تعلن الحق الوضعي (أي الحقوق المتضمّنة في القانون الجاري به العمل)، وهو مصدر الأفعال المسموح بها، ورغم ذلك فهو ليس مصدرا للمشروعية. فباسم هذه المشروعية تبرّر أفعال الناس الذين يختارون المقاومة، ولكنهم يفعلون ذلك خارج كل إطار قانوني قائم: كما قال ذلك "روبسبيير"، "حيث الانتصار والشعب هما اللذان يقلبان العلاقة ما بين الحكام والمقاومين، حيث يجعلان من الأخيرين سلطة مشروعة، ومن الأوّلين خونة ومتمرّدين"[22].

إنّ هذا الطابع الإشكالي المحايث لنشأة الدولة الحديثة، يمكن تلمّسه بشكل واضح وفي صورته الإشكالية في الطابع الملتبس لمفهوم الحق كما تبلور في إعلانات حقوق الإنسان، والذي صاحب عملية نقل هذا الحق (الحقوق) من النظام الطبيعي إلى النظام القانوني.

---

[22] - « La société, Le droit, et L'Etat moderne », op. cit, p63.

إنّ "إعلان حقوق الإنسان" في فرنسا وإعلان استقلال أمريكا يوضّح طبيعة ذلك الالتباس: رهانه الأساسي في جزئه الكبير هو إشكالية السيادة. فبينما نجد أن "إعلان الولايات المتحدة" قد تم ضد السلطة السياسية وبالإحالة إلى الحق في مقاومة الاستبداد. نجد من جهة أخرى أنّ "الإعلان الفرنسي" قد تم من داخل الإحالة إلى السيادة، والمطالبة فحسب بتطهيرها من الفساد. فالاختلاف بين الثورة الفرنسية والثورة الأمريكية يترجم طريقتين مختلفتين في مقاربة مكانة الحقوق ودور الحاكم. وقد رأينا أنّ الفعل المؤسس لكلا الثورتين ليس واحدا. ونفس الشيء يمكن قوله بصدد تصورهما للحقوق: ففي الثورة الأمريكية تعتبر الحقوق أوّلية، وهي تحدّد علاقة اجتماعية. بينما في الثورة الفرنسية نجد أن الحقوق لا معنى لها خارج النظام السياسي الذي يحددها، وينظمها، ويمنحها شكلها القانوني.

مآلات الربيع العربي "الربيع العربي إلى أين؟ نحو دولة مدنية أم دولة دينية؟

• د.هاشم صالح

السؤال الأساسي المطروح علينا هو التالي: هل نتجه بعد انتفاضات الربيع العربي نحو دولة دينية أم مدنية؟ الجميع ما عدا السلفيين[23] يقولون بأنهم يريدون دولة مدنية. وعندما أقول الجميع فإني أقصد بشكل خاص جماعات الإخوان المسلمين وليس الليبراليين لأن هؤلاء يسلمون بذلك دون نقاش. لماذا هذا الإلحاح على الدولة المدنية لا الدينية؟ هل هو من قبيل إتباع الموضة السائدة؟ هل هو من قبيل مسايرة حركة التاريخ؟ هل هو من أجل إرضاء الغرب وإبعاد تهمة التطرف والإرهاب عن حركات الإسلام السياسي؟ كل ذلك قد يجوز. ولكن هناك سبب رابع فيما يخص الليبراليين: هو أن الدولة الدينية لا تنطبق إلا على أتباع دين واحد أو حتى مذهب واحد داخل المجتمع، هذا في حين أن الدولة المدنية تفتح أحضانها للجميع دون تمييز. وبما أن المجتمع يحتوي على عدة أديان أو عدة مذاهب عادة فإنه ينبغي إرضاء مجمل السكان وإلا حصل التمييز الطائفي بين فئاته واشتعلت نيران العصبيات والقلاقل والحروب الأهلية.

ولكن حتى لو كان المجتمع لا يحتوي إلا على دين واحد ومذهب واحد كما هو عليه الحال في المغرب مثلا فإنه يوجد تمايز بين المتدينين/ وغير المتدينين، أو قل بين تيارات الإسلام السياسي على طريقة العدل والإحسان أو العدالة والتنمية، وبين الأحزاب الحداثية الليبرالية والاشتراكية. صحيح أن الجميع مسلم، ولكن فهم الإسلام يختلف من متشدد صارم في الحالة الأولى إلى منفتح متسامح في الحالة الثانية. وهنا تكمن إحدى رهانات الربيع العربي الأساسية كما سنرى لاحقا. لماذا يصر الإخوان، ظاهريا على الأقل، على التأكيد بأنهم مع الدولة المدنية في حين أنه كان متوقعا أن يعلنوا العكس تماما؟ ألم يطرحوا طيلة عقود طويلة شعار: الإسلام هو الحل؟ ألم يوهموا الناس بأن تطبيق الشريعة سوف يؤدي إلى حل كل المشاكل بضربة عصا سحرية؟

يعتقد البعض بأنهم يريدون إزالة الصورة السوداء المرعبة المتشكلة عنهم على مدار ثمانين سنة متواصلة (كالتنظيم الخاص، والاغتيالات، واللجوء إلى استخدام العنف لفرض تفسيرهم المتزمت للإسلام وأفكارهم السياسية على المجتمع). إنهم يريدون الاعتذار عن هذا الماضي وتصحيح الصورة والظهور بمظهر التنظيم المسؤول الذي تغير وتطور. إنهم يريدون أن يظهروا في نظر الداخل والخارج كأناس

[23] يرى الباحث السوداني حيدر ابراهيم علي بأنه لا يوجد فرق حقيقي بين الإخوان والسلفيين فيما يخص هذه النقطة المركزية. الفرق الوحيد هو أن السلفيين كانوا أكثر صدقا وانسجاما مع أنفسهم اذ أعلنوا رفضهم للدولة المدنية ومطالبتهم بدولة دينية محضة. ثم يردف قائلا: هذه الخلافات بين الإخوان والسلفيين ظاهرية تماما لأن دينية الدولة في قلب تفكير كل الإسلاميين بلا فرز وبمختلف تياراتهم، معتدلين ومتطرفين. وإلا فما الذي يميزهم عن الليبراليين والعلمانيين إذا ما اختفت فكرة دينية الدولة من خطابهم؟ بل وحتى قبولهم باللعبة الديمقراطية كأن ظاهريا وتكتيكيا لا عن قناعة حقيقية. لقد لعبوا اللعبة لأنهم كانوا عارفين بأن صناديق الاقتراع ستعطيهم الأغلبية الكاسحة وإلا لما قبلوا بالديمقراطية. وبالتالي فقد قبلوا تكتيكيا بمبدأ "السيادة للشعب" بينما في دواخلهم تظل الفكرة الصحيحة هي "السيادة لله"، أي الحاكمية.
أخشى شخصيا أن تكون تحليلات الكاتب صحيحة! أنظر جريدة الحياة بتاريخ 5.1.2013. مقالة بعنوان "الاسلاميون: بين التمكين والتداول".

وسطيين معتدلين لا يرفضون الحداثة كلها جملة وتفصيلا. أنهم يريدون إظهار احترامهم لإعلان حقوق الإنسان الذي وقعت عليه معظم دول العالم أن لم يكن كلها. البعض يقول بأنهم صادقون في تصريحاتهم هذه، ولا يراوغون ولا يستخدمون اللغة الازدواجية. ولكن البعض الآخر يشتبه بهم، ولا يصدق كلمة واحدة مما يقولون. فما حقيقة الأمر يا ترى؟ قبل الإجابة عن هذا السؤال سوف نحاول استجلاء معنى الدولة الدينية والدولة المدنية.

أولا: الدولة الدينية الثيوقراطية

طيلة القرون الوسطى الإسلامية كما المسيحية كانت الدولة الثيوقراطية الدينية هي الشيء الوحيد الممكن، والمفهوم بالنسبة لأناس تلك الأزمان الغابرة. أما الدولة المدنية فكانت تشكل اللامفكر فيه أو المستحيل التفكير فيه بالنسبة لهم. لم يكن يخطر على بالهم أنه يمكن أن توجد دولة غير دينية. من المعلوم أن كلمة ثيوقراطية مشكلة من كلمتين في اللغة اليونانية: ثيوس: أي الله، وقراطية: أي حكم أو سلطة. وبالتالي فيصبح معناها حكم الله، أو الحكومة الإلهية. المودودي يقول: الحاكمية الإلهية. والخميني يقول: ولاية الفقيه، وهما صنوان. نفس الشيء ينطبق على كلمة الديمقراطية التي هي يونانية الأصل أيضا. فهي مؤلفة من كلمتين: ديموس: أي الشعب، وقراطية: أي حكم، فيصبح معناها حكم الشعب. وبالتالي فالديمقراطية هي النظام المضاد للثيوقراطية. والمسألة المطروحة على العالم العربي بل والإسلامي كله هي كيفية الانتقال من الحكم الثيوقراطي إلى الحكم الديمقراطي.

أيا يكن من أمر فإن الجميع في القرون الوسطى كانوا يعتقدون بأن الله هو الذي يقود التاريخ مباشرة أو عن طريق وسطاء هم البابوات ورجال الدين الذين ينفذون أوامره ووصاياه. وهؤلاء إما أنهم كانوا يحكمون بشكل مباشر، وإما في أغلب الأحيان عن طريق ملوك وسلاطين ورؤساء جمهوريات يخلع عليهم رجال الدين المشروعية الإلهية. من هنا نتج مفهوم الحق الإلهي لملوك فرنسا مثلا. فلويس الرابع عشر كان بمثابة ظل الله على الأرض. كان يتمتع بمشروعية إلهية تخلعها عليه الكنيسة الكاثوليكية أثناء تنصيبه، كبقية الملوك، في كاتدرائية مدينة رانس. لم يكن يستمد مشروعيته من الشعب، وإنما من الله مباشرة. كان الشعب آنذاك عبارة عن رعية لا وزن لها ولا قيمة. هذا ما حصل في عالم الإسلام كما في عالم المسيحية الأوروبية حتى الثورة الفرنسية على الأقل. بعدئذ اختلفت الأمور كما سأشرح لاحقا.

ولكن هذا الشيء لا يزال سائدا في عالم الإسلام حتى اليوم. فالربيع العربي لم يغير هذه الحالة. على العكس لقد رسخها من خلال قطف الإخوان لثمار الانتفاضات الشعبية العارمة في مصر وتونس

وسواهما. ولا تزال جميع الأنظمة بحاجة إلى رضا رجال الدين عليها، لكي تكتسب المشروعية في نظر الجماهير المتدينة وتستمر في الحكم. لا تزال هيئة كبار العلماء في كل بلد تخلع المشروعية الدينية على الأنظمة الحاكمة أيا تكن. بهذا المعنى فلم تحصل قطيعة في العالم العربي كما حصل في فرنسا وبقية أوروبا بعد الثورة الفرنسية.

لم يغير الربيع العربي هذه الحالة ولم يغير نظام المشروعية جذريا، على الأقل حتى الآن. على العكس لقد عاد بنا إلى المشروعية القديمة ورسخها بدليل الدور الكبير الذي يلعبه القرضاوي ومحمد بديع مرشد الإخوان وبقية رجال الدين في المشهد السياسي الحالي. ولكن التظاهرات المليونية للشباب في ميدان التحرير أثبتت بأن الشعب موجود، وأخافت الحكام لأول مرة. صحيح أن ثورة الشباب لم تؤد إلى الهدف المقصود بدليل قطف جماعات الإسلام السياسي لثمار الثورة في نهاية المطاف[24]. ولكن حركة التاريخ لم تنته بعد! فقد ترتد هذه المظاهرات لاحقا على حكم الإخوان نفسه، وتندلع عندئذ الثورة الثانية المؤدية إلى التحرير المرجو.

هذا ما بدأ يحصل من خلال مظاهرات الليبراليين بقيادة جبهة الإنقاذ الوطني ضد دستور مرسي والإخوان. وبالتالي فالتفاعلات لا تزال جارية والأمور مفتوحة على المستقبل. مصر لم تقل كلمتها الأخيرة بعد، وكذلك تونس وبقية الدول. التفاعلات جارية في كل مكان على قدم وساق. والصراعات قد تتمخض يوما ما عن نظام جديد مستقر يرضي الجميع. ولكن يخطئ من يظن أن حكم الإخوان في مصر سينهار بسرعة. فله مشروعيته التاريخية الضخمة الناتجة عن استخدام رأسمال رمزي مقدس هائل يفتقده الليبراليون: ألا وهو الإسلام. هنا تكمن القوة الجبروتية لحركات الإسلام السياسي. فالرئيس محمد مرسي ينتقل من الجامع مباشرة إلى القصر الجمهوري والعكس بالعكس. إنه ينتقل من إلقاء خطبة الجمعة في أحد مساجد القاهرة الكبرى إلى إلقاء خطاب سياسي في البرلمان أو في الشعب مباشرة... الخ. إنه يلعب ببراعة على الحبلين: الديني والدنيوي. وبما أن الشعب متدين في معظمه، وبما أنه أمي بنسبة أربعين بالمائة، وبما

[24] الأمير المغربي مولاي هشام العلوي مصيب اذ يقول بأن الشباب الذي قاد ثورات ما يدعى بالربيع العربي ليس هو الذي قطف ثمارها. لقد خسر ذلك لحساب حركات الإسلام السياسي بسبب ضعف تأطيره وتنظيمه السياسي. وبالتالي فما عليه إلا أن يؤطر نفسه في أحزاب سياسية متماسكة قادرة على فرض الأمر الواقع وتوجيه الثورات أو التحكم فيها. ولكن ينبغي أن نضيف إلى هذا الكلام نقطة أخرى: وهي أن الحركات الإخوانية - السلفية تمتلك سلاحا فعلا لا يمتلكه حزب الشباب أو أي حزب ليبرالي في العالم العربي ألا وهو: المقدس الإلهي. إنها تمتلك منبرا رائعا يجعلها تتفوق على كل الأحزاب مجتمعة هو: الجامع أو المسجد.إنها تستخدم لغة المعجم الديني التراثي المفهوم مباشرة من قبل الشعب. وبالتالي فالمعركة غير متكافئة على الإطلاق بين المعسكرين. السيوف الخشبية لا تحارب القنابل الذرية! والكلام البشري لا يصمد لحظة واحدة أمام الكلام الالهي.أبالغ قليلا أو كثيرا لتوضيح الصورة...
أنظر مقالته الهامة في مجلة لوموند ديبلوماتيك: تحليل مستقبل الأنظمة الملكية العربية.عدد يناير الحالي 2013.
Moulay Hicham El Alaoui : Analyse de l'avenir des régimes monarchiques arabes. Le Monde Diplomatique. Paris. Janvier.2013

أنه تحت خط الفقر بنسبة مشابهة، فإن الخطاب الديني هو وحده القادر على طمأنة الناس وتهدئة خوفهم وهلعهم. وبالتالي فالرئيس الإخواني يتمتع مسبقا برصيد شعبي ضخم لا مثيل له، ولا يمكن لأي قائد ليبرالي حداثي أن ينافسه سواء أكان عمرو موسى أو محمد البرادعي أو النجم الصاعد حمدين صباحي.

تضاف إلى ذلك المليارات التي تنهال على الإخوان من دول الخليج الغنية. تضاف إلى ذلك المساعدات المادية والعينية التي يوزعها الإخوان على الفقراء وبخاصة أثناء الانتخابات. ولا ننسى أنهم أخافوا الشعب إبان الاستفتاء الأخير على الدستور عندما ألبسوا العملية ثوبا دينيا. فقد حذروا الناس قائلين: من يقول "نعم" للدستور(الإخواني) يذهب إلى الجنة، ومن يقول "لا" يدخل النار! ولا ينبغي أن نستهين بهذه الطريقة الذكية الماكرة في استخدام الدين. فهي تؤثر كثيرا على نفسية الشعب البسيط. لكل هذه الأسباب مجتمعة انتصر الإخوان والسلفيون وهُزم الليبراليون والحداثيون. إنهم يوهمون الناس بأن الليبراليين غير مسلمين، وبالتالي فمن يصوت لهم يخون الدين. بل، ووصل الأمر بالداعية السلفي فوزي السعيد إلى حد القول بأن الليبراليين والعلمانيين خصوم للشريعة. وراح يردف صارخا: وبالتالي فهم كفار كفار كفار!

الفرق بين الدولة المدنية/ والدولة الإلحادية

والآن نطرح السؤال التالي: هل حقا أن الدولة المدنية الحديثة ضد الدين؟ من المعلوم أن هذا السؤال مطروح بقوة على خلفية الثورات العربية الراهنة. ونلاحظ أنهم يستخدمون كلمة الدولة المدنية تحاشيا لمصطلح الدولة العلمانية على الرغم من أن المعنى واحد في نهاية المطاف.

وبالتالي فلا داعي لكل هذا الخوف من كلمة علمانية، وإن كنت لست ضد حلول كلمة مدنية محلها، إذا كانت تطمئن الإسلاميين المستنيرين، وتزيل هلعهم. قلت الإسلاميين المستنيرين العقلاء، وليس الظلاميين الطائفيين الذين يلعبون بالنار الآن، ويوشكوا على إنجاح المخطط التقسيمي لدول المشرق العربي عن طريق إثارة الفتنة بين أبناء الشعب الواحد، وإيقاظ العصبيات الطائفية والمذهبية، وصب الزيت على النار كما يقال. لحسن الحظ فإن المغرب خال من هذه المشكلة العويصة لأنه موحد دينيا ومذهبيا من خلال الإسلام السني المالكي. ولكن ليست هذه هي حالة مجتمعات المشرق ومعظم المجتمعات الإسلامية. وبالتالي فلا بد من توضيح الإشكالية.

ولتوضيحها سوف نقول بأن العلمانية لم تعد استثناء أوروبيا ولا حتى فرنسيا، وإنما أصبحت ظاهرة عالمية منتشرة في شتى أقطار الأرض من إفريقيا إلى آسيا إلى أميركا اللاتينية. فلا ديمقراطية بدون علمانية أو دولة مدنية على الأقل. ولكنها تتخذ أشكالا مختلفة من بلد إلى آخر ومن حضارة إلى

أخرى. فهناك علمانيات متعددة لا علمانية واحدة على عكس ما نتوهم. الشيء الأساسي الذي ينبغي التنبيه له أو التنويه به هو التالي: بفضل الدولة المدنية العلمانية الحديثة لم تعد هناك توترات طائفية أو حروب مذهبية في الدول العلمانية المتحضرة كفرنسا أو ألمانيا أو أنجلترا أو هولندا... الخ.

نقول ذلك على الرغم من أن هذه الدول مشكلة من أديان ومذاهب مختلفة: كالمذهب الكاثوليكي، والمذهب البروتستانتي... الخ. كل هؤلاء يتعايشون داخل نفس الدولة دون أي مشكلة لأن هناك فصلا بين المواطنة من جهة/ والانتماء الديني أو المذهبي من جهة أخرى. فجميعهم مواطنون على قدم المساواة، وينطبق عليهم نفس القانون والدستور. ولكن هذه الدول عانت كثيرا من الصراعات الطائفية في السابق، ولم تتخلص منها إلا بعد انتصار التنوير والعلمانية والحداثة، وكذلك انتصار الثورة الإنكليزية فالأمريكية والفرنسية.

ينبغي العلم بأن هناك علمانيات متصالحة مع الدين وعلمانيات متخاصمة معه. صحيح أن العلمانية الفرنسية كانت خلاصة صراع طويل ومرير مع الدين المسيحي والكنيسة الكاثوليكية على وجه الخصوص[25]. ولكن العلمانية الانكليزية أو الألمانية مثلا كانت متصالحة مع الدين أو قل مع الفهم المستنير للدين. ولا عجب في ذلك. فالمذهب البروتستانتي السائد في هذين البلدين لم يكن معاديا لروح العصور الحديثة كالمذهب الكاثوليكي البابوي الروماني السائد في فرنسا. ومعلوم مدى الرعب الذي أثارته الظلامية الكاثوليكية، ومحاكم التفتيش في الماضي. وقد جاءت العلمانية الفرنسية كرد فعل راديكالي واستئصالي عليها. وبالتالي فهناك حيثيات محلية تتحكم بكيفية تشكل العلمانية في كل بلد من البلدان.

ولكن العلمانية لا تعني محاربة الدين أو منعه، كما يعتقد الكثيرون في العالم العربي الإسلامي. كما أنها لا تعني الإلحاد قطعا، فهناك علمانيون مؤمنون كثيرون. ولكنها تعني عدم المتاجرة بالدين لأغراض سياسية أو حتى انتهازية، وتلويثه بالمناورات التكتيكية التي لا تليق به. كما أنها تعني حيادية الدولة تجاه الأديان والعقائد، بمعنى أن الدولة العلمانية تحترم جميع العقائد الدينية، وتسمح للمواطنين

[25] لإعطاء فكرة واضحة عن هذا الصراع الذي اخترق القرن التاسع عشر كله نحيل القارئ إلى كتاب أحد المختصين الكبار بالموضوع البروفيسور اميل بولا: الحرية،العلمانية.حرب شطري فرنسا ومبدأ الحداثة.منشورات سيرف.باريس.1988
Emile Poulat : Liberté, laïcité. La guerre des deux France et le principe de modernite.Cerf.Paris.1988
المقصود بشطري فرنسا هنا الشطر الكاثوليكي/ والشطر المدني العلماني.الصراع الذي يجري في مصر أو تونس حاليا بين أتباع الدولة الدينية/وأتباع الدولة المدنية يشبه كثيرا الصراع الذي جرى في فرنسا آنذاك. الفرق الوحيد هو أنه أنتهى في فرنسا منذ أكثر من قرن عندما حسم الصراع لصالح الدولة المدنية العلمانية. أما عندنا فلا يزال في بداياته.. وبالتالي فالتفاوت التاريخي بيننا وبين أوروبا يبلغ القرن على الأقل.

بممارسة شعائرهم المختلفة بكل حرية شريطة ألا يعتدي أحد على أحد، وألا يفرض أحد دينه أو مذهبه على أحد بالقوة.

تعترف الدولة العلمانية المدنية الحديثة على عكس الدولة الثيوقراطية القديمة بكل الأديان والمذاهب، وتحترمها وتعاملها على قدم المساواة. وهذا مطابق للمقصد القرآني الأسمى: "ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة"، ولكنه لم يشأ. وبالتالي فالتعددية الدينية أو المذهبية شيء شرعي ولا غبار عليه. ولكن الفهم الخاطئ للإسلام والموروث عن عصر الانحطاط، هو الذي يتعارض مع العلمانية والحداثة والدولة المدنية والنزعة الإنسانية. وهو الذي يحارب التعددية الدينية ويعتبرها كفرا. وهو الذي يثير المشاكل الطائفية حاليا ويهدد بتقسيم المقسم كما يقال. وللأسف، فإن هذا الفهم الظلامي للدين هو المنتشر على صفحات الأنترنيت وشاشات الفضائيات، وليس الإسلام المستنير. وهو الذي سيؤدي إلى سايكس بيكو جديدة، تقسم ما عجزت عنه سايكس بيكو القديمة. وهكذا، أصبحت بعض دولنا الحالية مهددة بالانقسام إلى عدة دويلات بسبب اشتعال الحزازات المذهبية والطائفية.

ينبغي العلم بأن العلمانية هي عبارة عن صيرورة تاريخية لعبت فيها الحداثة الغربية دورا حاسما. فلا علمانية بدون حداثة. العلمانية هي ثمرة الحداثة الفلسفية التنويرية، وكذلك ثمرة الحداثة العلمية والاقتصادية والاجتماعية والعمرانية والأدبية والفنية. ولذلك فإن المجتمعات التقليدية التي تسودها الأفكار الأصولية المتشددة، لا تعترف بالعلمانية ولا بالدولة المدنية.

بالطبع هناك علمانية متطرفة معادية للأديان وغير مقبولة على الإطلاق. ولكن العلمانية المنفتحة على الأبعاد الروحية والدينية يمكن أن تتأقلم مع مختلف المجتمعات والتراثات البشرية. بهذا المعنى، يمكن القول بأن العلمانية العربية الإسلامية سوف تجمع بين الدين والدنيا، وتصالح بين الإيمان والعقل. وهي التي ستحقق التعايش المتناغم بين مختلف فئات المجتمع، وتنقذ العرب من شرور الحروب الأهلية والطائفية التي تهددهم حاليا. ولكنها ستكون مضادة للفهم الظلامي المتعصب للدين. فالفهم العقلاني للدين يؤدي إلى العلمانية والدولة المدنية.

والتراث العربي الإسلامي يحتوي على بذور العلمانية والعقلانية والنزعة الإنسانية إبان العصر الذهبي المجيد[26]. وقد سبقنا الغرب إليها وعنا أخذها. وبالتالي فهذي بضاعتنا ردت إلينا.. نحن لا نخون

[26] أحيل هنا إلى أبحاث محمد أركون عن النزعة الإنسانية العربية في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي. أنظر بشكل خاص الكتابين التاليين:

1- L'Humanisme arabe au IV siecle de l'Hegire/ X siecle. Vrin.Paris.1982

2- Humanisme et islam.Combats et Propositions.Vrin.Paris.2005

تراثنا إذ نطالب بالدولة المدنية التي تساوي بين الجميع. وإنما نظل أوفياء له، أو قل أوفياء للجانب التنويري منه لا الجانب الانغلاقي الذي سيطر علينا بعد الدخول في عصر الانحطاط. فالتراث العربي الإسلامي له سفحان أو وجهان: وجه مضيء أشرق على العالم إبان العصر الذهبي العباسي والأندلسي، ووجه مظلم متعصب متحجر عقليا. وهو السائد حاليا في الشارع لأننا لم نخرج بعد من عصور الانحطاط، وإغلاق باب الاجتهاد.

الإشكالية العامة يمكن طرحها على النحو التالي: ينبغي العلم بأن المجتمع البشري يحتوي أحيانا بل غالبا على عدة أديان أو مذاهب. فكيف يمكن أن يتعايش أفراده بوئام وسلام فيما بينهم دون أن يعتدي أحد على آخر أو دون أن يحتقره ويعيّره بسبب دينه أو مذهبه؟ كيف يمكن قبول الاختلاف في أعز ما يجله الإنسان ويقدسه: أي الدين؟ كيف يمكن ألا أكفرك إذا كنت لا تنتمي إلى ديني أو مذهبي؟ كيف يمكن أن أحبك أو أثق بك؟ كيف يمكن أن يتعايش طفلي مع طفلك على مقاعد المدرسة الابتدائية بوئام؟ لتحقيق ذلك لا بد من وجود أرضية مشتركة يلتقون عليها جميعا. وهذه الأرضية المشتركة هي التي تؤمنها لنا الثقافة العلمانية أو المدنية الحديثة، وكذلك التفسير السمح المستنير للدين.

وللأسف فإن الثقافة السائدة الآن في العالم العربي مخترقة من قبل الأفكار الطائفية والمذهبية إلى حد مقلق. من هنا وجه الخوف. أنظر الدور المشبوه والخطر الذي تلعبه بعض الفضائيات وشيوخ الظلام. ولحسن الحظ فإن وزير الثقافة والإعلام السعودي الدكتور عبد العزيز الخوجة أمر مؤخرا بإغلاق كل الفضائيات التي يثبت تعمدها إثارة التفرقة والعنصرية في المجتمع السعودي. من المعلوم أن الدول المتقدمة تعاقب بغرامة مالية كبيرة كل شخص يمارس التحريض العنصري والطائفي.

يضاف إلى ذلك أن الدولة المدنية العلمانية تضمن لجميع المواطنين المساواة في الحقوق والواجبات بغض النظر عن اختلافاتهم الدينية أو المذهبية. وهذه المبادئ لا تتوافق إطلاقا مع الدولة اللاهوتية أو الثيوقراطية القديمة القائمة على التمييز الطائفي، وتقسيم المجتمع إلى مواطنين درجة أولى ومواطنين درجة ثانية وربما ثالثة ورابعة الخ... فإذا ما شاء لك الحظ وولدت في المكان الصح (أي في مكان الأغلبية القومية أو الدينية أو الاثنتين معا) فإنك تتمتع بكافة الحقوق. ولكن إذا لم يشأ وولدت في المكان الخطأ فيا ويل لك! وهذه هي سمة المجتمعات التقليدية ما قبل الحداثة. إنها تحاسبك على مكان ولادتك، لا على ميزاتك الشخصية وإمكانياتك. بما أن غاية مؤسسات الدولة هي تأمين المصلحة العامة والسهر عليها، فإنه ينبغي أن تكون الدولة العلمانية حيادية تجاه الأديان والمذاهب: أي لا تحبذ بشكل مسبق أبناء الأغلبية، وتحتقر أبناء الأقلية وتهمشهم وتعاقبهم. قلت حيادية ولم أقل عدائية! وشتان ما بينهما. المقصود بالحيادية

أنها دولة لا طائفية: أي تعامل الجميع على قدم المساواة أيا تكن أديانهم ومذاهبهم أو أصولهم وأعراقهم القومية. فالدين لله والوطن للجميع. هذا من جهة.

وأما من جهة أخرى فلا ينبغي الخلط بين النظام العلماني والنظام الإلحادي الذي أسسته ثورة أكتوبر البلشفية عام 1917، والذي كرسه جوزيف ستالين، وفرضه بالقوة على شعوب الاتحاد السوفياتي[27]. هذا خطأ جسيم كثيرا ما نقع فيه في العالم العربي بسبب عدم إدراكنا لجوهر الفلسفة العلمانية، والدولة المدنية الحديثة. ينبغي العلم بأن النظام العلماني يؤمّن حرية الاعتقاد، وممارسة الطقوس والشعائر لجميع المواطنين دون استثناء. ولكنه لا يجبر أحدا عليها. وهذا هو معنى الحرية الدينية التي نصت عليها كل إعلانات حقوق الإنسان والمواطن. كما ونص عليها القران الكريم: "لا إكراه في الدين".

وبالتالي فالعلمانية أو الدولة المدنية هي الإطار العام الحامي لحقوق الإنسان: أي حقه في أن يتدين أو لا يتدين، أن يذهب إلى الكنيسة يوم الأحد أو لا يذهب على الإطلاق. فعلى الرغم من عدم تدينه (ولا أقول عدم إيمانه!) فإنه يظل مواطنا[28]. وإلا لكانت الدول المتقدمة قد خسرت معظم كفاءاتها الفكرية والسياسية والاقتصادية والمهنية. ماذا نفعل بطبيب بارع وناجح يشفي آلاف المرضى، ويخلص في عمله ولكنه ليس متدينا؟ إنه مؤمن بالله والقيم الأخلاقية السامية للدين الإسلامي، ولكنه غير متدين بالمعنى التقليدي للكلمة أي غير مطبق للطقوس والشعائر بحذافيرها. هل نضطهده لكي يهرب إلى الخارج، ونخسره فيما يربحه الآخرون، ويستفيدوا من كفاءاته؟ ماذا نفعل بعالم اقتصاد كبير يخطط لتنمية المجتمع، وإخراجه من الفقر، ولكنه غير متدين؟ هل نحرم أنفسنا من خبراته وخدماته؟ ماذا نفعل بأستاذ الجامعة أو المهندس

---

[27] على مدار سبعين سنة من هيمنة الشيوعية كأن الروسي المسيحي الأرثوذكسي يعد على العشرة قبل أن يذهب إلى الكنيسة يوم الأحد. كأن يخشى على نفسه وأولاده ووظيفته، هذا على فرض أن الكنائس كانت مفتوحة! كأن الإلحاد هو الايدولوجيا الرسمية للدولة وكأن الدين يعتبر أفيون الشعوب أو من مخلفات العصور المنقرضة. ولكن بعد سقوط الشيوعية عام 1990 عاد الشعب الروسي في بتوق وحماسة إلى تراثه المطموس، تراث آبائه وأجداده على مدار القرون. وهذا أمر طبيعي. فقد كان متعطشا لمعانقة هويته التاريخية التي حرم منها طيلة كل تلك السنوات. امنع الناس من التدين فأنهم يحبونه، أجبرهم عليه فأنهم يكرهونه.يقال بأن الشباب الإيراني كأن متدينا جدا قبل انتصار الخميني، ولكنه الآن أصبح ينفر من التدين والمتدينين بل وأصبح الكثيرون ملاحدة لأن الدولة الدينية تمارس عليهم الإكراه في الدين والتقيد الصارم بالعبادات والصلوات.نفس الشيء ينطبق على الدول العربية المحافظة التي تفرض التدين بالقوة عن طريق شرطة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. لا نعرف فيما إذا كان الإخوان المسلمون سيفرضون ذلك على الشعب المصري بعد انتصارهم وتبؤهم لمعظم المراكز القيادية في الدولة. لننتظر ونرى فيما إذا كانت الدولة المدنية مهددة فعلا وفيما إذا كانت الدولة الدينية الإخوانية قد أصبحت على الأبواب..

[28] وهذه هي حالة فرنسا وكل الدول المدنية العلمانية المتقدمة في أوروبا. لا أحد يمنعك هناك من الذهاب إلى الكنيسة أو الجامع أو الكنيس اليهودي أو المعبد البوذي الخ. ولكن لا أحد يجبرك على ذلك. وهذه هي الحرية الدينية الكاملة. الحرية تكون في اتجاهين متعاكسين وإلا فليست حرية. ولهذا السبب نقول بأن الدولة المدنية هي وحدها التي تحترم الأديان حقا. وذلك على عكس الدولة الأصولية والدولة الإلحادية الستالينية. لماذا أقول ذلك؟ لأن الدولة الدينية الأصولية ليس فقط تجبرك على التدين إجبارا. وإنما تفرض عليك الدين الغالب أو المذهب الغالب بالقوة وتمنع أتباع الأديان الأخرى من ممارسة طقوسهم وشعائرهم. وهذا ما يدعى بالإكراه في الدين. وهو موقف مضاد تماما لروح القران الكريم الذي نص على العكس: لا اكراه في الدين. أما الدولة الإلحادية فتمنع الأديان كلها قاطبة وتجبرك على الإلحاد إجبارا. وهذا أيضا مضاد لحرية الوعي والضمير. وبالتالي فالدولة المدنية هي وحدها التي تمثل قمة التطور الفكري والسياسي.

أو الصيدلي... الخ؟ وقس على ذلك كثير. وبالتالي رجاء فرقوا بين مجال العبادات ومجال المعاملات، كما كان يفعل الفقه الإسلامي الكلاسيكي.

هذا التفريق هو الذي سيقودنا يوما ما إلى تحقيق النظام المدني العلماني في العالم العربي ذي الخلفية الروحانية الإسلامية المحببة والمطهرة للقلوب. وعندئذ تنحل مشكلة الطائفية من أساسها. ولكن العلمانية لن تترسخ، ولن تنتصر قبل أن ينجح التنوير العربي الإسلامي، وتنتشر الثقافة العلمية والفلسفية في كل أنحاء المجتمع، وتنتصر على الثقافة اللاهوتية الغيبية والأفكار الخرافية والفهم الظلامي والطائفي للدين. وهذه قصة طويلة سوف تستغرق عدة أجيال. وبالتالي فالعلمانية العربية ليست غدا، وإنما بعد غد، وكذلك الدولة المدنية.

دستور الإخوان المسلمين والدولة المدنية

والآن نعود إلى سؤالنا الأولي الذي استهللنا به هذه الدراسة: هل نتجه الآن نحو دولة دينية أم دولة مدنية؟[29] بمعنى آخر: هل تحول الربيع العربي إلى خريف أصولي أم لا؟ وهل الإخوان المسلمون جادون في قولهم بأنهم مع الدولة المدنية أم أنهم يراوغون ويسوفون على طريقة: تمسكنوا لكي تتمكنوا؟ وهذا يعني أنهم يستخدمون لغة تكتيكية ازدواجية قبل أن تستتب لهم الأمور تماما ويمسكوا بتلابيب السلطة من كل جوانبها. وعندئذ سوف يفرضون أيديولوجيتهم على المجتمع ككل، ويقمعوا كل الأصوات المعارضة. وعندئذ سوف ننتقل من ديكتاتورية عسكرية على طريقة مبارك وبن علي وأمثالهما، إلى ديكتاتورية دينية على طريقة مرسي والغنوشي.

أولا ينبغي الاعتراف بأن ما حققته أوروبا طيلة ثلاثمائة سنة لا يمكننا تحقيقه في العالم العربي بثلاثة أيام! هذا تعجيز. ينبغي اعطاء الوقت للوقت لكي تستنير الشعوب الاسلامية وتنضج فكريا وعقليا.

---

[29] للأسف تصريح مرشد الإخوان محمد بديع قبل أيام لا يترك أي مجال للغموض أو الاستفهام. فقد وجه نداء إلى محازبيه يقول فيه: استعدوا للدفاع، والاستشهاد، دفاعا عن الدولة الإسلامية. (نقلا عن القدس العربي بتاريخ 8.1.2013. من مقالة للكاتب رشاد أبو شأور تحت عنوان: هل هذه صحوة إسلامية). وهذا يؤكد على أن الإخوان يريدون إقامة دولة دينية لا مدنية على عكس ما يصرحون ظاهريا وتكتيكيا. ربما كأن الرئيس مرسي يريد إقامة دولة مدنية ولكنه لا يتجرأ على مخالفة المرشد. وهكذا نكون قد عدنا إلى الحالة الإيرانية. فالرئيس محمود أحمدي نجاد لا يتجرأ أيضا على مخالفة رأي المرشد علي خامنئي. للخروج من هذا الحرج يقول الإخوان أحيانا بأنهم يريدون إقامة دولة مدنية بمرجعية اسلامية. ولكن ما معنى ذلك؟ وهل ستبقى دولة مدنية عندئذ. في كل الأحوال فإنهم يريدون التخفيف من مدنيتها إلى أقصى حد ممكن. أنهم يريدون تفريغها من مدنيتها لكيلا يبقى منها إلا الاسم. المضمون ديني والاسم مدني! ولكن قبل أن ندين هذا الموقف ونتهمه بالرجعية ينبغي أن نتواضع قليلا ونأخذ بعين الاعتبار الوضع الصعب للمجتمع المصري والمجتمعات العربية الأخرى. نحن نعيش مرحلة انتقالية ضمن ظروف اقتصادية مرعبة. يضاف إلى ذلك أننا لا نستطيع أن نحقق كل هذه القفزة الكبيرة نحو الدولة المدنية في ظرف سنوات معدودات. هذا تطور تاريخي يستغرق عدة أجيال. وتجربة فرنسا أكبر دليل على ذلك. فالدولة المدنية لم تتحقق هناك دفعة واحدة وإنما على مراحل. ولم يحصل ذلك إلا من خلال الصراعات والمخاضات..

هذه قصة طويلة قد تستغرق عدة عقود من السنين. أنا شخصيا لا أعتقد بأن التحرير الحقيقي سوف يحصل قبل ثلاثين أو أربعين سنة قادمة. ولكننا سائرون باتجاهه لا محالة. ولهذا السبب فإن حكم الإخوان قد يستمر، ويشكل فاصلا طويلا نسبيا في تاريخنا. الشيء الإيجابي في الربيع العربي هو أنه حرر الجدلية الاجتماعية – التاريخية بعد أن كانت مجمدة أو معطلة من قبل الأنظمة البوليسية السابقة. وأقصد بها جدلية الصراع الخصب بين العقل الديني/ والعقل الفلسفي، بين دعاة الدولة الدينية/ ودعاة الدولة المدنية. وهكذا كثرت الصحف والفضائيات أضعافا مضاعفة وأصبح الجميع يتكلمون بعد أن كان حق الكلام محصورا بالحزب الحاكم والقائد الأوحد.

كان المجتمع موضوعا في الثلاجة ومكموم الأفواه. وكانت القضايا الحساسة تعتبر بمثابة محرمات. أما الآن فقد أصبحت جميع التيارات تعبر عن نفسها سواء أكانت متدينة تقليديا/أم غير متدينة، سواء أكانت تنتمي إلى جماعات الإسلام السياسي/ أم إلى الجماعات الليبرالية أو الوسطية التي تجمع بين الأصالة والمعاصرة. لكل تيار صحفه ومنابره وفضائياته.. صحيح أن هامش الحرية هذا كان موجودا في المغرب قبل اندلاع الربيع العربي، ولا يزال سائدا لحسن الحظ. المشكلة هي فقط في تحجيم الفقر، وتحقيق بعض التوزيع العادل للثروة. ولكن هامش الحرية ما كان موجودا أبدا في بلدان الأنظمة الشمولية ذات الحزب الواحد كسوريا ومصر وليبيا وتونس الخ. ربما كان وضع مصر أفضل آنذاك. لم تكن توجد إلا جريدة واحدة في هذه الدول الشمولية الستالينية هي جريدة السلطة. ولذلك انفجر المجتمع، وكان الربيع العربي. وحتى لو صادره الأصوليون كمرحلة أولى إلا أن فوائده جمة، وأولها كما قلت تحرير الجدلية الاجتماعية وفتح الأفواه على مصراعيها بعد طول كبت وخنق وجمود.

بصراحة أنا أنطلق من الأطروحة التالية لتفسير ظاهرة الربيع العربي. وهي تقول ما معناه: لكي نتجاوز عقبة ما لا ينبغي أن نقفز عليها أو أن نتحاشاها، وإنما أن نواجهها وجها لوجه، وأن ندفع ثمن المواجهة. وهذا ما تفعله القوى المستنيرة في مصر حاليا. وأقصد بها جبهة الإنقاذ الوطني بشكل أساسي. فعن طريق المواجهات والمقارعات والنقاشات الجدالية الحامية تتوضح الأشياء والاشكاليات. الكبت أو القمع والطمس ليس حلا، كما اعتقدت الأنظمة البوليسية البائدة. بمعنى آخر لا يمكن تجاوز الإسلام السياسي عن طريق تجاهله، وإنما عن طريق مقارعته بالحجة والبرهان.

لا يمكن الوصول للدولة المدنية إلا بعد تفكيك مصداقية الدولة الدينية، وتبيان استحالتها أو عدم ملاءمتها لعصرنا على الأقل. الأنظمة العربية الاستبدادية حاولت تجاوز هذا التيار الشعبي أو الشعبوي الضخم عن طريق عدم الاعتراف بوجوده! وفي معظم الأحيان كانت تستسلم له، وتزايد عليه عن طريق الإكثار من بناء الجوامع بشكل مفرط بدلا من بناء المدارس والمستشفيات. وقد اعتقدت أنها بذلك اتقت

شره. وهو وهم خادع. وفي أحيان أخرى تصرفت هذه الأنظمة وحكمت وكأنه غير موجود في حين أنه يملأ الشارع ويغلي غليانا. وفي أحيان ثالثة اصطدمت معه بشكل دموي مروع أدى إلى تدمير الوحدة الوطنية للبلاد. وكذلك فعلت الأحزاب التقدمية العربية من اشتراكية وقومية وناصرية وبعثية الخ. كلهم كانوا يعتبرون الحركات الإخوانية بمثابة حركات متخلفة رجعية سوف تزول من تلقاء ذاتها، ودون أن ندخل حتى في حوار معها أو دون أن ننافسها على الحقل الديني عن طريق بلورة تأويل جديد للدين مضاد لتأويلها الإرتكاسي الرجعي بالفعل[30].

وهذا موقف خاطئ وقصير النظر، لم يؤد إلى إضعاف حركات الإسلام السياسي، وإنما قواها وزاد من مشروعيتها وجاذبيتها إلى حد كبير. فكل ممنوع مرغوب كما يقال. ولهذا السبب استطاع محمد مرسي أن يفرض دستوره على الشعب على الرغم من معارضة التيار الليبرالي الكبير له. بل واستطاع أخونة الدولة ومؤسساتها. وهو يفعل ذلك بالتدريج تمهيدا للتحكم بمفاصل الدولة كلها وتحويل مصر من دولة مدنية مستنيرة إلى دولة دينية متشددة قد تقمع حرية المرأة، وكذلك حرية الفن والإبداع الأدبي والمسرحي والسينمائي. ربما كنا نبالغ قليلا أو نستبق على الأمور. ولكن هناك مخاوف حقيقية لدى الأوساط السينمائية وبخاصة أوساط الفنانات والممثلات. فقد تعرضن للإهانة والتجريح من قبل بعض مشايخ السلفية.

ويرى بعض الباحثين أن مصر في طورها للحاق بإيران. وهكذا نكون قد انتقلنا من ولاية الفقيه الشيعية إلى ولاية الفقيه السنية. الفرق الوحيد هو أن محمد بديع مرشد الإخوان سيحل محل علي خامنئي مرشد الثورة الإيرانية. بل إن ولاية الفقيه السنية ستكون أقوى وأكثر قسوة كما يرى البعض. لماذا؟ لأنه في مصر بحسب المادة الرابعة من دستور الإخوان تتم مراقبة القوانين من قبل مجلس ديني أعلى مشكل من هيئة كبار العلماء في الأزهر. وكلهم من الفقهاء على عكس مجلس صيانة الدستور في إيران. من المعلوم أن لهذا المجلس حق مراقبة القوانين التي يصوت عليها البرلمان فيقبلها أو يرفضها. ورأيه لا يناقش ولا يرد لأنه مكلف بفحص مدى توافق القوانين مع الشريعة. وبالتالي فهو أعلى هيئة تشريعية في إيران. إنه أعلى من البرلمان ويتخذ مرتبة القداسة والمعصومية. وهذا المجلس الأعلى مشكل من اثني عشر شخصا نصفهم من الفقهاء الذين يعينهم مرشد الثورة الإيرانية علي خامنئي، والنصف الآخر من

[30] في الواقع أنها حاولت ولكنها لم تنجح لأن تراكمات الماضي التراثية كانت أكبر منها. من بين هذه المحاولات ما فعله الرئيس جمال عبد الناصر بكل صدق واستنارة عقلية. في هذه الأيام يسري على الأنترنيت (يوتوب) مقطع قصير جميل جدا حيث نرى زعيم الأمة العربية وهو يضحك بشكل بريء من عقلية زعيم الإخوان المسلمين آنذاك الذي طالبه بتحجيب كل نساء مصر وفتياتها...أنه مقطع مؤثر فعلا وذو دلالة كبيرة على الفرق بين العقليتين اللتين تتنافسان منذ زمن طويل على حكم مصر والعالم العربي كله. ويظهر فيه جمال عبد الناصر في أرقى تجلياته...

رجال القانون والحقوقيين الذين ينتخبهم البرلمان. وبالتالي فليسوا كلهم رجال دين على عكس المجلس المصري. ولهذا السبب نقول بأن ولاية الفقيه السنية ربما قد تكون أكثر قسوة من ولاية الفقيه الشيعية.

ولهذا السبب أيضا تظاهر الليبراليون بقيادة جبهة الإنقاذ الوطني ضد الدستور الإخواني، خوفا من تحويل مصر إلى دولة دينية. وهذا يعني أن الإخوان كانوا يستخدمون لغة مزدوجة عندما صرحوا مرارا وتكرارا بأنهم يريدون دولة مدنية. لقد تصرفوا بذكاء بارع، وبالتدريج حتى سقطت كل السلطات في أيديهم. وما أن استولوا على كل شيء حتى كشفوا عن وجههم الحقيقي، وتحولوا إلى حكم ديكتاتوري. على الأقل هذا ما يقوله خصومهم. ولكن الرئيس مرسي يقول بأن الجميع متساوون أمام القانون أيا تكن عقائدهم ومذاهبهم. فهل يعني ذلك أنه ستكون للقبطي نفس الحقوق كالمسلم؟ أم أنه كلام للاستهلاك المحلي والدولي؟ لا أحد يعرف حتى الآن. أو قل أننا نعرف. فالمادة الثالثة من الدستور الإخواني الجديد خلت من الضمان الذي يحظر التمييز بين المصريين على أساس الدين أو العقيدة. هذا الضمان كأن موجودا في كل الدساتير السابقة منذ عام 1923 وحتى اليوم. بل وحتى الدستور العثماني لعام 1876 كان ينص عليه! من يصدق ذلك؟ كان يقول بالحرف الواحد: "كل العثمانيين يتساوون أمام القانون لهم نفس الحقوق وعليهم نفس الواجبات تجاه بلدهم دون أي تمييز يتعلق بالدين". فهل نحن عام 2013 أقل تقدما ونضجا حضاريا من عام 1876؟ ما سر كل هذا التراجع في العالم العربي وفي طليعته الحضارية مصر؟ سؤال يستحق الطرح ونحاول الإجابة عليه بقدر الإمكان على مدار هذه الدراسة.

على أي حال كل ما نلاحظه هو أن الإخوان يحكمون قبضتهم على مصر شيئا فشيئا. والتعديل الوزاري الأخير أكبر مثال على ذلك. فقد زاد عدد الوزراء الإخوان بدلا من أن ينقص. ولكن المسألة تبقى مفتوحة لأن مصر دولة حضارية لا تستطيع جماعة واحدة أن تسيطر عليها، مهما كانت قدرتها على التجييش الشعبي. لا يمكن التراجع عن التطور الحضاري الذي حصل في البلاد منذ رفاعة رافع الطهطاوي، وعصر النهضة وحتى اليوم. لا يمكن الشطب على كل ذلك بجرة قلم. هذا ما يقوله المتفائلون. ولكن التجربة التركية أثبتت أن الإسلام السياسي بارع في تفكيك الدولة المدنية من تحت لتحت، وبشكل سري غير ملحوظ تقريبا بالعين المجردة! إنه يفعل ذلك بغية إحلال الدولة الدينية مكانها. هذا ما يفعله أردوغان الذي يدمر حجرة حجرة كل ما فعله مصطفى كمال أتاتورك[31].

[31] للحق والإنصاف ينبغي الاعتراف بأن علمانية أتاتورك كانت فجة، مباغتة، مفروضة على الشعب من فوق فرضا. وذلك على عكس العلمانية الفرنسية التي كانت نابتة من تحت وبعد مناقشات عديدة ونضج ثقافي أدى إلى تقبلها في نهاية المطاف. ولذلك رسخت في الأرض منذ عام 1905 ولا تزال. وبالتالي كان متوقعا أن يحصل رد فعل كبير ضد ما فعله أتاتورك. وهذا ما جرى عندما أنتصر الحزب الإخواني بقيادة أردوغان واستلم السلطة. ماذا نستنتج من ذلك؟ نستنتج شيئا أساسيا، وهنا أستبق على خلاصتي النهائية، أن الشعوب العربية والإسلامية لا يمكن أن تقبل بالحداثة والعلمانية والدولة المدنية في

لماذا يسير العالم العربي بالمقلوب؟

ظاهريا يبدو العالم الإسلامي وليس فقط العربي وكأنه يمشي بالمقلوب: أي ضد منطق التاريخ الكوني. فمنذ الثورة الإيرانية، ثم لاحقا التونسية والمصرية نجد أن التيار الديني ينتصر على التيار الليبرالي في كل مكان. وثورات الربيع العربي بدلا من أن تقذف بنا إلى الأمام تعود بنا إلى الخلف. وهذا معاكس لما حصل في أوروبا بعد الثورة الفرنسية. فهناك تحررت المجتمعات من هيمنة اللاهوت المسيحي الذي كان مسيطرا عليها طيلة قرون وقرون. ولم يعد المطارنة ولا الخوارنة ولا حتى البابوات هم الذين يخلعون المشروعية السياسية على السلطة السياسية، وإنما تصويت الشعب السيد الحر المستقل. وهذه هي أكبر ثورة فكرية وسياسية في التاريخ. حقا لقد استنارت العقول.

والمشكلة ليس فقط هو أن هذه الثورة الفكرية - السياسية لم تحصل في العالم العربي الإسلامي بعد، وإنما حصل العكس تماما. فمنذ خمسين سنة ما انفكت الوظيفة الأسطورية - الإيديولوجية للدين تتفاقم وتخرب القيم الروحانية العالية للإسلام الحنيف. لقد حصل تسييس للدين لم يسبق له مثيل منذ أن كان حسن البنا قد شكل حركة الإخوان المسلمين عام 1928. وبالتالي فإن كل الحركات الأصولية الناتجة عن الإخوان لا تتيح لنا التحدث عن عودة الدين بالمعنى الروحاني للكلمة، ولا عن ارتفاع الإسلام إلى مستوى النموذج الأعلى القادر على أن يكون بديلا عن النموذج الديموقراطي الغربي. كل هذا وهم وسراب. الإسلام كما يفهمونه ليس هو الحل، ولا كذلك تطبيق الشريعة القديمة والحدود البدنية المرعبة. حتى إيران ابتدأت تتراجع عن ذلك، ولم يبق إلا الطالبان لكي يرجموا ويجلدوا...

نعم لقد شهد عالم الإسلام مسارا معاكسا تماما للمسار الأوروبي التحرري. فمنذ الخمسينات وبالأخص السبعينات وحتى اليوم فإن الفكر الأصولي المتزمت هو الذي انتصر وانتشر وسيطر على الشارع. والأخطر راح يسيطر على الفضائيات بدءا من الشيخ متولي شعراوي وانتهاء بالشيخ القرضاوي وعمرو خالد وعشرات غيرهم.

الحالة التاريخية للأمور. لماذا؟ لأنها تشعر إذا ما فعلت ذلك أنها خانت تراثها ودينها ومقدساتها وثوابتها. وبالتالي فهذه الطفرة النوعية أو النقلة الحضارية لا تزال سابقة لأوانها. شعوبنا في شرائحها العريضة غير مهيأة لذلك الآن. ربما ستصبح مهيأة بعد عشرين أو ثلاثين سنة ولكن ليس الآن. ولهذا السبب ينجح الإخوان في قطف ثمار الربيع العربي واستلام السلطة في كل مكان. فهم الأكثر تلاؤما مع الحساسية الشعبية ومع اللحظة التاريخية الراهنة. ولكن بعد أن تنتشر الأفكار العلمية - الفلسفية وتحل تدريجيا محل الأفكار التراثية- الأصولية فإن الإخوان والسلفيون سيخسرون المعركة. وبالتالي فالمعركة فكرية في العمق قبل أن تكون سياسية. ولن تحسم سياسيا قبل أن تحسم فكريا.إنها معركة المعارك، أم المعارك: وأقصد بها معركة التنوير العربي الإسلامي برمتها.لأجل ذلك فليعمل العاملون.

هذا في حين أن الفكر العلمي والفلسفي تراجع بعد أن كان قد شهد انطلاقة واعدة إبان العصر الليبرالي العربي أو عصر النهضة على يد بطرس البستاني وجرجي زيدان وشبلي شميل وإسماعيل مظهر وسلامة موسى وطه حسين وأحمد أمين ومحمد كرد علي والعقاد والمازني والزيات وزكي مبارك ومحمد حسين هيكل ومحمود تيمور وتوفيق الحكيم وفرح أنطون وجبران خليل جبران وميخائيل نعيمة الخ. هذا دون أن ننسى الأفغاني ومحمد عبده وعبد الله النديم والطاهر بن عاشور والطاهر حداد والثعالبي وعلال الفاسي الخ. كل هذا التوجه الانفتاحي للفكر العربي والإسلامي تم التراجع عنه بعد انتصار حركة الإخوان المسلمين وسيطرتها على الشارع. وهكذا رحنا نسير في حركة معاكسة للعالم كله: العالم يتقدم إلى الأمام ونحن ننكص على أعقابنا إلى الوراء ونتشبث بالقديم والنزعة السلفية الضيقة التي تجد دائما الكمال في الماضي لا في المستقبل على عكس الفكر البشري كله.

لنضرب على ذلك مثلا مذهلا حقا: في عام 1789 اندلعت الثورة الفرنسية الشهيرة وراح الفرنسيون يلغون النظام الملكي المطلق الصلاحيات والقائم على الحق الإلهي باعتبار أن ملك فرنسا هو خليفة الله في الأرض. وكلامه لا يناقش ولا يرد وبالتالي فلا ديموقراطية ولا هم يحزنون. نفذ ثم لا تعترض. هذا هو النظام الذي أطاحت به الثورة الفرنسية، وأحلت محله النظام الجمهوري الجديد القائم على احترام إرادة الشعب والانتخابات والتصويت الحر والبرلمان حيث تجري المناقشات الحرة بشكل ديموقرطي عنيف أحيانا. بالطبع فإن كل هذا لم يتم بين عشية وضحاها وإنما استغرق وقتا طويلا. ثم إنه لم يتم إلا بعد مراحل دموية وتصفيات رهيبة، ولكنه تم في نهاية المطاف. بل ووصل الأمر بالثوار الفرنسيين إلى حد أنهم قطعوا رأس ملكهم المسكين لويس السادس عشر ضمن الظروف المأساوية التي نعرفها.

هذا ما حصل في عالم الغرب. ولكن ماذا حصل في عالم الإسلام؟ العكس تماما. ففي عام 1979، أي بعد مائتي سنة من الثورة الفرنسية، حصل شيء مضاد في بلد إسلامي كبير هو إيران. فالخميني أشعل ثورة شعبية عارمة واستطاع أن يعود مظفرا إلى طهران لكي يستلم السلطة ويقيم نظاما ثيوقراطيا ضمن خط اللاهوت السياسي الشيعي الإمامي. نقصد به نظاما يتحكم به رجال الدين الذين انتقلوا فجأة من الجوامع إلى قصور السلطة ومكاتب الحكم. ثم راح يلاحق الشاه في كل مكان لكي يقطع رأسه لو استطاع الوصول إليه أو لو لم يمت هذا الأخير بسرعة بداء السرطان. كان يريد أن يقتله باعتباره رمزا للسلطة الطاغوتية البعيدة عن الله في نظره. الفرنسيون يقتلون ملكهم لأنه رمز للسلطة اللاهوتية المسيحية، والخميني يريد أن يقتل الشاه لأنه رمز للسلطة الدنيوية العلمانية المفرغة من الإيمان الديني. شيء معاكس تماما.

وبعد الخميني بسنوات عديدة عاد الشيخ راشد الغنوشي من منفاه أيضا إلى تونس ظافرا لكي يقيم الحكم الديني. ثم عاد الشيخ الأكبر القرضاوي إلى مصر ظافرا مظفرا أيضا وصلى بالملايين في ميدان التحرير كما هو معروف. وراح يدعم بكل قوة نظام الإخوان المسلمين الوليد ويهاجم الليبراليين أحفاد رفاعة رافع الطهطاوي دون أن يدرك أنهم هم بناة مصر الحديثة. لقد فعل في الجهة السنية ما فعله الخميني في الجهة الشيعية.

وبالتالي فمسار الثورات العربية معاكس تماما لمسار الثورة الفرنسية. فما هو السبب يا ترى؟ والأنكى من ذلك هو أن العديد من المثقفين العرب والمسلمين راحوا يصفقون للخميني وللثورة الدينية التي دشنها والتي أصبحت نموذجا يحتذى كما رأينا. بل وحتى الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو وقع في الفخ على الرغم من ألمعيته وعبقريته وذلك قبل أن يتراجع لاحقا ويشعر بأنه ارتكب خطأ فادحا. ويقال بأنه لم يخرج من شقته الباريسية لفترة خجلا مما فعل ولكيلا يراه الناس ويسائلونه عن هذه السقطة: كيف يمكن أن يتحمس لثورة يقودها رجال الدين الظلاميون؟.

هذا الكلام لا يعني إطلاقا الدفاع عن الشاه أو عن نظامه الذي بلغ الذروة في الاستبداد والتعذيب في عهد السافاك السيئ الذكر. ولكنه يعني أن الأمور تمشي بالمقلوب في العالم الإسلامي. فالأوروبيون يقومون بثورات علمانية تحديثية تمشي إلى الأمام. ونحن نقوم بثورات دينية أصولية ترجع بنا إلى الوراء. برافو**!**"ويمشي إلى الوراء الوراء"، كما يقول شاعرنا الكبير نزار قباني. هم بنوا دولا مدنية حديثة بعد اندلاع ثوراتهم، ونحن نبني دولا دينية قروسطية**!**

ولكن إذا ما عرف السبب بطل العجب. فنحن، على عكس الفرنسيين، لم نشهد الثورة التنويرية للدين قبل الثورة السياسية. في فرنسا التنوير الفكري حصل قبل التغيير السياسي ومهد له الطريق كما ذكرنا سابقا. أما نحن فقد حصلت عندنا ثورة شعبية سياسية عارمة لا تقل أهمية عن الثورة الفرنسية من حيث التجييش والتعبئة ولكن بدون أي استنارة دينية أو فلسفية. الملايين التي نزلت إلى شوارع طهران أو ميدان التحرير في القاهرة لا تقل أهمية عن الجماهير الهادرة التي دمرت سجن الباستيل في باريس. ولكن اللاهوت الإسلامي الشيعي ظل هو هو كما كان عليه الحال منذ مئات السنين. وقل الأمر ذاته عن اللاهوت السني. هذا في حين أن اللاهوت المسيحي كان قد قُلب رأسا على عقب من قبل فلاسفة التنوير الكبار كفولتير وديدرو وروسو وليسنغ وكانط الخ.

هنا يكمن الفرق الأساسي بين الثورة الفرنسية وثورات الربيع العربي. الأولى كانت عملاقة فكريا وليس فقط سياسيا على عكس ثوراتنا. ولذلك دشنت المستقبل والعصور الحديثة ولم ترم بنفسها في أحضان

الماضي والإخوان المسيحيين. على العكس لقد شكلت قطيعة راديكالية مع ماضي الأصولية الكاثوليكية والعصور الإقطاعية. أين هو التنوير العربي الإسلامي؟ لا يزال أمنية بعيدة في ضمير الغيب. أين هو الفهم الجديد للدين؟ لا شيء. أين هو فقه القرن الحادي والعشرين؟ غير موجود حتى الآن. علماء الدين في الغرب يتحدثون عن لاهوت ما بعد الحداثة، ونحن لا نزال نتخبط في لاهوت ما قبل الحداثة! لا نزال نعيش على فقه القرون الوسطى وفتاويها التي تكفر ثلاثة أرباع المعمورة، وربما ثلاثة أرباع المسلمين أنفسهم. وعلى أي حال فإنها تكفر الحياة الحديثة كلها باعتبار أنها ارتداد إلى عصر الجاهلية كما يقول سيد قطب وبقية التكفيريين. متى ستنتقل البشرية العربية الإسلامية من "مرحلة الطفولة الذهنية أو القصور العقلي إلى مرحلة النضج وسن الرشد" كما يقول كانط في تعريفه للتنوير؟ نعم للدين وألف نعم، ولكن بشكل مستنير متصالح مع العقل.

الحضارة الإسلامية لم تعط أفضل ما عندها ولم تشع على العالم بأنوارها إلا عندما سمحت للعقل بأن يشتغل ويتفاعل مع اليونان وغيرهم. كانت قائمة على دعامتين أساسيتين: الدين والفلسفة. وعندما انهارت الفلسفة بعد موت ابن رشد انطفأت أنوارنا الحضارية دفعة واحدة. لا حضارة بدون فلسفة، بدون تفكير نقدي حر. فالله أعطانا العقل لكي نشغّله لا لكي نلغيه.

الأندلس لم تزدهر ولم تصبح منارة لأوروبا كلها إلا بعد أن سمحت للعلوم بأن تتفتح وللعبقريات الفلسفية بأن تفكر وتبدع في كافة المجالات. مكتبة الخليفة الأموي عبد الرحمن الثالث الملقب بالناصر كانت تضم في قرطبة ما لا يقل عن أربعمائة ألف كتاب في ذلك الزمان! عندما كان ابن رشد يدبج شروحاته ومؤلفاته العظيمة لم يكن هناك مفكر أوروبي واحد يوازيه أو يرتفع إلى مستواه. ولهذا السبب أصبح أستاذا لأوروبا طيلة عدة قرون حتى بنت ذاتها واكتملت نهضتها. أين هم المثقفون العرب أو المسلمون الذين يشقون الطريق للتنوير الديني بدلا من أن يصفقوا للخميني والقرضاوي ويركبوا الموجة الأصولية الجاهلة ليس فقط بالتنوير الأوروبي، وإنما أيضا بالتنوير الإسلامي نفسه؟ أين كنا وأين أصبحنا! هل نعرف حقا كل جوانب الإشعاع الفكري للعرب المسلمين في قرطبة؟ هل نعرف معنى العصر الذهبي الأندلسي؟ لأخذ فكرة عن ذلك يكفي أن يطلع المرء على كتاب روجيه غارودي الممتع بعنوان: "الاسلام في الغرب. قرطبة، عاصمة الروح والفكر[32]." منشورات لارماتأن.باريس. 1987

[32] Roger Garaudy :L'Islam en Occident.Cordoue, capitale de l'esprit.L ,Harmattan.1987

وبالطبع ينبغي الإطلاع على كتاب الباحث الإسباني خوان فيرنيه الذي أصبح كلاسيكيا الآن: ما تدين به الثقافة إلى عرب إسبانيا[33]. والبعض يترجمه على النحو التالي: ما تدين به أوروبا للإسلام في اسبانيا. وقد صدرت ترجمته الفرنسية في باريس عام 2000 عن دار نشر آكت سود. وصدرت ترجمته العربية عن اتحاد الكتاب العرب في دمشق عام 2004 تحت عنوان مختلف: الأصول العربية للنهضة الأوروبية. ولكن المعنى واحد في نهاية المطاف.

أخيرا عندما أقول الأندلس فكأني أقول المغرب أيضا لأنه البلد الذي فتح اسبانيا على يد البطل الشهير طارق ابن زياد، وشكل ما يدعى بالأندلس. إنه البلد الأقرب إلى إسبانيا وروح الأندلس. ألم يولد بن رشد في قرطبة ويموت في مراكش؟ أليس في ذلك دلالة بالغة؟ وبالتالي فالمغرب هو الذي حفظ تلك الروح الأندلسية في الموسيقى والفنون حتى الآن. فاس، مراكش، تطوان، الرباط، ألا تذكركم بالأندلس؟ ولا يمكن أن ننسى دور السلالات المغربية التي حكمت الأندلس، وبخاصة الموحدين والمرابطين. ومعلوم أن ابن رشد عاش وكتب وفكر في عهد الخليفة الموحدي أبي يعقوب يوسف. وعلى أي حال فعندما يصل الزائر لأول مرة إلى المغرب، فإنه يشم رائحة الأندلس وذكراها العطرة التي لا تنسى. ولهذا السبب فإن المغرب مرشح أكثر من غيره لأن يكون جسرا بين الغرب والشرق، أو بين العالم العربي الاسلامي وأوروبا. إنه يجسد في شخصه وتاريخه وتسامحه مرتعا خصبا للقاء الثقافات وحوار الحضارات.

[33] Juan Vernet : Ce que la culture doit aux Arabes d’Espagne.Acte Sud.2000

الدولة المدنية في الخطاب الحقوقي والسياسي العربي تعقّد المفهوم وصعوباتُ البناء

• د.امحمد مالكي

أستاذ العلوم السياسية – جامعة القاضي عياض

مراكش - المغرب

مقدمة

من اللاّفت للانتباه - عند قراءة النتائج الأولية التي أفرزها الحراك الاجتماعي العربي منذ انطلاقه من تونس أواخر شهر دجنبر/ كانون الأول 2010 - تنامي فوز "الإسلاميين" في الأقطار التي شهدت عمليات انتخابية، سواء في تونس أو مصر أو المغرب، أو حتى الكويت. والحقيقة أن الطلب الاجتماعي ما انفك يتضاعف على الحركات الإسلامية وخطاباتها، لأسباب موضوعية ذات صلة بواقع النظم السياسية العربية ومآلات تطورها على مدى الخمسة عقود الماضية، وشروط ذاتية تخص الحركات والتنظيمات الإسلامية نفسها، وقدرتها على التنظيم والتسويق لمشروعها، ولاسيما دعوتها إلى إعادة صياغة العلاقة بين الدولة والمجتمع في عموم البلاد العربية.

فإذا كان واضحاً أن ثمة اتجاهاً عاماً في المجتمعات العربية نحو التجاوب مع خطابات الحركات الإسلامية، سواء كانت أحزاباً مدنية بمرجعية إسلامية،[34] أو مجرد جمعيات لم يرخّص لها بعد لتصبح أحزاباً، فإن من غير الواضح ما ستُفصِح عنه تجربة هذه الحركات وهي تنتقل من العمل الدعوي والمعارضة المدنية إلى ممارسة السلطة من موقع المؤسسات الدستورية (البرلمان والحكومة). لذا، يبدو الاحتراز والقلق، وحتى التخوف الممزوج بالشك وعدم اليقين في ما هو قادم، مشروعاً ومحفِّزا على التساؤل، والبحث والتمحيص في ما ستخلقه الحقبة السياسية الراهنة في البلاد العربية من ديناميات وتطورات .

ففي الواقع هناك ثلاث قضايا على درجة بالغة الدقة والخطورة، يربطها خيط ناظم، وربما ترتهن إستراتيجية مواجهتها بنفس الآليات والوسائل، إنها تحديداً قضايا الأقليات والدولة المدنية والنظم السياسية. فما هو المستقبل الذي ينتظر البلدان العربية، من زاوية هذه القضايا الثلاث بالذات، في سياق الحراك الاجتماعي الذي انطلق في ربوعها منذ أكثر من سنتين، ومازال متواصلاً، وسيتواصل، دون شك، في أفق الأعوام القادمة؟

يصعب منهجياً فصل قضية الأقليات والمسألة الدينية عن إشكالية الدولة. فالأولى فرع والثانية أصل. لذلك، تعتبر المصالحةُ مع مفهوم الدولة في مجالنا السياسي العربي، وإعادة بناء كيانها على فلسفة جديدة أولويةَ الأولويات. فقد أكدت سيرورة الحراك الاجتماعي العربي خلال العام 2011 حقيقة لا يختلف

[34] كما هو حال حزب العدالة والتنمية في المغرب، وحركة النهضة في تونس، والأحزاب التي خرجت من رحم الحركات والتنظيمات الإسلامية في مصر ما بعد 25 يناير/ كانون الثاني 2011.

حولها اثنان، هي أن الدولة العربية الحديثة فشلت، بشكل عام ، في بناء علاقة متوازِنة مع المجتمع، بل إن إجهازها على هذا الأخير، والاستحكام في كل ما يرمز إلى استقلاليته وقدرته على التعبير بحرية وإرادة كانا بارزين.. إنها دولة "الثقب الأسود"، كما وُصِفت في إحدى تقارير التنمية الإنسانية العربية [2004].[35] لذلك، تبدو إشكالية الدولة وإعادة صياغة علاقة جديدة بينها وبين المجتمع، المدخل اللاّزم والضروري لحل قضية الأقليات والطائفية، لاسيما في بلاد المشرق العربي. والحقيقة أن الأمر لا يقتصر على هذا الجناح من العالم العربي، بل الحاجة إلى إعادة التفكير في إشكالية الدولة وتغيير طبيعة علاقتها مع المجتمع ماسّة أيضا في بلاد المغرب.

فمع التأكيد على أهمية ما سبق بيانُه، نود الانطلاق من أربع ملاحظات، نعتبرها مضيئةً لما سنتولى تحليله في هذه الورقة:

1 ـ نُنبّه، في الملاحظة الأولى، إلى أن الجدال حول الدولة المدنية في الخطاب الحقوقي والسياسي العربي ليس حديثاً ولا جديدا، بل هو سجال قديم، يقارب عُمُرُهُ عُمرَ الدولة العربية الحديثة، أي ما يعادل نصف قرن أو أكثر. نَذكُر أنه بعد قيام ثورة يوليو1952 في مصر، استعل الإخوان المسلمون مصطلح "الدولة المدنية"، أو "الحكم المدني"، بُغية تمييزه عن "حكم العسكر". وتمَّ إحياء الوصف نفسه مع ما سُمي خلال ثمانينيات وتسعينيات القرن الماضي "الصحوة الإسلامية". أما اليوم، فنُرجع كثافة استعمال مُفردة الدولة المدنية إلى الديناميات الجديدة التي أفرزها الحراك العربي منذ شتاء 2010، لاسيما في المجتمعات العربية المركبة، التي تشكو من ضعف الاندماج الاجتماعي، ويُعاني تنوعُها الاثني، والعَقَدي، واللغوي، من مظاهر الاختلال، وصلت إلى حدَّ تفكيك الدولة وتقطيع أوصالها.

2 ـ نتساءل، في الملاحظة الثانية، عما إذا كنا، ونحن نختلف حول مصطلح "الدولة المدنية"، أمام جدال سياسي سطحي، أو إيديولوجي، يُترجم قدراً من الصراع المفتعل بين ما يسمى "الاتجاه الإسلامي" و"الاتجاه العلماني"؟. أم نعيش، بالعكس، نقاشاً علمياً وفكرياً، تطالُ إشكاليتُه حقولاً معرفيةً متعددة، من قبيل الفلسفة السياسية، وعلم السياسة، وعلم القانون.

3 ـ وإذا افترضنا، في مستوى ثالث، أننا لسنا أمام جدال سياسي سطحي، ولا حتى إيديولوجي، وإنما خلافا لما يُعتقد، نعيش نقاشاً في الفكر والعلم، فلماذا ركزت مجمل الأدبيات ذات الصلة، على صفة الدولة "المدنية" وليس على الموصوف، أي الدولة؟.

[35] راجع تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2004 : نحو الحرية في الوطن العربي"، برنامج الأمم المتحدة في الوطن العربي، 2004.

4 ـ والحقيقة، تُحيلنا الملاحظة الثالثة إلى أخرى رابعة، مفادها أن كل ما يجري في العالم العربي من محيطه إلى خليجه يستدعي أولويةَ الدولة، أي التفكير في الدولة: في أزمتها وخيبات أمل المواطنين فيها، وفي مآلات المجتمعات جراء ممارستها. لذلك، تصوروا معي لو ابتعد النقاش عن "صفة الدولة" ، وتركَّز حول الدولة ذاتها، بحسبها موصوفاً. ولو كلّف صُناع الخطاب الحقوقي والسياسي العربي أنفسهم، فتساءلوا عن ما هي الدولة، وكيفية نشوئها، وارتباطها بالحداثة، واقترانها بها، أو تعريفها واعيين مبادئها...؟ لو قاربوا هذه المصفوفة من الأسئلة وغيرها، وهي كثيرة، ذات الصلة الجوهرية بالدولة، فهل كنا سنعيش جدلاً من هذا النوع حول ثنائية "الدولة المدنية" و"الدولة الدينية"؟.

تأسيساً على هذه الملاحظات، يُحيل سؤال الدولة ومَظان إصلاحِها على سؤال مكمِّل له، يتعلق بطبيعة الدولة المنتظَرة، أي المفكّر في بنائها في سياق الحراك العربي، أو ما أصبح يُصطلح عليه "الربيع العربي". إذ من الطبيعي جدا أن الدولة المُراد إصلاحها لن تكون نسخة مكررة لسابقتها، وإلا لن تكونَ للكُلفة البشرية والمادية التي قدمتها المجتمعات العربية نتيجة مقاومتها لاستبدادية النظم السياسية العربية أي معنى. لذلك، فالدولة المنتظرة لن تكون في تقديرنا سوى الدولة المدنية الديمقراطية، أي الدولة التي تحضِن الجميع، وترعاهُم، وتوفر لهم شروط العيش الكريم على مبادئ التكافؤ في الفرص والحظوظ وإمكانيات التطور الفردي والجماعي.

أولا: في معنى الدولة المدنية

1 ـ من عشرات المحاولات التي سعت إلى تحديد معنى "الدولة المدنية"، نورد التعريف الذي صاغه "مركز عصام فارس للشؤون اللبنانية" في بيروت، حين قال بأنها "دولة تحمي وتحافظ على كل أعضاء المجتمع بغض النظر عن القومية والدين والفكر.." [36] لذلك، تتأسس الدولة المدنية، وفق هذا التعريف، على مصفوفة من المبادئ، أهمها: "أن تقوم على السلام والتسامح وقبول الآخر، والمساواة في الحقوق والواجبات، بحيث تضمن حقوق جميع المواطنين، وألا يخضع أي فرد فيها لانتهاك حقوقه من قبل فرد آخر أو طرف آخر.." ، ويتأتى ذلك عبر وجود سلطة عليا هي سلطة الدولة التي "يلجأ إليها الأفراد عندما يتم انتهاك حقوقهم، أو تهدد بالانتهاك. فالدولة هي التي تطبق القانون وتمنع الأطراف من أن يطبقوا أشكال العقاب بأنفسهم".

[36] تُراجع أعمال ندوة مركز عصام فارس للشؤون اللبنانية، " تحديات الديمقراطية في العالم العربي". للإطلاع على ملخص عنها، أنظر الموقع التالي:" www.aliwaa.com/article.asps?articleId=128674 (تاريخ الزيارة: 1فبراير 2013 ، س: 10 و30 د)

يُضاف إلى المبدأ أعلاه مبدأ آخر لا يقل أهمية عنه، يتعلق ب"الثقة في عمليات التعاقد والتبادل المختلفة، التي تنظُمُ نسيج المجتمع وتربط مكوناته، وأيضا مفهوم المواطنة الذي يعني أن "الفرد لا يُعرف بمهنته أو بدينه أو بإقليمه أو بماله أو بسلطته، وإنما يعرف تعريفا قانونيا اجتماعيا بأنه مواطن، أي أنه عضو في المجتمع المدني له حقوق وعليه واجبات.. وتشكل قيم المجتمع ما يعرف بـ"الثقافة المدنية، وهي ثقافة تتأسس على مبدأ الاتفاق ووجود حد أدنى من القواعد يتم اعتبارها خطوطاً حمراء لا ينبغي تجاوزها"، أي ما أسماه روسو في مصنفه "العقد الاجتماعي" روح العيش المشترك، التي تعبر عنها مقولة الإرادة العامة.[37]

والواقع أن أهم مبادئ قيام الدولة المدنية ألا تخلط الدين بالسياسة، كما أنها لا تعادي الدين أو ترفضه، علما أن "الدين يظل عاملاً مركزيا في بناء الأخلاق وخلق الطاقة للعمل والانجاز والتقدم. ومع كل ذلك يتوجب على الدولة المدنية عدم استخدامه، أي الدين، أو توظيفه، في السياسة، لأن ذلك يتنافى مع مبدأ التعدد الذي تقوم عليه الدولة المدنية".

ويتكامل مع المبادئ السالفة ويتداخل معها مبدأ آخر، يتعلق ب" الديمقراطية"، التي تمنع " أن تؤخذ الدولة غصبا من خلال فرد أو نخبة أو عائلة أو أرستقراطية أو نزعة إيديولوجية"، ما يعني أن شرعية الدولة المدنية يجب أن تكون نابعة من قبول المواطنين وإراداتهم الطوعية والحرة.

2 ـ فهكذا، إذا انطلقنا من التعريف المبين أعلاه، سنجد أن "الدولة الدينية" (أي الثيوقراطية) ، تعني نقيض "الدولة المدنية"، بسبب افتقادها لهذه المصفوفة من المبادئ، وهو ما يحدو بنا إلى التساؤل عما إذا كان الجدال الجاري اليوم في المجال السياسي العربي يتعلق حقيقة بتعارض نمطين من الدولة، يمكن وسمُه ب "دولة مدنية" مقابل "دولة دينية"؟. وبصيغة أوضح هل ما يدعو إليه "العلمانيون" العرب ومن يتحلق حولهم، يتعلق بالدولة المدنية، كما حددنا قسماتها أعلاه، وما يناصره الإسلاميون بمختلف ألوانهم، يروم إقامة "دولة دينية"؟.

لا نتردد في الإجابة بالنفي، لاقتناعنا بعدم وجود تقابل، من الناحية الواقعية، بين نمطين من الدولة: مدنية/دينية. لذلك، نشدد على أنها تقابل مفتعل، وافتراضي.. نوعِز مصادره إلى ضعف الثقة بين مكونات المجال السياسي والاجتماعي العربي، وعدم وجود توافق حول المشتَرك في السياسة، وفي المشروع المجتمعي المرتقب انجازه في سياق الديناميات التي أفرزها الحراك العربي. بل نذهب بعيدا في القول أن

[37] المصدر نفسه.

ثنائية "الدولة المدنية/ الدولة الدينية" لا تعدو أن تكون فزاعة ابتدعها "العلمانيون"، وأكدها "الإسلاميون"، أو بعضهم، من حيث لا يدرون.

تستند في البرهنة على النفي أعلاه على التالي:

● تُشدد الأدبيات ذات الصلة بتاريخ العرب والمسلمين أن تجاربهم خُلوة مما عُرِف في أوربا والغرب عموما ب"الدولة الثيوقراطية"Théocratique، أي الدولة الدينية، التي قطعت النهضة وروافدها الفكرية التنويرية والحداثية معها، وفككت بالتدريج تُراثها في مؤسسات الدولة وذهنية المجتمع وثقافته. إذا استثنيا بعض مراحل الدولة الفاطمية، لا نجد نظيرا للدولة الكهنوتية في تجارب البلاد الإسلامية.. لأن الإسلام نفسه يتنافى مع الوسائط الدينية، أي الكهنوتية، بل إن العلاقة بين الإنسان المسلم وخالقه مباشرة، ولا تحتاج إلى من يتوسط فيها أو يقربها من الله، كما هو حال الديانة المسيحية.

● وبالمقابل، لم يعرف التاريخ العربي الإسلامي مُفردة "الدولة المدنيةّ، التي تُقابل "الدولة الدينية"، فهي مما وفَد إلى العرب والمسلمين، أو يروم البعض في بلاد العرب تسويقه درءاً لقيام، أو احتمال قيام دولة دينية. فما يُستنتج من متون التاريخ الفقهي والثقافي العربي الإسلامي أن المنطقة ظلت بعيدة عن هذا المفهوم وتطبيقاته، بدليل خلو المصنفات الكبرى (الأحكام السلطانية للماوردي على سبيل المثال)، مما يتشابه معه، أو يقترب منه في المبنى والمعنى. لذلك، يعتبر مصطلح "الدولة المدنية" من إفرازات السياق الحضاري، والتاريخي والثقافي الأوروبي خصوصاً، والغربي على وجه العموم.

تأسيساً على ما سلف بيانُه، تبدو الحاجة ماسة اليوم إلى تبديد فزاعة هذه الثنائية "دولة مدنية/دولة دينية"، لعدم صلتها بالتاريخ السياسي والاجتماعي والثقافي العربي الإسلامي، ولانغماسها الإيديولوجية والتوظيف المرتبط بها، أكثر من التصاقها بالواقع وتعبيرها عن تعقيداته. وفي هذا الصدد، نقترح التركيز على الموصوف، أي الدولة، وكيفية إعادة صياغة علاقتها بالمجتمع، أكثر من التشديد على وصف الدولة، أي طابعها المدني. لذلك فالمطلوب دولة ديمقراطية، يتساوى في نطاقها المواطنون في الفرص والإمكانيات، ويشعر الجميع بأن لهم أقران، وأنهم في أمن وأمان، وأن في مقدرتهم التعبير بحرية عما يعتقون أنه الحق في إدارة شؤونهم.. إنها الدولة المشروع التي توقف الحديث عنها في الخطاب السياسي العربي، بسبب الإخفاق في تحقيقها خلال الخمسة عقود التي أعقبت الاستقلالات الوطنية في عموم البلاد العربية.

ليس ثمة شك أن الحاجة ماسة اليوم إلى قيام الدولة المدنية الديمقراطية في الفضاء السياسي العربي. وإذا تركنا جانباً الجدل حول المفهوم، ومدى تقاطعه أو ابتعاده عن الدولة العلمانية- التي تلقى رفضاً متنامياً

في أوساط واسعة من المجتمعات العربية الإسلامية لانطوائها، بتقدير الكثيرين، على نفي واضح للدين؛ فإن ثمة عديد المحددات التي تجعل الدعوة إليها وتأسيسها حقوقياً وسياسياً ضرورةً وليس مجرد مطلب عام أو أفق مفتوح على المستقبل. فمن جهة، تشكل الدولة المدنية الديمقراطية الوعاءَ المؤسسي القادر على استيعاب مكونات المجتمعات العربية المتنوعة والمتعددة، لاسيما في الدول التي صعُب عليها توفير شروط التوافق الوطني بين العناصر الأساسية المشكِّلة لهويتها القومية الجماعية. ولأن الدولة المدنية الديمقراطية ظلت إما ضعيفة أو منعدمة، فقد اخترقت المجتمعات العربية حركاتٌ عمّقت وَهَنَ بنيانها الاجتماعي والسياسي والثقافي، وعرَّضت أوطانَها لانقسامات داخلية، تراوحت بين الدعوات إلى الانفصال أو البحث عن صيغ موسعة للاستقلال عن الدولة المركزية، نلمس ذلك في السودان واليمن، وقبلهما الصومال وإلى حد ما في سوريا والعراق، وبدرجة أقل في بلاد المغرب. وتمثل الدولة المدنية الديمقراطية، من جهة ثانية، المؤسسة المؤهلة أكثر من غيرها لتحويل التنوع بكل أشكاله، العرقية واللغوية والدينية والثقافية، إلى فائض قوة، يغذي كيانهَا، ويمنحه القدرة على الاستثمار الأمثل لما ينطوي عليه التنوع من إمكانيات وطاقات مادية وبشرية.

إن التأكيد على أفق "الدولة المدنية الديمقراطية" لا يخلو من جدل واختلاف، وأحياناً من تناقض وتناظر بين التيارات الفكرية والسياسية العربية. والأكثر من هذا، سيكون للطلب على هذا المفهوم (الدولة المدنية)، حرارة سياسية واجتماعية أكثر، لاسيما وأن الانتخابات التشريعية التي جرت في بعض دول الحراك الاجتماعي العربي أفرزت أغلبيات "إسلامية" (تونس ـ مصر ـ المغرب)، ما يعني أنها ستكون مضطرة إلى توضيح نظرتها من مطلب الدولة المدنية الديمقراطية، خصوصاً وأن خطابات العديد من الحركات الإسلامية مازالت ملتبسة وغير واضحة ولا مفهومة بما يكفي من قضية الدولة المدنية الديمقراطية. علاوة على هذا، تشهد كل الدول العربية التي عرفت تغييراً في رأس السلطة، أو تلك التي أقدمت على إصلاحات في ظل الاستقرار، وضعاً انتقالياً تأسيسياً، من حيث وضع الوثائق الدستورية، وصياغة التشريعات والقوانين الجديدة، أو المعدِّلة للقديمة، وانتخابات تشريعية ورئاسية أفرزت أغلبيات ذات لون إسلامي. .

ثانيا: عن شروط قيام الدولة المدنية الديمقراطية

سيكون مفيداً تعميق النظر في الشروط اللازمة لقيام الدولة المدنية الديمقراطية، لعل أبرزها المقومات الدستورية، التي تمنحها طابعَ العُلوية وتُكسبها درجة السمو في المنظومة الدستورية والسياسية القائمة. فحين يُقر الدستور "الطابع المدني للدولة" عبر أحكام ومقتضيات واضحة، ويوفر الضمانات والآليات اللازمة لفرض احترامها على صعيد الممارسة، تتحقق إحدى أهم دعامات قيام الدولة المدنية أي التأسيس الدستوري لها. فمن المقومات القوية ذات الصلة بالتأسيس الدستوري للدولة المدنية، التنصيص صراحة في الديباجة على أن الدولة (س) : " دولة مدنية ديمقراطية"، أو أن الدولة (س) : " دولة مدنية قوامها المواطنة والديمقراطية"، وهو ما أصبحنا نلاحظه في النقاشات العمومية التي أعقبت تحولات الربيع العربي (في مصر تحديداً وتونس) . وفي المصبِّ نفسه، يمكن تدعيم مفهوم الدولة المدنية في الدستور بتنقيح هذا الأخير من كل النصوص والأحكام ذات الطابع الديني، أو الإحالات ذات المرجعية الدينية، التي من شأنها إضعاف التأسيس الدستوري للدولة المدنية الحاضِنة لكل الأديان والعقائد والشرائع، والموحِّدة للناس على قاعدة المواطنة الكاملة. يمكن، علاوة على ذلك، تعزيز مفهوم الدولة المدنية في وثيقة الدستور بالإشارة صراحة إلى أن "مبادئ القانون الدولي الإنساني والإعلان العالمي لحقوق الإنسان هي المصدر الرئيس للتشريع". ناهيك، طبعاً، عن الإقرار الدستوري بكفالة "حرية الاعتقاد"، واحتفاظ أتباع الديانات ب "حقهم بما يدينون به في مجال الأحوال الشخصية" في الشروط التي يحتاجها توطين الدولة المدنية في المجال السياسي العربي.

لكن وعلى الرغم من الأهمية البارزة لمثل هذه الأحكام، تحتاج الدولة المدنية كي يستقيم تأسيسها الدستوري إلى مقومات أخرى معضّدة ومكملة لها. فاحترام شرعة الدستور، يحتاج إلى مبادئ وضمانات وآليات دستورية، من قبيل "فصل حقيقي للسلطات"، لأنه ضمانة أكيدة للحقوق والحريات، وتعددية سياسية فعلية، تتيح فرص التنافس والتداول على السلطة وتمنع الشطط في استعمالها، وتوزيع متكافئ للثروات والخيرات، يتحقق عبر تكريس مبادئ تكافؤ الفرص، والعدالة الاجتماعية، والمواطنة الكاملة غير المنقوصة. والحال أن مثل هذه المبادئ وغيرها هي الغائبة، أو ناقصة الوجود في سجل الدولة العربية الحديثة، وقد كشفت الثورات المتتالية في العالم العربي عن الحاجة الماسة إلى إعادة صياغة العلاقة بين الدولة والمجتمع على قاعدة هذه الفرائض الغائبة. ومن هنا يبدو الدور المركزي لمنظمات المجتمع المدني العربي في العمل في اتجاه توطين مفهوم الدولة المدنية الديمقراطية، المؤسسَّة على قيم المشاركة، والاعتراف بشرعية الاختلاف، والمواطنة الكاملة غير المنقوصة، لأسباب ذات علاقة بالعرق، أو الجنس، أو المذهب، أو الدين أو اللغة.

ثالثا: أفق بناء الدولة المدنية في سياق فوز "الإسلاميين"

ليس ثمة شك أن هناك تخوفات واحترازات، بل وتشكيكاً في قدرة "الحركات الإسلامية" على التعاطي الإيجابي مع مشروع الدولة المدنية الديمقراطية، ويستند أنصار هذا الرأي على أن هناك فجوةً بين خطابات "الإسلاميين" وواقع ممارستهم، فكثيرا ما يشددون على مبادئ الحرية بكل أشكالها، والديمقراطية، والتساوي في كل حقوق المواطنة وواجباتها قولا، وقليلاً ما يلتزمون بها على صعيد الممارسة. لذلك، تشكك قطاعات واسعة من المجتمعات العربية، لاسيما من جانب الليبراليين والعلمانيين والحَداثيين، في صدقية إعلانات "الإسلاميين" عن إرادتهم في الاعتراف بقيام الدولة المدنية الديمقراطية بكافة مقوماتها ومستلزماتها. ولعل أول ما أجج هذه التخوفات وعمّق من حدتها، علاوة على الفجوة الحاصلة بين أقوال "الإسلاميين" وأفعالهم، كون تجربة "الحركات الإسلامية" في السلطة مازالت حديثة جدا، ونصيبها من مراكمة التقاليد الديمقراطية لم تنل حظّها من الاستقرار والترسيخ والتوطين. وللتدليل على هذا المعطى الموضوعي، نشير إلى أن "الحركات الإسلامية" التي فازت بأغلبيات انتخابية قادتها إلى السلطة في كل من تونس ومصر والمغرب، ظلت عقوداً من الزمن إما خارج دائرة السلطة، على الرغم من الاعتراف بشرعية وجودها، كما هو حال المغرب، أو عاشت مَنفيةً، أو مَقصية ومُنكَّلاً بها، كما هو الشأن في تونس وإلى حد ما في مصر. وقد ترتبت عن هذا المسار الصعب والمعقد نتائج وخيمة أبرزها ضمور الثقافة الديمقراطية نظير سيادة ثقافة الطاعة والتنفيذ والإتباع.

لذلك، تبدو مسئوليةُ "الحركات الإسلامية"، التي قادها "الربيع العربي" إلى السلطة، كبيرةً وتاريخيةً، سواء في نطاق البلدان التي طلها التغيير وهي الآن بصدد إعادة بناء نظمها ومؤسساتها (تونس، مصر، ليبيا) ، أو الدول التي أدخلت إصلاحات ضمن الاستقرار(المغرب). فهي مطالبة إلى نقل الأقوال إلى أفعال، أي صياغة خطاباتها وإعلانات نيتها إلى سياسات وممارسات.

وإذا حصرنا نظرنا في ما يجري في تونس ومصر، فإن التخوفات تزداد حدةً، بل إن تصاعد التوتر بين الفاعلين السياسيين في البلدين معا يؤكد أكثر رجاحَة التشكيك في قدرة تحقيق الدولة المدنية الديمقراطية في المجال السياسي العربي، لاسيما في البلدان التي لم يتوطد اندماجها الوطني والاجتماعي، أو ساهمت الاهتزازات التي طالت نسيجها الاجتماعي والمؤسسي في تفكيك أواصر وحدتها الوطنية، لتفتح الباب واسعا أمام تنامي النزعات الاثنية، والمذهبية، والطائفية. ففي مصر، حيث يتعايش الأقباط مع العرب المسلمين منذ قرون، بدأت تعلو أصوات تتوجس مما يجري في هذه البلد، أو مما هو قادم في سياق فوز الإسلاميين وهيمنتهم على المؤسسات الدستورية، لاسيما وأن المرحلة التي أعقبت إسقاط رأس النظام في

مصر، اعتبرت من قبل مختلف الفاعلين السياسيين والاجتماعيين حقبة تأسيسية بامتياز. والحقيقة أن سيرورة تطور الأحداث أثبتت واقعية هذه التوجسات، خصوصاً خلال الانتخابات الرئاسية والتشريعية، والاستفتاء على مشروع الدستور.

أما في تونس، البلد الذي انطلقت منه كرة الثلج، أي شرارة الحراك الاجتماعي الممتد إلى أكثر من قطر عربي، فالتخوف من فوز الإسلاميين في انتخابات المجلس القومي التأسيسي، والانتخابات التشريعية (أكتوبر 2011)، وبعدهما تشكيل الحكومة، لم يكن أقل أهمية من نظيره المصري، على الرغم من الاختلاف الملحوظ في طبيعة تكوين النسيج الاجتماعي، حيث لا يشكو من وجود أقليات اثنية أو مذهبية وطائفية، ويتمتع بقدر متميز من الاندماج الوطني والاجتماعي. ومع ذلك، اخترقت تونس موجة متنامية من التخوف مما هو قادم، بل إن درجة من التوتر طالت النخبة السياسية التونسية، بين "الإسلاميين" بمختلف ألوانهم، وباقي المكونات الأخرى، من ليبراليين، وعلمانيين، وقوميين. ويلاحظ المتابع لتطور الأحداث في تونس كيف تجسد هذا التوجس في الخطابات المتبادلة على امتداد عملية إعادة البناء التي أعقبت سقوط رأس النظام في 14 يناير 2011. لذلك، تُشدد قطاعات واسعة من النخبة التونسية على ضرورة المحافظة على المكتسبات الحداثية التي تمت مراكمتها عبر تاريخ تونس المعاصر، منذ إصلاحات القرن التاسع عشر، وعززتها حقبة إعادة بناء الدولة الوطنية في عهد الرئيس بورقيبة، لاسيما في موضوع المرأة، والتعليم، و"تحييدNeutralisation " الدين وجعله بعيداً عن التأثير في الحياة المدنية.

فهكذا إذن، نرجح أن يستمر الجدل قائما في دول الانتقال حول طبيعة الدولة ومؤسساتها، إلى حين حصول توافق بين الفرقاء السياسيين، ونميل إلى الجزم أن الدستور سيظل المدخل الإجباري لبناء توافق تاريخي حول الدولة المنتظر تشييدها. وحتى على فرض تمت المصادقة على الوثيقة الدستورية عبر الاستفتاء، وحظيت بالأغلبية المطلوبة، فإن ضعف الحوار، وعدم اكتمال نضجه، ومن ثمة عدم حصول توافق حول الدستور، بحسبه عقدا اجتماعيا، ونصّاً مكرّساً لقواعد اللعبة، سُيعيد النقاش، وربما التوتر من جديد. فالتجارب الدستورية الناجحة تدلّنا على أن التسويات التاريخية الناضِجَة هي التي قادت إلى إنجاح بناء الدول، وتوطين المؤسسات الديمقراطية في أكثر من بلد في العالم، ليس خلال جيل الثورتين الأمريكية والفرنسية في القرن الثامن عشر فحسب، ولكن حتى أواخر القرن الماضي، أي ما يسميه "ص.هنتغتون" نظم الموجة الثالثة للانتقالات الحاصلة ما بين ثورة القرنفل في البرتغال(1974) وأواسط تسعينيات القرن العشرين.

لذلك، تبدو المرحلة الراهنة، بوصفها مرحلة انتقالية تأسيسية، على درجة بالغة الأهمية والخطورة في الآن معا، وهذا ما يجعل "الإسلاميين" - الذين تضافرت اعتبارات موضوعية وذاتية فقادتهم إلى السلطة

- ملزمين بإنجاح عملية التأسيس وإعادة البناء، إن هم أرادوا المحافظة على رصيدهم الشعبي، وتعزيز شرعيتهم الانتخابية التي ظفروا بها في سياق الحراك الاجتماعي العربي. لكن يجدر التنبّه إلى أن المرحلة التأسيسية تستلزم بطبيعتها قدرا كبيراً من تكاتف الجهود، والعمل الجماعي، والإدراك الواعي بأهمية الحوار والبحث عن الأرضيات المشتركة، وحشد التأييد حول متطلبات المرحلة ودِقّتها. وكلها، في الواقع، قضايا ذات أبعاد سياسية وثقافية وقيمية. فالحاصل أن عقوداً كثيرة من سيادة "الأوتوقراطية" العربية وتحكم النظم السياسية في المجتمع بكافة تعبيراته، لم يؤسس لوجود مجال عام عربي، تتناظر فيه الآراء، وتتوسع في نطاقه دائرة الاختلاف، وتتراكم ثقافة المشاركة، وتتوطن الممارسة السياسية الديمقراطية. لذلك وهو ما يمكن ملاحظته واضحاً، وجدت كافة القوى نفسها، وإن بدرجات مختلفة، في حاجة ماسة إلى تجسير العلاقة فيما بينها، بغية خلق تفاهم أكثر، ومن ثمة تأسيس ثقافة العمل المشترك لإنجاح المرحلة الانتقالية، وانجاز مهام التأسيس. إن الدولة المدنية المطلوبة، التي لا يمكن أن تكون إلا ديمقراطية المضمون، لن تتحقق بذهنية الإقصاء، ومنطلق الغلبة، وعقلية المنتصر والمنهزِم. إن مفتاح نجاحها يبقى لزوماً الحوار والتوافق والبحث عن المشترك. وهو ما صعباً في المجال السياسي العربي، لكن، بكل تأكيد، ليس مستحيلاً. إنه أفق سالك وممكن.

إشكالية الدين والدولة بعد الربيع العربي والمجتمع الدولي

• عبد الوهاب معلمي

سفير سابق، أستاذ العلاقات الدولية

كلية الحقوق، جامعة الحسن الثاني

الدار البيضاء

خلال الثورات التي عرفها العالم العربي عام 2011 والتي أدت إلى الإطاحة بأنظمة الحكم في كل من تونس ومصر وليبيا، رفعت شعارات الحرية والكرامة والديمقراطية تذكر بتلك التي رفعت في خريف 1989 خلال المظاهرات الجماهيرية التي حطمت جدار برلين وأسقطت الأنظمة الشيوعية في أوروبا الوسطى والشرقية، وأقامت محلها أنظمة ديمقراطية على النمط السائد في باقي دول أوروبا الغربية. من ثم كان تعبير "الربيع العربي" الذي أطلق على تلك الثورات أملا في أن يتحقق أخيرا بفضلها في هذا الجزء من العالم ما سبق وأن تحقق في التسعينيات من تحول ديمقراطي في كثير من بلدان آسيا وأمريكا اللاتينية وإفريقيا.

لكن ما إن تم التحرر من أنظمة الحكم القائمة وأصبحت الشعوب سيدة مصيرها وبات عليها تصور أنظمة جديدة بديلة، حتى ساد الانقسام بين الفرقاء بين "إسلاميين" و"ليبراليين" (ديمقراطيين، حداثيين، يساريين، علمانيين) حول طبيعة الدولة الجديدة، وشكل نظامها السياسي ومكانة الدين والشريعة فيها. بل، وبلغ هذا الانقسام في بعض بلدان الربيع العربي كتونس ومصر درجة من الحدة باتت تهدد بحرب أهلية على إثر وصول الإسلاميين إلى الحكم في هذه البلدان وسيطرتهم على دواليب الدولة وعملية صياغة الدستور، بينما لا زال الغموض يلف الوضع في بلدان أخرى كليبيا (أبريل/نيسان 2013)، ومن المتوقع أن يحدث نفس الشيء في سوريا بعد الثورة (إن هي نجحت وهوى النظام فيها) .

ليست هي المرة الأولى التي نرى فيها في العالم الإسلامي قيام مثل هذا الجدل حول الدين والدولة على إثر ثورة شعبية ثم سيطرة دعاة الدولة الدينية على الحكم كما أكدت ذلك التجربة الإيرانية بعد ثورة الخميني عام 1979 (وكادت الجزائر أن تعرف نفس المصير عام 1992 لولا تدخل العسكر وما تلا ذلك من حرب شبه أهلية دامت عشرة أعوام). ذلك هو بالضبط ما يتخوف منه "الليبراليون" في مصر وتونس: أن تعاد التجربة الإيرانية ويسيطر الإسلاميون على الدولة والحكم على نحو مطلق ودائم ويقصوا ما عداهم.

تساؤلنا في هذه المداخلة هو حول دور المجتمع الدولي في مرحلة ما بعد الربيع العربي بالنسبة لسيطرة الإسلاميين والجدل حول "الدولة الدينية" و"الدولة المدنية" حسب الثنائية الجديدة التي هيمنت على الخطاب السياسي العربي بعد ثورات الربيع العربي. فإذا افترضنا أن "القوى الإسلامية" استطاعت أن تهيمن انتخابيا على الدولة في العالم العربي، وسلمنا بأن لها شرعية الحكم وصياغة الدستور وفق تصورها، ما هي آثار ذلك على تفاعلها مع المجتمع الدولي (القوى العالمية، المنظمات والمؤسسات الدولية ، القانون الدولي، السياسة الدولية، علاقات التبعية والاعتماد المتبادل، الخ.) ؟ هل هناك من "قيود" يضعها هذا المجتمع على حرية تصرف القوى الإسلامية في صياغة دساتير دولها وممارساتها السياسية؟ وفي حالة

وجود هذه القيود ما هي طبيعتها وفعاليتها ؟ بماذا تفيدنا بهذا الصدد تجارب سابقة لدول إسلامية تبنت أنظمة دينية أوشبه دينية من السعودية إلى حكومة الطالبان مرورا بإيران والسودان، وتجربة مصر الحالية بعد تبنيها للدستور الجديد في ديسمبر/كانون الأول 2012؟

لحظة ما بعد ثورات الربيع العربي

ما عاشه العالم العربي منذ عامين يشبه إلى حد بعيد فترة الاستقلالات خلال الأربعينيات والخمسينيات من القرن الماضي إذ نجد نفس التعبئة الشعبية من أجل التحرر وإعادة البناء. إلا أننا اليوم أمام ثورات شعبية ليس للتحرر من سيطرة المستعمر ولكن من هيمنة أنظمة حكم غدت لا تطاق لطول أمدها واستبدادها وفسادها وظلمها لشعوبها، ولإعادة البناء ليس على أنقاض مخلفات الاستعمار ولكن على أنقاض فشل الدولة الوطنية كما تمت إقامتها في العالم العربي منذ الاستقلال إلى اليوم.

هناك فرق آخر بين اللحظتين : في لحظة الاستقلالات كان العالم العربي يعيش جو الحرب الباردة عالميا والقومية العربية والاشتراكية إقليميا. أما لحظة اليوم فهي لحظة العولمة والإسلام السياسي. ولكل لحظة طبعا واقعها الإقليمي والدولي وكذا طوباوياتها المرتبطة بها. في كتابه "مفهوم الدولة" (1981) انتهى المؤرخ والمفكر المغربي عبد الله العروي إلى خلاصتين فيما يتعلق بالدولة الوطنية في العالم العربي لما بعد الاستقلال : عدم تجسيد هذه الأخيرة لمفهوم الدولة الحديثة، دولة "العقلانية والحرية"، فكانت دولة مشوهة ما بين الدولة السلطانية والدولة الحديثة، مما نتج عنه - وهي الخلاصة الثانية – انفصام أو فجوة بين المجتمع السياسي والمجتمع المدني ، بين الفرد والدولة، فنشأت في الوعي العربي بعض أنواع من الطوبى ("حلم بكيان أفضل تلتقي فيه أهداف الجماعة بأهداف الفرد") تساءل الكاتب هل هي الماركسية، أم الدولة العربية الموحدة، أم الأممية الإسلامية؟ وبات المواطن العربي يعيش، حسب عبد الله العروي دائما، "مفارقة كبرى" في الدولة القائمة، مفارقة بين دولة تبرر سلطتها بأهداف التقدم والرفاهية والوحدة (العربية أو الإسلامية)، ودولة فاقدة للشرعية لارتباطها "بطوبى تنفي الشرعية مبدئيا عن كل الكيانات الإقليمية". ويمكن أن نتساءل نحن اليوم عما هي طوبى العهد الحالي في العالم العربي بعد أن انهارت التجربة الاشتراكية الفعلية في الاتحاد السوفيتي وفقدت القومية العربية بريقها في أعين المواطن العربي ؟

فحتى ثورات الربيع العربي ومنذ نهاية السبعينيات بعد الثورة الإسلامية الإيرانية، ثم منذ نهاية الثمانينيات بعد انهيار المعسكر الاشتراكي شهدنا لحظتين أساسيتين:

- لحظة ما سمي ب"الصحوة الإسلامية" وتنامي تيار الإسلام السياسي والحركات الإسلامية بأشكالها المختلفة متطرفة ومعتدلة، عنيفة وغير عنيفة، فبتنا نعيش في العالم العربي والإسلامي منذ ذلك الحين ما يمكن أن نسميه ب"اللحظة الإسلامية" وما غدا يرتبط بها من طوباويات خاصة كدولة الخلافة، أو الدولة الإسلامية، أو الحكومة الإسلامية، أو تطبيق الشريعة الإسلامية؛

- اللحظة العالمية، أو"الزمن العالمي"، زمن الديمقراطية، وحقوق الإنسان واقتصاد السوق.

من تم أدى تداخل اللحظتين إلى نتيجتين أساسيتين، تمثلت الأولى في "عودة الدين" كعامل بارز في السياسة العالمية والعلاقات الدولية بسبب "الصحوة الإسلامية" في العالم الإسلامي، وانبعاث الكنائس من جديد في بلدان المعسكر الاشتراكي السابق بعد انهيار الأنظمة الشيوعية؛ وتجلت الثانية في تضارب طوباويات اللحظة الإسلامية ومتطلبات الزمن العالمي. وهكذا شاهدنا مرحلتين في انفجارات الربيع العربي المفاجئة:

- مرحلة أولى رفعت فيها شعارات الزمن العالمي - حرية، كرامة، عدالة، ديمقراطية - في جو من الوحدة والتضامن والتماسك فبرزت الثورات أو الاحتجاجات كامتداد لثورات نهاية الثمانينيات التي أطاحت بالأنظمة الشيوعية فحصلت بذلك على الدعم الخارجي ونالت تعاطف المجتمع الدولي مما أدى إلى سقوط بعض الأنظمة وإجبار بعضها الآخر على الإصلاح؛

- مرحلة ثانية وهي مرحلة بناء الدولة الجديدة أو إصلاح الدولة القائمة بعد أن بات الشعب سيد مصيره أو أتيح له أن يشارك (عن طريق مؤسسات المجتمع المدني كما في حالة المغرب) في عملية الإصلاح. فكانت هذه المرحلة بمثابة "ساعة الحقيقة"، حيث ستختبر من جهة، قدرة قوى الثورة أو الاحتجاج على الحفاظ على الوحدة أمام تحديات اللحظة، ومن جهة ثانية، مدى فاعلية الشعارات التي رفعت خلال الثورة أو الاحتجاجات. وهكذا وبشكل منطقي يتماشى والتطورات التي عرفها العالم العربي والإسلامي منذ نهاية السبعينيات، أو العالم ككل منذ نهاية الثمانينيات كما أشرنا إلى ذلك آنفا، ستبرز على الساحة العربية حقيقتان أساسيتان قد ترهنان مستقبل مجتمعات الربيع العربي لسنوات إن لم يكن لعقود : قوة التيار الإسلامي السياسي من ناحية، والمسألة الدينية قي الدولة الجديدة من ناحية أخرى.

في المغرب حسم الأمر، في هذه الرحلة على الأقل، بشكل شبه سلس نظرا للطابع غير الثوري الذي عرفه الربيع العربي في هذا البلد فوضع دستور جديد لأول مرة بمشاركة الأحزاب السياسية ومنظمات المجتمع المدني ضمن لجنة ملكية أنشئت لهذا الغرض، وأجريت انتخابات حرة أدت إلى فوز نسبي لحزب سياسي إسلامي معتدل (حزب العدالة والتنمية) كان في المعارضة، وتشكيل حكومة ائتلافية بقيادة هذا الأخير.

أما في مصر وتونس وليبيا حيث أسقطت أنظمة الحكم بشكل كامل أو شبه كامل وبالعنف المسلح أحيانا، فالأمر مختلف إذ يتميز إما بعدم الحسم أو بعدم الاستقرار.

ففي مصر وبعد فوز التيار الإسلامي (الإخوان المسلمين والسلفيين) في انتخابات ما بعد الثورة وسيطرته على الدولة (البرلمان والرئاسة)، وبعد تبني الشعب المصري لدستور جديد وضعته لجنة لم تحظ بإجماع القوى السياسية والمدنية والدينية بكاملها، يواجه النظام الجديد معارضة شديدة وعنيفة من أحزاب المعارضة، والمجتمع المدني والوسط القضائي مما وضع المجتمع المصري أمام انقسامات حادة وخطيرة. أما الأسباب فنجدها أساسا من جهة، في الخلاف حول الدستور الجديد خاصة في بنوده المتعلقة بسلطات الرئيس وبالشريعة الإسلامية وعلاقاتها بالحريات والحقوق، ومن جهة ثانية، في الخوف مما يسمى في مصر ب"أخونة الدولة" (سيطرة إخوان المسلمين على مؤسسات الدولة)، أي من سقوط الدولة من جديد في يد فرد أو جماعة فتتحول مرة أخرى إلى "دولة سلطانية مملوكية" بتعبير عبد الله العروي.

في تونس التي انطلقت منها شرارة ثورات الربيع العربي، وبعد انتخاب الجمعية التأسيسية في أكتوبر/تشرين الأول 2011 من أجل وضع دستور جديد، يوجد على رأس الدولة (الرئاسة والحكومة)، في تعاون مؤقت وحذر لقيادة البلاد خلال الفترة الانتقالية، التيار الإسلامي المهيمن (حزب النهضة) و فصيلان من التيار اليساري الديمقراطي (المؤتمر من أجل الجمهورية بزعامة منصف المرزوقي رئيس الدولة، والتكتل الديمقراطي). وهنا أيضا الخلاف قائم وما يزال بين الأطراف السياسية الكبرى وفي المجتمع المدني حول شكل الحكم وموقع الدين في الدولة، وهو ما يفسر تأخر تحرير الدستور المرتقب والاضطرابات وأعمال العنف التي تعرفها البلاد منذ زوال نظام الحكم السابق.

أما في ليبيا التي تحولت فيها الثورة إلى مواجهة مسلحة لإسقاط النظام (كما يحدث في سوريا الآن إلى غاية كتابة هذه الأسطر) وبدعم دولي مباشر، فالأمر لا زال معلقا، إذ لم تعين اللجنة التأسيسية بعد، والخلافات بين الفرقاء عميقة تتعلق أساسا بشكل الدولة ومكانة الدين فيها. إلا أنه على مستوى ميزان القوى بين التيارات المتصارعة، وعلى الرغم من قوة ونفوذ التيار الإسلامي في المجتمع الليبي، أدت

انتخابات يوليو2012 لأعضاء المؤتمر الوطني العام إلى فوز التيار الليبرالي (تحالف القوى الوطنية بزعامة محمد جبريل) على التيار الإسلامي (الإخوان المسلمين) ب 39 مقعدا مقابل 17 من أصل 80 مقعدا في الجزء المتعلق باللوائح الحزبية، أما على مستوى المستقلين وهم الأكثرية (120 مقعدا) فالأمر غير واضح ولوأنه يميل لصالح الإسلاميين. أما فوز الليبراليين فيعود على الأرجح إلى نمط الاقتراع المعتمد والظروف الخاصة التي مرت فيها الانتخابات حيث هيمنت عليها الانشغالات الأمنية الداخلية والإقليمية (أزمة دولة مالي)، والمخاوف على وحدة البلاد.

يتضح مما سبق أن سؤال الدين والدولة بات يشكل أهم وأخطر الأسئلة لمرحلة ما بعد ثورات الربيع العربي، إذ أن استقرار هذه البلدان بات على ما يبدو مرتبطا بالشكل الذي سيعالج به هذا السؤال. فالأمر لم يعد نظريا محضا بل بات حقيقة واقعة يتطلب معالجة عملية وملموسة تترتب عليها آثار سياسية وقانونية واجتماعية ودولية معينة في غاية الأهمية والخطورة.

موقع الإسلام في دولة ما بعد الربيع العربي: الصراع بين الإسلاميين والليبراليين

سؤال الهوية والدين والشريعة الإسلامية، فضلا عن الديمقراطية ودولة القانون وحقوق الإنسان، تصدر الجدال في بلدان الربيع العربي ما بين الإسلاميين المدافعين عن "الدولة الإسلامية" ('الدولة الدينية' بمفهوم خصومهم) و«الليبراليين" المناصرين لما بات يسمى ب "الدولة المدنية". الليبراليون يرفضون أن تتحول ثورات الربيع العربي إلى "ثورة إسلامية" شبيهة بما حصل في إيران منذ أكثر من ثلاثين سنة فيقوم استبداد جديد أقوى وأشمل باسم الهوية والدين، وتعود "الدولة الدينية" بالعالم العربي القهقرى إلى ما قبل العصر الحديث. أما الإسلاميون فمنهم من يرفض "الدولة المدنية" (السلفيون ودعاة 'الحاكمية') بدعوى أنها مرادف "للدولة العلمانية" التي لا تتماشى والدين الإسلامي الذي هو"دين ودولة" ولا يقبل الفصل بينهما، ومنهم من يقبلها (الإخوان المسلمون) باعتبارها لا تتناقض والإسلام الذي لا يقر أصلا بالدولة الدينية.

وهكذا في مصر مثلا، بينما تقول المعارضة إن دستور ديسمبر/كانون الأول 2012 يؤسس لدولة دينية، يرد 'الإخوان' بأنه "دستور يتضمن مواد لتطبيق الشريعة الإسلامية في إطار الدولة المدنية". وفي نفس الاتجاه ذهب الرئيس المصري محمد مرسي حينما أكد في تصاريحه خلال زيارته لألمانيا في ينيا ير/كانون الثاني 2013 بأنه "يلتزم أمام مصر والعالم ببناء الدولة المدنية، لا دينية (لا ثيوقراطية)، ولا

عسكرية". بهذا المفهوم، وكما أن الدولة العسكرية هي التي يحكمها الجيش كمؤسسة قائمة بذاتها، فالدولة الدينية هي التي تحكمها مؤسسة دينية محددة كالإكليروس (دولة الفاتيكان)، أو رجال الدين (نظام الملالي وولاية الفقيه في إيران)، وليس بالضرورة الدولة التي تطبق قانونا ذا مصدر إلهي كالشريعة الإسلامية، إما بشكل مباشر وشامل (المملكة العربية السعودية)، أو بشكل غير مباشر كمصدر رئيسي أو أساسي للتشريع فيها (مصر وعديد من الدول العربية)، خاصة لما تقوم هذه الدولة على سيادة الشعب، وتتولى سلطة التشريع فيها هيأة ديمقراطية منتخبة من طرف مجموع المواطنين. من هذا المنظور فالمملكة العربية السعودية هي أقرب إلى الدولة الدينية منها إلى الدولة المدنية لانتفاء هذه الخاصيات فيها، وللدور الأساسي والفعلي الذي يقوم به رجال الدين، حماة الوهابية، المذهب الرسمي للمملكة، في الدولة والمجتمع.

من تم تبدو دسترة الشريعة ودمقرطتها كحل لإشكالية علاقة الدين بالدولة وإطفاء الطابع المدني على الدولة الإسلامية بالمعنى العصري (وهو الاتجاه الذي ذهب إليه تحرير دساتير العراق وأفغانستان بإشراف أمريكي). لكن المشكل الذي يعترض حاليا عملية وضع الدساتير في بلدان كتونس وليبيا، والذي سيطرح فيما بعد في مصر يتشكل من أربعة عناصر وهي كالآتي:

- إذا سلمنا بأن الدولة الإسلامية الحديثة مدنية وإن كان لا يفصل فيها بين الدين والدولة (إما من باب مطلب الهوية، أومن باب مطلب تطبيق الشريعة)، فهل يمكن، وبأي معنى، أن نفصل فيها بين الدين والسياسة؟ (1)
- إذا نص الدستور على الشريعة كمصدر للتشريع، إلى أي حد يمكن أن تؤثر هذه الأخيرة في الحياة العامة للدولة؟
- وفي هذه الحالة من له الأسبقية، هل هو الدستور أم الشريعة ؟
- ثم وبناء على ما سبق من له في الدولة سلطة تأويل الشريعة حتى تكون القوانين التي يضعها البرلمان مطابقة لها أولا تتعارض معها؟ هل هو الشعب؟ هل هي الهيأة التشريعية نفسها؟ أم هل هي هيأة دينية مختصة؟

لعل النقطة الأخيرة هي التي تشكل حجز الزاوية في كل هذه المنظومة من الأسئلة. لننظر كيف أجاب عليها دستورا مصر والمغرب. فالدستور المصري الجديد، بعدما أكد أن "مبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع" (م 2)، أعطى للأزهر صلاحية تأويل الشريعة من باب أخذ الرأي ("يؤخذ رأى هيئة كبار العلماء بالأزهر الشريف فى الشؤون المتعلقة بالشريعة الإسلامية" م 4)، وهو ما اعتبرته المعارضة وصاية للأزهر على كل مؤسسات الدولة بما فيها المحكمة الدستورية العليا. أما الدستور المغربي ليوليو/تموز 2011 تحاشى ربما هذا الإشكال لأنه وإن نص على أن المملكة "دولة إسلامية"، وأن الملك

"أمير للمؤمنين" له صلاحيات دينية من بينها ترأسه للمجلس العلمي الأعلى، الهيأة الدينية الوحيدة المؤهلة لإصدار الفتاوى بشأن المسائل المعروضة عليها وفق مبادئ وأحكام ومقاصد الدين الإسلامي (م 41)، فإنه لم يشر إلى الشريعة الإسلامية كمصدر للتشريع، وهكذا حافظ على سلطة المحكمة الدستورية كأعلى سلطة لمراقبة دستورية القوانين والاتفاقيات الدولية (2).

إشكالية العلاقة بين الدين والدولة كما هي مطروحة اليوم في العالم العربي بعد ثورات الربيع العربي والتي باتت تتركز أساسا على مسالة تطبيق الشريعة كما رأينا، لها وجه آخر غالبا ما يتم إغفاله بيد أنه عنصر من أهم العناصر الداخلة في تحديد الإشكالية ومعالجتها كما سنرى في الجزء الأخير من هذه الورقة، ويتعلق الأمر بالعامل الخارجي أو محددات المجتمع الدولي.

مسألة الدين والدولة وقيود المجتمع الدولي

فاجأت ثورات الربيع العربي المجتمع الدولي مثلما فاجأته ثورات شعوب أوربا الوسطى والشرقية وسقوط جدار برلين وانهيار الأنظمة الشيوعية والاتحاد السوفييتي في نهاية الثمانينات وبداية التسعينيات من القرن الماضي. ولكن بعد المفاجأة يأتي رد الفعل، بتردد ومتابعة أولا، ثم بتأثير وتوجيه بل وبتدخل دبلوماسي أو عسكري مباشر إن اقتضى الحال ثانيا. ساند المجتمع الدولي (الغرب أساسا والمؤسسات الدولية والمجتمع المدني العالمي) الربيع العربي بعد تردد، ولكنه بات يتابع بتوجس وحذر تداعياته الداخلية والخارجية بعدما تأكدت هيمنة التيار الإسلامي على المشهد السياسي واحتد الصراع بين الإسلاميين والليبراليين على مستقبل الدولة والنظام السياسي لما بعد الربيع العربي.

تدخلات القوى الخارجية أو المجتمع الدولي في الثورات الداخلية ليست شيئا جديدا ولا تخص العالم العربي والإسلامي وحده. في نهاية القرن الثامن العاشر وعلى إثر الثورة الأمريكية (1765-1776) اندلعت انتفاضات شعبية وثورات في عدد من البلدان من غرب أوربا (سويسرا، هولندا، ايرلندا، بلجيكا، فرنسا، ألمانيا، إيطاليا) فتدخلت قوى خارجية كبرى (بروسيا، بريطانيا) فأفشلت الثورة في هولندا وبلجيكا، كما تحالفت القوى المحافظة (النمسا، بروسيا، بريطانيا، إسبانيا) للتصدي للثورة الفرنسية (1793، 1798)، ثم لسياسات نابليون الأوروبية (1805- 1815). ولما قامت الثورة البلشفية في روسيا (أكتوبر 1917) تدخلت الدول الغربية في محاولة لوأدها في المهد (1919-1921). أما أسباب التدخل فمتعددة، فإما أن الثورات تمس بمصالح بعض القوى الكبرى المهيمنة، أو أنها تهدد التوازنات الدولية القائمة، أو أنها تتعارض مع المعايير والمبادئ الدولية السائدة.

ما يهمنا هنا هو التفاعل بين المجتمع الدولي والدينامكية السياسية الجديدة في العالم العربي بعد أحداث الربيع العربي والمتمثلة أساسا كما رأينا في التجاذب بين التيار الإسلامي المهيمن والتيارات المناوئة له حول دور الدين في الدولة الجديدة ومسألة العودة إلى الشريعة الإسلامية. والسؤال هو: إلى أي مدى يمكن أن تذهب "الدولة الدينية" على حساب "الدولة المدنية" في العالم العربي دون أن تصطدم بالمجتمع الدولي القائم؟ أو بعبارة أخرى، هل هناك من قيود يضعها هذا الأخير على إقامة الدولة الإسلامية في العالم العربي على أسس ومعايير قد لا تتفق وطبيعة المجتمع الدولي السائد منذ أكثر من ثلاثة قرون؟ ألا يمكن أن نتوقع، والحالة هذه، أن يدشن العالم العربي أو بعض الدول فيه عهدا جديدا من التوتر والصدام مع النظام العالمي على غرار ما شهدناه في الخمسينيات من القرن الماضي (الغرب والقومية العربية)، أو بعد الثورة الإيرانية إلى اليوم، أو منذ قيام نظام الطلبان في أفغانستان ونشأة تنظيم القاعدة، أو بعد أحداث 11 سبتمبر 2001 في الولايات المتحدة الأمريكية ومشروع الشرق الأوسط الكبير؟

هناك مستويان لتحليل الصدام أو التناقض الذي قد يحصل بين الدولة العربية التي تريد أن تصطبغ بطابع ديني وفق مشروع التيار الإسلامي (دولة إسلامية قائمة على الشريعة) والمجتمع الدولي:

- المستوى الأول هو التباين بين الطبيعة الدينية لهذه الدولة والطبيعة العلمانية للمجتمع الدولي. فمنذ القرن 17 وبعد معاهدات وستفاليا (ألمانيا) التي أنهت الحروب الدينية في أوربا وعلى الأراضي الألمانية بالخصوص (حروب الثلاثين عاما، من 1618 إلى 1648، بين البروتستانت والكاثوليك)، تم تحييد الدين بشكل نهائي في العلاقات بين الدول الأوربية، وتطور قانون دولي عام جديد قائم على مبادئ تختلف جوهريا عن مبادئ القانون العام القديم الذي كان يحكم العالم المسيحي في القرون الوسطى والذي كانت تهيمن عليه الكنيسة الكاثوليكية والإمبراطورية الرومانية الجرمانية المقدسة. لذلك اعتبرت تلك المعاهدات من الناحية الرمزية بمثابة عقد ازدياد للدولة الحديثة والنظام الدولي الحديث في أوربا. وهذا لا يعني بالضرورة أن الدول التي بات يتكون منها هذا النظام أصبحت بدورها غير دينية أو علمانية، هذا سيأتي لاحقا بعد الثورة الفرنسية، ولكن يعني فقط أن الدول أصبحت تعترف لبعضها البعض بالحق في الوجود المستقل والسيادة (نهاية التبعية للإمبراطورية المقدسة أو للكنيسة)، وأن علاقاتها فيما بينها لم تعد تخضع إلا للاعتبارات الدنيوية والمبادئ والقواعد العقلية. وهو ما يفسر أن هذا النظام، الذي سيتوسع ليشمل العالم تدريجيا بعد العهد الاستعماري الأوروبي وبعد الحرب العالمية الأولى والثانية، يمكن أن يتضمن دولا ذات أنظمة دينية كالفاتيكان، أو المملكة العربية السعودية، أوالجمهورية الإسلامية الإيرانية، أو دولة الطالبان بأفغانستان حتى 2001، بل وحتى منظمات

دولية حكومية قائمة على أساس ديني كمنظمة التعاون(المؤتمر سابقا) الإسلامي - وهي الوحيدة بين المنظمات الحكومية التي لها هذه الخاصية - بشرط أن تخضع للشروط والمعايير والقواعد المحددة للعلاقات بين الدول داخل النظام (وهوما جاء مثلا في ديباجة منظمة المؤتمر/التعاون الإسلامي).

غير أن الأمر لم يقف عند هذا الحد، إذ تبين مع تطور النظام أنه يصعب الفصل بين ما هو داخلي وما هو خارجي، وأن ما يحدث داخل الدولة قد ينعكس على علاقاتها الخارجية. وهكذا، فغداة معاهدات وستفاليا وحتى نهايات القرن الثامن عشر استقر النظام الدولي في أوربا على مبدأين أساسيين وإن كانا متناقضين: مبدأ قانوني مرتبط بالسيادة، وهو عدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول المعترف بها داخل النظام، ومبدأ سياسي مرتبط بشروط الاستقرار والانسجام في النظام، وهو مبدأ الشرعية السياسية القائم آنذاك على الملكية الوراثية (فضلا عن مبدأ سياسي أساسي آخر وهو مبدأ التوازن). غير أن الثورات التي قامت في الغرب على ضفافي الأطلسي مع نهايات القرن الثامن عشر أتت بشرعية سياسية أخرى وهي الديمقراطية، وبمبدأ آخر في العلاقات الدولية وهو مبدأ حق الشعوب في تقرير مصيرها مما أصاب النظام القائم بهزة عنيفة وأدى إلى تدخلات وحروب مدمرة انتهت بهزيمة نابليون (1814-1815) وعودة النظام إلى بعض الاستقرار دام قرنا من الزمن، إلى أن اندلعت الحرب العالمية الأولى.

هكذا فما نقصده بإمكانية الصدام على هذا المستوى بين الدولة العربية ذات المشروع السياسي الإسلامي بعد الربيع العربي والمجتمع الدولي- وما قد يعنيه ذلك من توتر وتدخل – هو التنافر الذي قد يحصل بين هذه الدولة من جهة، والطبيعة العلمانية الأصيلة لهذا الأخير (الدولة القومية ذات سيادة، قانون دولي، مؤسسات ومنظمات عالمية)، وخاصة "الزمن العالمي" (الشرعية السياسية المتمثلة في احترام حقوق الإنسان، والديمقراطية، ودولة القانون) الذي بات يعيشه العالم منذ نهاية الحرب الباردة، من جهة ثانية. لذا، نجد بعض اللذين تطرقوا لمسالة تطبيق الشريعة الإسلامية في العصر الحاضر وتفطنوا لهذا العامل، نظروا إليه إما كعصر أو حضارة مخالفة لحضارة الأسلاف الأوائل ومن صنع الغير والمسلمون تابعون لها، تضع عليهم تحديات وقضايا لم يعرفها السلف، فألحوا على ضرورة الاجتهاد في مفهوم الشريعة والتجديد في أحكامها؛ وإما كعائق على دعاة الإسلام التغلب عليها بالتمكين والتجديد (3).

- المستوى الثاني هو أن يتبلور الدين أو الشريعة في السياسة الدولية للدولة الإسلامية بشكل يتناقض مع المجتمع الدولي. فحتى الثورة الإسلامية في إيران لم يكن لدولة كالعربية السعودية، أو لمنظمة دولية كمنظمة المؤتمر الإسلامي، أي تأثير في المجرى العادي للمنتظم الدولي، مثلهما في ذلك مثل الفاتيكان، إذ كان هناك إما فصل بين ما هو داخلي وما هو خارجي

(العربية السعودية)، أو انخراط في النظام المؤسسي الدولي (منظمة المؤتمر الإسلامي)، أو استخدام أدوات المنتظم الدولي لأغراض ذاتية (مصالح ورسالة الكنيسة الكاثوليكية بالنسبة للفاتيكان). لكن بعد قيام النظام الإسلامي الشيعي في إيران، وتنامي الإسلام السياسي في العالم الإسلامي، وميول عديد من الدول ذات الأغلبية المسلمة إلى التنصيص على الشريعة في دساتيرها (مصر، باكستان، السودان، الخ.)، وتعاظم المكون الإسلامي في المجتمعات الأوروبية، ثم بعد انهيار الأنظمة الشيوعية وعودة الكنائس إلى نشاطها، وظهور تنظيم "القاعدة" وتكاثر الجماعات الجهادية المختلفة في أنحاء متفرقة من العالم وما رافق ذلك من أعمال عنف وإرهاب، بدأ الحديث عن عودة الدين إلى العلاقات الدولية (كخطاب، كمصدر مقاومة وتحد، كعامل ضغط وتأثير في النظام الدولي)، وقيام صراعات جديدة داخلية وخارجية تختلف عن الصراعات القومية والإيديولوجية السابقة، عبر عنها صمويل هنتنجتون بصدام الحضارات التي يشكل الدين في رأيه نواتها الصلبة، مشيرا في نفس الوقت إلى أن أهم صدام حضاري في الوقت الحاضر، في نظره، هو بين الغرب من جهة، وبين الإسلام والحضارة الصينية من جهة ثانية.

ما يهمنا هنا هو مدى إمكانية تطبيق الشريعة الإسلامية في السياسة الخارجية (السياسة الشرعية بتعبير الإسلاميين) في إطار النظام العالمي المهيمن، لا فقط بدافع إثبات الهوية الإسلامية على المسرح الدولي ومطابقة سلوك الدولة الخارجي لمعايير الشريعة والدين، ولكن أيضا بدافع تحقيق التطابق أو عدم التعارض بين الشريعة الإسلامية والشرائع الدولية. وإن لم نتوفر على نموذج محدد لهذا النوع من السياسة فحتى الآن استطاع النظام الدولي بآلياته ومساطره أو القوى المؤثرة فيه احتواء محاولات من هذا القبيل إما بالحوار (حوار الحضارات، مجلس حقوق الإنسان بالأمم المتحدة)، أو المواجهة (عزلة، عقوبات، تدخل) لما تتخذ هذه المحاولات طابع التطرف أو العنف (تنظيم القاعدة، إيران، السودان، حكومة الطالبان). ولم نر حتى الساعة قيام أي نظام دولي إسلامي بديل للنظام العالمي، ويظل التناقض بين هذا الأخير والإسلام محصورا في أمور داخلية محدودة (بعض حقوق الإنسان كحقوق المرأة، وحرية الأقليات، وحرية العقيدة)، ولا يهم إلا عددا محصورا جدا من الدول، أي التي تطبق الشريعة بصرامة خاصة منها "الحدود"

.

ففضلا عن عدم وجود نظام إسلامي عصري جاهز يمكن تطبيقه على القضايا الداخلية والدولية بشكل واقعي، هناك نظام عالمي مهيمن يشكل العالم الإسلامي جزءا مهما فيه ويرتبط به ارتباطا قويا ويحتاج إليه ولا يترك للمسلمين فيه هامشا كبيرا لاختيار النظام الذي يريدونه دون المجازفة بالاصطدام به (باستثناء ربما المجال المالي والمصرفي)، من تم ما سماه عبد الكبير العلوي المدغري في كتابه

"الحكومة الملتحية" ب"المعضلة"، معضلة النظام العالمي التي لا يمكن تطبيق الشريعة في أي دولة إسلامية دون إيجاد حل لها: فإما "الالتزام الحرفي بالشريعة...وسوف نحكم على أنفسنا بالعزلة، ونضحي بمصالح حيوية كبيرة"، وإما " نختار تفعيل الشريعة بجميع مكوناتها...ومقاصدها...وحينئذ ندرك أنه حيثما كانت المصلحة فتم شرع الله...وأن الحاجة تنزل منزلة الضرورة، وأن الحرج مرفوع، ونستخدم آليات الاجتهاد...ونستلهم من نصوص الشريعة تشريعا يضمن المصالح ويراعي الظروف والواقع..".

وهكذا فكلما كانت الدولة لما بعد الربيع العربي في حاجة وتبعية إلى الخارج، كلما كان ضغط المجتمع الدولي وأنظمته قويا وكانت الدولة مضطرة للتوفيق ما بين ما تعتقده أساسا لهويتها ومصدر تشريعاتها وبين ما يربطها بالمجتمع الدولي من علاقات والتزامات ومصالح. من ثم التطمينات التي ما فتئ الرئيس المصري محمد مرسي يقدمها للمجتمع الدولي وشركاء مصر في الخارج منذ انتخابه رئيسا للدولة، اعتبارا لاعتماد مصر الكبير على الخارج وما يربطها به من مصالح اقتصادية وأمنية هامة وحيوية. والشيء نفسه يمكن قوله بالنسبة لتونس وليبيا حيث العملية الدستورية لا زالت لم تكتمل بعد إلى حدود كتابة هذه الأسطر ولكنها ولا شك تستحضر ضمنيا أو صراحة ما يمثله المجتمع الدولي من قيود ومحددات لا بد من أخذها في الاعتبار عند كتابة الدستور وإقامة المؤسسات للدولة الجديدة.

خلاصة

مسألة علاقة الدين بالدولة تطرح اليوم بحدة في العالم العربي لما بعد الربيع العربي، كما كانت تطرح دائما في العالم الإسلامي في وقت الأزمات والفترات الانتقالية الكبيرة منذ أواخر الخلافة الأموية في القرن الثامن الميلادي إلى نهاية الخلافة العثمانية في بداية القرن العشرين، لكن حلها اليوم هو بيد الشعوب ويبقى أمرا داخليا من حيث المبدأ، إسلاميا كان أو قطريا. لكن المجتمع الدولي هو من مكونات العصر الذي نعيش فيه، والعالم الإسلامي جزء لا يتجزأ منه، وبالتالي فأي حل لهذه المسألة إلا ويمكن أن يكون له انعكاس على مستوى هذا المجتمع. والتجربة أظهرت، خاصة منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، أن المجتمع الدولي، الذي هو في عمقه ومنذ تأسيسه في القرن السابع عشر علماني المنطق والنزوع، يستوعب الدين إذا استعمل لدعم أسسه وتحسين أداءه وخدمة أهدافه (مثال الفاتيكان والكنيسة الكاثوليكية منذ الستينيات خاصة)، ولكنه "يقاومه" إذا استخدم على نحو يتناقض ومعاييره وقواعده (مثال بعض الأطراف والجماعات الإسلامية المتطرفة منذ التسعينيات خاصة، ولعل حالة إيران الداخلية والخارجية اليوم لأحسن دليل على ذلك). كل هذا لا يعني البتة أن المجتمع الدولي، بسبب تناقضاته وعديد من الكوابح

التي تحد من قدراته، يستطيع لوحده، في غياب قوى مضادة داخلية فاعلة، التصدي للتطرف وقيام الاستبداد باسم الدين (أوبغيره) داخل الدولة. فالأمثلة على ذلك كثيرة سواء في الماضي أوفي الحاضر.

الهوامش

1- تداخل السياسة بالدين من الأمور المعقدة جدا، حتى في البلدان التي تفصل بين الدين الدولة، فكيف بالتي لا تعترف بهذا الفصل كجل البلدان الإسلامية. مثلا عبد الكبير العلوي المدغري لا يرى إمكانية لمنع الإسلاميين من التخلي عن السياسة، وأن كل اعتراضات "اللائكيين الحداثيين" غير مقنعة بل كلها في رأيه "مغالطة ومكر وتدليس". فهو مع "الأسلمة" والدين في السياسة، ولكن دون تطرف ولا تعصب، وترجمة الأسلمة إلى برنامج كامل "في السياسة ونظم الحكم والاقتصاد والاجتماع". أما محمد عابد الجابري ("الدين والدولة وتطبيق الشريعة") فيرى أن ما يحتاج إليه المجتمع الإسلامي ليس فصل الدين عن الدولة، وهو ما يعتبره أمرا غير ذي معنى في هذا المجتمع، بل فصل الدين عن السياسة، بمعنى عدم "توظيف الدين لأغراض سياسية" لتعارض جوهريهما، فالأمور السياسية طابعها زمني ومصلحي يحسن طرحها بشكل صريح بعيدا عن التعابير الدينية التي تستعمل إما لعدم القدرة على الطرح غير الديني أو لانعدام الوعي أو لوجود مصلحة. بين هذا وذاك نجد موقف جاسر عودة ("بين الشريعة والسياسة. أسئلة مرحلة ما بعد الربيع العربي") وهو عضو مؤسس وقيادي بالاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، حيث يرى أولا، أن على العلماء أن يسموا بأنفسهم عن الشؤون السياسية ("التنافس على المناصب التنفيذية")، وأن يفرغوا "جهدهم في النصح للجميع وفي حراسة أركان الدين ومرجعيته"، وإلا عليهم أن يبتعدوا بالفتوى عن القضايا الاجتهادية الخلافية بما فيها السياسية، ويطوروا خطابهم "من الحلال والحرام إلى المصلحة والمفسدة والخطأ والصواب" فهو"أولى في العمل السياسي التنفيذي"، ونحن نتساءل لماذا يقتصر هذا - أي الابتعاد بالخطاب الديني عن المجال السياسي - على العلماء فقط ولا ينسحب على الإسلاميين ككل؟ ويقترح الكاتب من ناحية ثانية، أن يتم التمييز من حيث المضمون بين دوائر ثلاثة من القضايا: قضايا مدنية بحتة لا دخل للدين فيها إلا من باب المبادئ والمقاصد، وهي ما "يخص الدولة ومؤسساتها الرسمية وشبه الرسمية" (أي المجال العام) ؛ قضايا دينية بحتة، "مثل مسائل العقيدة وقضايا الحلال والحرام" (المجال الخاص)؛ وقضايا يتداخل فيها الديني بالمدني، أي القضايا التي "يكون للدين فيها أحكام تفصيلية خاصة تتعلق بالدولة أو بمؤسسة من مؤسساتها أو علاقات المواطنين الخاصة...وهذه الأحكام... الأصل فيها أن تتحول إلى قوانين عامة تلزم الجميع"، وهنا بيت القصيد حيث يصف الكاتب هذه الدائرة بالرمادية ويقترح أيضا

تقسيمها إلى أقسام لا تخلو من تعقيد لا داعي لعرضها هنا ولكن يمكنها في اعتقاده " أن تشكل إطارا مشتركا واسع القبول".

2- يمكن أن يثار هنا سؤالان: أولا، هل يمكن أن يكون هناك تعارض بين فتوى صادرة عن المجلس العلمي الأعلى وقانون صادر عن البرلمان مثلا؟ ثانيا، هل يمكن لمواطن، طبقا للفصل 133 من الدستور، أن يدفع بعدم دستورية قانون لكونه لا يلتزم بمبادئ الإسلام أو يتعارض مع الدين الإسلامي؟ فيما يتعلق بالسؤال الأول، فالتعارض غير محتمل مبدئيا لأن الملك هو الذي يرأس المجلس العلمي الأعلى ويتولى في نفس الوقت إصدار الأمر بتنفيذ القوانين الصادرة عن البرلمان. أما فيما يخص السؤال الثاني، فالدفع هنا المسموح للمواطن لا يتعلق إلا بمجال "الحقوق والحريات التي يتضمنها الدستور"، بمعنى أن المحكمة الدستورية لن تنظر إلا في الطعن الذي يثير قضية حقوقية من جهة، وتتعلق بمدى مطابقة القانون للدستور، وليس للدين، من جهة ثانية.

3- عبد الكبير العلوي المدغري ("الحكومة الملتحية") يرى أربعة عوائق خارجية يجب التغلب عليها حتى يمكن تطبيق الشريعة الإسلامية (فضلا عن العائق الداخلي المرتبط بمسالة الاجتهاد): الغرب، الفاسدون في المجتمع الإسلامي، الحداثيون، والنظام العالمي. فيما يتعلق بالعائق الأخير وهو الذي يهمنا هنا يقول الكاتب: "هل في إمكاننا أن نعيش خارج نظام العولمة، والاقتصاد الحر، والنظام البنكي الربوي؟... هل في إمكاننا أن نعيش خارج ميثاق الأمم المتحدة وما تفرع عنه من مواثيق وعهود واتفاقيات؟ هل في إمكاننا أن نعيش خارج النظام الديمقراطي المعمول به عالميا لنتشبث بنظام الشورى مع ما يميزه وما يباعد بينه وبين النظام الديمقراطي ؟ هل في إمكاننا ونحن أمة رسالة أن نرسل إلى ملوك ورؤساء الدول رسلا كما فعل النبي (صلعم) لتخييرهم بين الإسلام أو دفع الجزية أو القتال على أساس 'أسلم تسلم'؟...هل من الممكن إذا جاءنا نساء مؤمنات فارات بإيمانهن وإسلامهن من بلاد الكفر ومن أزواجهن الكفار أن نمتحنهن ونزوجهن من المسلمين معتبرين أن زواجهن السابق من الكافرين لاغيا...؟ (ص 228-229).

مراجع مختارة

1. جاسر عودة، بين الشريعة والسياسية. أسئلة لمرحلة ما بعد الربيع العربي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 2013
2. رضوان السيد، جوانب من الدراسات الإسلامية الحديثة (مسالة الدين والدولة: إشكالية الوعي التاريخي)، نشر الفنك، الدار البيضاء، 2000
3. الدين والسياسة من منظور فلسفي (تحت إشراف محمد المصباحي)، أوراش بحث، مؤسسة الملك عبد العزيز، الدار البيضاء، منشورات عكاظ، 2011
4. عبد الله العروي، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1981
5. عبد الكبير العلوي المدغري، الحكومة الملتحية. دراسة نقدية مستقبلية، دار الأمان، الرباط، 2006
6. عياض بن عاشور، التصورات الدستورية في الإسلام السني، نشر الفنك، الدار البيضاء، 1999
7. مايكل كوربت وجوليا ميتشل كوربت، الدين والسياسة في الولايات المتحدة، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الثانية، 2002
8. محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الرابعة، 2012
9. مواجهات بين الإسلاميين والعلمانيين بالمغرب (إشراف وإعداد المعطي منجب)، دفاتر "وجهة نظر"، مركز ابن رشد للدراسات والتواصل، الرباط، 2008
10. Noah Feldman, The Fall and Rise of the Islamic State, Princeton University Press, 2010
11. Samuel P. Huntington, Le choc des civilisations, éd. Odile Jacob, 1996
12. Zaki LaÏdi, Le temps mondial, in Marie-Claude Smouts, *Les nouvelles relations internationales*, Presses de sciences Po., 1998
13. Jonathan Fox, Religion et relations internationales : Perceptions et réalités, *Politique étrangère*, n° 4, 2006
14. Barah MikaÏl, Religion and Politics in Arab Transitions, FRIDE, *Policy Brief,* n° 116, Feb. 2012

15. Elizabeth Sh. Hurd, The Politics of Secularism in International Relations, Princeton University Press, 2008
16. Maurits Berger, Religion and Islam in Contemporary International Relations, *Cingendael Diplomacy Papers*, The Hague, n° 27, Apr. 2010
17. Maurits Berger, Islamic Views on International Law, in P. Meerts (ed.), *Culture and International Law*, Hague Academic Coalition, 2008
18. Daniel Philpott, The Religious Roots of Modern International Relations, *World Politics*, n° 52, Jan. 2000
19. Ryan Morrow, From Westphalia to Tehran: International Secularism and Tehran's Theocracy, http://www.e-ir.info, 2011
20. Gilles Kepel, La revanche de Dieu. Chrétiens, juifs, et musulmans à la reconquête du monde, éd. Du Seuil, 1990
21. Sociétés arabes, Sociétés plurielles ? Le Moyen Orient des révolutions, *Oasis*, Venise, n° 14, déc. 2011
22. Transition à travers qui ? Religions et partis au risque de la démocratie, *Oasis*, Venise, n° 16, déc. 2012
.i Jean-Marie Donegani et Marc Sadoun, Qu'est-ce que la politique ?, Gallimard, 2007
23. Burhan Ghalioun, Islam et politique, éditions la Découverte, 1997
24. Robert Frank (dir.), Pour l'histoire des relations internationales, Puf, 2012

حوار العدد

مع المفكر عادل حدجامي

عادل حدجامي: طوكفيل معاصر وسيطرة الإيديولوجيا الماركسية غيبته

إعداد وتنسيق: عزيز مشواط



في هذا الحوار يتوقف المفكر عادل حدجامي عند راهنية فكر أليكسس دوطوكڤيل و يعتبر أن ضعف الاهتمام به ناتج عن هيمنة الفكر الماركسي بشتى أنواعه الأمر الذي قطع الطريق أمام أي اهتمام بهذا المفكر الليبيرالي، الذي ظل هامشيا بالرغم من وجاهة أطروحاته و قدرتها على الخروج عن الأفكار النمطية السائدة

• يثير إلكسيس توكفيل الكثير من الاهتمام في الآونة الأخيرة حيث تبرز قراءاته في العديد من التحليلات سواء على مستوى العلوم السياسية أو علم الاجتماع وغيرها. باعتبار اشتغالكم على أفكار وإنتاجات توكفيل، إلى ماذا يعزى هذا الاهتمام المتزايد بإنتاجاته؟

لست متأكدا من أن هناك اهتماما فعليا بفكر الرجل، فرغم أن بعض نصوصه قد تمت ترجمتها، من مثل " عن الديمقراطية في أمريكا"، إلا أن الإحالة عليه والاشتغال بأسئلته ومفاهيمه يبقى محدودا جدا من جهة التداول، ما خلا عند بعض الدارسين القلائل؛ هذا على الرغم من كون نصوص الرجل مقروءة و"سهلة" المأخذ، قياسا إلى نصوص مفكرين آخرين ممن اشتهرت كتاباتهم بالوعورة. على إننا إذا افترضنا، جدلا، أن هناك فعليا اهتمام بفكر الرجل، فالعلة في نظري ستكون على وجوه، أولها كون هذا المفكر مفكرا يتحدث مع عصرنا نحن تحديدا؛ أي مع العصر الذي تصير فيه الديمقراطية الإبدالَ السياسي والقيمي الأوحد، فمن يقرأ دو توكفيل، أو توكفيل، يستشعر أن الرجل يعاصرنا في قضايانا، والغريب في الأمر هو أن هذه المعاصرة لنا كانت هي السبب في كونه ظل مغمورا ومطمورا لما ينيف عن قرن ونصف، إذ أن الديمقراطية حينها لم تكن قد رسخت كمسلمة سياسية، إذ أن الصراع بين النظامين القديم والجديد كان لم يحسم كلية؛ لهذا فقد كان تشريح الرجل للديمقراطية، ولأعطابها خصوصا، أمرا غير ذي "راهنية"، أو لنقل بلغة مبالغ فيها نسبيا، إن أسئلته كانت سابقة على عصره. لهذا فقد تأخر الاهتمام به هذه المدة، هكذا فلم يتم إعادة الاعتبار للرجل ونصوصه إلا منذ عقود قليلة، ومن بعض المفكرين الليبراليين تحديدا، وعلى رأسهم ريمون آرون، في دروسه الشهيرة فترة الستينيات. هناك علة أخرى، أكثر خصوصية، تفسر عودة الاهتمام هذه، وهي انسحاب العقيدة الماركسية، إذ لا يخفى أن منطقتنا، كما كثير من المناطق الأخرى في العالم، عانت لفترة من هيمنة للفكر الماركسي بشتى أنواعه، وهذا الأمر كان يقطع الطريق أمام أي اهتمام بمفكر آخر، خصوصا إن كان هذا المفكر "ليبيراليا"، إذ من شأن أمر كهذا أن يجعل من صاحبه منعوتا ومتهما. على أن هذا لحق بمفكرين آخرين كثيرين، ليبراليين وغير ليبراليين، وما زلنا، في تقديري، نحتاج لإجراء بحث وجرد للأسماء والنصوص والمتون والمدارس التي عانت من التجاهل والحيف والتساكت، في جامعاتنا ومعاهدنا، طيلة عقود، بسبب من هيمنة العقيدة الماركسية. أقول العقيدة ولا أقول الفلسفة، إذ أن المفكرين الماركسيين الكبار، وعلى رأسهم ماركس، كانوا قد قرأوا هؤلاء المفكرين وحاوروهم، وهو ما تشهد به نصوصهم، لكن اللاحقين من "حراس المعبد" لم يكونوا على نفس قدر ذكاء وموضوعية المؤسسين، وهذا موضوع آخر يحتاج بسطه وقتا أطول.

- **سافر توكفيل للولايات المتحدة لدراسة نظام العدالة فيها، لكنه عاد بمعطيات تهم أنماط الأنظمة الديمقراطية وبإنتاجات ستقارن بين نمطين سياسيين لا يزالان يطبعان العالم لحد الآن :الديمقراطية على الطريقة الفرنسية والديمقراطية الأمريكية .ما الذي يمكن استخلاصه كعبر من إنتاجات توكفيل بالنسبة لعالم عربي لا يزال يتلمس طريق الديمقراطية بغير قليل من العسر؟**

المقارنة لم تكن بين الديمقراطية الأمريكية الوليدة، والنداءات الديمقراطية الخجولة الناشئة في فرنسا فقط، بل كانت خصوصا مع من تبقى من حماة النظام القديم، إذ لا يخفى أن مرحلة كتابة توكفيل لنصوصه كانت مرحلة اضطراب شديد في فرنسا، بين الملكيين والثوريين والجمهوريين، أي بين دعاة حكم الشعب، ودعاة النظام الأرستقراطي القديم، بل كنا نجد من معاصريه الفرنسيين من كان يرى في الثورة والنظام الديمقراطي، إيذانا بنهاية العالم، وأن صعود "الرعاع" إلى الحكم هو "عقوبة" إلهية حتى، ومن ذلك ما كتبه دو ميستر الذي يذكره دوطوكفيل غيرما مرة. الذي ينبغي أن ندركه بخصوص هذه المسألة، وهو العنصر الأهم في نظري، هو أن طوكفيل فهم أن الديمقراطية ليست نمط حكم سياسي، للناس الخيرة من أمرهم فيه، ولا هي رأي يمكن أن نحاجّه أو نقارعه بقناعات النظام القديم، بل هي أمر واقع ونافذ لا محالة، إنها أشبه ما يكون ب"القدر"، أي شيء سيكتسح العالم لا محالة، مهما طال الوقت، فالديمقراطية ليست نظاما من النظم، بل هي مستقبل العالم في كليته، لهذا وجدنا الرجل يقرر أن "أمريكا ليست مجرد أمريكا"، بل هي العالم الآتي كله، ولهذا كذلك فالرجل لم ينظر إلى الديمقراطية كنظام سياسي فقط، بل باعتبارها نظاما "قيميا" خصوصا، أو كونها، بلغته، état social، وهذا هو ما كرره الرجل وألح عليه؛ إنها فلسفة في العيش والاجتماع، بل هي الفلسفة الوحيدة التي سيكتب لها أن تنتصر. على أن هذه الحقيقة التي قررها الرجل في ذلك الزمان، وأثبت التاريخ صحتها، هي الأمر الذي لا يزال عندنا يراوح مكانه، ولم يرسخ بالقدر الكافي. نحن في هذه البقعة من العالم الآن، أشبه ما نكون، وإن في بعض الجوانب، بفرنسا أو أوربا الجوانب، إبان العقدين الثالث والرابع من القرن XIX ، إذ كما أن الرجل كان يعايش من أبناء جيله من كان يعتبر الديمقراطية "مسخا" سياسيا، وعبثا أخلاقيا، وشيئا طارئا ما سيفتأ يزول ليعود العالم للنظام القديم المتماسك، حيث يكون كل في مكانه حسب مؤهلاته "الكوسمولوجية"، القنّ قن والخادم خادم والنبيل نبيل؛ كذلك نجد نحن من أبناء جلدتنا اليوم، من ما يزال عمليا، يحارب قيمة الديمقراطية، ومن ما يزال يشكك في الحرية كأساس للفعل السياسي، هذا حتى لو أنه، خطابيا يدعي العكس، بل إن أغلب أعطابنا آتية من هذا الأمر نفسه. على هذا الاعتبار، ولاعتبارات أخرى كثيرة سنبسطها، خصوصا ما تعلق منها ب"أمراض الديمقراطية"، تبدو لي نصوص الرجل غاية في الأهمية قياسا إلينا، لأنها بكل بساطة، تعاصرنا إشكاليا.

- **شغلت مسألة المساواة حيزا هاما في فكر توكفيل كيف تبدو نظرته للمساواة وكيف تختلف عن فكرة المساواة الاشتراكية؟**

هذا سؤال دقيق، ويقع في قلب إشكالية توكفيل. أول شيء ينبغي قوله هنا هو أن هذه القضية شغلت توكفيل لاعتبارات عديدة، أولها أن قضية المساواة، في علاقتها بالحرية خصوصا، هي مسألة شغلت حيزا مهما من التراث الفلسفي السياسي، ومنه فيلسوف كان طوكفيل من قرائه الكبار وهو جان جاك روسو، إذ من المعلوم أن روسو ما فتئ يعلن، وخصوصا في نصه الرئيس "العقد الاجتماعي"، ما فتئ يكرر أن أمّ القضايا التي تهمه، هي مسألة الحرية والمساواة. ثانيهما أن الأفق الإشكالي الذي تطرحه هذه المسألة، قضية المساواة والحرية، هي عينها التي ما تزال تشغل المتون الفلسفية حتى الأكثر معاصرة منها (رولز مثلا).

ما الأساسي في فكر دو طوكفيل؟

أول الأمور أن الرجل يقرر بأن المساواة هي "هم"، وشغف passion الديمقراطية الأول، وهذا ليس على المستوى السياسي فقط، بل والأخلاقي أيضا، حتى إنه من الممكن أن نقول إن الديمقراطية ليست إلا الكلف والولع اللامحدود بالمساواة.

ثاني الأمور التي يقررها الرجل هو أن هذا الكلف ارتفع في المجتمع الأمريكي الذي عاينه ليصير واقعا ملموسا، إذ لا شيء يشغل الأمريكيين أكثر من التساوي والتواطؤ في كل شيء.

ثالث الأمور أن هذا التساوي لا يمكن أن ندرك قيمته وأهميته إلا حين نقارنه بالنموذج الذي يمثله النظام القديم، وهو التراتب، فإذا كان النظام القديم يعتبر أن التراتب أمر "طبيعي"، وأن السير العادي والطبيعي، بل والإرادة الإلهية عينها، لا تكون محترمة إلا حين نحفظ لكل واحد قيمته ومكانته، وبالتالي نحفظ للمجتمع تراتبه وتفاوته، فإن النظام الديمقراطي الجديد ينطلق من مسلمة مضادة تماما، وهي التساوي المطلق والمبدئي بين المتعاقدين والمواطنين ابتداء، وهذا هو التحول الخطير الذي يحققه النموذج الأمريكي والزلزال الرهيب الذي يتوعد به النظام والهرم القيمي والكسمولوجي القديم، وهو الأصل في كل الكراهية والرفض والتوجس الذي يعلنه حراس النظام القديم ضد النموذج الديمقراطي، وما يبرر إلحاحهم على إدخال عناصر ثيولوجية في تبرير رفضهم لهذا النموذج.

على أن هذه النزعة المساواتية لها "أمراضها"، وهي أمراض تصير إلى حد تهدد معه إمكان الاجتماع والسياسة أصلا، على ما قد ما نوضحه فيما بعد.

فيما يتعلق بمسألة المساواة بين النموذج الديمقراطي الذي يرصده توكفيل والنموذج الاشتراكي فهذا أمر يحتاج بسطه لكتب كاملة، بيد أن الأمر المثير والطريف هنا هو أن طوكفيل يبين كيف أن "المشروع"

الأمريكي، أي الرغبة التي كانت تحرك الآباء المؤسسين وقبلهم المعمرين الأوائل البروتستانت الذين أنشأوا أنجلترا الجديدة، كانت هي خلق مجتمع و"عالم جديد" لا تفاوتات فيه، أي عالم "خال من الطبقات"، مجتمع يحترم القواعد الإنجيلية ويقيم أخوة اجتماعية تامة وكاملة. على هذا الاعتبار سيكون المبدأ المؤسس لأمريكا التي نراها اليوم هو مبدأ "اشتراكي" تماما، أو على الأقل كان هذا هو طموح المهاجرين الأوائل الذين، وضدا على المجتمع القديم، حاولوا أن يقضوا على الطبقية والتراتب.

الذي يمكن قوله هنا هو أن هذه "الاشتراكية" الأمريكية استطاعت، على الأقل في الفترة التي شاهدها فيها دو طوكفيل، من أن تضمن وتحفظ إلى حد بعيد، وبشكل مؤسسي، على الأقل في تلك الفترة، قيمة التساوي هذه، وهذا ما يعكسه القانون المنظم لمؤسساتها، سواء السياسية أو القضائية، وكذا القانون المنظم للانتخابات فيها، والأهمية الاستثنائية التي تعطى في هذا النظام للمثلين المحليين والصغار، حتى أن أهم سلطة في هذا النظام هي تلك الخاصة بممثلي الدوائر والمقاطعات، وقد قضى طوكفيل القسم الأول من كتابه كله عن أمريكا، في رصد تفاصيل هذا النظام وفي بيان مساحات الحرية والسلطة التي يتيحها هذا النظام لممثلي المقاطعات والمنتخبين المحليين، وهو رصد وتفصيل كان الرجل يسجله بكثير من التعجب والإعجاب، إذ أنه كان يكتبه وفي ذهنه دائما النموذج القديم الذي لم يكن ليقبل مطلقا بمثل هذه السلطة. مهما يكن من أمر، لنقل في هذه الحدود على الأقل، إن الديمقراطية الأمريكية، أو على الأقل كما شهدها ونقلها طوكفيل، نجحت في أن تعطي لنفسها ضمانات مؤسسية وقانونية متينة، ضمانات تمنع من أن يحصل انفصال بين "القيادة" والقاعدة، وهذا ما لم تنجح فيه النظم الاشتراكية اللاحقة ربما، بل إن هذه الضمانات تقوّت إلى درجة أن الخطر الذي صار يتهدد الديمقراطية، بات يأتيها من "الأسفل"، أي من سلطة القواعد وهيمنتها، وليس العكس.

- **استبداد الأغلبية والاستبداد "الديموقراطي "مفهومان آخران من بين المفاهيم المثيرة في إنتاجات توكفيل والتي طالما حذر من تداعياتها .ما الذي يعنيه بالنسبة له؟ وكيف يمكن من خلال هذا المفهوم قراءة واقع العالم العربي الراهن؟**

يبدو لي أن فرادة طوكفيل وقوته التحليلية تبدو في هذه النقطة تحديدا، إذ أن الرجل ليس ممن يحتفي بالديمقراطية ونموذجها الصاعد بمنطق انفعالي، بل هو يجتهد، كما هو الشأن مع كل مفكر أصيل، في بيان حدود موقفه هو نفسه، والذي هو هنا النموذج السياسي الديمقراطي. والحقيقة أن الرجل، في سعيه لبيان هذه الحدود، يظهر براعة خاصة تتجاوز الفكر والفلسفة السياسيين، لتلامس حدود التحليل الوجودي والتحليل النفسي الاجتماعي. جوهر فكرة طوكفيل بخصوص هذه المسألة هي ذهابه إلى أن المجتمع

الديمقراطي، في احتفائه اللامحدود بالمساواة، يكاد يضحي بمكون سياسي آخر رئيس وهو الحرية. إذ أن الانتصار للديمقراطية، والدفاع عن التساوي في الحقوق والواجبات، يظل مهددا بأن يتحول إلى "نزعة مساواتية"، وخطورة هذا الأمر قائمة في كون الديمقراطية هنا تصير "مانعا" للحرية. والمقصود بالمانع هنا هو أن هذه النزعة حين تتمكن من النفوس، تصير رفضا لكل تميز، ولكل سعي لتحقيق الذات خارج الأفق الذي تحدده الجماعة؛ هكذا يصير كل اجتهاد فردي لأجل التفوق، ماديا أو فكريا، منعوتا ومتهما؛ كذلك الأمر في الآراء والمواقف والأفكار، وهو ما يصير، كما ذكرنا، حاجزا موضوعيا أمام الحريات الفردية. هكذا يصير كل سعي للتميز معترضا عليه ومكروها ومحاربا من طرف سلطة الجماعة، التي لا ترضى إلا بالتساوي و"التوسط" في كل شيء، إذ أن ثابت النموذج الديمقراطي، عند دو طوكفيل، هو ألّا أحد يكون جاهلا تماما – وهذه من أجمل عباراته - لكن لا أحد سيسمح له بأن يكون عبقريا.

على أن هذا النزوع التسلطي للجماعة، وهذه الدكتاتورية "النازلة"، لا تنجح وتمكن لنفسها إلا لأنها توافق هوى "فطريا" في نفس كل واحد منا، وهو الحقد الاجتماعي وكراهية تفوق الآخرين، إذ أن الإنسان بطبعه، خصوصا حين يتحصن بقوة الحشد و"ضماناته"، يصير أميل إلى اتهام المختلفين، لهذا كان خطر هذه الديكتاتورية قادرا على أن يمكّن لنفسه في النظام الديمقراطي.

ما ينبغي أن نقوله هنا هو أن هذا الإشكال (جدل الحرية والمساواة، ولمن ينبغي أن تتنصر)، رغم كونه سؤالا قديما في الفكر السياسي ، لكن المتميز عند طوكفيل هو أنه يطرح هذه القضايا في أفق "عملي" خالص، أي في سياق سياسي واجتماعي، وليس في سياق أخلاقي أو معياري، ووفق تصور واضح عن ماهية الإنسان ونزوعاته العميقة، بعيدا عن كل تناول مثالي.

يتزكى هذا الأمر ويصير أكثر أهمية عند بيان طوكفيل للعناصر الكفيلة بحل هذا التناقض الرئيس الذي يحكم جملة الفكر السياسي، إذ أن الرجل بقدر ما يلح على ضرورة محاربة هذا النزوع المساواتي القاتل للحرية، بقدر ما يبين أن هذه المحاربة لا يمكن أن تكون إلا سياسية، أي بالتربية على الديمقراطية الفعلية من جهة (الأحزاب والجمعيات خصوصا ، السياسية منها والمدنية، ثم الصحافة) وبالانخراط الكلي في السياسة، إذ أن الدفاع عن الحرية ممارسة وليس فكرة، إنه أمر لا يتأتى إلا بانخراط كل فرد من المجتمع في الفعل السياسي، عن طريق الانتماء إلى المؤسسات التي تشكل الجسم السياسي. هكذا فالتطبيق، في الدفاع عن الحرية، سيكون هو النظرية في فعل، فلا حل لهذه المسألة إلا بالممارسة التي تبين للفاعل فيها أن المساواة الحق هي ما يحفظ سلطة ومصلحة والمتعاقدين كلهم، خصوصا وأن النزوع المساواتي يخلق، بعديا، معضلة أخرى وهي التفرد والانقطاع عن السياسية كلية، وهو ما يفتح الباب واسعا أمام الاستبداد. إذ أن الإيمان بالتساوي، يجعل الناس تنقطع عن بعضها، رويدا رويدا، فلا يصير لها من أفق في التفكير أو الفعل إلا الذات أو الأسرة. وطوكفيل إذ يذكر هذا فهو لا يتحدث بأي روح أخلاقوية، إذ أن التوحد

والفردية هنا لا تعني الأنانية أخلاقيا égoïsme، بل تعني الاكتفاء بالذات individualisme ، وبتحصيل المنافع المادية، الذي يدفع المواطنين، شيئا فشيئا، إلى نسيان أسس العقد السياسي الذي انخرطوا فيه.

خلاصة الأمر إن الديمقراطية، وبالنظر لطبيعتها الهشة الدائمة، تظل، في نظر طوكفيل، مهددة دائما بأن تتحول الرغبة السياسية التي تسكنها في تحقيق المساواة بين الناس، من تدبير "سياسي" إلى لتصير مبدأ أخلاقي، وهذا أمر ضار.

قياسا إلى الواقع العربي المعاصر، ما يثيرني في تحليل طوكفيل اللامع هذا هو أنه يصف، في جانب كبير منه، النزوع الشعبوي والحقد الاجتماعي الذي نراه في الأفق من حولنا، نحو كل ما هو مختلف. إذ أننا لا يمكن أن ننفي أن هناك ثابتا في ثقافتنا، وهو ما قد نسميه ب"كراهية النجاح". هكذا فكل من ينجح عندنا أو يحقق تميزا يبدو لنا، وبشكل شبه تلقائي، شخصا منعوتا ومتهما. لهذا الأمر أسباب قديمة، وهي سيطرة منطق القبيلة والجماعة وقيم التطابق والتماهي وتغلغلها في النفوس، لكن لها أسباب جديدة ، وهي هذا الطموح نحو الديمقراطية التي أرى أن الأجيال الصاعدة تتطلع إليها عمليا، دون أن تفهم أسسها النظرية ولا شروطها السياسية، إذ كثيرا ما يتحول هذا الطموح والدفاع عن الديمقراطية إلى أن يصير محض دعوة للمساواة في كل شيء، ومحض معاداة للحرية محض ديكتاتورية "نازلة". وهذا ما يظهر بجلاء في الكراهية التي نراها تزداد تجاه "النخب".

مهما يكن، فهذا أمر يحتاج لدراسات أعمق، خصوصا وأن نقد طوكفيل للنزعة المساواتية يكاد يكون دعوة منه لتفادي السقوط في "القبلية" السياسية، ومنطق رفض الخروج عن تقاليد القبيلة، والكل يعرف أن إبدال القبيلة ما زال هو المتحكم في كثير من سلوكاتنا وقناعاتنا القيمية. الأمر هنا معنا وكأننا نجمع بين الأسوأين: المنطق القبلي الموروث، والنزوع المساواتي الموعود، لما بين الأمرين من تلاقيات في العمق، دون أن نستفيد في هذا الأمر كله من أي فائدة سياسية أو اجتماعية من الفوائد الجمة التي تتيحها الديمقراطية.

- **من خلال دراسته للمجتمع الأمريكي سيخلص طوكفيل إلى عدد من الخلاصات لعل أهمها أن الدين في الحالة الامريكية كان مساعدا على بناء الديمقراطية ولم يكن مناقضا لها .في عالم عربي يعتبر فيه الدين أحد المكونات الأساسية للهوية، كيف يمكن قراءة وضعية الدين أو بالأحرى الفاعلين الدينين في مجال بناء مجتمعات ديمقراطية؟**

هذه القضية، أي موقف طوكفيل من الدين، أثارت نقاشا كبيرا، بل إن من الدارسين من اعتبرها عنصر ضعف ورخاوة في الفكر السياسي للرجل، لكني أود أن أبين بهذا الصدد مسألة غاية في الأهمية، وهي أن

القضية سياسية خالصة عند طوكفيل، وليست فلسفية، أو على الأقل إن لها مبررات سياسية. صحيح أن الرجل يقرر، في نصه "النظام القديم والثورة" خصوصا، أن الدين حاجة وجودية للإنسان، وأنه قد يكون الجواب الأقوى الذي يملكه البشر أمام سؤال المصير والفناء الذي يحكم وجوده، وهذا أمر يمكن أن نسترسل فيه نحن، فلسفيا، إلى ما لا نهاية له، ويمكن أن ننظّر له بما ذهب إليه باسكال، الفيلسوف الذي كان طوكفيل الأكثر شغفا به، أو بما بينه كانط في تحليله لحدود العقل النظري وضرورة التأسيس للعقل العملي الأخلاقي، لكن الأهم في كل هذا، كما ذكرت ،هو العنصر السياسي، إذ أن الرجل، وفي سياق معاينة فعلية منه للنظام السياسي الأمريكي، وجد أن الدين مكون مركزي فيه، تأسيسا أولا، مع النزعة الطهرانية التي كانت نواة نشأة البلد ، ثم تدبيرا وصيانة ثانيا، وهو ما يشهد عليه الدور الذي يقدمه الدين في حفظ اللحمة القيمية في هذا المجتمع، إذ أن ما يقنع الانسان الأمريكي، مبدئيا، بضرورة الدفاع عن "عقده" المدني السياسي، هو عنصر فوق سياسي، إنه الدين. هكذا فالرجل لم يطرح هذه المسألة ويقحمها "فلسفيا" في نقاشه، بل إنها كانت ثمرة رصد منه لتجربة حية هي التجربة الامريكية والدور الذي لعبه الدين، سياسيا، فيها.

والحقيقة إن طوكفيل لم يكن الوحيد الذي تحدث عن البعد "السياسي" والعملي للدين، إذ كلنا يعرف ما كتبه عالم اجتماع وفيلسوف لاحق عليه هو ماكس فيبر، وعن العقيدة البروتستانتية خصوصا، في التأسيس للنظام الأمريكي، اقتصاديا هذه المرة.

الأمر الآخر الذي ينبغي أن نقوله هنا كذلك هو أن دو طوكفيل لا يفهم الدين بأي بعد "ماهوي"، وهذا ما يتبدى بوضوح في القسم الأول من كتابه المهم "النظام القديم والثورة"، حيث يبين الرجل كيف أن معاداة الدين التي ذاع صيتها في فرنسا القرن الثامن عشر، قبيل الثورة وبعيدها، لم تكن معاداة للدين في ذاته، بل كانت صراعا "سياسيا" مع مؤسسة الإكليروس وسلطته الاقتصادية خصوصا، وهو في هذا السياق يبين أمرا طريفا، مفاده أن هناك من عناصر التلاقي بين "العقيدة المسيحية" والثورة الفرنسية" أكثر مما بينهما من عناصر التباعد، ومن ذلك كونهما معا كانا يتحدثان باسم إنسان مجرد، بغض النظر عن انتمائه الاجتماعي ومكانته الاقتصادية. مهما يكن من أمر، ومن أمر حديث طوكفيل عن الدين، وعن الأدوار التي يمكن أن يضطلع بها، فلا ينبغي أن ننسى كون الرجل يتحدث عن دين مدني، وهو الأمر الذي ما فتئ يلح عليه، دين ذو وظيفة أخلاقية، دين مفصول، عمليا، عن كل مؤسسات السياسة، دين يشغل ما لا تستطيع الديمقراطية ملأه، وهو ظمأ الوجود ومعنى الاجتماع، لهذه الأسباب كلها، وعطفا على سؤالك، فيبدو لي أننا بعيدون جدا هنا عن الدعوات التي تنتعش في مجالنا الثقافي والسياسي العربي، حيث نجد الدعاة إلى هذا الأمر يعتبرون أن للدين قولا في السياسة، بل إن الأمر قد يرتفع ليصير مضادا تماما ، حين نسمع من هؤلاء مثلا أن السياسة ليست إلا امتدادا لطموح الدين ومنطقه. نحن هنا أمام تصورين على طرف نقيض

في الحقيقة، تصور يعتبر أن الدين يمكن أن يقدم الدعامة الأخلاقية الخارجية للفعل السياسي (طوكفيل)، وموقف لا يرى في الفعل السياسي إلا امتدادا إجرائيا لغاية جوهرية قبلية، هي المخطط الإلهي.

- **يعتقد توكفيل أن الثورة الديمقراطية حتمية إنسانية وأن المشكلة تبقى في الأطراف والفاعلين الذين يقومون بها ويقودونها .هل هذه "النبوءة الفكرية "الطوكفيلية تنطبق على العالم العربي أم أننا سنصطدم، مرة أخرى، بمسألة الخصوصية خاصة بعد مآلات ما يصطلح عليه بالربيع العربي؟**

الحديث عن الخصوصية لا معنى له في هذا السياق، إلا أن يكون رغبة في الخروج من التاريخ، والحقيقة أن هذا أمر بينه مفكرون عرب كبار منذ فترة طويلة. هناك سوء فهم كبير يحصل كلما تحدثنا عن الديمقراطية والحداثة، وهو أن بعض الناس يعتبر هذه الأمور مجرد "اختيارات" وآراء نظرية، فينزع إلى معارضتها أو دفعها، بالتنظير لحداثة مختلفة أو ديمقراطية خاصة مثلا، انطلاقا من "خصوصيات" ثقافية مزعومة، بيد أن الأمر ليس كذلك مطلقا، أي ليس مسألة اختيار بين آراء نأخذ منها ما يؤاتينا، كما قد نتخير في الألبسة والأطعمة، المسألة هي مسألة تاريخ وحركة أشبه ما تكون ب"القدرية"، فما معنى مثلا أن نرفض الحداثة اليوم؟ هو أن نخرج من التاريخ لا غير، لأن الحداثة هي سياسة واقتصاد ومعاملات مالية ومؤسسات اجتماعية ودولية وقوانين ونظام للجيش، كما أنها تصور لمعنى المواطنة والمجتمع والعيش المشترك، في إطار عالم صار، كما هو مشهور، أشبه ما يكون بالقرية، حتى أن بعضهم يدعو اليوم لـ"حكومة عالمية"، لأن مشاكل الإنسانية اليوم صارت ذات طابع عالمي، ولم يبق من مكان لحديث "الخصوصيات".

كثير من الناس الذين يعترضون على الديمقراطية ومستلزماتها اليوم، ينسون أن "منطق" الاعتراض نفسه، وحتى الوسائل التي يعبرون بها عن هذا الاعتراض (النشر، وسائل التواصل الاجتماعي، المحاضرات العامة...) هي من صلب التصور الحداثي والديمقراطي نفسه، بل إن الحداثة نفسها ليست إلا الصيرورة اللامتناهية لنقد ذاتها، لهذا فمثل هذا الخطاب، يدخل وينخرط، عمليا، في نقيض ما يدعو إليه، ولا يمكنه أن يفعل غير هذا حقيقة، لأن الحداثة، والديمقراطية، التي هي وجهها السياسي الوحيد الممكن، أشبه ما تكون، كما وعى بذلك طوكفيل، بالقدر.

- **بقدر ما تثير أفكار توكفيل الاهتمام باعتباره ابن النظام القديم المتحمس للديمقراطية، بقدر ما تثير مواقفه الكثير من الجدل خاصة في الشق المتعلق منها بالاستعمار، حيث يعتبره البعض مثقفا كولونياليا . كيف يمكن فهم هذا الشغف بالديمقراطية وفي نفس الوقت دعم الاستعمار خاصة في الحالة الجزائرية؟**

هناك عناصر كثيرة في فكر طوكفيل يمكن أن ننعتها بالرجعية، منها هذه الذي تفضلتم بذكرها، ومنها حديثه عن الإسلام بكونه، عكس المسيحية، دينا كليانيا لا يسمح بالفصل الواضح بين مؤسسات الدين (ولا نقول الدين) والدولة، لكن هذه ليست هي الأمور التي تهمنا في فكر الرجل، لأن الغاية هنا ليست هي "الانتصار" لطوكفيل ب"الذات"، ولا لأي مفكر آخر مهما كان، بل هو سعي للبحث في فكر رجل ومتن معين-وهذا ينسحب على كل النصوص والمتون- عما يمكن أن يوسع من أفق فهمنا، ويساعدنا في تبين حدودنا وإمكاناتنا. بحسب هذا الفهم تصير مثل هذه المواقف غير دالة، أولا من جهة أنها ليست هي ما يهمنا في المفكر، ومن جهة أن الباحث، ثانيا، يعلم، ابتداء، أن لكل فكر حدوده، ولكل مفكر شروط موضوعية تشده، وأنه ليس علينا أن نقرأ التاريخ بمنطق بعدي، فنسقط على السابق قناعاتنا نحن اللاحقين، وبالتالي نسقط في منطق الحكم، حينها سيبدو لنا مثلا كانط معاديا للمرأة وأرسطو داعما للعبودية وهيغل عنصريا، ولكن، هل هذه هي غاية الفكر؟

الفكر يبدأ فعلا حين نفهم أن لكل فكر، ابتداء، حدوده، وأن كل شيء يتم في "الوسط" ووفق منطق نسبي وإنساني خالص، وأن الحق المحض والحقيقة المطلقة ليست مما قد نطمع فيه في هذا العالم، وهذه واحدة من القناعات التي تجسدها، عمليا، الديمقراطية، في المعنى الذي تقدمه عن المجتمع والسياسة والإنسان، وهذا ما ينبغي أن يهمنا في متن طوكفيل.

الديني والدنيوي في الدّولة المغربية

• د.عز الدين العلام

جامعة الحسن الثاني

كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية –المحمدية-

ما تمخّض عنه "الربيع العربي" من نتائج، وخاصة في البلاد التي سار فيها إلى منتهاه مثل مصر وتونس وليبيا، وما عرفه المغرب من تحوّلات دستورية وسياسية عقب الخطاب الملكي ل 9 مارس 2011، كلّها أحداث متسارعة أعادت إلى الواجهة، أكثر من أي وقت مضى، سؤال العلاقة بين المجالين السياسي والمدني.

في المغرب، نجد الدين حاضرا في حياة الناس بطريقة عفوية وعادية كإيمان وكقيم أخلاقية ومجتمعية. ونجده أيضا حاضرا في السلوك والخطاب السياسيين، سواء عند الدولة التي يبدو أن علاقتها بالدين يشوبها كثير من الضغط التاريخي واللبس السياسي، أو عند الأحزاب السياسية التي بدأت منذ مدّة ليست باليسيرة تستحضره بدرجات متفاوتة في مؤتمراتها وإعلامها وحملاتها الانتخابية، كما نجده كامل الحضور عند بعض الحركات والجماعات التي دخلت الحلبة السياسية باسم المرجعية الدينية.

ليس غريبا إذن، أن تشكّل الظاهرة "الإسلامية" موضوعا لدراسات متعددة المشارب. وليس غريبا أيضا أن يصبح "الدين" فضاء يفرض نفسه على كل الفاعلين السياسيين والمدنيين، سواء بالصراع من أجل تملّكه واحتكاره، أو احتلال موقع ما وتقاسمه مع الآخرين أو، وهذا ليس بالشيء اليسير، إبداء الرأي فيه والتحذير من ولوج مسالكه.

وإذا كان من المبالغة ادّعاء القول الفصل في هذا العرض الموجز، (يكفي النظر في كتابات هشام جعيط، وعبد الله العروي وعزيز العظمة ومحمد أركون وعابد الجابري ورضوان السيد وغيرهم لنحسّ بعمق الإشكال)، فإننا لا نطمح إلى أكثر من إبداء بعض الملاحظات عن العلاقة بين الإسلام والسياسة في المغرب.

كلما طرحت المسألة الدينية للمناقشة يتجّه التفكير غالبا إلى الدولة وتحديدا "الملكية" بوصفها جامعة بين الدين والسياسة ومحتكرة للفضاء الديني، تاريخيا باسم "البيعة" التي أصبح يعتبرها البعض تقليدا ذي جذور عميقة في الزمن السياسي المغربي، وقانونيا باسم "إمارة المؤمنين" المنصوص عليها في مجموع الدساتير التي عرفها المغرب الحديث منذ دستور 1962 إلى غاية الدستور الجديد في 2011. كما يتجه التفكير تلقائيا نحو الموقع السياسي "للحركات الإسلامية" التي ما انفكّت تلوّح ب"المرجعية الإسلامية" وبشعار "الإسلام هو الحل"...و هذا يعني أنه يتم التفكير في المسألة الدينية غالب الأحوال من وجهة عملية سياسية أداتية.

مقابل ذلك، سنحاول في هذا العرض أن نناقش سؤال العلاقة بين الدين والسياسة في المغرب من خلال ثلاث محاور أساسية. يتعلّق المحور الأوّل بمفهوم "الدّولة الإسلامية" التي ما انفكّ يردّدها

كلّ من دخل إلى معترك السياسة باسم الدين، مبرزين تهافت القول الذي غذى مسلّمة لا تقبل النّقاش، بمقتضاها يكون الإسلام على خلاف كلّ ديانات المعمور دينا ودولة في نفس الآن. أمّا المحور الثاني فنناقش فيه العلاقة الممكنة بين الشريعة والسياسة محاولين إبراز مدى الخلط الحاصل في تحديد مجال كلّ واحدة منهما. وهو التّحديد الذي سنجتهد في إبرازه واضحا من خلال الحديث عن أجهزة الدّولة في وجهيها السياسي والديني. وأخيرا سنخصّص المحور الثالث للبحث في نفس القضايا المذكورة في علاقتها بالدستور المغربي الجديد.

1- الدولة "الإسلامية"

هناك عدد من المسلّمات التي أصبحنا نعيشها مع مرور الزمن باعتبارها حقائق مقدسة لا تقبل النقاش. وفي مقدمة هذه المسلّمات تلك العلاقة الملتبسة بين الدين والسياسة التي جعلتنا نرى في الإسلام على خلاف كل ديانات المعمور دينا ودولة. وهذا إقرار يحتاج إلى برهان، ويتضمن خلطا فضيعا بين الوقائع والتصورات، بين "التاريخ" كما جرى بالفعل وبين "المثال" كما تم بناؤه في الذهن. يقول د عبد الله العروي في هذا الصدد: "إن عبارة دولة إسلامية مرفوضة، مادامت الدولة الإسلامية في الحقيقة هي الخلافة. عبارة دولة شرعية أصح، لكن تتسبب في التباس كبير لأن القارئ العادي لا يفرق بين الدولة الشرعية والخلافة. إذا قلنا دولة الإسلام أو دولة المسلمين، فالقول مقبول مادمنا لا نعني نظاما إسلاميا بل فقط نظاما تقام فيه شعائر الإسلام، ويعيش فيه مسلمون مؤمنون، لكن الالتباس لا يرتفع. تبقى عبارة دولة سلطانية، وهي التي اخترناها، الأقرب إلى الواقع والأقل التباسا". ثم يضيف في مكان آخر: "إن الخلافة هي طوبى الفكر السياسي الإسلامي. لهذا السبب بالذات، أي لأنها مثل أعلى وتخيل، لا يحوز أن نقول إنها الدولة الإسلامية. إن هذه العبارة متناقضة في ذاتها إذا أخرجناها من عالم المعقولات إلى عالم المحسوسات. تشير الدولة إلى مستوى ويشير الإسلام إلى مستوى آخر. تستقيم العبارة (دولة - إسلامية) في ظروف غير طبيعية حيث يصبح الإنسان غير الإنسان وحيث تتغير القواعد العامة للسلوك البشري فتتحول الدولة إلى لا دولة ويذوب هدفها المحدود في الغاية العظمى للأمة جمعاء. أما في الظروف العادية فتبقى الدولة في نطاق الحيوانية غايتها الغلبة والقهر والاستئثار بالخيرات، فلا يمكن أن تتحول تلقائيا إلى أداة تتوخى تحقيق مكارم الأخلاق.[38]

في هذا السياق، يتضح الخلط الذي يرتكبه الكثير، سلفيون ومستشرقون عندما يؤكدون مثلا أن "النصرانية" دين فقط، وأن "الإسلام" دين ودولة، فهم، "عندما يقولون: النصرانية دين فإنهم يعنون

[38] عبد الله العروي. مفهوم الدولة ص 120 المركز الثقافي العربي 1981

المعتقد وعندما يقولون: الإسلام دين ودولة فإنهم يعنون الحضارة الإسلامية. لو عنوا بالنصرانية حضارة محددة لوجب عليهم الاعتراف بأنها دين ودولة، كنيسة وإدارة، بابوية وإمبراطورية، ولو عنوا بالإسلام المعتقد لوجب القول إنه دين فوق الدولة وما سواها ".[39]

لا تعني عبارة "إسلام الدولة" إذن أنّ الدولة في جوهرها دينية. ذلك أنّ "الدولة الدينية " لم توجد أبدا، وغير موجودة الآن، ولن توجد قط إلا بمعجزة ربانية لسبب بسيط هو أن المجال السياسي بالتحديد هو مجال صراع بشري دنيوي ومجال تناقض المصالح والحاجات.

ربّما يكون علينا، ونحن نتحدّث هنا عن هذا الموضوع الحسّاس، أن نحدّد مدلول "الإسلام" لنرى فيما إذا كان هذا الدين يجمع أم يميّز بين مجالي التدين والسياسة. ولنبدأ بالمرجع الأعلى الذي يحتكم إليه كافة المسلمين ولنتساءل: هل يوجد في القرآن الكريم على امتداد أحزابه وسوره آية قرآنية واحدة تحدّد طبيعة الدولة وآليات الحكم وما يصاحبه من أجهزة سياسية وغيرها؟ والجواب بمنطوق النصوص، وباعتراف أغلب الباحثين هو "لا". وفي جميع الأحوال، تنزّه الله تعالى، وهو المطلق أن يتحوّل إلى مشرّع دستوري ليحدّد لعباده نظاما سياسيا محدّدا لن ترحمه نسبية التاريخ. أما لو استقصينا الحديث النبوي فإنّ الأمر يزداد تعقيدا ولُبسا لكثرة ما نُسب لرسول الله من أقوال أغلبها مشكوك في عنعنته.

أمّا الاحتجاج ب"الشورى" فمردود تماما. إذ ما معنى أن يكون أمر السياسة "شورى" بيننا، إن لم يكن يعني انسحاب الأوامر الدينية من كل تحديد قبلي لأي نظام سياسي يكون علينا أمر التدّبر في قواعده باتفاق بعدي وتوافق لاحق بيننا. وأمّا الاحتجاج بمقولة "السياسة الشرعية" فلا معنى له في هذا السياق إذا ما استحضرنا، وهذا ما يتغافل عنه الكثير، طبيعة المجالات التي تنظمها من حياة المسلم، وهي مجالات حياته اليومية من عبادات دينية ومعاملات مدنية (إن جاز استعمال هذا المفهوم الحديث) يحرص المحكومون قبل الحاكمين على مراعاتها.

و حتّى لو عدنا لبعض ما كتبه الفقهاء وعدد من مفكري السياسة المسلمين، لا يمكن للمرء إلاّ أن يستعجب مما يُنسب اليوم للفكر السياسي الإسلامي. ففي كتابه "أدب الدنيا والدين"، يميز أبو الحسن الماوردي قاضي القضاة وكبير فقهاء السياسة بين "أدب الشريعة" و"أدب السياسة"، ويعني بالأول كل "ما أدى إلى قضاء الفرض" وبالثاني كل "ما عمّر الأرض". وفي مقدمته ل "سراج الملوك"، يميز الفقيه المغربي الأندلسي أبو بكر الطرطوشي بين "الأحكام" و"السياسات". ويعني بالأحكام كل ما تعلق

[39] نفسه ص 122-123

ب"الحلال والحرام..."، ويقصد ب "السياسات" كل ما تعلّق ب"تدبير الحروب وأمن السبل وحفظ الأموال وصون الأعراض..." وفي مقدمة كتابه "الجوهر النفيس في سياسة الرئيس" يرى ابن الحداد أن السياسة نوعان متمايزان: "سياسة دين" و"سياسة دنيا". تتعلق الأولى بما فرضه الله على عباده، وتتعلق الثانية بكل ما يقوم به هؤلاء العباد من أجل عمارة الأرض.[40]

أدب الشريعة شيء، وأدب السياسة شيء آخر. والأحكام شيء، والسياسات شيء آخر. وسياسة الدين شيء، وسياسة الدنيا شيء آخر. لا يتعلق الأمر هنا فقط بنصوص واضحة تميّز بين المجالين السياسي والديني، بل نجد نوعا من الأولوية يوليها هؤلاء المؤلفون الفقهاء إلى المجال السياسي على أساس أنه يتعلق بالشأن العام أو بالمصلحة العامة كما نقول اليوم. فمن خرج عن قواعد الدين يلوم نفسه، ولا يتعدى الضرر الحاصل عن هذا الخروج صاحب الفعل نفسه كتارك الصلاة مثلا، في حين أن خرق قواعد السياسة يؤدي إلى تخريب عمارة الأرض وظلم الناس وحصول الضرر للعموم، وهذا لا يجوز. أكثر من ذلك، يصل هؤلاء الفقهاء في مقارناتهم إلى حد التفضيل الصريح للحكم "الدنيوي" المحافظ على الصالح العام والمراعي لقواعد السياسة على الحكم "الديني" المضيّع للصالح العام والمهمل لقواعد السياسة. هكذا يتفق الجميع على أن الحاكم الكافر"الحافظ لشروط السياسة الاصطلاحية" أبقى وأقوى من الحاكم المؤمن المضيع لقواعدها، كما يتفقون مرة أخرى على أن المُلك يدوم ويستمر حتى ولو كان قائما على "الكفر"، بينما ينهار إن قام على "الظلم" مهما كانت طبيعة الحاكم.[41]

وإذا كانت "الأحكام" التي اتبعتها الأمم السابقة عن الإسلام، بإجماع فقهاء الإسلام، "أمرا اصطلحوا عليه بعقولهم ليس على شيء منه برهان ولا أنزل الله به من سلطان" فإنهم يتّفقون أيضا على أنّ ما اتبعه بعض هذه الأمم من سياسات "لا ينافي العقول..." ولا شيء يمنع الأمة الإسلامية من الاستفادة من التراث السياسي لهذه الأمم "الجاهلية" في أحكامها ؟

لم يكن أسلافنا في أغلبهم يتحرّجون من الاستئناس بما فكّر فيه غيرهم، بل واقتباس قواعد سياستهم. الاعتقاد في تلاقح الثقافات وضرورة الاستفادة من سياسات وتجارب الأمم السابقة، هذا بالضبط هو ما عبّر عنه بصريح العبارة ابن المقفع الذي ينطلق في أفكاره من "مبدأ تماثل التجربة التاريخية للمجتمعات البشرية"42، وهو ما عبر عنه الطرطوشي في مقدمة كتابه حين أقر بضرورة

---

[40] الماورديز أدب الدين والدنيا ص 114 دار إحياء الثرات العربي 1979
أبو بكر الطرطوشي. سراج الملوك ص 50-51 . تحقيق جعفر البياتي . رياض الرايس لندن 1990
ابن الحداد. الجوهر النفيس في سياسة الرئيس ص 61-62 تحقيق ودراسة رضوان السيد دار الطليعة بيروت 1983
[41] أبو بكر الطرطوشي م س ص 91
[42] كمال عبد اللطيف في تشريح أصول الاستبداد. قراءة في نظام الآداب السلطانية ص 64. دار الطليعة 1999

الاستفادة من سياسات أمتي فارس والروم وغيرهما، إذ لا وجود لمبرر "عقلي" يحول دون ذلك،[43] وهو أيضا ما عبر عنه الماوردي بإشاراته المتكرّرة إلى "تشابه أحوال الأمم"[44].

لا يتعلق الأمر فقط بهؤلاء المؤلفين رغم أهميتهم داخل الفكر الإسلامي، بل يمكن القول أن فكرة التمييز بين "الدين" و"السياسة" نجدها حاضرة في الكثير من الأدبيات السياسية الإسلامية، وإن اتّخذت أشكالا أخرى.

لا يعني هذا التّمييز بأي حال فصلا واضحا بين فضائي الدين والسياسة. أكيد أنّ لكل طرف مجاله، غير أن هذا لا يمنع الدولة طبعا من استعمال الدين، كما قد تستعمل غير الدين، للحفاظ على كينونتها السياسية وصيانة مادتها المجتمعية. وبهذا المعنى يمكن القول أن علاقة الدولة بالدين في المغرب، لم تتغير بنيتها منذ قرون وإن تغيّرت بعض عناصرها.

يبدو أن علاقة الدولة بالدين تحكمها الحاجة المتبادلة interdépendance كما شرحها بإسهاب ن. إلياس N Elias في كتابه " مجتمع البلاط La société de cour"،[45] تماما كما عبّر عن ذلك الشاعر ابن المعتز الذي أوجزها في صورة دالّة حين قال :

المُلك بالـديـن يقوى & والـديـن بالمُـلك يبقى

الدولة في حقيقتها كائن دنيوي، لا تنظر إلى الأشياء إلا من زاوية ما تجلب من منافع أو تسبب من مساوئ. بهذا المعنى تتعامل الدولة مع الدين تعاملا وظيفيا براغماتيا، إذ ترى فيه أحسن وسيلة لضمان الوحدة والأمن المجتمعي، وأرفع أداة لصيانة التراص الاجتماعي. لا تستعمل الدولة الدين إلا حسب الحاجة، وهي حاجة أو حاجات يبدو اليوم أكثر من أي وقت مضى أنها في تضاؤل مستمر مقارنة مع حاجات الاقتصاد الذي لا تستقيم الدولة إلا بقيامه. ذلك أن حاجة الدولة للدين إنّما تبرز نقطة ضعفها في كونها لم تتمكن بعد على غرار الدّولة الحديثة من أن تجعل من نفسها "قيمة" مستقلة في حد ذاتها عما عداها من القيم. وهو ضعف لا يعود حصرا للدولة وحدها، بل يهمّ أيضا ما نسميه بـ" المجتمع المدني "؛ إذ من تكون الدولة إن لم تكن صورة المجتمع وروحه.

---

[43] الطرطوشي. م – س. ص 51.

[44] الماوردي : نصيحة الملوك. ص 85 وما يليها.. تحقيق ودراسة فؤاد عبد المنعم أحمد مؤسسة شباب الجامعة 1988

[45] Voir à ce propos Nobert Elias La société de cour/ Flammarion 1985 Paris

الواقع إذن أنّ علاقة الدولة بالدين اليوم تعبّر في جوهرها عن ضعف الدولة، وعدم قدرتها على تحقيق استقلاليتها، وهو ضعف تاريخي لا يخصها وحدها بما أنه يبطن في نفس الآن ضعف مجالها الاجتماعي. ومع ذلك، ومهما كثر الحديث عن "إمارة المؤمنين" وديباجة الدستور التي تنص على "الدولة الإسلامية"، فإنه من الخطأ التاريخي والوهم القانوني أن نرى في الدولة المغربية دولة دينية. فسلوكها، رغم كل المظاهر، سلوك دنيوي تحكمه حاجات المجتمع ومتطلّبات الاقتصاد، ولا خيار لها في ذلك إن أرادت الاستمرار والبقاء في الوجود. وإذا كان من الصعب اليوم القول إننا نعيش استعمالا للدين من قبل الدولة كما كان الأمر في حضارات الشرق البائد، بل وربما حتى زمن الدولة السلطانية القريب منا والذي لازالت بعض آثاره بادية، فإنه بالمقابل، يصعب الادّعاء أيضا أن علاقة الدين بالدولة حُسمت بالكامل في اتجاه الدولة الحديثة كما لو أننا عشنا تاريخ أوربا الحديث!

ومع ذلك، تنبغي الإشارة هنا إلى أن هذا التوظيف للدين يتجاوز بكثير البعد الإيديولوجي الضيق. ذلك أن الدولة لم تخلق الدين، ولا وقفت حجر عثرة أمام شرع الفقهاء، بل كان يكفيها، في حالات كثيرة، موقف الحياد ما دام الناس لمعاملاتهم محافظين وفي عباداتهم منهمكين.

2- استبعاد الخلافة وتقريب الشرع

تكون الدولة إسلامية، أو تصبح كذلك إن كانت "خلافة" ومع صيرورة التاريخ، واندحار هذه "الطوبي" (على حد تعبير عبد الله العروي)، تساهل الكثير من الفقهاء مكتفين بشرط مراعاة الدولة لمبادئ الشرع لتدخل في دائرة الإسلام.

كان العديد من الفقهاء، العارفين بالسياسية وأهوالها والسلطان وبأسه، والمدركين للإنسان وطبيعته والدين وحدوده، والمجرّبين للبلاطات ودسائسها والرعية وفسادها، والمدركين أيضا صعوبة "المثال" وبعد مناله والتاريخ وحقيقته... كانوا، بكل بساطة، وأيضا بكل حسّ تاريخي، يتغافلون عن موضوع الخلافة ويتجاهلونه.

لا ينبس المرادي، فقيه الدولة المرابطية، بكلمة حول مسألة الخلافة، إذ حقائق السياسة عنده أهم من مظهر لم يعد حينئذ سوى مظهر شكلي لا قيمة عملية له".46 كما يكتفي فقيه المرينيين ابن رضوان بالحديث عنها بإيجاز شديد باعتبارها تقليدا سارت عليه بعض التّآليف الإسلامية. ومن جهته

46 انظر مقدمة تحقيق سامي النشار لكتاب المرادي الإشارة في تدبير الإمارة ص 34.

أهمل حجّة الإسلام الغزالي موضوع الخلافة في كتابه "التبر المسبوك في نصيحة الملوك"، مكتفيا بذكر واجبات السلطان ووظائفه وصفاته الخلقية...[47] وفي نفس السياق يتساءل أحد الباحثين كيف لابن أبي الربيع في كتابه "سلوك المالك" أن يذكر الملوك دون الخلفاء، "لا سيما إذا علمنا أن المؤلف كتب كتابه في ظل الدولة العباسية".[48] ويلاحظ باحث آخر كيف أن موضوع الخلافة لم يستحق أكثر من سطر ونصف عند القلعي الذي كان يكفيه وجوب نصب "الإمام" دون أن ينشغل، بل وحتّى أن يشير كما جرت العادة إلى اختلافات الفقهاء في "أوصافه وشرائطه". [49] وأخيرا، يقدم الباحث رضوان السيد مجمل الإنتاج الفكري السياسي للماوردي حيث "يتوارى البعد القانوني أو التشريعي إلى حد ما ليفسح المجال لنزعة أخلاقية تؤكد على الدين في المبدأ لكنها تسترشد بالواقع وظروف العصر بالدرجة الأولى...

لنترك "الخلافة" البعيدة المنال، بعد السماء عن الأرض، ولنتحدث عن "الشرع" الذي طبع دنيا المسلم والتصق بالرعايا في حياتهم المجتمعية، إن لم نقل اليومية.

هل يصح القول بوجود تناقض بين السياستين، الشرعية والسلطانية؟ وهل وجود السلطان يعني انتفاء الشرع ؟

لكي يتضح الجواب، يجدر بدءا أن ننظر في موضوع السياستين الذي لا يبدو متطابقا أو متماثلا تماما. فما يشغل بال مؤلفي "السياسة الشرعية" ليس هو ما يشغل بال مؤلفي "السياسة السلطانية". نعم قد نجد تقاطعات عدة بين هذين المجالين، 50 ولكن الفرق يظل قائما، فأغلب اهتمامات الأول تخصّ الجانب "المدني" من حياة المسلم من حقوق وحدود، 51 وأغلب مواضيع الثاني تهم الجانب السياسي للدولة من وظائف وجند ومختلف أشكال "التدبير السياسي" وحكم الرعايا...

---

47 الغزالي . التبر المسبوك في نصيحة الملوك ص 23 دراسة وتحقيق محمد أحمد دمج. بيروت 1987

48 ابن أبي الربيع . سلوك المالك في تدبير الممالك ص 27 دراسة وتحقيق ناجي التكريتي. بيروت 1987

49 القلعي . تهذيب الرياسة وترتيب السياسة ص . 66 المنار . الأردن 1981

50 لا ننسى أن أغلب الأدباء السلطانين فقهاء، وأن منهم من نبغ في هذين النوعين من التأليف وهذا يستدعي، كما يقول عبد الله العروي التمييز بين واجهتي الشخصية

51 يكفي تصفح فهرس، كتاب ابن تيمية في "السياسة الشرعية" أو كتاب تلميذه ابن القيم الجوزية في "الطرق الحكمية" لنستنتج ما كان يشغل بال مؤلفي السياسات الشرعية فإذا كان الفكر السياسي يهتم مبدئيا بموضوع الدولة وتوابعها، فإن "السياسة الشرعية" تهتم بالأساس بموضوع الحدود والحقوق المفروضة على المسلم لتنظيم البيوعات والإجارات والأنكحة والطلاق أو عقوبات السارق والزاني وشارب الخمر... إلخ وقد يحتج البعض بكون الأدبيات الشرعية خصصت فصولا بل وأنها غالبا ما تبدأ بموضوع "الولايات" وهو موضوع "سياسي" ولكن، لنأخذ كتاب "ابن تيمية " في السياسة الشرعية، وهو الأكثر تداولا، ولنقارن بين اللغة العامة والأخلاقية التي تطبع حديثه الموجز عن "الولايات" واللغة المدققة والمفصلة التي تطبع باقي الفصول لنتأكد مما يشغل فعلا بال مؤلفي السياسات الشرعية.

يصعب الإقرار بوجود انفصام بين "الشرع" و"السلطان" إذ لا يستبعد الواحد منهما الآخر ولا ينفر منه. و إلا كيف يحدث لفقيه متشبع بالدين وعلومه أن يدوّن في الصباح ما أمرت به الشريعة، أو ما تصوره كذلك، ليتحول في المساء إلى أديب يسامر السلطان محدثا إياه عن تجارب الأمم السابقة ومقتضيات التدبير السياسي السلطاني؟ هل كان فقهاء الإسلام يعيشون انفصاما في شخصيتهم، أم كانوا يهضمون ازدواجيتهم متساكنين مع طرفيها بشكل لا يستشعرون معه أي نشاز وبالأحرى تناقض ؟ وألا يقوم الكثير من المعاصرين، وفي هذه النقطة بالذات، بعمليات إسقاط همومهم الحالية على فقهاء، تؤكد معطيات عدة، أنهم لم يكونوا مرضى بهذه "السكيزوفرينيا" التي يريد البعض إلصاقها بهم.

وكما يجمع نفس الكاتب بين التصورين الشرعي والسلطاني، فلا شيء كان يمنع السلطان نفسه من الجمع بين الأمر الشرعي والتدبير السلطاني، فلا أحد يمكنه ادعاء امّحاء الشرع في مختلف التواريخ الإسلامية: السلطان و الشرع يتكاملان و يتساكنان، كل واحد يجد في الأخر ضالته. فكما أن إقامة الشرع تتطلب وجود السلطان، فإنّ وجود هذا الأخير واستمراره يستلزم حضور الشرع. بل إن تطبيقات الشرع هي أكثر من أن تُختزل في بعد إيديولوجي إذ كانت تحقّق للسلطان انتظام الرعايا في حياتهم "المدنية" ومعاملاتهم وفض منازعاتهم واستقرارهم الإجتماعي... وكلها شروط أولية لوجود أي سلطة سياسية... "إن السلطان يخدم الشريعة ظاهرا لأنها تخدمه باطنا"، 52

لقد أصبح جلباب الشرع واسعا جدا، ولكل سلطان مقاسه. أكثر من هذا، لم يفقد الشرع بعده الديني ليشتدّ بعده الدنيوي ويصبح مجرد آلة ينتظم بها سير المجتمع، بل غدا مرادفا للسياسة حين يؤكد فقيه ما أنّ كل ما هو صالح سياسيا ونافع دنيويا يكون شرعيا... هكذا يصبح لكل سلوك سياسي سند شرعي... وإن تعذر هذا السند فيجب خلقه وهذه مهمة الفقهاء.

ومع ذلك فإن تساكن السلطان و الشرع لا يعني أبدا أي خلط بين مجالات السياسة الدنيوية ومجالات الدين التشريعية، وهذا ما يوضّحه البحث في جهاز الدولة التي ننعتها ب"الإسلامية".

في حديثهم عن جهاز الدولة الإسلامية، كان فقهاء الإسلام وأدبائه يميّزون بين "وظائف سياسية دنيوية" و"وظائف خلافية دينية"، كتمييزهم بين وظائف الوزارة و الحجابة والكتابة والشرطة من جهة وخطط القضاء والإفتاء والحسبة... ويبدو هذا التمييز أكثر وضوحا، من ناحية الشكل على الأقل، عند

52 عبد الله العروي، مفهوم الدولة ص 107

بعض الفقهاء والأدباء الذين خصّوا موضوع "تولية الخطط الدينية" بفصول مستقلة على غرار "المراتب السياسية الدنيوية".

أيّ مطّلع على النصوص السياسية الإسلامية الوفيرة التي تتحدّث عن جهاز الدولة في الإسلام، يمكنه أن يستنتج بشكل عام أن هذه النصوص السياسية كانت أكثر اهتماما بأجهزة الدولة "الدنيوية" مقارنة مع مثيلتها "الدينية". فإما أنها كانت تهملها كلية، وإما أنها توجز في تناولها، ولربّما يجد هذا الإهمال بعضا من مبرراته في كون ما يهمّ التدبير السياسي هو الأجهزة التي لها مساس مباشر بقوة الدولة واستمرارها، من "وزارة" تضبط أمور الرعية، و"كتابة" تحفظ جبايات الدولة و"شرطة" تسهر على أمن المدينة و"بريد" يخبر الحاكم بما جدّ في الأقاصي والنواحي و"عامل" يوفّر المال...

وعلى الرغم من هذا الإهمال النسبي، يبقى تعامل الفكر السياسي الإسلامي مع "الخطط الدينية" مماثلا لما يتعامل به مع "الوظائف الدنيوية"، فهو يطرح "الخطة" في علاقتها بالخليفة أو الملك أو السلطان، تقليدا أو عزلا، ثم يسهب في ذكر الشروط والصفات الخلقية اللازمة فيمن يتولاها، وهي شروط وصفات تكاد لا تختلف في مجملها عما يلحقه من صفات وشروط تخص "الوظائف الدنيوية"، إلا بإضافة شرط "العلم" (بمفهومه الديني طبعا). كما يؤكد ضرورة تسديد أرزاق وجرايات أصحابها وإخضاعهم إلى نفس المراقبة السلطانية المفروضة على نظرائهم الدنيويين، والمتمثلة في تفقد أحوال القضاة واختبارهم للتأكد من سلامة طويتهم واستقامة سلوكهم و"عزل من في بقائه مفسدة"، أو "الاستخبار" عن أحوال "المدرّسين" وما يدرسّونه، سواء كانوا في "المساجد الكبرى" التابعة مباشرة للسلطان أو لمن ينوب عنه، أو في مساجد "العامة" الخاصة بقوم أو محلة، وذلك حفظا للدين وحفاظا على "الجماعة"...

والواقع أن وجهي جهاز الدولة، الديني والدنيوي، لا يتمايزان إلا من حيث "الاختصاص". إنّنا في واقع الأمر أمام تصور "وظيفي" لهذه "الخطط" يطبعها، رغم ظاهر الأشياء، بطابع دنيوي، تحكمه غايات عملية ونفعية. وهي من هذا الباب لا تختلف في شيء عن "الوظائف السياسية"، إذ كلاهما يساهم في تنظيم وتوجيه عمل الدولة وعلاقاتها بالمجتمع. فإذا كانت الأجهزة السياسية تعمل لقوة السلطان، ولا ترى في مجمع الرعايا سوى موضوعا لسلطتها، فإن الأجهزة الدينية تعمل بالأساس على تنظيم شؤون الرعايا اليومية و"المدنية" – إن جاز التعبير – ولا ترى في السلطان سوى شرطي يضمن السير العادي لهذه الشؤون دون فتن ولا اضطرابات.

هل هناك إذن، وكما شاع الاعتقاد، خلط بين الدين والسياسة ؟ هل يمكن أن يحدث تنازع في الاختصاص بين صاحب السلطة السياسية ومنفذي الأوامر الشرعية ؟ من يهيمن على من ؟ هل يتعلق الأمر بفصل السلطتين السياسية والدينية ؟ وهل يطمح السلطان سابقا والملك حاليا بوصفهما حافظين لشرائع الدين إلى إضفاء طابع ديني على الوظائف السياسية، أم أنهما، على العكس من ذلك، يعملان على إضفاء طابع دنيوي على الخطط الدينية ؟

لا ندعي جوابا قاطعا على أسئلة من هذا الحجم، ولكن يبدو، وعلى خلاف ما يعتقده البعض، امّحاء كل تعارض بين الدين وأوامره والسياسة ومقتضياتها. ذلك أن عمل "الموظفين" الدينيين على تطبيق مقتضيات الشرع لم يكن ليلغي الحياة السياسية السلطانية، ولا هو لغي مقتضيات السياسة الرّاهنة. كما أن عمل "الوظائف السياسية" لم يحل، سابقا أو راهنا، دون تطبيقات الشرع ومبادئه. كيف للسلطان وأعوانه أن ينزعجوا من إمام يتقدم الناس للصلاة، أو مؤذن ينادي من أعلى صومعته؟ ولماذا سينزعجون من محتسب يراقب الأسواق، أو قاضي يفصل في منازعات الرعايا ؟... على العكس من ذلك تماما، يبدو السلطان في حاجة لهذه "الخطط" التي تغطي عن استبداده السياسي ببعدها الرمزي والديني، وتقيه شرور النظام المجتمعي. في هذا السياق يتجاوز الدين بما يتضمنه من أوامر وشرائع كونه أداة "أدلجة" أو وسيلة هيمنة، ليصبح بالأساس وراء انتظام الرعايا في حياتهم اليومية والمدنية. يحتاج السلطان إلى هذا الانتظام الذي تحققه شرائع الدين ومن يعمل على تطبيقها، وتحتاج هذه الشرائع نفسها إلى سلطان يحميها من كل بدعة قد تخلّ بركائزها.

ومع ذلك، تجب الإشارة، ونحن نقارن بين الديني والدنيوي في هذه الوظائف، إلى اختلاف بينهما يبدو إجرائيا وبسيطا في ظاهره، لكنه عميق في دلالته. فمقابل تشدّد الشروط الذي تبديه الأدبيات السياسية الإسلامية في تولية أصحاب الوظائف الدنيوية، نلاحظ نوعا من التساهل مع أصحاب الخطط الدينية وتحديدا المحلية منها حيث يُترك أمر تعيينهم إلى أهل المنطقة أو المحلة أنفسهم. بل إن الفقيهين، ابن رضوان وابن الأزرق يذهبان إلى حد مطالبة السلطان "إلزام كل محلة أن تولي لنفسها إماما، وإن لم تستطع، فمن واجب السلطان إرسال إمام لهم..."، وفي الحالتين معا يكون أمر إعالة "إمام المسجد" و"مؤدنه" من واجب هؤلاء القوم أنفسه 53...

ولكن، ما علاقة كلّ هذا الماضي السلطاني بالحاضر المغربي الراهن؟ إذا كان من الصعب أن ننفي عن المغرب تطوّره التاريخي، فمن الأصعب القول أنّه، دولة ومجتمعا، قد حسم في علاقة الدين

53 ابن رضوان : الشهب اللامعة في السياسة النافعة, ص 322.تحقيق علي سامي النشار الدارالبيضاء 1984

بالدولة التي يبدو أنّها لا تزال في الكثير من أوجهها أسيرة لنفس البنية التي كانت تتحكّم فيها رمن الدولة السلطانية الفائت.

3- السلطة الملكية والدستور الجديد

كل المعطيات التاريخية والسياسية تؤكّد مركزية السلطة الملكية في النظام السياسي المغربي. يتّضح ذلك في عدد كبير من الدراسات التي جعلت من النظام السياسي المغربي موضوعا لها، سواء تعلق الأمر بالنظام التقليدي "السلطاني" ما قبل الحماية، أو النظام السياسي ما بعد الاستقلال[54]. ويتضح ذلك اليوم في المغرب الراهن، قانونيا من خلال منطوق الدستور، وعمليا من خلال النفوذ القوي لهذه السلطة على مجموع المشهد السياسي.

في خطاب يوم 9 مارس 2011 ، أكّد ملك المغرب على خمس ثوابت لا مجال لتعديل أسسها بقوله: " (...) ولنا في قدسية ثوابتنا، التي هي محط إجماع وطني، وهي الإسلام كدين للدولة، الضامنة لحرية ممارسة الشعائر الدينية، وإمارة المؤمنين، والنظام الملكي، والوحدة الوطنية، والخيار الديمقراطي، الضمان القوي، والأساس المتين لتوافق تاريخي يشكّل ميثاقا جديدا بين العرش والشعب".

إذا كان "الخيار الديمقراطي" ضرورة تاريخية لا مجال فيها للاختيار، وإذا كان "النظام الملكي" لا يشكّل في حدّ ذاته عائقا أمام هذه الضرورة، وإذا كان "الوطن" هو ما يجمع المغاربة، فإنّ الثابتين المتبقيين، وهما "الإسلام دين الدولة"، و"إمارة المؤمنين"، ليسا بالمطلقين في ثباتهما. ذلك أنّ الدولة الحديثة لا دين لها، أو لنقل لها كلّ الأديان دون أن يكون لها أي دين بالتحديد لأنّ ما يجمعها بمواطنيها هو القانون والمؤسسات، ولأنّ إدخال دين محدّد في صلب الدستور من شأنه إهدار حقوق المواطن الذي ينتمي لدين أخر أو لا يدين بأي دين. أمّا التنصيص على "إمارة المؤمنين"، فتتطلّب شيئا من الاستفسار. فإن كان مجالها ينحصر في شؤون الدين فلا ضير في ذلك، بل تكون فائدتها أعم وأشمل،

[54] Voir à ce propos : -Bernard CUBERTAFOND. Le systéme politique marocain. L'Harmattan. 1997.
- Omar Bendourou. Le régime politique marocain. Dar AL Qalam. 2000
- Mohamed Tozy. Monarchie et islam politique au maroc Presses de Sciences Po. 1999.
- Mohamed Galaoui. Le Maroc politique à l'aube du troisieme millenaire (1990-2006).AN Najah AL Jadida. Casablanca. 2007
- Pierre Vermeren. Le Maroc en transition. La Découverte. Paris 2001.

أمّا وأن تعكس ظلالها على المجال السياسي، كما حدث في مراحل سابقة لأسباب لا مجال للتفصيل فيها، فذاك شأن آخر...

ترى "السلطة الملكية" نفسها جامعة بين الدين والدنيا، وبلغة الفقهاء بين "حراسة الدين وسياسة الدنيا"، ولأنّه يستحيل، ودائما بلغة الفقهاء، أن يجتمع في بلد واحد "رئيسان" في الدين، تحرّم هذه السلطة، بل وتجرّم الجمع بين الدين والسياسة على أيّ فاعل سياسي أو مدني، بل وحتّى "عالم" أو فقيه مفرد.

لو استعرضنا الخطب الملكية، وحاولنا الوقوف عند بعض الفقرات التي يكون موضوعها المسألة الدينية، وتجاوزنا حدود الاستشهادات من أجل إدراك المحدّدات التي تحكم تصوّر المسألة الدينية في الخطاب الملكي، لأمكننا الحديث عن أربع محدّدات.

يتمثّل المحدّد الأول في كون الدين يشكّل بامتياز أداة لحمة اجتماعية. فهو يقدّم للدولة خدمة اجتماعية كبيرة، ليس بالمعنى الإيديولوجي، ولكن بفضل تحقيقه لنوع من الأمن والتلاحم الاجتماعي، بتنظيمه لعدد من مجالات حياة الناس اليومية، وبتوحيده لعدد من القيم السائدة أخلاقيا وسلوكيا. ليس غريبا إذن أن يكون الدين مؤثّثا، حسب الأحوال، لعدد من الخطب والكلمات والرسائل الملكية، وليس شيئا زائدا حضوره الطقوسي في كلّ المناسبات الدينية. إنّها بكلّ بساطة الصورة التي تتجلّى واضحة في اعتبار ملك المغرب "أميرا للمؤمنين".

و يكمن المحدّد الثاني في علاقة الاحتياج المتبادلة بين الدين والدولة: للدين حاجة ماسّة لسلطة سياسية تضمن للناس قيامهم بشعائرهم في أمان دونما خرق ولا تبديل، وللدولة حاجة بدين يكفيها شر جزء لا بأس به من التنظيم الاجتماعي، ويحقّق لفائدتها أمانا معنويا وروحيا يسمح للناس بتقبّل تقلبّات حياتهم. هذه الخدمة المتبادلة تجعل من الدولة حارسة للدين وحريصة عليه، تماما كما تجعل من الدين أقوى ضمان لتساكن اجتماعي يفيد بنتائجه السلطة السياسية.

أمّا المحدّد الثالث فيتعلّق بالسياق السياسي الذي يحكم العلاقة بين "الفقيه العالم" و"الملك الحاكم". فإذا كان الملك الراحل الحسن الثاني يؤكّد، وخاصة في عقد السبعينيات، ولأسباب سياسية لا مجال لذكرها هنا، أنّ دور الفقهاء و"المجالس العلمية" يجب أن يتجاوز حدود "نواقض الوضوء وموجبات الغسل" لينفتح على مشاكل الناس، بل ويواجه "الغزو الخارجي"، فإنه، وخاصة في خطابات الثمانينيات وما تلاها، مافتئ يؤكّد أنّ النهي عن "المنكر" يجب أن لا يتجاوز "حدود القلب"، وأنّ مجال الفقهاء

ينحصر في العبادات دونما إقحام "علمهم" فيما يجري خارج بيوت الله. وهي السياسة الدينية التي تأكّدت مع مجيء الملك محمد السادس، واتخذت معالمها الواضحة فيما يعرف ب"إعادة هيكلة الحقل الديني".

ويكمن المحدّد الأخير في المحاولة الدؤوبة للسلطة الملكية المزاوجة، دونما تناقضات، بين الدين والسياسة، بين مبدأ البيعة التقليدي والتعاقد السياسي الحديث، بين الأحكام الشرعية والنصوص القانونية الوطنية والدولية. ومع ذلك، لا تعني هذه المزاوجة أي خلط بين أحكام الدين وضرورات التدبير السياسي بقدر ما تفيد العمل على التّمييز بين الفضاء الديني والفضاء السياسي. فالدولة المغربية، أبعد ما تكون عن أن تكون "دولة دينية"، فهي تدرك جيّدا أنّ المجال السياسي مجال دنيوي، وأنّ انتظارات المجتمع تتطلّب إجراءات عملية واقتصادية، وأنّ تحرير أوضاع المرأة ضرورة حداثية لا يمكن أن يقف ضدّها نصوص تراثية. والواقع أنّ هذه "المزاوجة"، الصعبة في تدبيرها، لا تعني شيئا آخر غير العمل على تكييف تراثنا "الشرعي" وتأويله بما يخدم "المشروع الديمقراطي الحداثي" الذي تنادي به السلطة الملكية نفسها.[55]

و أخيرا إذا كان بالإمكان أن نفسّر اتّكاء الدولة الاضطراري على عصا الدين بضعف في صيرورة المغرب التاريخية، فإنّ النجاح في امتحان الجمع بين الأصالة والمعاصرة، بين عقد البيعة والعقد الاجتماعي...أمر موكول إلى مسار التحديث السياسي الذي دشّنه المغرب ولا يزال يعيش أطواره اليوم، وخاصة بعد الإعلان الدستوري الأخير

يتضمّن الدستور الجديد عشر إحالات إلى الدين يمكن تصنيفها في ثلاث مستويات أوّلها يهمّ المغاربة في انتمائهم وهو يتهم ، وثانيها يخصّ أجهزة الدّولة التي تشرف وتوجّه الفعل الديني. أما الثالث فيتعلّق بالمؤسسة الملكية نفسها كمنظومة سياسية. والحال هذه، هل يحقّ لنا فعلا التّفكير في سؤال الدين بنفس المنطق في مجموع المستويات الثلاث المذكورة ؟

يشير الدستور إلى العلاقة التي تربط المغاربة بالدين الإسلامي. فهو جزء من هويتهم (ديباجة الدستور). وهم يستندون عليه باعتباره ثابتا من ثوابتهم الجامعة (الفصل الأوّل). كما أنّ الأسرة، وهي الخلية الأساس تقوم على الزّواج الشرعي (الفصل 32).

[55] للمزيد من التّفصيل في موضوع الخطب الملكية وعلاقتها بالدين، يمكن الرجوع إلى القسم الأول من أطروحة "الدين والسياسة في المغرب" –جامعة القاضي عياض كلية الحقوق مراكش 2007 - 2008

كلّ هذه الإشارات التي تتحدّث عن علاقة المغاربة بالإسلام هي بمثابة وصف، إقرار واقع وتحصيل حاصل. فالمغاربة، وهذا ليس اختيار، هم مسلمون بتاريخهم وثقافتهم وعاداتهم وحياتهم اليومية.

والحال هذه، هل يوجد أصلا معنى ما لإقحام الهوية "الإسلامية" في مجال سياسي دستوري؟ تصبّ الهوية نظريا في مجال الخصوصيات، وما قد يميّز هذا الجنس عن ذاك. هذا دون أن نتحدّث عن نتائجها العملية التي ليست شيئا آخر غير الدوران حول الذات، وفي أحسن الأحوال، التلبّس بلباس الشوفينية والعنصرية وطهارة الأصل.

ما قيل عنه أنّه من مكوّنات هويتنا وأخصّ خصائصنا، يبدو أنّه ليس بالكامل لنا، ولنا وحدنا بالحصر والتحديد. فالإسلام، نتقاسمه مع ما يفوق المليار من المسلمين. ليس الإسلام ميزة المغاربة، ولا هو يخصّهم وحدهم دون سائر المسلمين. إنّه انتماء لدين يقدّم نفسه أصلا كدين للعالمين، ومن تمّ ليس له أن يتحوّل إلى خصوصية قد تميّز شعبا أو مجموعة بشرية عن أخرى. في هذا السياق، ليس غريبا أن سمعنا، أثناء المناقشات والسجالات التي صاحبت إعداد الدستور الجديد، من يطالب باستبدال عبارة "الدّولة الإسلامية" ب"البلد المسلم"، والفارق كبير بين العبارتين.

أمّا المستوى الثاني فيبرز تدخّل الدولة لتوجيه العمل الديني. أو لنقل عنه إنّه يلخّص السياسة الدينية للدولة المغربية. فهي تعمل على تعزيز انتمائها الإسلامي، ولا تقبل التّمييز بسبب المعتقد الديني (ديباجة الدستور)، وتضمن حرية ممارسة الشؤون الدينية (الفصل الثالث). كما نصّ الدستور على إحداث مجلس علمي أعلى يتحدّث باسم الدين الإسلامي في كلّ القضايا ذات الموضوع الديني (الفصل 41). كما أنّ النّظام العام للدولة لا يقبل بتأسيس أي حزب على أساس ديني (الفصل السابع)، ولا يسمح لأي برلماني بالمجادلة في أمور الدين (الفصل 64)، كما أنّه لا يقبل أي مراجعة أو تعديل دستوري يمسّ أحكام الدين الإسلامي (الفصل 175).

هي إذن فصول موجبة آمرة وأخرى سالبة مانعة. تثير مجموع هذه الفصول المتعلّقة بسياسات الدين ملاحظتين اثنتين. أوّلهما أنّها تروم الحفاظ على الأمن العام بمنعها ظهور أي حزب ديني، بضمانها حرية ممارسة الشّؤون الدينية، بتأسيسها مجلسا علميا أعلى يتولّى أمور الدين. أمّا الملاحظة الثانية فتبرز حدود الحرّية الدينية عندما تمنع على البرلماني إبداء رأيه في قضايا الدين، أو عندما تحول دون أي مراجعة أو تعديل دستوري تمسّ حكما من أحكام الدين الإسلامي.

هل يحقّ اليوم لبرلماني ما أن يقترح قانونا يطالب فيه بالتّشريع للزواج المدني مثلا؟ هل يكون بإمكانه أن يطالب بقانون صريح يمنع منعا باتا تعدّد الزوجات بدل التّحايل على ما نصّ عليه الحكم الشّرعي؟ هل مشروع له أن يقترح قانونا يضمن للأنثى الواحدة حظّ الذكر الواحد في الإرث؟ هل يحقّ لفريق برلماني أن يقترح في إطار ما تنصّ عليه القوانين، تعديلا دستوريا يفصل بالواضح بين ما هو ديني وما هو سياسي؟

الجواب طبعا هو "لا" بمنطوق الفصل 32 الذي يجعل من "الزّواج الشرعي" الأساس الذي تقوم عليه الأسرة، وبمنطوق الفصل 64 الذي يمنع عن البرلماني "المجادلة" في الدين الإسلامي، وبمنطوق الفصل 175 الذي يمنع "مراجعة الأحكام المتعلّقة بالدين الإسلامي".

و لكن، "لنتصوّر أن إدارة الحماية فرضت علينا قانون أسرة يمنع تعدّد الزّوجات ويقرّ المساواة في الإرث. وأنّ العمل بهذا القانون طال حتّى تعوّد عليه المجتمع وأصبحت مصالح الكثيرين مرتبطة بتطبيقه. أكبر الظن أن الدستور الملكي كان يحافظ على الأمر الواقع بتخريجة ما. والدليل على ما نقول هو الحاصل اليوم في الجمهوريات الإسلامية السوفياتية سابقا. لم يحصل فيها تراجع عن إصلاحات البلاشفة..."[56]

ألا يوجد الكثير من الأحكام الشرعية التي تمّ إهمالها في صمت ودونما أيّ مشكل؟ من منّا يتحدّث اليوم عن حدود قطع يد السارق أو جلد الزّاني التي تعجّ بها كتب السياسات الشرعية؟ من منّا يتحدّث اليوم عن أحكام الرّق التي لا نزال نردّد الآيات المتعلّقة به؟ لماذا إذن "لا نقول إنّ أحكاما شرعية أخرى يجوز إهمالها إذا لم تعد فائدتها واضحة (...) تعليق حكم شرعي من طرف البرلمان، لا يعني الحكم ببطلانه مطلقا، لا ماضيا ولا مستقبلا، فليس فيه ما يدلّ على تكذيب أو تسفيه أو مروق أو عقوق."[57]

إذا كانت الفصول الدّستورية التي تشير إلى إسلام المغاربة وإلى السياسة الدينية للدّولة لا تنبئ، رغم ظاهر الأشياء، عن أي طابع ديني يمسّ "دنيوية" لدولة المغربية، بما أنّ الأولى تتحدّث عن واقع إسلام "مدني"، عن دنيا الدين، إن جازت العبارة، والثانية تتحدّث عن سياسات عمومية تهمّ وجها من أوجه حياة المغاربة، فإنّ المستوى الثالث هو بيت القصيد كما يُقال. فالدستور الجديد ينصّ على أنّ المملكة المغربية دولة إسلامية (ديباجة الدّستور)، وأنّ الإسلام هو دين الدّولة (الفصل 3)، كما أنّ ملك

[56] عبد الله العروي. من ديوان السياسة ص 124 المركز الثقافي العربي 2009
[57] نفسه ص 124

المغرب هو أمير المؤمنين وحامي حمى الملّة والدين (الفصل 41). وهي نفس التّأكيدات التي أعلنها الخطاب الملكي بتاريخ 9 مارس 2011 قبل إعداد الدستور نفسه حين أكّد جلالة الملك على خمس ثوابت لا مجال لتعديل أسسها بقوله: " (...) ولنا في قدسية ثوابتنا، التي هي محط إجماع وطني، وهي الإسلام كدين للدولة، الضامنة لحرية ممارسة الشعائر الدينية، وإمارة المؤمنين، والنظام الملكي، والوحدة الوطنية، والخيار الديمقراطي، الضمان القوي، والأساس المتين لتوافق تاريخي يشكّل ميثاقا جديدا بين العرش والشعب".

هل هناك معنى ما لعبارة "الدّولة الإسلامية"؟ وهل يمكن لدولة تقول عن نفسها أنّها حديثة أن يكون لها دين ما؟ وأيّ معنى لإمارة المؤمنين التي هي التّجسيد الفعلي لإسلامية الدّولة المغربية؟

بدءا تجب الإشارة إلى أنّ الدستور الجديد (مثل الدّساتير القديمة) ينصّ على إسلامية الدّولة المغربية وإمارة رئيسها دون تفصيل. والتّفصيل الأساس الثّاوي وراء كلّ هذه النّعوت الدينية ليس شيئا آخر غير ما نعرفه جميعا تحت اسم البيعة.

لم تكن البيعة حسب وقائع التاريخ، تعاقدا اجتماعيا بالمعنى الذي يمكن أن يتلاءم مع أسس الدولة الحديثة، كيف لنا أن نزيل عن البيعة جوهرها الديني، والدولة الحديثة في أساسها "لا دينية". ألا يظلّ الفارق بين النظام السلطاني التقليدي والنظام السياسي الحديث قائما، والتعارض بينهما موجودا؟ كيف نوافق بين مبدأ "تحريم الخروج" عن طاعة السلطان الموجود في أساس الدولة السلطانية، ومبدأ "الحق في المقاومة" الذي أسّس عليه "جون لوك" عقده السياسي؟ الدولة الحديثة كما أكدت نفسها عبر التاريخ تعاقد اجتماعي، والدولة المغربية التقليدية كما قدّمها لنا تاريخها استبداد سياسي. لتعاقد الدولة الحديثة مرجعه النظري المتمثل أساسا في كون مستودع السيادة ومصدر السلطة هو المجتمع (الأمة، الشعب ..)، ولاستبداد الدولة التقليدية مرجعه النظري أو بالأحرى مسوّغه الشرعي المتمثّل في البيعة.

ما الحكمة في نسب الإسلام إذن، وهو دين كسائر الأديان، إلى دولة ما؟ وهل صحيح، كما تردّد الألسن بلا كلل، أنّ الإسلام دين ودولة؟ وكيف تسمح الدولة لنفسها ما تمنعه عن غيرها؟ إنّ احتياج الدولة للدين يبرز نقطة ضعفها في كونها عاجزة عن أن تتقدّم أمام مواطنيها عارية عن كلّ المساحيق الدينية والأخلاقية، أن تجعل من نفسها "قيمة" Valeur مستقلة في حد ذاتها عمّا عداها من القيم. وهو عجز لا يعود حصرا لها وحدها كدولة بل يسري أيضا، وهذا موضوع آخر، على ما نسميه بـالمجتمع المدني الذي يعيش بدوره مخاض التّحوّل من مجْمع الرّعايا إلى مُفرد المواطنة.

إنّ أكبر هاجس يملك الدولة هو الإقلاع الاقتصادي والإصلاح الاجتماعي، وهي اليوم، ربّما أقل لجوءا للدين ممّا تفعله بعض الجماعات. وحتى إن لجأت إلى الاستنجاد بالدين، فلضعف تاريخي يسكنها. وهو ضعف لا يمكن تجاوزه بقرار سياسي بين عشية وضحاها. فبقدر ما تتأسّس دولة الشيء العام بقدر ما سيخبو استعمال الدين من أيّ جهة كانت. وبقدر ما يتبلور مجتمع مدني مستقل بذاته بقدر ما سيجد في الدولة الحديثة صورته، ويصبح الشأن الديني مسالة شخصية.

والواقع أنّ الدستور الجديد أخذ الحبل من الوسط، مدشّنا بداية الصراع، وواقفا عند عتبته. فمن تشبّث بالإسلام دينا للدولة كان له ما نوى، ومن أراد أن يفتح للنظام البرلماني سبيلا كان له ذلك، ومن طالب بسمو القوانين الدولية تقرّر له ذلك، ومن ظلّ يحتاط من تعارضها مع أحكام الشّرع كان له ما أراد، ومن طالب بحكومة تحكم كان له ذلك، ومن لم ير عن سلطات الملك بديلا تحقّق له ذلك...

في هذه النقطة بالذات، تبدو جلية إضافة المفكر والمؤرخ عبدالله العروي. أكيد أنّه لم يخصّ الموضوع بكتاب مستقل، غير أنّه يظل حاضرا في عدد من حواراته وفي ثنايا تحليلاته لتراث الإسلام. ولكن ماذا قال؟ أولا، لا خوف على الدين وعقائده من الحداثة وانعكاساتها باعتباره مسألة شخصية (و الدليل مستوى التدين في بلد مثل الولايات المتحدة الأمريكية)[58]. ثانيا، وبرفضه الصريح والعميق للانصياع للتراث والتقليد يرفض كل التأويلات المتهافتة لتراثنا الإسلامي. وأخيرا، وبتركيزه على الحاجة إلى "الدولة" كقيمة مستقلة يندرج تفكيره في العلمانية بشكل صريح عند الذين يفهمونه، وبشكل مضمر عند الذين يتضايقون من تفكيره.

تقع أهمية هذا المستوى في قلب "نظرية الدولة" الحديثة التي ما أحوجنا لها. وهي "النظرية" التي أخفق فيها أسلافنا لربطهم المستمر للدولة بالقيم الدينية والأوامر الأخلاقية، وهي أيضا ما يستعصي تحقيقه اليوم نتيجة اتكاء الدولة على الدين في تدبير بعض شؤونها. ولكن الواضح أنّ اتّكاءها الاضطراري على الدين يبطن ضعفها التاريخي، الذي يبطن، هو بدوره، ضعف محيطها الاجتماعي. وهو الضعف الذي يجعلها، في انتظار أن تتأسّس، عاجزة على الظهور أمامنا عارية ك "شيء عام"، كدولة وكفى، كقيمة مستقلة تكفي ذاتها بذاتها دونما حاجة لأي مساحيق أخلاقية أو دينية، تبرر بها وجودها.

[58] للمزيد من التفاصيل أنظر عبد الله العروي عوائق التحديث. منشورات اتحاد كتاب المغرب 2006

الدولة المدنية وسؤال المرجعية

• د. عبد السلام طويل

رئيس تحرير مجلة الإحياء

أستاذ زائر بكلية الحقوق، جامعة محمد الخامس/ سلا

تقديم:

ترنو هذه الورقة إلى مقاربة مفهوم الدولة المدنية، وما يتصل به من استشكالات ترتبط أساسا بمدى الارتباط بين تعدد واختلاف السياقات التاريخية والسياسية والفكرية والإيديولوجية، وتعدد الفهوم حولها، والمواقف منها. كما تسعى إلى محاولة إبراز مدى تأثير تعدد الأطر المرجعية الحاكمة لتحديد ماهية، وخصائص، ومقومات، وهوية، ووظيفية، الدولة المدنية، في تسعير الصراع الإيديولوجي بين مختلف الفرقاء السياسيين حول امتلاك هذا المفهوم، وتوظيفه من خلال استراتيجيات متباينة للتأويل..

إذ بينما يجري طرح مفهوم الدولة المدنية كخيار سياسي ثقافي، بل وتاريخي لتجاوز واقع التأخر التاريخي الذي لازالت تعاني منه المجتمعات العربية بدرجات متفاوتة، نلاحظ اختلافا وتباينا، بل وتناقضا جوهريا في تصور مختلف القوى السياسية والإيديولوجية للدولة المدنية وفي رهاناتها عليها.. مما يجرده من قيمته التاريخية والوظيفية كإطار دستوري وقانوني ديمقراطي متوافق عليه، وكشكل من أشكال الاجتماع السياسي للجماعة الوطنية.

وهو ما لن يتحقق إلا من خلال العمل على تحرير مفهوم الدولة المدنية في صلته القوية بمفهوم المجتمع المدني من مختلف هذه التوظيفات الإيديولوجية، والارتقاء به ما أمكن من المستوى السجالي المطبوع بالكثير من الذاتية إلى المستوى الوظيفي الموضوعي، ليمثل أرضية صالحة لتأسيس اجتماع سياسي مبني على التوافق مع مختلف القوى الحية في المجتمع، وهو ما لن يتحقق إلا بالتوافق على إبرام تعاقد سياسي حقيقي بين إرادات مدنية واعية مستقلة ومسؤولة..

الأمر الذي بات يقتضي، أكثر من أي وقت مضى، العمل على أجرأة المفهوم، عبر تحديد ماهيته وخصائصه ومقوماته. وهو ما لن يتم إلا بالوعي بالسياق التاريخي؛ الثقافي والسياسي والاجتماعي لتبلوره ابتداء، والوعي، تبعا لذلك، بتعدد الفُهوم تبعا لتعدد السياقات.. والرهانات.. وتعدد المرجعيات الحاكمة له..

أولا: الأصول النظرية لمفهوم الدولة المدنية.

لعل أهم مصدر تأصيلي وتأسيسي حديث، لمفهوم الدولة المدنية في صلتها القوية بمفهومي "الحكم المدني"، و"المجتمع المدني"، كتاب "جون لوك"؛ "في الحكم المدني". ولذلك كان لزاما العودة إليه لاستجلاء معالم مفهوم الدولة المدنية الذي نحن بصدد مقاربته.

يميز "جون لوك" بين "المجتمع المنزلي" الذي يتشكل من أفراد الأسرة والعبيد، وسلطة الأب، و"المجتمع السياسي أو المدني" مماهيا بينهما، معتبرا أن المقصد من المجتمع الأول يتمثل في "التناسل وتوفير أسباب المعاش للأولاد، حتى يبلغوا أشدهم، فهو مجتمع طبيعي، أما المجتمع المدني فهو مجتمع اختياري، غرضه المحافظة على حياة المرء وحريته الطبيعية وأملاكه ودفع عدوان الآخرين عنه.

وإذ يلتحق به الفرد يتنازل عن حقه الطبيعي بتنفيذ القانون الطبيعي والاقتصاص من المعتدين عليه للجماعة، فتصبح هذه الجماعة، إذ ذاك، الحكم الوحيد في الخصومات التي تنشأ بينه وبين أقرانه، لها وحدها صلاحية تنفيذ القانون وإنزال العقوبات بالمجرمين، وعن هذه السلطة العامة التي تكتسبها الجماعة، بتنازل أبنائها عن حقوقهم الفردية في تأويل القانون الطبيعي وتطبيق أحكامه، تتفرغ السلطتان الأساسيتان في الدولة: السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية"[59].

فليس من مجتمع سياسي إلا حيث يتنازل كل فرد عن هذا الحق الطبيعي للجماعة، تنازلا تاما شرط أن لا يحال بينه وبين اللجوء إلى القانون الذي تقره تلك الجماعة. وإذ يبطل الحكم الفردي على كل فرد، تصبح الجماعة الحكم الوحيد الذي يفصل في كل الخصومات التي قد تنشأ بين أفراد ذلك المجتمع في القضايا الحقوقية، بناء على قواعد عادلة يطبقها رجال خولتهم الجماعة تطبيقها، وتنزل بالفرد الذي قد يرتكب جرائم ضد المجتمع العقوبات التي أقرها القانون[60].

فما ينشىء المجتمع السياسي ويكونه، وفقا "لجون لوك"، هو "اتفاق فئة من الناس الأحرار، الذين يؤلفون أكثرية، على الاتحاد وتأليف مثل هذا المجتمع. وعلى هذا الوجه فقط نشأت وتنشأ كل حكومة شرعية في العالم"[61]. إذ "عندما خلق الله الإنسان فرض عليه ظروفا قاهرة؛ من الضرورة والمنفعة والرغبة ألجأته إلى حياة الاجتماع، لعلمه أنه مخلوق لا يصلح لحياة العزلة، وجهزه بالإدراك والنطق كي يستمر عليها وينعم بها".[62]

إن المعيار المحدد للدولة المدنية، من وجهة نظر جون لوك، يتمثل في كونها دولة حق وعدالة وقانون؛ ذلك أن "كل الذين يؤلفون جماعة واحدة، ويعيشون في ظل قانون ثابت وقضاء عادل، يلوذون بهما وبوسعهما البت في الخصومات التي تنشأ بينهم ومعاقبة المجرم منهم، فإنما يعيشون معا في مجتمع

---

[59]. جون لوك، "في الحكم المدني"، ترجمة، ماجد فخري، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، 1959، ص (ح) من المقدمة.
[60]. المرجع نفسه، ص 188.
[61]. المرجع نفسه، ص 197.
[62]. المرجع نفسه، ص 183.

مدني. أما الذين لا ملاذ عام لهم على الأرض، فهم ما يزالون في "الحالة الطبيعية"، لأن كلا منهم الحكم والجلاد في كل ما يعنيه من شؤون"[63].

ولكي ندرك طبيعة السلطة السياسية إدراكا صحيحا ونستنبطها من مصدرها الأصلي يدعونا "جون لوك" أن "نفحص عن الوضع الطبيعي الذي نجد البشر عليه: وهو وضع من الحرية التامة في القيام بأعمالهم والتصرف بأملاكهم و بذواتهم كما يرتأون، ضمن إطار سنة الطبيعة وحدها، ودون أن يحتاجوا إلى إذن أحد أو يتقيدوا بمشيئة أي إنسان. وهو وضع من المساواة أيضا؛ حيث تتكافأ السلطة والسيادة كل التكافؤ: فلا يكون حظ أحد منهما أكثر من حظ الآخر"[64].

ومع أن الحالة الطبيعية حالة مطبوعة بالحرية، إلا أنها تنأى عن كل معاني الإباحية؛ فالإنسان في هذه الحالة "يتمتع بحرية التصرف بشخصه وممتلكاته، إلا أنه لا يتمتع بحرية القضاء على حياته، بل حتى على حياة المخلوقات التي يملكها، ما لم يستدع ذلك غرض أشرف من مجرد المحافظة عليها. فللحالة الطبيعية قانون طبيعي يخضع له الجميع. وما ذلك القانون إلا العقل الذي "يعلم البشر جميعا، لو استشاروه، إنهم جميعا متساوون وأحرار"[65].

فالمجرم، إذ يخرق القانون الطبيعي، "يكون كمن أعلن أنه يرتبط بقاعدة غير قاعدة العقل والعدالة العامين، وهي القاعدة التي وضعها الله معيارا لأعمال البشر من أجل سلامتهم جميعا. وعندها يصبح خطرا على البشر: إذ يكون قد امتهن الرابطة التي كان من شأنها أن تكف عنهم الأذى والعدوان وفصمها"، ومع ذلك، "يعاقب كل جرم بمقدار من العنف يكفي لإقناع مقترفه أن الجرم تجارة خاسرة ويحمله على التوبة ويردع الآخرين عن اقتراف جرم مثله".

ومن جهة أخرى، يسلم "جون لوك" بأن الحكم المدني هو العلاج الأصيل لآفات "الحالة الطبيعية"؛ وهي آفات جسيمة حقا في تلك القضايا التي يكون فيها المرء خصما وحكما في الوقت ذاته.

وإذا كان الحكم المدني لا يمكن تصوره، كما سلفت الإشارة، إلا من خلال الاتفاق والتعاقد، إلا أنه ليس تعاقدا كما اتفق، وإنما تعاقد على تأليف جماعة واحدة وكيان سياسي واحد. بحيث "قد يتعاهد الناس ويتعاقدون على غير ذلك وهم ما يزالون في الحالة الطبيعية"[66].

---

[63]. المرجع نفسه، ص 188.
[64]. المرجع نفسه، ص 140.
[65]. المرجع نفسه، ص 140.
[66]. المرجع نفسه، ص 144- 145.

وبمقتضى هذا التعاقد يتم الحد من الحرية الطبيعية التي تفيد، من وجهة نظر "جون لوك" "الاستقلال عن كل سلطة عدا القانون الطبيعي"[67]، كما تفيد "التحرر من عسف الآخرين وعدوانهم"، وهو ما لا يمكن تصوره في غياب القانون، ولذلك ينفي بشدة الزعم بأن الحرية تعني "حرية كل امرئ أن يفعل ما يشاء"؛ إذ من أين لأي امرئ أن يكون حرا، إذا كان بوسع كل فرد أن يتسلط عليه متى طاب له؟ وإن الحرية إلا حرية المرء في الاستقلال بشخصه وأفعاله ومقتنياته وسائر ممتلكاته، ضمن نطاق القوانين التي سنت من أجله، وتدبيرها كما شاء، بحيث لا يخضع لإرادة أي إنسان متجبر، بل لإرادته هو وحسب"[68].

ثانيا: أهم خصائص الدولة المدنية.

تتأسس الدولة المدنية بناء على الإرادة المشتركة للجماعة أو الأمة، وتتحقق بسيادة الروح المدنية التي تتسم بالتسامح، والتعاون، والغيرية، والاحترام المتبادل من أجل العيش المشترك، وذلك من خلال تأسيس أجهزة ومؤسسات سياسية وقانونية غير خاضعة لتأثير القوى والنزوعات الفردية أو المذهبية، أو الطائفية تتكفل بتنظيم الحياة العامة، وحماية الملكية الخاصة، وفرض سيادة القانون على الجميع دون تمييز.

وهو الأمر الذي لا يمكن أن يتحقق إلا بفضل التربية؛ ذلك أن "من يتكلم عن التربية، التي تجعل من الإنسان الحيواني إنسانا إنسانيا، أو التي تفتح عين الفرد على الغاية التي من أجلها يعيش، يتكلم حتما عن الدولة. كل مربي لا بد له من مربي، والدولة مربية المربين"[69].

وعلى هذا الأساس فإن الدولة المدنية تقوم بناء على المقومات والأركان التالية:

1. سمو القانون، وانطباقه على الجميع.
2. سيادة الأمة.
1. الفصل بين السلطات.
2. استقلال القضاء.
3. التعددية الحزبية، والنقاش العام..
4. المجتمع المدني.
5. التداول السلمي على السلطة بناء على الآلية الديمقراطية.

---

[67]. المرجع نفسه، ص 150.
[68]. المرجع نفسه، ص 170.
[69] . عبد الله العروي، "مفهوم الدولة"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ط8، 2006، ص19.

6. الحق في المعارضة السياسية.
7. التعاقد القائم على العقلانية الدستورية والمؤسساتية، وعلى المشروعية المعبرة عن رضا وموافقة الجماعة.
8. الفصل الإجرائي بين الدين والسياسة.
9. مبدأ المواطنة؛ بحيث أن الأفراد الذين يعيشون في كنف هذه الدولة لا تتحدد هويتهم بدينهم، ولا بإقليمهم، ولا بوضعهم الاجتماعي، ولا بسلطتهم، أو طائفتهم.. وإنما بكونهم أعضاء أحرار في مجتمع لهم حقوق وعليهم واجبات متساوية.
10. نظام مدني من العلاقات، والقيم، والسلوك، والثقافة، والروح، المدنية: (السلام، التسامح، الاختلاف، الغيرية، المساواة في الحقوق والواجبات، الثقة في عمليات التعاقد.. التربية المدنية، والثقافة المدنية القائمة على الاتفاق والتوافق..).

فإذا كان القانون يؤسس في الدولة المدنية قيمة العدل، وإذا كانت الثقافة المدنية تؤسس فيها قيمة السلام الاجتماعي، فإن المواطنة تؤسس في الدولة المدنية قيمة المساواة، مثلما يؤسس الدين لقيمة التراحم، انطلاقا من الإيمان بوحدة الأصل الإنساني، وحرية المعتقد الديني.

وإذا كان مفهوم المواطنة في ظل الدولة المدنية يتحدد بالمشاركة الفاعلة للمواطنين؛ بحيث يرتقون بمدنيتهم بشكل دائم، ويلتزمون التزاما مسؤولا بكل ما هو عام: الصالح العام، المبادئ العامة، الخير العام، فإن وسيلة الدولة المدنية لتحقيق الاتفاق العام، والصالح العام، والخير العام للمجتمع، يتمثل في الحكم الديمقراطي القائم على تداول السلطة، وعدم احتكارها من قبل أي فرد أو نخبة أو نزعة إيديولوجية..

ولا تتحقق الديمقراطية إلا إذا توافرت الدولة المدنية على مجال عام، يحقق التواصل الاجتماعي بين الجماعات المختلفة والآراء المختلفة بشكل ديمقراطي، من خلال النقاش، والتداول، والتواصل بشكل موضوعي ومحايد ومستقل عن أية وصاية؛ بحيث أن المواطنيين في الدولة المدنية لا يجب أن يعيشوا كمواطنين لا مبالين، بل يتعين أن يكونوا في أغلبهم؛ من المواطنين النشطاء، الذين يعرفون حقوقهم وواجباتهم بشكل جيد، ويشاركون مشاركة فعالة في تحسين أوضاع جمعتهم، بحيث يرقون بمدنيتهم على نحو دائم، ويخلصون إخلاصا كبيرا لكل ما هو "عام": الصالح العام، والملكية العامة، والمبادئ العامة، وكل ما يتصل بالخير العام[70].

[70] . أحمد زايد، ماذا تعني الدولة المدنية؟ أنظر الرابط الإلكتروني: www.shorouknews.com

ومع أن الدين يمثل في الدولة المدنية عاملا أساسيا في بناء الأخلاق العامة، وهو ما نلمسه بقوة لدى "جون لوك"، إلا أن الدولة المدنية لا تقوم على الدمج بين الدين والسياسة، وإنما على الفصل الإجرائي الذي يحول دون استخدام الدين لتحقيق أهداف سياسية خاصة بطائفة أو مذهب على حساب الجماعة الوطنية ومصلحتها العامة. وبذلك تتمكن الدولة المدنية من احترام عقائد كل من يعيش على أرضها ولا تعادي الدين[71].

فالدين فضلا عن كونه يمثل بعدا أصيلا من أبعاد الحقيقة الوجودية للإنسان والمجتمعات، يعد جزء لا يتجزأ من منظومة الحياة، فإلى جانب دوره كمصدر وباعث على قيم وأخلاق الاستقامة، والوفاء، والصدق، والالتزام، فإنه يمثل باعثا قويا على الفاعلية التاريخية والحضارية للأفراد والأمم؛ بفضل حثه لهم على العمل والإنجاز، والنجاعة، والإتقان، والنجاح في الحياة باعتبار كل ذلك؛ يندرج ضمن مفهوم العبادة والتقرب إلى الله.

وأهم ما في الأمر هنا، أنها لا تمارس أي تمييز بين المواطنين بفعل الاختلاف في الدين أو الجنس أو الخلفية الاجتماعية.. ولذلك فإن مؤسسات الدولة المدنية يترأسها مدنيون منتخبون، يخضعون للمساءلة والمحاسبة، ولا تدار بواسطة عسكريين أو رجال دين، وإنما تدار بواسطة أهل الاختصاص في الحكم والإدارة والسياسة، والثقافة، والاقتصاد.. غير أن هذا لا يعني استبعاد المواطنين المتدينين من المشاركة في تدبير الشأن العام للجماعة الوطنية بصفتهم مواطنين كاملي الأهلية..

ثالثا: مفهوم الدولة المدنية بين الدلالة العلمية والتوظيف الإيديولوجي[72].

الملاحظ، أن التداول حول مفهوم الدولة المدنية في المجال الثقافي العربي الإسلامي المعاصر، غالبا ما يتجاوز البعد العلمي والإجرائي الموضوعي، ليأخذ أبعادا سجالية وأيديولوجية بادية. انطلاقا من أن مفهوم الدولة المدنية، مثله مثل المجتمع المدني، "يندرج تداوله، حسب برهان غليون، في سياق محاولة تجديد عقائدية الحداثة التي فقدت قدرا كبيرا من مشروعيتها ومصداقيتها. ولذلك، وحتى يتسنى استخدام

[71] . مصطفي كامل السيد، الدولة المدنية في مشروع الدستور، أنظر الرابط الإلكتروني: www.shorouknews.com

[72]. للوقوف على مفهوم الإيديولوجيا، أنظر: محمد سبيلا، "الإيديولوجيا: نحو نظرة تكاملية"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ط1،1992.

مفهوم المجتمع المدني، كمكون أصيل من مكونات الدولة المدنية، بصورة عملية والإفادة منه في التحليل النظري للمجتمع العربي يدعونا غليون إلى تحريره من التباسات ثلاثة:

الالتباس الأول: يقوم على المقابلة بين المجتمع المدني، بما هو منظومة قيمية تحيل أساسا إلى قيمة الحرية والتحرر، وبين السلطة والدولة بما تنطويان عليه من قيم والقهر والضبط؛ ذلك لأن "المجتمع المدني" في حقيقة أمره ما هو إلا نوع متقدم من السياسة أو من المجتمع السياسي، هو مجتمع الديمقراطية أو دولة الديمقراطية، وهو مجتمع لا يخلو هو كذلك من استبداد وقهر.

والالتباس الثاني: مصدره المطابقة بين مفهوم المجتمع المدني ومفهوم الشأن الخاص المتعلق بالفرد وحياته الشخصية، في مقابل الشأن العام والدولة التي تهتم بالأمور الوطنية. ومقتضى هذا التصور أن التحرر والتقدم في اتجاه الديمقراطية رهين بالعودة إلى الفردية وسيطرة المصلحة الشخصية.

أما الالتباس الثالث: فمصدره النـزوع إلى وضع مفهوم المجتمع المدني في مقابل مفهوم "المجتمع الأهلي"، وخلفية هذه المقابلة الأيديولوجية توظيف المفهوم توظيفا سياسيا في وجه التيارات أو الحركات التي ينظر إليها بما هي تيارات أو حركات حاملة للقيم التقليدية[73].

فجميع هذه الالتباسات أو الاختلاطات تجنح في الواقع إلى تحويل مفهوم المجتمع إلى عقائدية اجتماعية حديثة مناهضة للعقائدية الإسلامية، وتؤسس للتحالف الجديد الذي يتكون اليوم بين النخب الحديثة الخائفة على وضعها السياسي ومواقعها من جهة، والدولة والسلطة الشمولية أو الاحتكارية التي ينظر إليها من هذا المنظار بوصفها ضمانة أساسية لاستمرار حركة التحديث والعقلنة الاجتماعية من جهة أخرى"[74].

غير أن الوضع السياسي العربي العام سيتغير إلى حد كبير، بعد موسم التوراث العربية، لتتغير معه الإصطفافات والمواقف من الدولة المدنية، وتزداد المفاراقات بصدد المفهوم وتوظيفاته، والثنائيات التي تحكمه؛ من التقابل بين الدولة المدنية والدولة العسكرية تارة، وبينها وبين الدولة الدينية تارة أخرى، وما يستتبع ذلك من جدل حول التمايزات القائمة بين مفهوم الدولة الدينية والدولة الثيوقراطية. وبين الدولة المدنية والدولة العلمانية من جهة، والدولة الديمقراطية من جهة أخرى. وكذا التمييز بين الدولة الإسلامية والدولة الدينية.

---

[73]. برهان غليون، "بناء المجتمع المدني العربي: دور العوامل الداخلية والخارجية"، بيروت: مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، عدد158، 1992، ص105.

[11]. المرجع نفسه، ص 106.

فبينما يذهب أنصار الدولة المدنية إلى أنها "تحترم عقائد كل من يعيش على أرضها، وتحتفل بأصحاب العقائد المختلفة، وهي بالقطع لا تعادى الدين"[75]، يصر خصومها على اتهمها بـ" الدولة التي تفصل الدين عن الحياة؛ أي تنحيه، وتنبذ أحكامه، ولا تسمح أن تبنى العلاقات بين الناس في المجتمع على أساسه". مشددين على أن "الدولة الإسلامية ليست "دولة مدنية" تفصل الدين عن الحياة؛ لأنها تجعل الإسلام أساس وجودها وأساس كل شيء فيها. وهي أيضاً ليست "دولة دينية" بالمعنى الروحي الكهنوتي، إذ لا يوجد أي تشابه بينهما مطلقاً، بل ما بينهما هو التناقض"، بدعوى أن "الدولة الدينية الروحية" دولة إلهية مقدسة تستمِد سلطتها من الله، ولا يجوز لأحد محاسبتها؛ لأن أوامرها، مع كونها صادرة منها، فهي في رأيها إلهية لا تقبل المناقشة [76]."

ومقابل التأكيد على أن الشعب هو الذي يضع الدستور ويسن القانون، يجري التشديد، بالمقابل، على أن الدستور والقانون في الإسلام أحكام شرعية مستنبطة من الأدلة الشرعية"، أكثر من ذلك، فهم يعتقدون أن "فكرة حقوق الإنسان، تعد منبثقة عن عقيدة فصل الدين عن الحياة؛ التي هي عقيدة الغرب الكافر، (وهي الفكرة التي يزعمون أنها) تخالف الإسلام وتضاده [77]."

وحتى من يتبنون مفهوم الدولة المدنية من الإسلاميين، يتبنونه من موقع المفاصلة والتمايز مؤكدين أن "مفهوم المدنية عندنا يختلف عن مفهوم المدنية لدى الغرب والمتغربون والعلمانيون، الذين يمثلون امتدادا سرطانيا في فضائنا الثقافي يريدون تسويق العلمانية تحت مصطلح المدنية، فليست لدينا مشكلة مع المدنية، والشيخ محمد عبده، رحمه الله، يقول: السلطة مدنية والحاكم مدني وسلطة شيخ الإسلام والقاضي والمفتي هي سلطة مدنية، وهذا وضوح من جانبنا في قبول مصطلح المدني لكن بمعناه عندنا وليس بمعناه الغربي اللاديني أو العلماني [78]."

وبينما تجري المماهاة بين الدولة والمدنية والدولة العلمانية من منطلق إيجابي مع الحداثيين؛ معتبرين أن **"**الدولة العلمانية والدولة المدنية هما شيء واحد، يقوم على أساسين؛ القانون الوضعي وعدم التمييز بين المواطنين. وهي بذلك تكون الدولة التي تستجيب لشروط العصر، وتستطيع الالتزام بالمواثيق والمعاهدات الدولية في الحقوق، التي تجد الدول نفسها مضطرة للموافقة عليها تحت ضغط تقدم مسيرة

---

75 . مصطفي كامل السيد، الدولة المدنية في مشروع الدستور، أنظر الرابط الإلكتروني: www.shorouknews.com

76. الدولة الإسلامية والدولة المدنية، حزب التحرير، ط1، 2011، ص7. انظر الرابط الإلكتروني: /http://arabic.hizbuttahrir.org

77. المرجع نفسه، ص7-19.

78 . الدكتور محمد عمارة لـ«الأهرام»: البديل الحضاري المطروح على النطاق العالمي هو "الإسلام"، بقلم: بدوي طه، انظر الرابط الإلكتروني: http://digital.ahram.org.eg

البشر للحصول على حرياتهم [79]"، تجري نفس المماهاة، لكن بغرض الإدانة والتشهير، دون أدنى وعي من الفريقين بتعدد دلالات كل من العلمانية، والحداثة، والإسلام تبعا لتعدد السياقات التاريخية، والتأويلات المذهبية، والتوظيفات الإيديولوجية..[80].

وما يؤكد الطبيعة السجالية، السياسية، والإيديولوجية لكثافة توظيف موضوع الدولة المدنية، على غرار المجتمع المدني، في مواجهة الدولة الدينية، النظر إليه باعتباره شعارا لجأت إليه النخبة الثقافية العلمانية "بعد أن رأت ما فعلته جماعات الإسلام السياسي في أفغانستان، وقبلها باكستان وإيران، وأخيرا، ما رأت من آثاره المدمّرة في السودان التي انتهت بها تيارات الإسلام السياسي إلى انفصال الجنوب عن الشمال، خصوصا بعد غياب التسامح الديني، وتصاعد درجات العنف.." [81].

فمع تثمين جابر عصفور، وإشادته باجتهاد الشيخ محمد عبده الذي لا يزال، من وجهة نظره، "صالحا هاديا"، وهو الاجتهاد القائم على أصول خمسة للإسلام: "أولها؛ النظر العقلي لتحصيل الإيمان، وثانيها؛ تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض، وثالثها؛ البعد عن التكفير، ورابعها؛ الاعتبار بسنن الله في الخلق، وخامسها؛ قلب السلطة الدينية والإتيان عليها من أساسها"، إلا أنه ظل مقتنعا أن "اختيار اصطلاح الدولة المدنية، كان اختيارا موفقا واحترازيا في آن، وذلك على الرغم من كل ما قيل من أن الإسلام لم يعرف الدولة الدينية كما عرفتها أوروبا، وأنه دين مدني.." [82].

ومعلوم أن الشيخ محمد عبده في سياق رده على فرح أنطون سنة 1902، حاجج على أن الإسلام لا يتعارض مع العقل والعلم، كما لا يتعارض مع الحضارة والمدنية، بل ودلل على أن الإسلام دين مدني يحمل رسالة حضارية، والسلطة فيه سلطة مدنية وليست سلطة ثيوقراطية بأي وجه من الوجوه.

وتأكيدا لهذا المعنى، لا يتردد محمد عبده في الجزم؛ أن "الإسلام قد هدم أي سلطة دينية ومحا أثرها، ولم يدع لأحد بعد الله ورسوله سلطانًا على عقيدة أحد، ولا سيطرة على إيمانه." وأن رسول الله كان مبلغًا ومذكرًا، لا مهيمنًا ولا مسيطرًا، قال الله تعالى :"فذكر إنما أنت مذكر، لست عليهم بمسيطر". مشددا

---

[79]. أنور مغيث، الدولة المدنية والدولة العلمانية.. هل هناك فرق؟ انظر الرابط الإلكتروني: http://www.youm7.com

[80]. يذهب حزب التحرير في أدبياته إلى أن "لفظ "المدنية" لا يدل على التقدم ولا الرقي، إذ أن "المدنية" اصطلاح غربي، ولا يدل عند واضعيه لا على الرقي ولا على المدينة؛ فليست المدنية نقيضاً للتأخر والفساد، ولا نقيضاً للقرية أو البادية، وليست كذلك نقيضاً لسلطة العسكر كما توهم البعض، وإنما هي نقيض لسلطة الكنيسة وحسب. ومن هنا كانت الدعوة إلى "الدولة المدنية" هي ذاتها الدعوة إلى العلمانية، ولكن باسم جديد؛ تجديداً للعلمانية".

[81]. جابر عصفور، تأصيل معنى الدولة المدنية، انظر الموقع الإلكتروني لجريدة الأهرام: http://www.ahram.org.eg/

[82]. المصدر نفسه.

على أن الإيمان يحرر المؤمن من كل رقابة كهنوتية، و"يرفع عنه كل رق إلا العبودية لله وحده. وليس "لمسلم مهما علا كعبه في الإسلام، على آخر، مهما انحطت منزلته فيه، إلا حق النصيحة والإرشاد".

مستدلا على ذلك بعدة مقتضيات شرعية منها؛ أن المسلمين يتناصحون، والأمة ليس لها عليهم إلا الدعوة والتذكير والإنذار. ولا يجوز لها ولا لأحد منها، أن يتجسس على عقيدة أحد.. كما لا يجب على مسلم أن يأخذ عقيدته، أو يتلقى أصول ما يعمل به إلا عن كتاب الله وسنة رسوله، لأنه لا واسطة بين العبد وربه.

وعلى كل مسلم أن يحصل من الوسائل ما يؤهله لهذا الفهم. فليس في الإسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الثيوقراطية بوجه من الوجوه. كما لا سلطة دينية في الإسلام سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير من الشر، وهي سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم، كما خولها لأعلاهم يتناول بها أدناهم.

تأسيسا على انتفاء وجود أية سلطة دينية في الإسلام، يبلور محمد عبده أصلا ثانيا مفاده أن السلطة في الإسلام سلطة مدنية، والحاكم فيها مدني ليست له أية قداسة. مستدلا على هذا الأصل بكون الحاكم في الإسلام لا يحوز على أية عصمة، ولا يتلقى الوحي، وليس من حقِّه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنة، ولا يخصه الدين في فهم القرآن الكريم والعلم بالأحكام الدينية بأي امتياز، ولا يرتفع به إلى منزلة خاصة. والأهم من ذلك، أن للناس تقويمه إذا اعوج، إذ لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.

وإذا فارق الكتاب والسنة في حكمه، تعين عليهم أن يستبدلوا به غيره، ما لم يكن في استبداله مفسدة تفوق المصلحة فيه. فالأمة، أو من يمثلها، هي من ينصبه، وهي صاحب الحق في السيطرة عليه، أي هي مصدر السلطات، وهي التي تخلعه متى رأت المصلحة في ذلك[83].

كما هو جلي، فإن هذا التنظير لمدنية الحاكم، ينطلق من أصل إخضاعه لسلطة الأمة، وسد كل أبواب الاستبداد والاستفراد بالسلطة. وفي المقابل يرفض محمد عبده، كما سلف الذكر، خلط الحكم من منظور الإسلام بالحكم الثيوقراطي، أو السلطان الإلهي القائم على نظرية التفويض الإلهي..

وإذا كان الإسلام قد أجهز عن أية سلطة دينية، ورفض الاعتراف بها للسلطة السياسية العليا، فإنه قد نزعها عن أي مؤسسة تمارس سلطة من السلطات في المجتمع الإسلامي. وبمقتضى ذلك لم يجعل

[83]. الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، تحقيق وتقديم د، محمد عمارة، ط 1، 1441هـ 1993م، دار الشروق، القاهرة، ص: 307.

الإسلام لم يجعل للقاضي أو المفتي أو شيخ الإسلام، أدنى سلطة على العقائد وتقرير الأحكام. وكل سلطة كلف بها أحد منهم، فهي سلطة مدنية قررها الشرع الإسلامي[84].

وتأكيدا منه للحد الفاصل بين صلاحيات الحاكم وصلاحيات هؤلاء؛ يقول: "وقد قررت الشريعة الإسلامية حقوقا للحاكم الأعلى، وهو الخليفة أو السلطان، ليست للقاضي صاحب السلطة الدينية، وإنما السلطان مدبر البلاد بالسياسة الداخلية، والمدافع عنها بالحرب وبالسياسة الخارجية، وأهل الدين قائمون بوظائفهم، وليس له عليهم إلا التولية والعزل، ولا لهم عليه إلا تنفيذ الأحكام بعد الحكم ورفع المظالم إن أمكن[85].

بعد أن تبينت لنا المعالم الكبرى لموقف الشيخ محمد عبده من طبيعة السلطة في الإسلام، وبعد أن نستحضر خلاصة موقف جابر عصفور[86]، من اجتهادات الشيخ، معتقدا أن "هذا التأسيس الذي وضعه الإمام محمد عبده، متابعا أستاذه الأفغانى ومضيفا إليه، هو أحد الأصول المهمة التى نبنى عليها، اليوم، اجتهادنا في فهم الدولة المدنية، والدعوة إليها بادئين من مشاكل زمننا وتعقد أحواله.."، كيف لنا أن نفسر، على ضوء ذلك، استمرار الاحتراب الإيديولوجي والسجال السياسي حول إشكال قد يبدو أن لا أصل موضوعي له في نظر البعض؟ وهل لمخاوف النخب العلمانية والحداثية من المشروع السياسي الإسلامي المعاصر ما يبرره؟

سوف نرى من خلال العنصر التالي أن لمثل هذه المخاوف ما يبررها، دون أن ينفي ذلك وجود تدافع حقيقي من داخل المرجعية الإسلامية بين التيار الإحيائي المنغلق، وتيار الخوارج الجدد، وتيار ما بات يسمى بـ"المسلمين التقدميين"، أو "المسلمين المستقلين" الذين يمثلون امتدادا نوعيا لفكر الإصلاحية الإسلامية وفكر النهضة.

وهو تيار راكم تجارب واجتهادات معتبرة في مجال التأصيل للقيم الحديثة في المتن واالتجربة التراثية، وتأول الإسلام بما ينسجم مع القيم الإنسانية الكونية التي لا تتعارض مع مقاصد الإسلام الكبرى.

---

[84]. عبد المعطي محمد بيومي، طالإسلام والدولة المدنية"، كتاب الهلال، القاهرة، العدد: 650، ط1، 2005، ص: 59 وما بعدها.

[85]. المرجع نفسه، صص304-309.

[86]. باعتباره نموذجا للمثقف الحداثي الداعي إلى التنوير.. والمناهض في مختلف كتاباته للمشروع السياسي الإسلامي.

رابعا: التصور الإحيائي[87] لمفهوم الدولة المدنية.

يتمثل الخطاب الإحيائي الإسلامي مفهوم الدولة الإسلامية من منطلق أن "الأساس الذي يقوم عليه بناؤها هو تصور مفهوم حاكمية الله الواحد الأحد، وأن نظريتها الأساسية أن الأرض كلها لله، وهو ربها والمتصرف في شؤونها. فالأمر والحكم والتشريع كلها مختصة بالله وحده، وليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو شعب، ولا للنوع البشري كافة شيء في سلطة الأمر والتشريع. فلا مجال في حظيرة الإسلام ودائرة نفوذه إلا لدولة يقوم فيها المرء بوظيفة خليفة الله [88]."

فالحاكمية في الإسلام "مختصة بالله وحده، لا يشاركه ولا ينازعه فيها غيره، ذلك أن التوحيد، كما فسره القرآن، يستلزم أن يكون الله وحده هو المعبود بالمعنى الديني المعروف. ليس ذلك فحسب، بل يستلزم أن يكون الله وحده هو الحاكم المطاع، والآمر الناهي، والشارع بالمعنى السياسي والقانوني أيضا[89]."

غني عن البيان أن عبارة "الحاكمية" قد اشتقت بشكل مغلوط من مقولة "إن الحكم إلا لله" و"لا حكم إلا لله". وهي مقولة رفعها الخوارج في وجه الإمام علي بن أبي طالب بعد أن قبل بالتحكيم في صراعه مع معاوية[90]، تم سرعان ما تلقفها الأمويون من بعدهم في سعيهم لتكريس الحكم الجبري..

ويزعم دعاة "الحاكمية" بوجه عام أن السياسة ونظام الحكم في الإسلام يعدان من أصول الدين: أي أنهما دين ووحي لا دخل لإرادة الإنسان ولا اجتهاده فيه.. وبذلك فهم "يخلطون بين أصول الدين وقواعده وعباداته: أي بين الثوابت التي حكم بها الله تعالى.. وبين شؤون الدنيا، ومنها سياسية الأمة

---

87. ارتبط مفهوم الإحيائية، في تعبيره عن تيار فكري وإيديولوجي طهوري إشكاليته الأساسية هوياتية، برضوان السيد وبوجه خاص في كتابه الموسوم: "الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية"، بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، 2004. لأخذ فكرة أوضح عن الإحيائية في صلتها المقارنة بالإصلاحية لدى رضوان السيد أنظر: سعيد بنسعيد العلوي، "الإصلاحية والإحيائية: قراءة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر"، مجلة رواق عربي، القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، العدد: 49-50، 2008، ص107-118.

88. أبو الأعلى المودودي، "نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور"، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1980، ص77-78. أنظر كذلك: أبو الأعلى المودودي، "الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة"، الكويت: دار القلم للنشر والتوزيع، ط4، 1980، ص231.

89. أبو الأعلى المودودي، "مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة"، الكويت: دار القلم للنشر والتوزيع، ط5، 1994، ص143.

90. أنظر: أحمد أمين، "ضحى الإسلام"، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2004، ص237-249.

والمجتمع سلما وحربا وعمرانا[91]"، رغم أن هذا الخلط لم يكن موجودا في معظم التراث السياسي الإسلامي[92].

ويترتب على ذلك أن القول بالحاكمية يفضي إلى أيلولة صاحب السلطة وكيلا عن الله؛ ما دام الحاكم مجرد منفذ لشريعة الله بصفته صاحب السلطة الأصلي، فما أن يتم إسناد السلطة ونسبتها مباشرة إلى الله حتى تغدو "دينا ووحيا وسلطة دينية" ويمسي متوليها "حاكما بـ"الحق الإلهي" ونائبا عن الله، وخليفة له وظلا[93]."

ولا يخفي أن الزعم بأن السلطان السياسي لله وليس للبشر يفضي، لا محالة، إلى فرض الوصاية على الأمة باسم الدين، وتجريدها من حق الولاية على نفسها، وحرمانها من أن تكون هي مصدر السلطة والمسئولة عن ممارستها..

كما أن القول بالحاكمية، بالشكل الذي نجده لدى الإحيائية الإسلامية، يؤدي إلى تزوير المعنى القرآني لمصطلح الحكم؛ الذي منه اشتقت لفظة الحاكمية، وحسبانه دالا على معنى النظام السياسي أو السلطة السياسية، والحال أن معظم الاستخدامات القرآنية لـ"الحكم"، كما سوف نرى ذلك بتفصيل مع الأنصاري، يرد بمعنى القضاء والفصل في المنازعات، أو بمعنى الحكمة ورجاحة الرأي، وبالتالي لا صلة له بالخلافة أو بالنظام السياسي[94].

كما أن القرآن لم يستعمل لفظ "الخليفة" بمعنى الحاكم. فهو "يقرر أن الإنسان خليفة الله في الأرض، والمقصود الإنسان كنوع وليس هذا الإنسان أو ذاك، بل الإنسان سواء كان حاكما أو محكوما، مصلحا أو مفسدا: (وإذا قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة، قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك، قال إني أعلم ما لا تعلمون) (البقرة: 29)[95]."

إن "نظام الحاكمية" كما تبلور مع المودودي وسيد قطب وعبد السلام ياسين لا يمكن إلا أن يفضي إلى إنتاج "طبقة سياسية- دينية (ثيوقراطية) تتمتع بسلطة مطلقة مستمدة من "الإنابة الإلهية" لها سلطة تعلو

---

91. أحمد شوقي الفنجري، "كيف نحكم بالإسلام دولة عصرية"، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990، ص24. أنظر كذلك: محمد عمارة، "الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية"، م، س، ص51.
92. سيف الدين الآمدي، "أبكار الأفكار في أصول الدين"، تحقيق أحمد محمد المهدي، ج5، القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، مركز تحقيق التراث، ط 2002، ص117-304.
93. أحمد شوقي الفنجري، "كيف نحكم بالإسلام دولة عصرية"، م، س، ص32.
94. عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر"، م، س، ص242.
95. محمد عابد الجابري، "العقل الأخلاقي العربي"، م، س، ص144.

على كل نقد أو محاسبة شبيهة بتلك السلطة التي كان يتمتع بها رجال الإكليروس في أوروبا المسيحية الوسيطة قبل الإصلاح الديني والثورة[96]."

وهو ما عبر عنه بشكل صريح المودودي بقوله: "لا يصح إطلاق كلمة الديمقراطية على نظام الدولة الإسلامية، بل أصدق منها تعبيرا كلمة الحكومة الإلهية أو الثيوقراطية[97]." وبذلك يكون، بحق، "أول مفكر إسلامي حديث يحدث انعطافا في مفهوم السياسة والسلطة في الإسلام، خارج الدائرة الشيعية، ينتهي به إلى أن يتماهى مع مفهوم الإمامة الشيعي، وفكرة ولاية الفقيه، وإلى أن يتماهى مع نظرية "الحق الإلهي" التي كانت إيديولوجيا سياسية للدولة الدينية المسيحية في أوروبا قبل النهضة..[98]."

يتحدد مبدأ الحاكمية، أول ما يتحدد، من منطلق أن "الله رسم للدولة الإسلامية هدفها وواجبها، وحرم على المسلمين الحاكمين أن يحكموا بغير ما أنـزل الله وإلا كانوا كافرين، ظالمين، فاسقين"؛ إذ مهما صلينا وصمنا فرادى وتحاكمنا إلى القاضي الشرعي في شؤون أحوالنا الشخصية ثم "أعرضنا عن الشريعة في الفضاء العام، في تسيير شؤون الحكم، في الاقتصاد، في الإدارة، في علاقتنا بالغير، في التعليم، في العادات، في وضع الدستور، في فروع القانون، فما جزاء من يؤمن ببعض كتاب الله ويكفر ببعض إلا خزي في الحياة الدنيا، ويوم القيامة يردون إلى أشد العذاب[99]."

فالأمر محسوم عند الإحيائيين؛ فلسنا مسلمين "إن زعمنا أننا نعبده في الصلاة والزكاة ونحكم غير شريعته في الشأن العام[100]" وهنا يبدو التقاطع قويا بين مفهوم الحاكمية لدى عبد السلام ياسين[101] ومفهومها لدى كل من أبي الأعلى المودودي[102] وسيد قطب..

---

96. المرجع نفسه، ص205.
97. أبو الأعلى المودودي، "نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور"، م، س، ص34.
98. عبد الإله بلقزيز، "الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر"، م، س، ص205. أنظر: محمد ضريف، "الإسلاميون المغاربة: حسابات السياسة في العمل الإسلامي 1969-1999"، منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1999، ص51.
99. عبد السلام ياسين، "الشورى والديمقراطية"، م، س، ص134-135.
100. عبد السلام ياسين، "الشورى والديمقراطية"، م، س، ص67.
101. مع أن عبد السلام ياسين لا يكاد يمثل إلا امتدادا للأطروحات الأساسية للمودودي وسيد قطب، وأن نصوص هؤلاء أكثر أصالة في التعبير على ما نحن بصدده، إلا أن تركيزنا عليه يستمد مقصديته من الحرص على إبراز عنصر الاستمرارية في هذا الضرب من التأويل السياسي لحقائق الإسلام. وهي الاستمرارية التي تحتاج منا المزيد من المساءلة والتمحيص اهتداء بالمنهجية التي تربط التأويلات بشروطها السياسية وسياقاتها التاريخية.
102. أنظر: أبو الأعلى المودودي، "الخلافة والملك"، م، س، 1978. أبو الأعلى المودودي، "مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة"،م، س. أبو الأعلى المودودي، "الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة"، م، س.

فنظام الحكم الإسلامي "لا ينفصل، لديهم جميعا، مبدأ وعملا عن باقي فروض الدين؛ الحكم الإسلامي عروة الدين ومستمسكه وجامعه[103]"، ولا يقلل من هذه الحقيقة وهذا اليقين كون السلطان قد "خذل القرآن وخاصمه في تاريخنا منذ بكوره" مادام أنصار هذا الخطاب موقنون أن أمر الأمة لن ينصلح "إلا برأب الصدع بين شريعة القرآن ووازع السلطان[104]."

إن هذا الربط الوثيق بين الدين والسياسة قد نقل المسألة السياسية من مجال الفقه العام، والفقه السياسي، إلى علم الكلام؛ بحيث تصير مسألة عقدية من مسائل أصول الدين.. ومعنى ذلك أن الخطاب السياسي للإحيائية الإسلامية لم يكتف بمجرد الدفاع عن علاقة الوصل بين الديني والسياسي في الإسلام، ضد من حاولوا فك الارتباط بينهما، بل ذهب إلى درجة إسباغه "طابعا قدسيا" على تلك العلاقة "لقطع الطريق على أي تساؤل حولها متقاطعا، في ذلك كما سلفت الإشارة، مع الموقف الفقهي الشيعي في مسألة الإمامة وأصوليتها الدينية في الإسلام[105]."

وفي انتظار إقرار مبدأ الحاكمية، في مواجهة دولة القانون[106]، يجري العمل حثيثا لتأسيس "دولة القرآن" التي تقتضي "أن يجتهد المجتهدون أهل القرآن والسنة وهم على بصيرة من أمر الله تعالى ونهيه، ومن الواقع وبشاعته، ومن الصلاح المرجو وشروط ترويض الواقع القبيح عليه، فيقننوا الشريعة تقنينا.. ويضعون بين يدي القوانين التفصيلية دستورا يستهدي القرآن، لاشيء غير القرآن، ويستضيء بالسنة لاشيء غير السنة.."[107]."

---

[103]. عبد السلام ياسين، "الشورى والديمقراطية"، م، س، ص239.

[104]. المرجع نفسه، ص270.

[105]. عبد الإله بلقزيز،" الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر"، م، س، ص130. لابد من التأكيد أن عبد السلام ياسين،كما تمت الإشارة إلى ذلك في موضع آخر، يأخذ مسافة واضحة من الفقه السياسي الشيعي حينما يؤكد "أن نظام الحكم الإسلامي.. هو نظام الشورى مؤسسته في القمة الخلافة. وللخليفة حقوق وواجبات. حقه أن يطاع فتجتمع كلمة الأمة، وتلتف جهود الأمة. واجبه أن يخضع للشورى، واجب المسلمين أن لا يولوا أحدا أمرهم إلا عن شورى." أنظر؛ عبد السلام ياسين، "الشورى والديمقراطية"، م، س، ص239.

[106]. يتضح ذلك من سياق تساؤل عبد السلام ياسين الاستنكاري: "هل نلتقي مع اللاييكيين الديمقراطيين عندما ينشدون دولة القانون ونشد نحن دولة القرآن؟ هل لنا معهم لقاء ونحن نضمرها شورى قرآنية نبوية راشدية وهم يخططونها ديمقراطية لاييكية؟" أنظر: "حوار مع الفضلاء الديمقراطيين"، م، س، ص62-63.

[107]. عبد السلام ياسين، "حوار مع الفضلاء الديمقراطيين"، م، س، ص63.

وجب التنبيه هاهنا أن الاتجاه الإحيائي لا يهدف من وراء نقده لتضخم الطلب على السياسة والدولة إلى فك الارتباط بين الدين والسياسة، والدعوة والدولة، بقد رما يسعى إلى تكريس أولوية الدين والدعوة على السياسة والدولة، أما الوحدة بينهما فتشكل مقصدا كليا لدى زعماء هذا الاتجاه[108].

غير أن "سيادة القرآن" تكاد تختزل في سيادة فئة مخصوصة تشمل من جرت تسميتهم بـ"أهل القرآن": "السيادة للقرآن، وعلماء الملة الخاشعون لله هم أهل القرآن. لهم السيادة والكلمة الأولى. ولرجال الحكم نترك نظام الحكم وأبهة البرتوكول ومراتب الدولة ودواوين الإدارة لينصرفوا إلى شغلهم. تحث النظر والمراقبة والتوجيه، والسيادة الفعلية والخلقية[109]."

يتضح إلى أي مدى جاء هذا النص مكرسا لتراتبية هيراركية واضحة؛ فهو لا يكتفي بتأكيد السيادة المرجعية للقرآن وحاكميته التي لا يمكن الاعتراض عليها في كنف مجتمع مسلم متى ارتضى الإسلام بملء اختياره ومنتهى وعيه وأهليته.. إنما الاعتراض على اختزالها في فئة مخصوصة تصبح هي صاحبة السيادة الفعلية والكلمة الأولى، ذلك أن هذا الاتجاه يقر بما لا يدع مجالا للتأويل أن "علماء الملة الخاشعون لله هم أهل القرآن ولهم السيادة والكلمة الأولى"، وهي ليست سيادة رمزية وأخلاقية، وإنما هي في الآن نفسه "سيادة فعلية وخلقية".

أما مظاهر هذه السيادة المتمثلة في مظاهر الحكم فتؤول للحكام وفي هذا يقول عبد السلام ياسين: "ولرجال الحكم نترك مظاهر الحكم وأبهة البرتوكول ومراتب الدولة ودواوين الإدارة.." الأمر الذي يعني أن سلطة رجال الحكم لا تستمد من الأمة صاحبة السيادة، وإنما من الفئة المخصوصة صاحبة السيادة الفعلية.

وهو تفويت للسلطة يقترب من مستوى التفضل والتنازل عن شيء لا رغبة ظاهرية لهم فيه رغم أنه يقع في حوزتهم وصميم نفوذهم أو بالأحرى، فهم "يتنازلون" عن سلطة يعتبرونها شكلية ولذلك فقد جرى نعتها بـ"مظاهر الحكم وأبهة البروتوكول "للإمساك بالسلطة الفعلية.. وهو ما جرى الإفصاح عنه بالقول: "لينصرفوا إلى شغلهم تحث النظر والمراقبة والتوجيه والسيادة الفعلية والخلقية" وغني عن البيان

[108]. يتساءل أحد رموز هذا الاتجاه متشوفا: "أين تلك الوحدة التي تشخصت في النبوة والخلافة الراشدة حيث كان الداعي القرآني هو الآمر الناهي الممسك بالسلطان خدمة للقرآن؟" دون أدنى مراعاة لخصوصية واستثنائية التجربة السياسية النبوية. أنظر: عبد السلام ياسين، "العدل: الإسلاميون والحكم"، م، س، ص91.

[109]. عبد السلام ياسين، "العدل: الإسلاميون والحكم"، م، س، ص632.

أن عبارة " لينصرفوا إلى شغلهم"، خاصة في السياق التداولي المغربي، تستبطن كل معاني التبعية والوصاية والتراتبية..[110].

وتبعا لذلك، فإن أولوية الدعوة على الدولة تجد ترجمتها هاهنا في أفضلية الداعية على السياسي؛ ما دام "علماء الدين" أسمى من أهل المعارف الدنيوية الذين يصفهم بـ"الفضلاء" مهما بلغت قيمة معارفهم فإنها لاتسموا إلى مستوى "علم علماء الدين "الذين لا ينبغي أن ترتبط صفة العلم إلا بهم[111]."

كما يحذر من أن "يسرق الخبراء من خارج الدعوة المفاتيح فيصبح الأمر دولة بلا دعوة"، وذلك حينما يغدو "إشراف الدعوة على الدولة رخوا من بعيد. الأمر الذي يفيد، بمنطق المخالفة، أن إشراف الدعوة على الدولة يراد له أن يكون حديديا مستحكما يخضع فيه منطق السياسة النسبي لمنطق العقيدة المطلق وهنا يكمن مأزق الخطاب السياسي الإحيائي..

وهو الخطاب الذي يتحدث عن "الوطن الإيماني المشترك" القائم على "المواطنة القلبية[112]" و"النسب الروحي" حيث لا تكتمل جماعة المسلمين "الخارجة من محضنها التربوي الروحي في المسجد" إلا في النظام السياسي الشوري.. كما لا "يكتمل المجتمع المدني إلا في النظام السياسي الديمقراطي"، وبينما يتمثل "العامل المؤسس في النظام السياسي الشوري" في "الضمير الخلقي والنسب الروحي" فإن العامل المؤسس في النظام السياسي الديمقراطي الحقوقي القانوني هو العقلنة..[113]."

الملاحظ أن مفاهيم "الوطن الإيماني المشترك" و"المواطنة القلبية" و"النسب الروحي" تحيل كلها لمفهوم سيد قطب المركزي "جنسية المسلم عقيدته" الذي اتخذ منه عنوانا لفصل كتابه "معالم في الطريق" وفيه يؤكد أن "لا جنسية للمسلم إلا عقيدته التي تجعله عضوا في "الأمة المسلمة" في "دار الإسلام"، ولا قرابة للمسلم إلا تلك التي تنبثق من العقيدة في الله، فتصل الوشيجة بينه وبين أهل الله.." ويواصل في نفس السياق أن "الوطن دار تحكمها عقيدة ومنهاج حياة وشريعة من الله.. هذا هو معنى الوطن اللائق "بالإنسان". والجنسية عقيدة ومنهاج حياة.

---

[110]. أنظر: عبد السلام طويل، "العلمانية في الفكر الإسلامي المعاصر: عبد السلام ياسين نموذجا"، ضمن كتاب، الإسلاميون والمجال السياسي في المغرب والبلاد العربية"، تنسيق امحمد مالكي، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، ط1، 2008، ص179-226.

أنظر كذلك:

Burhan Ghalioun, L islamisme et la crise de l autoritarisme", Paris, numéro spécial - sur Politique et religion, dirigé par Georges Labica de la revue MM, avril 1995.

[111]. المرجع نفسه، ص220.

[112]. المرجع نفسه، ص186.

[113]. عبد السلام ياسين، " الشورى والديمقراطية"، م، س، ص154.

" ليخلص إلى "أنه لا إسلام في أرض لا يحكمها الإسلام، ولا تقوم فيها شريعته، ولا دار إسلام إلا التي يهيمن عليها الإسلام بمنهجه وقانونه، وليس وراء الإيمان إلا الكفر، وليس دون الإسلام إلا الجاهلية.. وليس بعد الحق إلا الضلال.."[114].

والأهم من كل ما سبق، أن شرط الدخول في المواطنة الإيمانية والمجتمع الأخوي هو: (فإن تابوا وأقاموا الصلاة وءاتوا الزكاة فإخوانكم في الدين) (التوبة: 11)[115]. ليتأكد بذلك أن المواطنة المؤهلة للانتماء للمجتمع الأخوي، الذي يشكل جوهر الاجتماع السياسي كما يتصوره ويدعوا إليه هذا الخطاب، إنما هي مواطنة دينية عقائدية قائمة على النسب الروحي..وهو ما يتناقض، بشكل جلي، مع نموذج الاجتماع السياسي المنفتح والمتعدد الذي تؤسسه صحيفة المدينة[116].

وتبرز الملامح العقائدية لنموذج الاجتماع السياسي الذي تؤسس له وتبشر به كتابات الإحيائية الإسلامية المحدثة، أكثر ما تبرز، من خلال العلاقة القوية التي تقيمها بين مفهومي "القومة على منهاج النبوة"، و"الولاية"؛ إذ لا قومة دون "ولاية" بما هي تضافر جماعي على الجهاد، وتوحيد للجهود، وتناصر وتفاعل لصيق بالواقع..

فهي "اللحام الكلي الجامع لوحدة المؤمنين حاملي الرسالة، المخاطبين بالقرآن المتآمرين بالمعروف المتناهين عنه.. فلا التوحيد بالاقتصاد، ولا بالقوة، ولا بالقومية، ولا بقانون الدستور، وقسم الوطنية، يستجيب للمعيار القرآني، بل الولاية هي اللحمة الجامعة هي القاعدة العاطفية الإيمانية[117]." وبالتالي فإن المبدأ المؤسس والحاكم للاجتماع السياسي الإسلامي وفقا لهذا التصور مبدأ عقائدي يقوم على مفهوم "الولاية" وليس مفهوما سياسيا بندمك على مفهوم المواطنة..

---

[114]. سيد قطب، "معالم في الطريق"، بيروت: دار الشروق، والدار البيضاء: دار الثقافة، ص151-161. يقارن طارق البشري في نص بليغ وعميق بين سيد قطب وسلفه حسن البنا قائلا: "إن المسافة بين فكر البنا وفكر قطب كبيرة إلى الحد الذي تبدو فيه الفجوة بينهما غير قابلة للجسر، بل إلى الحد الذي يسوغ القول فيه إن العلاقة بينهما علاقة قطيعة وانفصال؛ ففكر حسن البنا فكر انتشار وذيوع وارتباط بالناس بعامة، وهو فكر توثيق العرى. وفكر سيد قطب فكر مجانبة ومفاصلة، وفكر امتناع عن الآخرين. فكر حسن البنا فكر يزرع أرضا، وينثر حبا، ويسقي شجرا، وينتشر مع الشمس والهواء. أما فكر سيد قطب، فهو يحفر خندقا، ويبني قلاعا عالية الأسوار سامقة الأبراج، قلوعا ممتنعة. والفرق بينهما هو الفرق بين السلم والحرب (...) لقد تبلور الفكران، فكر الانتشار وفكر المصادمة. وقام كل على مسافة، ليؤدي الوظيفة التي ترشحها له الظروف في كل حال، وتنميها الأوضاع في كل آن"، أنظر: طارق البشري، "الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر"، م، س، ص33.

[115]. عبد السلام ياسين، "العدل: الإسلاميون والحكم"، م، س، ص192.

[116]. عبد السلام طويل، "إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة في الفكر العربي المعاصر.."، مدارك، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 2012، ص 127 وما بعدها.

[117]. المرجع نفسه، ص253.

وغير بعيد عن هذا المعنى وصف الخميني الحكومة التي يناضل من أجلها بكونها "حكومة إلهية"، "موافقة لحكم الله[118]" يقوم نظامها على مقتضى أحكام الإسلام، تتولى فيها نخبة الفقهاء، بناء على ولاية الفقيه، أمر الولاية العامة على الأمة.

وهي نفسها الحكومة التي قامت في إيران منذ ثورتها؛ الحكومة التي تتركز فيها السلطة في يد "الولي الفقيه"مرشد الثورة وقائد الجمهورية، ولا يكاد يبقى فيها لرئيس الجمهورية المنتخب شيئا يذكر من سلطات رؤساء الجمهوريات.

فرغم أن الجمهورية الإسلامية تعتمد مبدأ الانتخاب لتشكيل "مجلس الشورى" ورئاسة الجمهورية، إلا أن الصلاحيات الدستورية لـ"مجلس الشورى" ورئيس الجمهورية تبدو محدودة أمام سلطات "الولي الفقيه" أو "مرشد الثورة" الذي يملك صلاحية حل البرلمان وعزل رئيس الجمهورية، كما يقود الجيش و"الحرس الثوري"، وغيرها من المؤسسات الأمنية والإعلامية، والدينية (حق الفتيا).. بل إن سلطتهما لا تضاهي حتى سلطة "مجلس الخبراء" الذي يعد هيئة لتمثيل رجال الدين، أو سلطة "مجلس تشخيص مصلحة النظام.."[119].

لقد كرست نظرية "ولاية الفقيه" نموذج الدولة الثيوقراطية من خلال القول بـ"الحق الإلهي" وفرض إكليروس شيعي على رأس النظام السياسي.. وتبعا لذلك فلا تمثل السلطة حقا مدنيا وسياسيا عاما، وإنما تعكس حقا دينيا لمن يتمتعون بحق الولاية وهم أوصياء النبي والإمام في زمن الغيبة. والولاية تعد وفقا للفقه السياسي الشيعي من أصول الدين وأركان الإسلام، فهي بهذا المعنى تعد مسألة عقدية..

كما أن سلطة الفقهاء "الأوصياء" ليست مستمدة من الأمة، بل من "الوصية"، ولذلك فهي قائمة على أحكام الدين باعتبارهم ممثليه الرسميين، وليس للأمة أن تشاركهم أو تراقبهم أو تحاسبهم[120]..

لم تكتف نظرية "ولاية الفقيه" بوراثة نظرية "الإمامة" في إقامة التماهي بين النبي والإمام "المعصوم"، وإنما أضافت عليها تماهيا جديدا بين الفقيه المجتهد الجامع للشرائط، وبين النبي والإمام.

---

[118]. الموسوي الخميني، "الكوثر: مجموعة من خطابات الإمام الخميني التي تتضمن تسجيلا لوقائع الثورة الإسلامية خلال الأعوام (1962-1978)، ج3، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، 1996، طهران، ص12. أنظر: عبد الإله بلقزيز، "الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر"، م، س، ص230.

[119]. "Le statut de la Charia en Iran: de L'islamisme au post islamisme ". Azdeh Niknam, 139-153. Esprit, Paris, Nº 277, 2001, p.

[120]. إن هذا الاتجاه العام لا يلغي بعض الاجتهادات الجريئة في الفقه السياسي الشيعي التي قالت بسيادة الأمة وولايتها عن نفسها، كما دافعت عن المشروعية الديمقراطية الدستورية..أنظر بوجه خاص؛ محمد مهدي شمس الدين، السيد حسين فضل الله، وقبلهما محمد حسين النائيني..

لترتفع دولة الفقهاء و"الحكومة الإسلامية"، بذلك، إلى "مرتبة من القداسة" التي تعد خاصية مميزة لكل "دولة دينية" لا تكون الأمة مرجعها وإنما الفقيه النائب عن الإمام والنبي..

وليس غريبا أن ننتقل مع "ولاية الفقيه" من عصمة إمام لا يخطئ؟! إلى عصمة دولة لا تحاسب من قبل شعبها ونوابه؛ لأنها أيضا لا تخطئ، ومن هنا نفهم كيف أن إسقاط الشورى والاستعاضة منها بمبدأ "التعيين" ظل حاكما وعي فقاء الشيعة حتى اليوم على الرغم من أن "ولاية الفقيه" حررتهم من مأزق "الغيبة الكبرى.."[121].

الملاحظ أن خطاب الحاكمية يتقاطع، كما سلفت الإشارة، مع خطاب "ولاية الفقيه" وخطاب الإمامة الشيعي بوجه عام؛ من حيث تعبيرهما المشترك عن تصور سياسي موحد لدولة دينية تقوم على فكرة "الحق الإلهي": أي على دولة الحاكم فيها هو الله وشرعة الإسلام، والقائمون على أمر الولاية فيها هم رجال الدين.

مع فارق أساسي بين الخطابين؛ فبينما نجد "ولاية الفقيه" متواصلة مع تراثها الفقهي الإمامي في الكثير من عناصرها وأسسها، فإننا نلفي "الحاكمية" منقطعة بشكل جلي عن تراثها الفقهي السني قديمه وحديثه، مقابل تواصلها مع المذهب الشيعي حول الإمامة والسلطة.

وهو التواصل الذي يبرر اشتراكهما في التنظير لنموذج سلطة واحد يشرع لقيام "كهنوت إسلامي[122]" يقوم على ادعاء الوكالة عن الله في الولاية الدينية أو السياسية، ومن ثم الحكم باسمه فيما يوازي القول بنظرية "الحق الإلهي" في تعبيرها المسيحي القرسطي..

والواقع أن مذهب الشيعة في الإمامة القائم على العصمة لا يجد ما يبرره أو يشرعنه في الإسلام، وأن مصدر نظريتهم سابق على الإسلام بحيث يعود إلى "الكسروية الفارسية" التي عادة ما يجري حكم كسرى في إطارها بمقتضى "الحق الإلهي"..كما يعود إلى "القيصرية الرومانية" قبل أن تعتنق المسيحية حينما "كانت ذات الإمبراطور مقدسة إلهية[123]."

وفي هذا السياق تذهب الأدبيات السنية الحديثة والمعاصرة إلى أن الجانب السياسي أو الدنيوي في الممارسة النبوية داخل دولة المدينة لم يكن مشمولا بالعصمة على غرار الجانب الديني؛ وذلك انطلاقا من

---

121. عبد الإله بلقزيز، "الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر"، م، س، ص232.
122. المرجع نفسه، ص234.
123. محمد عمارة، "الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية"، القاهرة: دار الشروق، 1988، ص80-81.

التمييز القاطع التي تقيمه هذه الأدبيات بين "الرسالة" و"السياسة" بين الدين والدولة؛ بحيث أن الرسالة تقوم على وجود نبي معصوم يوحى إليه.. بينما تفترض السياسة وجود قائد سياسي يجتهد ويستشير فيما لم يرد فيه نص..

وبناء على هذا التمييز فإن السنة النبوية "منها ما هو دين ومنها ما هو سياسة"؛ بحيث أن ما اندرج منها تحت أمور السياسة وشؤون الدنيا لا يعد دينا.. وإنما شأنا دنيويا يقوم على الرأي والاجتهاد..[124].

وهو ما يؤكد "برانية فكرة السلطة الدينية عن الإسلام" وينسف أزعومتي "الحاكمية" و"ولاية الفقيه"، بل ويسائل بجدية مفهوم "الدولة الإسلامية" المعاصر نفسه؛ باعتبارها دولة الشريعة والشورى؛ من منطلق أن الإسلام، هنا، ليس مجرد صفة خارجية أو ملحقة بها، بل هو فيها المحتوى والمضمون؛ كما أن وصفها بالإسلامية لم يكن بكونها دولة المسلمين.. لأن المسلمين يمكن أن يقيموا دولة مدنية من دون أن يتخلوا عن إسلامهم متى أقاموا التمييز بين الديني والسياسي[125].

خامسا: الدولة الإسلامية دولة مدنية أم دولة دينية؟

مع أن الفقه السياسي الإسلامي المعاصر يتفاعل مع هذه الاعتراضات والتحفظات بشكل إيجابي لا يخلو من نفس تجديدي يسعى لرسم فواصل دقيقة بين المفهومين مستخلصا أن "الفرق الأساسي بين الدولة الدينية والدولة الإسلامية هو أن الأولى تقوم على فكرة أن الله هو مصدر السلطة، بينما في الثانية.. فإن الله مصدر القانون، بينما الأمة مصدر السلطة. ومن ثم فلا حصانة ولا عصمة لحاكم، وإنما القانون فوق الجميع، والحاكم في المقدمة منهم[126]"، إلا أن لمعترض أن يعترض: ألا يعد القول بأن الأمة مصدر للسلطة غير ذي موضوع، متى كانت الشريعة هي مرجعية تلك السلطة، ومادامت الشورى، في أفضل حالات التعبير عنها، هي النظام السياسي المطابق لدولة تمثل الشريعة مرجعها القانوني؟

رغم كل التراث النقدي للسلطة الدينية في أدبيات الفقه السياسي الحديث والمعاصر من خلال السعي "لإسقاط فكرة العصمة وانتماء السياسة والإمامة إلى أصول الدين" والتأكيد، بالمقابل، على الطبيعة

---

[124]. المرجع نفسه، ص16-17.
[125]. عبد الإله بلقزيز، "الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر"، م، س، ص237.
[126]. فهمي هويدي، "الإسلام والديمقراطية"، القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ط1، 1993، ص185.

المدنية للسلطة في الإسلام، إلا أن الاعتراض على هذا التصور يظل قائما بدعوى أن هذا التراث التجديدي رغم جرأته لا يملك أن ينفي انشداد الدولة إلى الإسلام، ولا أن ينفي حاجة الإسلام إلى الدولة[127]..

خاصة وأن محاولة دعاة الدولة الإسلامية الرامية إلى تمييزها عن الدولة الدينية لم تنجح في تبديد الاستفهام الذي تطرحه تسميتها بالإسلامية؛ لأنه من داخل هذه الهوية الدينية للدولة يمكن لأنواع أخرى من "الحاكمية" أن تخرج إلى الوجود كما خرجت "حاكمية" قطب من التباسات مفهوم البنا وعبد القادر عودة للدولة الإسلامية.. ولذلك، يبدو لهذا الرأي أن "الحدود بين المفهومين والنموذجين ما زالت مفتوحة في غياب رسم دقيق للتخوم بينهما في الخطاب الإسلامي المعاصر[128]."

إن جوهر هذا الاعتراض ينصب، كما هو جلي، على طبيعة المرجعية الحاكمة لطبيعة السلطة والنظام السياسي في الإسلام؛ وكأن هذه المرجعية ليست موضوع اختيار أصلي يتأسس عليه "تعاقد سياسي" واضح المعالم؛ بحيث أن "البيعة في الإسلام، سواء بيعة النبي في العقبة (الأولى والثانية)، والمعاهدة المعروفة بـ"صحيفة النبي"، ومبايعة أبي بكر خليفة للنبي، ومبايعة عمر ثم عثمان ثم علي، كل ذلك تم بعد مشاورات وتسويات واشتراط شروط[129]."

إن هذه الطبيعة التعاقدية القائمة على الاختيار الأصلي لنوعية الاجتماع السياسي هي التي جعلت الفقه السياسي المعاصر يعتبر أن الإقرار بأن المصدر الأساسي والمرجعية الحاكمة للقانون الإسلامي هي الكتاب والسنة "لا يعني مصادرة جهد البشر، أو إغلاق الباب دون الاستفادة من المصادر الأخرى، وإنما يعني أن القرآن والسنة هما الإطار المرجعي الذي يهتدى به؛ بحيث يشترط في كل الأحوال ألا يتعارض الجهد البشري المبذول مع ما هو قطعي الثبوت والدلالة.. ولا مع مقاصد الشريعة في نهاية المطاف" خاصة وأن أي قانون لابد له من مصدر ومرجعية حاكمة..[130].

غير أن الفاحص لأكثر أدبيات الفقه السياسي الإسلامي المعاصر انفتاحا يلحظ حالة من التوتر وعدم الوضوح فيما يتصل بطبيعة الحكم والسلطة في الإسلام؛ ففي الوقت الذي يجري فيه التشديد على مدنية السلطة في الإسلام يجري التأكيد على أن "حاكمية الشريعة في الدولة شرط لتحقيق الإيمان بالدين"؛

---

[127]. عبد الإله بلقزيز، "الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر"، م، س، ص238.
[128]. المرجع نفسه، ص239.
[129]. محمد عابد الجابري، "العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية"، نقد العقل العربي(4)، م، س، ص227.
[130]. فهمي هويدي، "للإسلام والديمقراطية"، م، س، ص186.

بدعوى أن "الإسلام ليس بالدين الذي نـزل ليقف الرسول به عند حدود البلاغ.. وإنما هو دين جاء ليقيمه الناس معيارا حاكما للعمران، وليجسد نظما وسياسات في الدنيا، وأعمالا ترد عليهم يوم القيامة.."

فإسلامية الدولة، وفقا لهذا التصور، "ليست مجرد سبيل لتحقيق المصلحة الدنيوية، وإنما هي تكليف من تكاليف الدين" أكثر من ذلك، فإن هذا الفقه يذهب إلى حد الجزم أن هناك "تعاقد قرآني بين الأمة وبين أولي الأمر على إقامة "الدولة الإسلامية[131]."

غير أن هذا التوتر سرعان ما جرى تفسيره بخصوصية العلاقة بين الدين والسياسة في الإسلام؛ حيث تتميز الدولة عن النبوة والرسالة، بكون الأولى اختيارا بشريا وبناء مدنيا، وبكون الثانية اصطفاء إلهيا لا شأن للناس فيه، وبكون الدولة ثمرة للاجتهاد البشري، بينما الدين وضع إلهي..

على سبيل الختم:

بالإضافة إلى أهمية تأكيد الطبيعة المدنية للسلطة والحكم في الإسلام، خلافا للمقاربة الإحيائية، فإن بالإمكان نسبة المجتمع المدني إلى المدينة، ليس على أسس القرابة اللغوية فحسب، ولكن لأن المدينة ليست مكانا اجتماعيا فحسب، وإنما هي الميدان الذي تتبلور فيه الجماعة قلبا وقالبا. علما بأن الانتماء إلى الجماعة لا يعني بالضرورة الإنتماء إلى الدولة، خاصة في التجربة التاريخية العربية الإسلامية؛ إذ نجد في الأمة والجماعة الأسس التي ينهض عليها المجتمع المدني..

لا سيما حينما نأخذ بافتراض أن القرآن والسنة لم يوجها أي خطاب إلى الحكومة، ولكن الخطابات كلها موجهة إلى الأمة، وما الحكومة سوى أداة من أدوات كثيرة تصطنعها الأمة لأداء مهمة الاستخلاف في إقامة الحق والعدل وسائر أحكام الشريعة ومقاصدها الكبرى في حفظ الدين والعقل والنفس والمال والحرية..ذلك أن مركز الثقل في البنية الإسلامية ليس سلطة الحكومة بل سلطة المجتمع الإسلامي، وذلك من خلال ما خوله الإسلام للأمة ،أفرادا وجماعة ، من حقوق لا سلطان للدولة عليها.

والذي يؤكد هذا العمق المشترك بين "الديني والمديني" في الإسلام أنه بقدر امتلاء التراث الإسلامي، قرآنا وسنة، بشواهد ضد النمط الرعوي، والحالة البدوية الخالصة الناجمة عنه والمحكومة

[131]. محمد عمارة، "الإسلام والسياسة: الرد على شبهات العلمانيين"، القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ط1، 1993، ص30-31.

بأعراف القبيلة وجفاء البادية؛ فإنه يحفل بالمقابل وبوعي شديد الوضوح، بشواهد تؤكد طبيعته الحضارية ورسالته التحضيرية[132].

ولعل من أبرز هذه الشواهد تأكيد القرآن الكريم أن جميع الرسل الموحى إليهم من الله لا يتم اختيارهم إلا من أهل الحضر: (وما أرسلنا من قبلك إلا رجالا نوحى إليهم من أهل القرى) [سورة يوسف: آية: 9- 10]، والقرى هي المدن في المصطلح القرآني؛ وذلك معنى وصفه مكة المكرمة بأم القرى. وقوله تعالى: (وكذلك أوحينا إليك قرءانا عربيا لتنذر أم القرى ومن حولها) [الشورى: 7] (وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث في أمها رسولا) [القصص: 59] فالبعثة إذن لا تكون مطلقة إلا في أم الحواضر، أي المركز الحضاري بلغة العصر.

ذلك لأن معظم التكاليف الدينية في الإسلام لا يمكن تأديتها على الوجه الأكمل، إلا إذا كان المرء مقيما مستقرا في مدينة أو حاضرة. وعندما يدخل في سفر تخفف التكاليف وتقصر. بحيث أن السفر يمثل حالة وسطى بين الاستقرار الحضري، والتنقل البدوي، ولهذا فإن "تكاليف الدين تختلف في الحضر عنها في السفر عنها في البادية. ففي كل من السفر والبداوة لا يكون الإنسان فيهما مستقرا قادرا على أداء التكاليف الشرعية المطلوبة منه، لهذا تقصر الصلاة ويباح الفطر في رمضان ولا تجب صلاة الجمعة[133].

هذا الارتباط العضوي بين طبيعة التعاليم الإسلامية والحياة الحضارية في المدن، مرده أساسا إلى تلك الحقيقة المحورية والأساسية التي قررت موقف الإسلام من هذه المواجهة بين البادية والحاضرة، وهي أن "حياة البدو تجعل من الصعب على الشخص، إن لم يكن من المستحيل، أن يصبح مسلما حقيقيا".

ويتأكد هذا الربط العضوي، في التصور الإسلامي، بين الحياة الدينية والحياة المدنية من خلال تحريم الإسلام وسيلة الاكتساب الأساسية في البداوة وهي الغارة والسلب والنهب، وإعلائه من قيمة احتراف العمل بما يتفق مع حياة الإنتاج في المدينة، وكذا نقضه النظرة البدوية المحتقرة للعمل المهني بمختلف أنواعه، والشواهد في هذا الخصوص كثيرة، من نصوص قرآنية وحديثية ووقائع تاريخية.

ففضلا عن الدلالة الفقهية والأصولية لمفهوم الجماعة، يفرض "مفهوم المجتمع المدني" بدلالاته الحديثة و"المجتمع الأهلي" بمعانيه القديمة، الاهتمام بالدلالة الاجتماعية لمفهوم الجماعة. وذلك يوضح أن التأكيد القرآني على قضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والمنحى التربوي البارز الذي يلح على

---

[132]. محمد جابر الأنصاري، ""التأزم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام: مكونات الحالة المزمنة"، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر،ط1999،2، ص:125إلى150.

[133]. المرجع نفسه، ص129.

وحدة المشاعر العامة، وإبراز الألفة والأخوة والرابطة العضوية، بما هي ملامح لا ينبغي تجاهلها أو إهمالها في العلاقات الاجتماعية والإنسانية بين أفراد الأمة، كل ذلك يساعدنا على فتح باب التأويل الاجتماعي على مصراعيه[134].

وهنا تبرز الأهمية القصوى للوعي بصراع التأويلات حول الإسلام بوجه خاص، والتراث العربي الإسلامي بوجه عام؛ وما يقتضيه ذلك من حرص على تدعيم أكثر التأويلات عقلانية ومقاصدية لديننا وتراثنا..وأكثرها انسجاما مع روح وقيم العصر..

والوعي بأن دائرة العفو أو الفراغ التشريعي، في مجال النظرية السياسية الإسلامية، وتدبير الشأن العام للجماعة في الإسلام، بالغة الاتساع، كما تندرج ضمن المجال التوفيقي الاجتهادي، القائم على معايير العقل، والمصلحة، ومقاصد الإسلام الكبرى في الحرية، والعدالة، والمساواة، والكرامة الإنسانية..

[134]. أنظر: عبد السلام طويل، "المجتمع المدني والدولة: دراسة مقارنة بين النموذج الحضاري الغربي والنموذج الحضاري العربي الإسلامي"، مجلة البحوث والدراسات العربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، القاهرة، العدد34، 2000، ص168-176.

حكومة "الإخوان" في دول الربيع العربي:

تحوّلات الخطاب من (دولة المدينة) إلى (الدّولة المدنية)

• ادريس هاني

تطرح اليوم أسئلة كثيرة على دول ما يعرف بالربيع العربي بخصوص تولي الإسلاميين للسلطة. يتعلّق بعضها بالأصول المؤسّسة للخطاب السياسي الراهن، ويتعلّق بعضها الآخر بموقعيتها في جيوبوليتيكا الربيع العربي. ويتعلّق الثالث بمستقبل وآفاق هذه التجربة. ويهمّنا هنا ربط الحديث في هذه المستويات الثلاثة بطبيعة الخطاب السياسي للجماعات الإسلامية غداة تولّيها السّلطة في بلدان الربيع العربي. نتساءل إلى أيّ حدّ نستطيع الإجابة عمّا إذا كان هذا الخطاب يمتح من التّحوّلات الجديدة، أم أنه خطاب قديم لا يفعل أكثر من أن يعيد تشكيل نفسه بلغة آخرى وتوزيع مفهومي مختلف؟ وإلى أيّ حدّ نستطيع الإجابة إن كان الأمر يتعلّق بإكراهات وتوافقات وصفقات أم أنّنا بصدد نمو خطاب ذاتي جديد للحركة الإسلامية يمتح من تراكم خبراتها ويشكّل لحظة مراجعة حقيقية من شأنها أن تحدث انعطافة جديدة في مسار التّحولات السياسية والاجتماعية لهذه الدّول؟ أسئلة من هذا القبيل وأخرى تأتي تباعا هي مدار هذه المعالجة.

تحوّلات الخطاب في سياق جيوبوليتيكا الثورة

لا نسعى هنا إلى بسط الحديث عن يوميات الحراكات العربية التي سبقت تتويج جماعة الإخوان المسلمين كحاكم بالغ النّفوذ السياسي في هذه البلدان. بل نفعل ذلك بالقدر الذي يساعدنا على تكوين فكرة حول مسألة أساسية تقع في صلب إشكالية الحكم والسلطة في الخطاب السّياسي للإخوان المسلمين. وأقصد بذلك إشكالية الشّرعية والمشروعية. وهذا يفرض علينا مبحثين قبل استعراض مسار التحول في الخطاب السياسي للحركة الإسلامية في المجال العربي غداة اندلاع ثورات ما يعرف بالربيع العربي. وهما:

- هل نحن بصدد الحديث عن عموم الحركة الإسلامية أم عن تجربة خاصة للإخوان المسلمين؟
- سؤال الشرعية والمشروعية في الخطاب السياسي الإسلامي

لماذا "الإخوان المسلمون"؟

نستعمل هنا إسم جماعة الإخوان المسلمين، ونقصد بها كل الجماعات المنحدر عنها أو المتبنّية للخطاب السياسي التّاريخي للإخوان المسلمين وطريقتهم في العمل، سواء أكانت هذه الأخيرة عضوا في التنظيم الدّولي للإخوان، أو أنّها أفادت من خطاب الإخوان. وتقوم هذه الإفادة على ثلاثة جوانب:الأوّل التكوين الفكري لقادتها الذي يصلها بمعين الإخوان. وهذا يعني أنّ الأستاذ حسن البنّا كان ولا يزال يشكّل الأب الروحي لجميع هذه الجماعات مهما نأت واختلفت. فالاختلاف كان ولا زال حول المواقف المستجدة وليس حول الأفكار المؤسّسة. وبالتّالي لا خلاف حول الأسس والأصول والأبوة الروحية للمرشدين العامين للإخوان المسلمين لدى سائر هذه الجماعات وصولا إلى حسن البنّا. الثاني: استمرارية تدريب قواعد الجماعات المذكورة على فكر الإخوان من خلال منظّريهم التقليديين. ففي البرامج التثقيفية الداخلية لهذه

التنظيمات تبرز أسماء تنتمي للإخوان المسلمين فكرا وتنظيما. الثالث: هو استمرار العلاقة الاستشارية والتضامنية والتعاون بين التنظيم الأمّ والتنظيمات التي اقتبست طريقتهم في العمل على امتداد المجال العربي. ولكي نقرّب الصّورة أكثر، يمكننا أن نضرب مثلا بحزب العدالة والتنمية في المغرب. فهو انطلاقا من هذه الحيثيات يعدّ تيّارا من تيارات الإخوان المسلمين. بل هو أقرب التنظيمات لأفكارهم وتصوراتهم وارتباطا بالمصير المشترك نفسه، حيث يتبنّى طريقتهم في العمل ويعتمد رموزهم كآباء روحيين وأفكارهم كمرجعية دينية. وهذا يكفي في عملية التصنيف. لقد اعتبر رئيس الحكومة وأمين عام حزب العدالة والتنمية في حوار مع جريدة الأخبار اللبنانية(عدد 4 مارس2013)، عدم وجود أي علاقة لحزبه بتيار الإخوان المسلمين، إذ يقول:"نحن لا ننتمي إلى الإخوان، ولا توجد لدينا أي علاقة تنظيمية معهم". لكن إلى أيّ حدّ كان هذا صحيحا؟ بالفعل لا توجد علاقة تنظيمية تماما كما حرص الحزب المذكور على نفي العلاقة التنظيمية مع الحركة الدعوية الذي احتفظ فيها الأمين العام للحزب بعضويته القيادية. وهو هنا يتحدّث عن العلاقة التنظيمية المفقودة لأنهم لا ينخرطون رسميا في التنظيم الدولي للإخوان المسلمين. ويمكننا القول أن نفي الأمين العام لحزب العدالة والتنمية بعلاقته التنظيمية بالإخوان المسلمين، هو بالمستوى نفسه من نفيهم للعلاقة التنظيمية لحزب العدالة والتنمية مع تنظيمه الدّعوي الخاص: حركة التوحيد والإصلاح. ولقد أوضحنا بما فيه الكفاية في موارد أخرى طبيعة هذه العلاقة من خلال:

ـ أنّ البرامج التثقيفية للجماعة قبل تحوّلها السّياسي اعتمدت كتابات الإخوان المسلمين المشهورين. وقد كانت مرجعياتها الفكرية هي: حسن البنا وحسن الهضيبي ومصطفى مشهور وسعيد حوى وزين العابدين سرور. ويمكن من خلال التّوقف عند مذكّرات قادتهم لتتعرّف على أنّ تكوينهم الإيديولوجي نما وترعرع في الأدبيات الإخوانية.

استمرّ التعامل مع الاتجاه السّروري الذي يشكّل توليفة إخوانية ـ سلفية منذ أوّل اتصال بزين العابدين سرور القادم من الكويت بداية الثمانينيات باسم مستعار لزيارة قصد توجيه الجماعة. وتستمرّ العلاقة مع التنظيم السّروري السّرّي كما يظهر من أوّل نشاط دعوي تقوم به الجماعة بعد استلام مقاليد التسيير الحكومي، برعاية وشراكة مع مجلة البيان التي تشكّل لسان التّيّار السروري برئاسة الداعية السّروري أحمد بن عبد الرحمن الصويان. وهو من مدعّمي المرشّح السّلفي للرئاسة المصرية حازم أبو صلاح. وكان الصويان الذي يقوم أيضا بشبكة من النشاطات الدعوية والخيرية والسياسية في كثير من الدول، قد حضر المؤتمر الرابع لحركة التوحيد والإصلاح. كما أنّه حضر الجلسات المغلقة التي تم فيها انتخاب رئيس الحركة وباقي المسؤولين.

لقد لعبت قيادات الإخوان المسلمين لا سيما في التنظيم الدولي ممن عاشوا في المغرب لا سيما صلاح أبو رقيّ، دورا أساسيا في إقناع الخطيب بوصفه من التنظيم الدولي للإخوان بقبول الجماعة ضمن

حزب الحركة الشعبية الدستوري. نقرأ في نص رسالة التعزية التي تقدّمت بها حركة التوحيد والإصلاح بالموازاة مع رسالة عبد الكريم الخطيب عن حزب العدالة والتنمية لمكتب إرشاد جماعة الإخوان المسلمين، طبيعة العلاقة الروحية التي تربط بينهما. غير أنّ الأمر سيظهر بشكل أوضح مع رسالة مهدي عاكف المرشد العام للجماعة التي نعى فيها الدكتور عبد الكريم الخطيب مؤكّدا على أنّه من جماعة الإخوان. وقال حينها:" إن الفقيد التحق بركب دعوة الإخوان المباركة مبكرا في الوقت الذي كانت تحارب فيه الجماعة في مصر بكل عنفوان، إلاّ أنه اقتنع بفكر الجماعة فكان واحدا من رجالاتها الذين نشروا أفكارها وأطروحاتها في المغرب الشّقيق"[135]. تشير مذكّرات توفيق الشّاوي الموسومة بـ" نصف قرن من العمل الإسلامي"، عن طبيعة العلاقة التي ربطته بالخطيب، وبأنّ هذا الأخير استقدمه إلى المغرب كمستشار في أوّل برلمان مغربي رأسه عبد الكريم الخطيب. وهذا ما يؤكّد على أنّ أوّل من سعى إلى ربط الحركة الإسلامية المغربية النّاشئة بتيار الإخوان المسلمين، هو الدكتور الخطيب. فلقد تعرفت قيادات هذه الحركة على قيادات جماعة الإخوان المسلمين في بيت الخطيب. في مذكّراته يشير عبد الكريم مطيع الزعيم السياسي لتنظيم الشبيبة الإسلامية إلى جوانب من هذه الحقيقة، حينما قال:"وعرّفني الخطيب في هذه اللّقاءات على عمر الأميري وعلى الدكتور توفيق الشّاوي وصالح أبو رقيق من الإخوان المسلمين وعلى رتل من أعوانه الذين يخدمونه في بيته وخارج بيته"[136].

ومع ذلك تظهر إحدى مؤشّرا هذا النوع من الاصطفاف الأيديولوجي عشية أحداث الربيع العربي، من خلال التقسيم الموضوعي للعمل. فلقد بات واضحا أنّ السعودية هي الدّاعم الأساسي للتيارات السّلفية. بينما اختارت قطر دعم تيارات الإخوان المسلمين. وهي تستقبل التّوجّهات الإخوانية المحظورة داخل السعودية. فليس مصادفة أنّ زين العابدين سروري مؤسّس التّيار السروري يوجد اليوم في قطر. فضلا عن أنّ الشّيخ القرضاوي الذي يعتبر من شيوخ الإخوان يرتبط مع الجماعة التي زارها في المغرب كما التحق وفد من جماعة التوحيد والإصلاح والعدالة والتنمية بالمؤتمر التكريمي بوصفهم تلامذة الشيخ القرضاوي ومحبّيه. حيث عبّروا فيه عن أنّ الشيخ القرضاوي هو إمام العصر بلا منازع. ولقد انتظم هؤلاء الدعاة في الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين الذي يعتبر تنظيما موازيا للإخوان المسلمين ويشكّل إحدى الأطر المستحدثة في سياق التمكين لدعوتهم واحتواء دعاة وعلماء من المشارب والتيارات الأخرى. ويؤكّد الجدل الدّاخلي للاتحاد عند كلّ موسم انتخاب للأمناء العامين على صراع النفوذ داخل هذا التنظيم ما بين الإخوان المسلمين من عرب الشّمال وبين الإخوان المسلمين من عرب الجنوب، وأقصد بهم إخوان الخليج. غير أنّ ما يفسّر سبب البراءة التنظيمية لرئيس الحكومة من الإخوان، هي التّطورات التي حصلت

[135] - http://www. paldf. net/forum/showthread. php?p=4376495

[136][136] - http://hespress. com/abdelkrimmouti/70883. html

فيما بعد، حيث ناهضت الإمارات بمساندة من السعودية تنظيم الإخوان المسلمين وهدّدت الشيخ القرضاوي بالملاحقة القضائية من قبل ضاحي خلفان مسؤول الأمن الإماراتي الذي وجّه نقدا لاذعا للإخوان المسلمين في مصر أيضا. ويبدو أنّ رئيس الحكومة وأمين عام حزب العدالة والتنمية في المغرب هو الأكثر حذاقة سياسية من نظرائه داخل الحزب. فلقد كان تصريحه ذاك رسالة تطمينية غير مباشرة للأطراف الإقليمية التي يزعجها نفوذ الإخوان المسلمين في مناطق الربيع العربية. لا سيما وأنّ رئيس الحكومة يدرك أنّ هذا هو المدخل الطبيعي لعلاقات ثقة إن لم نقل تحوّل الجماعة من العلاقة مع قطر إلى العلاقة مع السعودية، أو في أدنى الحالات، اللعب على حبلي العلاقة. ومن هنا حينما يجري الحديث من باب التّخصيص عن الإخوان المسلمين، نقصد هذا المعنى. حيث إنّ صعود الإسلاميين إلى الحكومة في بلدان الربيع العربي كان مقتصرا على الإخوان المسلمين، في حين لا نتحدّث عن استلام التّيار السّلفي بالمعنى الخاص للحكومات. وهذا يعود إلى أسباب كثيرة، منها على سبيل المثال:

1- أنّ الإخوان المسلمين هم أكثر تنظيما وقدرة على الممارسة السياسية من السّلفيين. فلقد كان هؤلاء بعيدون عن السّياسة لأنهم كفروا باللعبة السياسية وكفروا بالتّحزّب وآثروا مستويين من العمل:

أ- إمّا الجنوح إلى ضرب من السلفية العلمية التي تفوّض أمر التدبير إلى وليّ الأمر المطاع. وتكتفي في منتهى خطابها بضرب من السياسة الشّرعية المتعلّقة بالحسبة والأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر في ظلّ الحكومات القائمة

ب - وإمّا الجنوح إلى ضرب من السلفية الجهادية التّي تخرج على الحاكم وتعلن الجهاد وتدعو إلى تطبيق الشريعة بوسائل العنف المقدّس.

2 - إنّ مقتضى الترتيبات الجيوسياسية، اقتضت هذا النّوع من التّعاطي مع الإخوان دون غيرهم. وهو ما يشكّل اليوم كما ينذر غدا بصراع حاد بين الإخوان المسلمين والتّيار السّلفي. وهو صراع يذكيه العامل الخارجي والسّباق على النّفوذ. غير أنّ هذا التّمييز لا ينفي أنّ عدوى التّحوّل في الخطاب السياسي لدى هذه الجماعات لم يستثن أحدا. فلقد كان للتيار السلفي هو الآخر نصيبه من المراجعات في هذا المجال. لم يكن في وارد السعودية أن تطيح بالأنظمة العربية لتقيم أنظمة تابعة للتيار الإخواني أو السّلفي. فلقد رفضت في البداية سقوط نظام حسني مبارك وزين العابدين بنعلي، واستقبلت في أرضها هذا الأخير. وقد جاء دعمها للتيار السلفي في هذه البلدان في سياق السباق على النفوذ داخل دول الربيع العربي ما بعد الثّورة. هذا بينما كان تنظيم الإخوان المسلمين على علم بما ينتظره للوصول إلى تلك الحكومات حتى قبل الربيع العربي.

كل شيء يبدأ من الشّرق

البداية من الشرق؛ لأنه شكل على مدار الأزمنة العربية البؤرة المحورية للتأثير السّلبي أو الإيجابي على سائر الجغرافيا العربية. ليس هذا حصرا على أيديولوجيا معيّنة، بل لقد كان ذلك قدر الجغرافيا العربية بالنسبة لسائر الأيديولوجيات الكبرى التي شكّلت إطارا نظريا ورمزيا لانطلاق التغيير في المجال العربي. نتحدّث هنا عن المدّ الشيوعي والقومي والإسلامي على السّواء. وفي مثال الحركة الإسلامية لا بدّ من استحضار النموذج المصري بوصفه نموذجا تأسيسيا كان ولا يزال يشكّل الذّاكرة المرجعية لسائر الحركات الإسلامية في العالم العربي. وإن كان من سوء حظّ الإخوان المسلمين أنهم التجربة الإسلامية التي حرمت من حقها في تأسيس حزب سياسي يحمل العنوان نفسه وظلت جماعة محظورة وهو ما تجاوزته الحركات الإسلامية في كثير من الدول العربية، إلاّ أنها ظلت تحتفظ بزعامتها الروحية لسائر الحركات الإسلامية سواء من خلال التنظيم الدّولي بالنسبة للحركات العضو فيه أو من خلال العلاقات العامة التي تربطها بالتنظيمات الإسلامية الأخرى. ففي كل المؤسسات الإسلامية بما فيها تلك التي كانت ترعاها القوى السلفية في الخليج، كانت تدار من قبل قيادات إخوانية. لقد كانت مؤسسة الندوة العالمية للشباب المسلم مأوى لنشاط الإخوان كأعضاء في الأمانة الدّائمة للمؤسّسة برعاية من شيخ السّلفيين الشيخ بن باز. ولا يوجد قيادي في الجماعات الإسلامية ذات الخلفية الإخوانية لم يمرّ كناشط دعوي من هذه المؤسسة السلفية. فلقد عمل فيها عبد الكريم مطيع وزين العابدين سرور والغنوشي وكمال الهلباوي وعديد من قادة الإخوان والجماعات الإسلامية المرتبطة بها تنظيميا أو أيديولوجيا. وهي اللحظة التي شكّلت تتويجا للعلاقة التّاريخية بين الإخوان المسلمين والسّلفيين في الجزيرة العربية. وتظهر السلطة الرمزية والأبوية للإخوان من خلال موقف الإخوان من زعيم حزب العدالة والتنمية التركي أثناء زيارة هذا الأخير لمصر ونصحه للإخوان بأن يقبلوا بالعلمانية، جاء الرّد من قيادات الإخوان فورا، وتحديدا من عصام العريان الذي اعتبر ذلك تدخّلا في الشّأن المصري. مما أوجد جدلا في الأوساط المصرية اضطر أوردوغان إلى تبرير موقفه بخطأ في الترجمة. حيث لم يكن يقصد العلمانية بمعنى اللاّدينية، بل العلمانية التي تقف على طرف سواء من سائر الديانات.

سؤال الشّرعية والمشروعية

هناك تسامح كبير في الحديث عن إحراز الإسلاميين للسّلطة في بلدان الربيع العربي. ذلك لأنّ أي هشاشة في الشرعية والمشروعية يؤدّي إلى هشاشة في السّلطة التي يتمتّع بها هؤلاء. إنّ منبع السيادة في نهاية المطاف هي الشّرعية التي تؤكّدها حسب جون جاك روسو الإرادة العامة. فالسيادة عنده ليست سوى ممارسة هذه الإرادة. وربّما بدا التقسيم الفيبري لمستويات وأنماط الشرعية على قدر من التّجريد. لكن المهمّ هنا هو الحدّ الذي تتقوّم فيها الشّرعية بقبول المجتمع بالحاكم على أساس الشعور باستحقاقه لطاعة المحكوم. وهو ما يعني أنّ الشرعية بهذا المعنى تساهم في الاستقرار المجتمعي من خلال استقرار العلاقة بين الحاكم والمحكوم[137]. وهذا الاستقرار أيضا تؤمّنه طبيعة الشّرعية والمشروعية في آن. لأنّه في نهاية المطاف ليس المعوّل عليه ها هنا إسناد حقّ الحاكم في الحكم، بل أيضا إسناد شرعية توافق الممارسة مع القوانين، وهو موضوع المشروعية. وقد بات واضحا اليوم أنّ النقاش يتعدّى مطلب الشّرعية نفسها وصولا إلى المشروعية. وهذا ما لا يمكن تحقّقه إلاّ في إطار دولة القانون والمؤسسات والتّعددية والمجتمع المدني الذي يتيح أوسع هامش للمشاركة السياسية، حيث فيه فقط يمكننا الحديث كما فعل كثيرون عن اتحاد الشّرعية بالمشروعية. وهذا الترابط بطبيعة الحال لا يبلغ حدّ الذوبان، لأنّ التمييز إن حصل كما فعل بعض معارضي الاندماج بين المفهومين، هو لغرض بيان وظيفة كلّ من دور الحكم ودور الحكومة. إذ الحكم يمنح الشّرعية بقدر ما تمنح الحكومة المشروعية كما ينزع فرويد جوليان. بتعبير آخر أنّ المشروعية هي ظاهرة قانونية فيما الشّرعية ظاهرة سياسية[138]. إنّ المشروعية في نهاية المطاف تتّصل بمصداقية السّلطة في سياق فرض الطاعة على من يجدون أنفسهم مدفوعين بحكم الواجب لتمثّل الطّاعة. تتطلب المشروعية هنا حسب أ. باسران دي أنتريف في "مفهوم الدّولة": الشّرعية ووجود نظام قضائي وسلطة تعطي أوامر مطابقة لقواعدها[139]. ويمكن القول أنّ التوافق بين الشرعية والممارسة القانونية التي تضمن مبدأ التساوي أمام القانون الذي يعزّز مفهوم دولة القانون،هو الصورة النهاية التي تمثل تتويجا لتوافقات أخرى، تتعلّق بما يصفه دوفيرجي بتطابق الثّقافة السياسية بالبنية السياسية. التطابق الضروري بناء على رأي ألمون وفيرا لتأمين استقرار النظام. ذلك لأنه في نظره لا يوجد نمط ثقافي إلاّ وله علاقة ببنية سياسية. لكن المهم في مقاربة دوفيرجي بناء على رأي ألمون وفيريا الذي يتفيدنا في خرق تجريدية التقسيم الفيبري لأنماط الشّرعية، هو في أنّ القديم لا يندثر هاهنا بين أنماط البنى السياسية. فهناك دائما خليط بين الثقافة السياسية ورعائية الخضوع والمشاركة. وأنّ هذه الصفة التركيبة للثقافة السياسية عامل أساسي في تطوّر

---

[137] ـ هند عروب: مقاربة أسس الشّرعية في النظام السياسي المغربي، ص 51، منشورات دار الزمان، الرباط 2009م

[138] ـ انظر هند عروب: مقاربة أسس الشّرعية، ص 70 - 71

[139] _ A, passerin d entreve: la notion de l etat , p 13 trad/jean R , weiland: edition sirey , parie

الديمقراطية[140]. وهذا ما يعطي الانطباع بأنّ بحث مسألة الشّرعية والمشروعية في كلّ الأحوال،لا سيما في تجارب النظم السياسية في البيئات السوسيو تاريخية وسياسية في طريقها إلى النّمو، يقتضي أدوات تحليل الأنتربولوجيا السياسية.

الإسلاميون بين الشّرعية والمشروعية

يجب وضع تجارب الإخوان المسلمين السياسية في هذا السّياق الملتبس لمفهوم الشرعية والمشروعية. ذلك بوصفها حركات انطلقت من مرجعيات في التفكير السياسي غير معني ابتداء بأنماط الشّرعية المتعارف عليها حسب التقسيم الفيبري الشّهير. لقد بدأت الجماعة الإسلامية كحركة إصلاحية هادفة إلى تغيير الأنماط الاجتماعية. فساهمت في تغيير البنية الثّقافية للتقاليد الموروثة. وقد تنبّه هشام شرابي إلى هذه النّقطة تحديدا في نقده للباتريباركية العربية، باعتبارها تستند إلى التقاليد العربية. وبأنّ الأصولية الإسلامية هي عامل أساسي لتفتيت هذه البتريباركية. وقد نتج عن هذا أنّ الأنظمة السياسية في مواجهتها للأصولية الإسلامية استندت إلى التّقاليد لتعزيز شرعيتها القائمة على ثقافة سياسية باتريباركية[141]. لقد كانت التقاليد عنصرا أساسيا في الحؤول بين جماعة الإخوان والشّرعية. ولذا ستضطر هذه الجماعة إلى تغيير خطابها السياسي من الموقف السلبي ضد التقاليد والموروث الثّقافي الملهم للشرعية إلى موقف أكثر إيجابية وانفتاحا على هذه التقاليد. يظهر هذا أكثر في تجربة الجماعة الإسلامية المغربية، حيث يشكّل عامل التّقليدانية عنصرا حيويا في إسناد الشّرعية السياسية. فبينما بدأت الجماعة الدّعوية نشاطها بإنكار التقاليد وتبديعها استنادا إلى خطاب سلفي، أصبحت اليوم تتحدّث عن التقاليد المغربية وتستمدّ منها شرعيتها. وقد كان جواب رئيس الحكومة بن كيران سياسيا في لقائه بجريدة الأخبار اللبنانية سابقة الذّكر حينما قال:" المغاربة يعرفون الإسلام منذ القدم ويتميّزون بالحبّ الشديد لآل البيت وتمكّنوا من بناء الدّولة الحديثة وحافظوا على الاستقرار وانخرطوا منذ البداية في منطق العصر وحافظوا دائما على خصوصياتهم الإسلامية وهو توازن لا يمكن أن يدعي أحد أنه نجح فيه مائة بالمائة". هنا تقف على كل مصادر الشّرعية التي تؤسّس للنظام المغربي، بينما لم تكن تلك أولويات يوما في الخطاب السياسي للجماعة الإسلامية التي تمتح في الممارسة من نماذج أجنبية. فحتى قبيل وصولهم إلى الحكومة كانوا يتحدّثون عن النّموذج التّركي لجماعتهم. وتندكّ هذه الخصوصية المغربية في تبنّيهم كل مواقف وطرحات وفتاوى القرضاوي الذي بايعوه واعتبروه إماما للعصر. وليس القرضاوي في فتاواه ينطلق من الخصوصية الدينية المغربية. وتبقى شرعية القانون غير قادرة على منح الجماعة المذكورة إمكانية لممارسة السّلطة نظرا لغياب المشاركة.

---

[140] أ موريس دوفيرجي: علم اجتماع السياسة، ص 94، تـ: سليم حداد، ط 2 المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع 2001م، بيروت

[141] ـ انظر: ادريس هاني، خرائط أيديولوجيا ممزّقة: الصراع الأيديولوجي في الفكر العربي والإسلامي المعاصر، مؤسسة الانتشار العربي، 2006م بيروت.

فلقد عمل الإخوان في بيئات تسلّطية أو شبه تسلّطية. بينما هم أيضا لم ينتجوا سوى ثقافة تسلّطية، مما جعلهم جزءا من بيئة سياسية غير ديمقراطية. يقتضي البحث عن الشرعية في مثل هذه البيئات أن تغيّر الجماعات الإسلامية من أسلوبها وثقافتها السياسية. وهو ما كشفت عنه المراجعات وتنازلات الإسلاميين في البلاد العربية عن لكثير مما كان يشكّل ثوابت أيديولوجيا للجماعة. فكان لا بدّ من تغيير موقفهم من التقاليد الموروثة والقبول بالعمل في إطار العملية السياسية واستحقاقاتها في ظلّ الدستور. وتختلف خطاباتهم وفق تنوع البيئات السياسية وظروفها، لا سيما فيما يتّصل بمنابع الشّرعية والثّقافة السياسية. وهو ما يستدعي تفصيلا أكثر. ففي المغرب حيث للشّرعية صلة بالتقاليد والأعراف والموروث الثقافي والسياسي المحلّي، يكون السّباق والتنافس على الموروث. ويشكّل ما يمكن أن نسمّيه بوضع اليد على الموروث في المغرب قضية سياسية في منتهى الخطورة مما يستدعي شكلا من المأسسة والهيكلة للحقل الرّوحي بوصفه حقلا حيويّا تتحدّد في إطاره مسألة الشّرعية. ولقد حاولت الجماعات الإسلامية في بدايات صدامها مع النظام أنّ تؤسّس لشرعيتها ومشروعيتها انطلاقا من نقد الشرعية والمشروعية معا للنظام بناء على المرجعية الدّينية. وبينما ظلّ مستند كل الاعتراضات التي شهد التّاريخ لها نظائر في هذه التجربة انطلاقا من نقد المشروعية التي تعني هنا مدى تطابق الممارسة مع الدين، تميّزت حركة الجماعات الإسلامية في مرحلة الصدام بإضافة نقد الشّرعية الدّينية إلى نقد المشروعية أيضا. ولتأمين ضرب من التوازن سعى النظام المغربي لتعزيز أسس الشرعية الدينية بشرعية أخرى، ألا وهي الحداثة. فلقد لعبت التقاليد والشرعية الدينية دورا مهمّا في كبح جماع قوى اليسار الذين انتهى بأغلبيتهم اليوم إلى تبني الشّرعية الدينية للنظام في مواجهة نفوذ الإسلاميين. وهذا ما يعني أنّ الجدل الدائر في فترة سابقة قبل التعديل الدستوري حول الفصل 19، كان جدلا مفارقا. فلقد أصبح هذا الفصل الذي عارضته القوى التّقدمية خلال العقود السّابقة، هو الفصل الذي سيتمسّكون به ضدّ النفوذ الجديد الإسلاميين. وتأكّد هذا التّحوّل في الموقف غداة التّحكيم الملكي في موضوع تغيير مدوّنة الأحوال الشخصية وقضية الخطّة الوطنية لإدماج المرأة في التنمية. وحينما أصبح للإسلاميين نفوذ أكبر، استدعى الأمر الشّرعية الحداثية بوصفها كابحا ضدّ الجماعات الإسلامية. بدورها عملت هذه الجماعات على تعديل خطابها من خطاب سلفي يبدّع مظاهر الحداثة في المجتمع إلى خطاب يناغي مفاهيم الحداثة أيضا. وكما هو واقع النظم السياسية العربية عموما فإنّ نزوع الجماعات الإسلامية إلى هذا الضّرب من الخطاب السياسي الحداثي يأخذ طابعا هو الآخر نسبي يبغي التّكيّف مع سياقات معيّنة وليس غايته إحداث قطيعة مع الماضي. وبتعبير برتراند بادي، فإنّ " السياسة في العالم الإسلامي لم تكن تعنى بالتجديد بقدر عنايتها بالتّكيّف"[142]. إنّ الجماعة الإسلامية في المغرب هي أيضا تكيّف خطابها المزدوج ذاك وفق خطاب الدّولة القائم على الشّرعية الدينية التي تمثّل التّاريخ

[142] ـ برتراند بادي: الدّولتان، ص 161، تـ: نخلة فريفر، ط 1، 1996م المركز الثقافي العربي، بيروت

والموروث وبين المشروعية الحداثية التي تمثّل تطلع المجتمع نحو المستقبل وكذا تطمئن الغرب بالوجه الحداثي للتجربة السياسية المغربية. وتتراجع هذه الإشكالية في بيئات سياسية أخرى. ففي المجتمعات التي لا زال فيها وهج للأيديولوجيات القومية واليسارية مثل سوريا، أخفق الإخوان في الاندماج السياسي واستمر الخصام إلى منتهاه. فهنا تستمدّ الشّرعية من الأفكار التقدمية والمواقف القومية. أمّا في مصر فإنّ تراجع النّظام عن التّوجّه القومي النّاصري وضعف القوى اليسارية وانفتاح النظام على الغرب، منح الإخوان فرصا كثيرة لأشكال من المشاركة السياسية. وهكذا استطاع الإخوان أن يسندوا حراكهم بأنماط من الشّرعية تختلف عن التجارب العربية الأخرى. إنّ الاستناد على المقاربة الأمنية أو التمكين الخارجي لاستكمال ضعف الشّرعية هو التّحدي الأبرز اليوم أمام تجارب جماعات الإخوان المسلمين، وهو عائق ضدّ تشكّل الدّولة المدنية في العالم العربي. إن افتقاد الشّرعية يستدعي اللاّإستقرار السياسي. سوف نرى كيف أنّ الإخوان بحثوا عن التمكين بعيدا عن اعتماد الميكانيزمات الطبيعية لإحراز الشّرعية والمشروعية وكطريق وحيد لولوج عالم التدبير الحكومي. ولا شكّ أنّ السلطة القائمة على التّمكين بعيدا عن الشّرعية والمشروعية في سياقها الطبيعي هي سلطة منقوصة. وحينئذ يظهر أنّ الإخوان لا يتمتّعون بسلطات حقيقية داخل الحكومات التي يديرونها. بل وليس لديهم الشّجاعة الأخلاقية للاعتراف بذلك، لأنّه يعتبر إخلالا بشروط التّمكين. وبغضّ النّظر عن كلّ ذلك، فلقد حدث تحوّل لدى الجماعة في سعيها للمشروعية، من التأثير الأخلاقي والمثالي إلى التأثير السياسي. أي من المشروعية القائمة على الحقّ في الحكم بناء على تصوّرات واعتقادات إلى الحقّ في الحكم بناء على رصيدهم الانتخابي. من شرعية تقوم على حقّ الجماعة في الحكم بناء على اصطفائيتها الدّينية إلى حقها في الحكم بناء على سلطة المجتمع. وقد كان هذا واضحا في خطاب الجماعة وقادتها في الفترات التي سبقت تحوّلهم إلى أحزاب سياسية. نجد في خطابات راشد الغنوشي وعبد الإله بنكيران وغيرهما أنّهم جاؤوا إلى الحكم بناء على ما يتوقّعه النّاخب منهم. وهذا يعني أنّ الخطاب السياسي للجماعة يؤكّد على تحوّل في منظور الشّرعية؛ من الشّرعية الدينية إلى الشّرعية السياسية. وقد يكون لهذا التّحوّل أسباب موضوعية ما عدا عجز هذه الجماعات عن تحقيق أهدافها بناء على الشّرعية الدّينية. ويتعلّق الأمر هنا بافتقاد الجماعات المذكورة للأسباب الكاملة لإحراز الشّرعية في مستوياتها الثلاثة في منظور ماكس فيبر: السلطة التقليدية والكاريزما والسلطة القانونية. فلا شكّ أنّها سعت بوسائل مختلفة وظروف صعبة لاستعمال السّلطة التقليدية انطلاقا من التّاريخ والعادات. لكنّها ووجهت أيضا بتوجّهات استطاعت أن تمتح شرعيتها من ذات المعين التّقليدي كما هو حاصل في المغرب. أمّا على صعيد الكاريزما، فإنّ جزء من تراجع وهج الجماعات الإسلامية راجع إلى تراجع تاريخي في مكانة الكاريزما في الوضعية الجيوثقافية للجماعات الإسلامية في المنطقة العربية؛ نقصد هنا ذلك النّمط الآسر من الكاريزما التي تستطيع أنّ تهيمن على المشهد وتتحرّك في أفق أوسع وتستطيع أن تقود كتلة تاريخية.

إنّ جزءا أساسيّا من غياب وهشاشة الكتلة التّاريخية القادرة وحدها على إنجاز التغيير راجع إلى ضعف وتراجع الكاريزما. ذلك بأنّ الكاريزما في منظور فيبر ارتبطت بالهيمنة. وهي بالتالي وإن بدت لا تستند بالضرورة في شرعيتها على مبدأ عقلاني إلاّ أنها في نظر فيبر تستطيع أن تحدث تغييرات عقلانية في المجتمع. لذا لعبت الكاريزما دورا مهمّا في المجتمعات الحديثة أكثر مما فعلت في المجتمعات التقليدية، حيث تبدو أشبه بوسيلة للحدّ من العقلانية الأداتية والبيروقراطية[143]. فلقد بدا العقدان الأخيران كلحظة موت الكاريزما. وبدا أنّ الجماعات بدأت تسعى لتعويض هذا النّقص بتنمية كفاءات قادتها ونشطائها. فلقد كانت الكاريزما تخفي وراءها غيابا للكفاءات، إن لم نقل أنها شكّلت عامل ضعف الكفاءات، وسيادة آليات الولاء في التراتبيات التنظيمية بدل الكفاءات. غير أنّ التّحوّلات السوسيولوجية كان لها تأثير أيضا على بنية التنظيمات الإسلامية المغلقة باتجاه إنماء الكفاءات وتوسيع مؤهّلات الكادر الحركي. وقد تبيّن أنّ الجماعات الإسلامية في البلاد العربية كانت محدودة التأثير في جماعاتها ولم تستطع أنّ تتحوّل إلى كاريزما شعبية قادرة على تعبئة المجتمع لصالح توجّهاتها وأفكارها. يوجد اليوم شكل من الكاريزما المجزوءة والمختصّة التأثير، مما يعني أنّ المشهد بات مجالا لتنافس كاريزمات متعدّدة. إن جزءا آخر أيضا لتراجع الكاريزما لا يعود إلى توقّف النعمة الإلهية، وهي المعادل لمعنى الكاريزما في اشتقاقها اللغوي(الكلمة في اليونانية مشتقة من كلمةGRACE)، بل لأنّ جزءا مهمّا من الكاريزما هو في نظر فيبر ليس فطريا بل راجع إلى صناعة المجتمع. وبالتّالي هناك تقنيات لصناعة الكاريزما تتغير بتغيّر أحوال التّاريخ[144]. وهذا ما تؤكّد عليه تجربة الجماعات المذكورة في سياق ما يعرف بالربيع العربي. حيث باتوا أكثر تردّدا في الانخراط فيه. وحينما انخرطوا في موجته لم يستطيعوا احتواءه ضمن الكاريزما الخاصة بالجماعة. فلقد تحوّلت الكاريزما في مصر من قيادة الإخوان إلى شباب 25 يناير. كما تحوّلت الكاريزما من الغنوشي إلى البوعزيزي ذلك الشّاب الفقير الذي أشعل النّار في نفسه احتجاجا على التّعسّف الأمني. كما انقسمت الحركة الإسلامية في المغرب إلى قسمين. فبينما رفض حزب العدالة والتنمية الانخراط في موجة حركة 20 فبراير، حيث اعتمد طريق التّمكين بديلا عن الانخراط في هذا الحراك - وهو ما حدث بالفعل - فإن جماعة العدل والإحسان سعت في بداية الأمر إلى الانخراط في هذا الحراك قبل أن تنسحب لأسباب تفصيلية ذكرناها في حينها، بينما كان السبب غير المعلن، هو عجز الجماعة المذكورة عن أن تكرّس كاريزما قيادة الجماعة داخل الحراك الفبرايري. فمسألة الكاريزما في الثّقافة الروحية والسياسية للجماعات الإسلامية مسألة حسّاسة جدّا، وهي عند جماعة العدل والإحسان فائقة الخطورة. ويبقى المستوى الثالث المتعلّق بالسلطة القانونية القائم على استمداد السلطة من القواعد الرسمية القانونية. وهذا ما سعت أيضا الجماعة للنّضال في سبيل إحرازه. ونظرا لوجودها تحت دائرة الضّوء، كانت أحرص على تدبير نظامها الحزبي

[143] - فيليب راينو: ماكس فيبر ومفارقات العقل الحديث، ص 218 - 219، تـ: محمد جديدي، ط 1، منشورات الاختلاف، 2009م أبو ظبي
[144] - لوران فلوري: ماكس فيبر، ص 89، تـ: د. محمد علي مقلد،ط1 دار الكتاب الجديد، 2001م

بنوع من التداول الديمقراطي على القيادة، حيث ساعد موت الكاريزما على ذلك، ولأنّ العمل السياسي يفرض هذا التداول الذي تفرضه الانتخابات المقررة طبقا لقانون الأحزاب وليس لرغبة الجماعات. فقانون الأحزاب السياسية يفرض نوعا من الرقابة على نشاط الأحزاب السياسية كما يفرض توقيتا محدّدا لعقد مؤتمراتها. ويبدو أنّ للسياق التّاريخي والاجتماعي والسياسي دورا أساسيا في تحديد ملامح الخطاب السياسي لدى الجماعات الإسلامية. وهو من جهة أخرى يبرز جانبا من القدرة التكييفية التي أبداها الإسلاميون مع التّحوّلات الجديدة. ففي الحقبة السّابقة تفجّرت قضية الإسلاميين في مواجهات مشهودة مع نظم انتهجت العنف والاستبداد وسيلة لقمع الجماعات. وفي المقابل استولت فكرة العنف على تلك الجماعات. وحينئذ برز خطاب سياسي لدى هذه الجماعات يجنح إلى نماذج استبدادية مبنيّة على ردود أفعال وجدت لها في المخزون التراثي للإسلام السياسي مسوغّات أيديولوجية سرعان ما جعلت الاصطدام ينتقل من حالة المواجهة بين الإسلاميين والسّلطة، إلى مواجهة بين الإسلاميين والمجتمع وتحديدا بين شرائح واسعة ونخبا كثيرة من المجتمع المدني. لكن مع وجود الانفراج بدأت فكرة الدولة المدنية تجد طريقها إلى قناعات الإسلاميين وخطابهم. فلقد وجد هؤلاء في المجتمع المدني خير سند في مواجهة تعسّف السّلطة، حيث وخلافا للحقب السّابقة من تجارب الإخوان ونظرائهم، تبنّت منظّمات المجتمع المدني الفاعلة في مجال حقوق الإنسان قضيتهم، مما كان له أثر على مدى السنوات المتعاقبة على مواقف وأفكار الإخوان. إنّ بطش السّلطة من جهة ومؤازرة هيئات المجتمع المدني الحقوقية من جهة أخرى، هما عاملان أساسيان، ساهما في ترويض الإخوان المسلمين. بل لا نعجب إذا ما عرفنا أنّ الوساطات التي تمّت بين الإخوان والولايات المتحدة الأمريكية تمت بوساطة فاعلين علمانيين في هيئات المجتمع المدني. كما سنشير إليه في محلّه.

تجارب وليس تجربة

تختلف تجارب الإسلاميين حسب سياقات نشاط الفاعل الإسلامي. فلقد ابتدأ الإسلاميون مسار حركتهم بمشروع إقامة دولة الدّعوة وليس الدّولة المدنية. ليس هناك أدنى صعوبة للوصول إلى هذه الحقيقة. يكفي الوقوف على النّصوص الأولى للإخوان المسلمين لندرك أنّنا أمام جماعة لم تقدّم نفسها يوما إلاّ كجماعة دعوية. فلقد كتب حسن الهضيبي مرشد الإخوان خلفا لحسن البنا كتابه الشّهير: "دعاة لا قضاة" تذكيرا بأصل وجود الجماعة. وهو ما فعله كل المرشدون العامّون للجماعة عند أوّل خطاب لهم. ولقد حلّ جمال عبد النّاصر وقتها جميع التنظيمات والأحزاب السياسية بموجب قانون حلّ الأحزاب في سنة 1953م، إلاّ تنظيم الإخوان المسلمين، لأنّهم أصرّوا وقتها على أنّهم جماعة دعوية لا دخل لهم في السياسة ولا ينوون الظّفر بها. حينئذ بعث حسن الهضيبي بإخطار لوزير الداخلية سليمان حافظ جاء فيه:" أنّ

الإخوان جمعية دينية دعوية وأنّ أعضاءها وتكويناتها وأنصارها لا يعملون في المجال السياسي ولا يسعون إلى تحقيق أهدافهم عن طريق أسباب الحكم كالانتخابات"[145]. في هذه الحقبة التي تبدأ من تأسيس النّواة الأولى لجماعة الإخوان المسلمين بمصر، كانت فكرة الدّولة الإسلامية تعاني غموضا حادّا، كان وراء سوء الفهم الكبير لماهية الدّولة ووظيفتها. لقد كانت حركة سياسية في مظهرها وليس كما يقال أنّها حركة سياسة في جوهرها تستعمل الدّين. اليوم فقط بات جوهر الحركة الإسلامية سياسيا، حينما حدث التّحول الكبير في منظورها وممارستها السياسية.

الإخوان المسلمون والدّولة المدنية

لم يكن الاعتراف بالدّولة المدنية كما هي في مفهومها الحديث أي أهمية في تصوّر الإخوان المسلمين للدولة ولا شكّلت جزءا من خطابهم السياسي التقليدي. لقد تطوّر الخطاب السياسي عند الإخوان بصورة غير مقنعة بجدوى الدّولة المدنية. لقد عملت الأدبيات السياسية والثقافية للإخوان على نقض وتشويه كلّ مقوّمات الدّولة المدنية. فهذه الأخيرة هي عنوان لمفهوم قائم في الاجتماع السياسي الحديث، يتكوّن من مقوّمات عدّة، مثل دولة القانون والتعددية والتداول السّلمي على السلطة وتقسيمها والحقوق المدنية للمواطنين وحقوق الإنسان. ومع أنّ الإسلاميين بدأوا يظهرون بعض المرونة إزاء هذه المقوّمات إلاّ أنّهم لا زالوا يواجهون تحدّي المفارقة التي يحدثها اختلاف الثقافة السياسية للإسلاميين والثقافة السياسية المطلوب لقيام الدّولة المدنية. ويسعى الإخوان ليتداركوا ما فاتهم من تأسيس نظري لمفهوم الدّولة المدنية. وقد كان راشد الغنوشي من المتأثّرين بالموجة التحديثية في مجال الفكر السياسي الإسلامي التي كان من روادها الدكتور حسن الترابي. فلقد كان هذا الأخير من أوائل من كسروا نمطية الفكر السياسي عند الإخوان، بجرأة معرفية تكاد تكون استثنائية. كان لحسن الترابي دور كبير في إحداث التّحول في الفكر السياسي الإسلامي في المنطقة العربية[146]. وكان الغنوشي قد سار على النهج نفسه لكنه لم يكن يتحلّى بالجرأة السياسية والمعرفية للترابي نظرا لظروف كليهما. فلقد خبر الترابي الإدارة الحكومية في أوّل تجربة إسلامية سيئة في عهد نميري. واستمر في قلب الحدث السوداني منذ ذلك العهد كمنظّر وحكومي ومعارض. ونظرا لخبرته وكذا تكوينه، كان يملك بعض الاستقلالية عن هيمنة فكر التنظيم الدولي للإخوان الذي كان الترابي أوّل المتمرّدين عليه. ولم تكن للغنوشي هذه الجرأة لأنّ معظم أفكاره جاءت في المهجر واشتغالها في إطار مؤسسات سلفية مثل مؤسسة الندوة العالمية. غير أنّ هذا التجديد لم يكن تجديدا جذريّا

[145] ـ الصراع السلفي ـ الإخواني في المنطقة العربية، مجلة أبحاث استراتيجية، ص 110، العدد الرابع كانون الثاني 2013م، مركز بلادي للدراسات والأبحاث الاستراتيجية،بغداد

[146] ـ انظر، ادريس هاني:مراجعة نقدية في إشكالية الشّورى والديمقراطية، من كتاب: العرب والغرب، ص 208، ط 1 توزيع دار الطليعة، 1998م، بيروت

في الخطاب السياسي، بقدر ما شكّل محاولة لإعادة توزيع المقولات نفسها بعناوين أكثر حداثية. لقد سقطت محاولات الإسلاميين الجدد في ضرب من التسويغ مبني على التلفيق لا التأصيل للمفاهيم السياسية. ووجد لكل مفهوم مقابل أو معادل في التراث الفكري والفقهي الإسلامي. فأصبحت الديمقراطية هي المقابل للشورى. والمواطنة مقابل مفهوم أهل الذّمة، ودولة المدينة مقابل الدّولة المدنية. وهلم جرّا. ففي كلّ تجارب الإسلاميين العرب هناك صمت مطبق عن تجربة علي عبد الرازق النقدية للفكر السياسي الإسلامي، التي أثارت اهتمام غير الإسلاميين. ولقد سعى محمد عمارة وهو محسوب فكريّا على الإخوان إلى نقض محاولة علي عبد الرازق في مقدمة وتحقيقه لكتاب الإسلام وأصول الحكم. وتكشف هذه التجربة عن عدم كفاية الأدلة على انفراد الإسلام بصيغة ما للحكومة. إنّ التجارب الإسلامية التّاريخية للحكم أنتجت صورا للاستبداد بلغ أوجه في عهد الحكم التركي على البلاد العربية؛ الحكم الجائر الذي أنتج رائعة الكواكبي الموسومة بطبائع الاستبداد. وقد كان همّ حركة النّهضة العربية التي قادها رواد الجامعة الإسلامية وفي طليعتهم السيد جمال الدين الأفغاني، همّ تنوير العقل الإسلامي والدّفع به إلى مواجهة الاستبداد والاستعمار. غير أنّ انبعاث حركة الإخوان المسلمين تزامن مع تراجع خطاب الجامعة الإسلامية، ليتولّى الإخوان إحياء فكرة بديلة عن الجماعة الإسلامية بدل الجامعة الإسلامية. وسوف تتأكّد فكرة الجماعة البديلة عن الجامعة في مرحلة التنظير القطبي إلى حدّ إقرار مفاهيم للانزواء بالجماعة إلى أقصى حدّ من العزلة. هكذا جاء كتاب "معالم في الطريق" لكي يعزّز بحسب العناوين البارزة للكتاب عن جيل قرآني فريد وربطه بتجربة أصحاب الأخدود وفكرة العزلة الشعورية وعدم وربط الإسلام بالحاكمية، مما أدّى إلى تعزيز الشعور لدى الجماعة في وقت سابقا ولا زال ذلك حاضرا في اللاوعي الثّقافي للجماعة. شكلت هذه التجربة عودة بالخطاب السياسي الإسلامي إلى ما قبل عهد النهضة العربية الحديثة. ثم سرعان ما انزاحت اهتمامات الإسلاميين عن تفاصيل الدّولة المنشودة، بل بات همّهم كيف يقيموا دولة الدّين وحكم الشريعة. وجدير بالذّكر أنّ التنظير القطبي لمسألة الحكم شكّل لحظة تأسيسية هائلة في تجربة الإخوان وسائر الإسلاميين. ولم تكن تلك في الحقيقة سوى شكل من التّأسيس النظري لفلسفة الحكم في الإسلام. فلقد قرئت تجربة سيد قطب ومنظوره للحاكمية قراءة مجتزئة وخاطئة لأنها أغفلت الكثير من الحيثيات. لقد باتت أفكار سيد قطب مرتهنة لسياقات جعلتها بعيدة عن أن تفهم فهما موضوعيا. وهناك على الأقل سياقان لا بدّ من الإشارة إليها:

ـ يتعلّق السياق الأول باستحقاقات المواجهة بين الإخوان وجمال عبد النّاصر التي انتهت بإعدام سيد قطب بقرار من الرّئيس. وهو الحدث الذي شكّل منعطفا في تجربة الإخوان وخطابهم السياسي. وكان له دور في انتشار فكر الجماعة. فلقد تمّ التعاطي مع فكرة الحاكمية عند سيد قطب على أساس أنّها فكرة

معارضة لعبد النّاصر. لتبدأ الآلة الإعلامية في عملية تشويه كبرى، سرعان ما جعلت من سيد قطب كاهنا للعنف وملهما للتّطرف الدّيني.

ـ الثانية تتعلّق بتبني الجماعة الإسلامية في أوج مواجهتها للنظام المصري وجنوحها قبل المراجعات للعنف، وتداخل الأفكار السّلفية مع الفكر القطبي لينتجا خطابا نمطيا زاد في غياب المقاربة العلمية لفكرة الحاكمية عند سيد قطب.

وجد الإخوان أنفسهم عاجزين عن الوفاء لسيد قطب فتراجعوا عن أفكاره. وعلى الرّغم من أنّ الإخوان أفادوا من سمعة سيد قطب التي اخترقت الآفاق، إلاّ أنهم كانوا أوّل من تخلّى عن فكره. وجاء حسن الهضيبي ليكتب: "دعاة لا قضاة". وقد كان بمثابة إدانة وإعلان براءة من الفكر القطبي. وهو في الوقت نفسه إيحاء غير مباشر لإدانة سيد قطب. قبل أن يكون مجرّد عودة بالجماعة إلى أصلها كجمعية دعوية غير سياسية. وهذا ما أدى إلى انشقاق من داخل جسم الإخوان، وبروز تيار متشبّث بالمنظور القطبي للحكم، أي تيار الجماعات الإسلامية. ويبدو لي أنه لا الإخوان ولا الجماعات الإسلامية فهمت المعنى العميق لفكرة الحاكمية كما نظّر لها سيد قطب. فلقد كان هذا الأخير أكثرهم ثقافة وفكرا وفهما لبيداغوجيا التربية وأديبا فاقت سمعته الآفاق. وقد تحدّث في كتاباته الأخرى عن قضايا تصلح أن تكون جزءا من النقد الأخلاقي للحداثة. لقد حصل نوع من التصعيد في أفكار سيد قطب نتيجة ردود الفعل عن واقع موسوم بالاستبداد. وجاءت فكرته كما ذكرنا للتأسيس لفلسفة الحكم في الإسلام وليس في بسط تصوّر عن الدّولة. ولعلّ سيد قطب لم يمنح أهمية للحديث عن تفاصيل الدولة لأنه يرى أنّ الأهمية في التوافق على أساس فلسفي للحكم، بينما الباقي متروك لمن يتولّى الإدارة. إنّ فكرة الحاكمية عند سيد قطب مرتبطة بقصّة الاستعباد. ولقد أدرك حتى مؤسّسوا الفكر السياسي صعوبة تقبل الناس لحكم البشر. فجنوح سيد قطب إلى مركزية الحاكمية الإلهية لا يهدف إلى تأسيس دولة ثيوقراطية، بل إلى بتر كل أسباب الاستعباد، لأنه يرى أنّ الاستعباد يبدأ من أصل تشريع البشر للبشر. وهي فكرة تجد لها صداها في المذهب الفوضوي الذي ساد في القرن التاسع عشر في أوربا، والذي يعتبر الدولة أساس الاستعباد. ومن هنا لا أبالغ إذا ما اعتبرت على سبيل التسامح في القياس بأن سيد قطب هو برودون العرب. غير أنّ سيد قطب وجد في الفكر الإسلامي ما يعزّز نظرية التحرر المطلق من استعباد الحكومات، انطلاقا من الإقرار بحاكمية واحدة، هي الحاكمية الإلهية. لقد كانت فكرة سيد قطب:أنّ لا طريق للتحرر من حاكمية البشر إلاّ بالامتثال لحاكمية الله. فالحاكمية هنا بالمنظور القطبي دعوى تحررية. ووجب أيضا أن نقرأ فكرة الحاكمية القطبية في ضوء الأطر النظرية والكلامية لسيد قطب. فلقد كانت الأطر التي ينطلق منها لا علاقة لها بالأطر التي ينطلق منها الإخوان أو السلفيون الذين تبنّوا فيما بعد التراث الفكري القطبي. وقد كانت السلفية العلمية أكثر فهما من السلفية الجهادية في التّحفّظ على فكر سيد قطب، حينما نسبت إليه البدعة في موارد كثيرة، تؤكّد على

أنّ سيد قطب كان معتزليّ التّوجّه. ودفعا للمبالغة فإنّ سيد قطب وجد نفسه بقوّة تكوينه وفكره داخل فضاء المقولات الكبرى للاعتزال، لا سيما في موضوع العقل والعدل والحرية. وتظهر كتاباته أنّه يؤمن بالحسن والقبح العقليين. كما أنّه يؤمن بالحرّية ومسؤولية الإنسان كما يؤمن بالعدل الإلهي والاجتماعي. ومن هنا، نعتبر أنّ المقاربة الحقيقية لسيد قطب لا يمكن أن تتمّ إلاّ إذا قرأناها في ضوء هذه المقولات الثلاثة: العقل الحرية والعدل. ففي كتابه "العدالة الاجتماعية في الإسلام" أظهر سيد قطب جرأة فائقة على نقد التجربة الإسلامية في الحكم بما أثار استفزاز التيار السلفي. وهو كذلك من خلال هذا الكتاب كما من خلال كتبه الأخرى، كان ينزع بالحاكمية إلى مبدأ العدالة. فالحاكمية الإلهية في نظر سيد قطب المؤمن بالحرية والعدالة هي ضمان لقيام دولة الحق والعدل والحرية، وليست مطلوبة بشروطها غير العادلة. فلا يمكن أن نقرأ فكرة الحاكمية عند سيد قطب في ضوء السياسة الشرعية أو الآداب السلطانية بالمنظور السلفي. وكان هذا الذي حدث بالفعل، حينما أعيد تأصيل فكرة الحاكمية القطبية وفق الأسس الكلامية للسلفية لا سيما مع التّيار السّروري الذي ظهر في الجزيرة العربية وحاول الجمع بين الفكر السلفي والفكر القطبي. إن مراد سيد قطب قبل أن يفسده الفهم الخاطئ للإخوان والسلفية الجهادية، هو أنّك لست مسلما إلا إذا طبّقت حاكمية الله، بمعنى أنّه لا قيمة لإسلام المسلم في ظلّ حاكمية بشرية تستعبد الإنسان بالتشريع الظالم. وأيّا كان الموقف المعياري من المفهوم الذي خلعه سيد قطب على الحكم والحاكمية،فإنّ التفسير السّلفي لمفهوم الحاكمية عند سيد قطب أفسد المراد الذي كان سيد قطب ينزع إليه. فهو لم يكن بصدد تكفير المجتمعات لأنّها لا تدين بالشّريعة. بل هو أرسى مبدأ ومعيارا لتلافي ما سيسمّيه مارسيل غوشي بعد ذلك بدين الخروج من الدّين. لم يكن سيد قطب يعطي أهمية للاعتقاد بقدر ما يعطي أهمية لتداخلات الموقف التطبيقي للجماعة المسلمة. وهذا ما سيعبر عنه غوشي تماما، بأنه يمكن أن تكون جماعة متدينة لكنها خارج الدين. وهو يكاد يكون التعبير الحرفي للمقولة القطبية بأنّ مجتمعا مسلما قد يكون كذلك لكنه يعتبر مجتمعا جاهليا إذا لم يتمثّل في واقعه حاكمية الله. ويبقى أنّ ما فعله سيد قطب يقع في سياق محاولة إقناع المجتمعات المسلمة بضرورة تحقيق نظام إسلامي، باعتبار أنّ عدم النهوض بهذا الجانب يجعلها تمنح أخصّ خصائص الألوهية لغير الله. لقد استعمل عقيدة التّوحيد كفكرة تحريضية مما جعل الدعوة إلى الحاكمية دعوة ثورية. ستجد هذه المفاهيم الكلّية للحاكمية عند سيد قطب نفسها أمام استحقاقات التطبيق، حينما ندخل في تقنيات التسيير الحكومي. فهل كل تشريع مهما كبر وصغر يجب أن يكون من الله كما يذهب سيد قطب؟ وإذن ما بال وظيفة البرلمانات التي تمارس التشريع، بل يكاد يكون التشريع من أهمّ وظائفها؟ لا يرفض سيد قطب أنّ ما استجدّ من تفاصيل الحكم التي تختلف حسب الزمان والمكان والظروف واختلاف الآراء أي إشكال. بل المطلوب إرجاع الاختلاف إلى الله لحسم الأمر[147]. وعموما فلقد كانت أفكار سيد قطب المؤسّسة لنزوعه

[147] ـ انظر:د. منير محمد الغضبان: سيد قطب ضدّ العنف، ط1، دار السلام، 2010م، القاهرة

رائجة في التفكير الإسلامي لم يضف إليها إلاّ بعض التفاصيل كما سبق إليها أبو الأعلى المودودي في الهند. فهكذا فهمت المسألة حينئذ. وقد ذكر تناول علاّل الفاسي مسألة الجاهلية عند سيد قطب، والتي اعتبرها صفة المجتمعات التي لا تحتكم إلى الحاكمية الإلهية، والمآخذ التي أخذت على سيد قطب في حينها فقال:" وهو في نظرنا ليس إلاّ ترديدا لما اعتاد العلماء المسلمون أن يقولوه منذ عصور قديمة. وما يزال وعاظ المساجد وخطباؤها يرددون هذه الجملة(لم يبق من الدين إلا إسمه ولا من الإسلام إلا رسمه)، وقد وصف القرآن تحزّب المشركين على الرسول بأنه حمية الجاهلية الأولى (. . .)فالمسلمون اعتادوا أن يسموا كل انحراف عن الدين جاهلية يجب على من استطاع تغييرها. وطبعا فإن ذلك لا يعني تكفير المسلمين ولا عامتهم ولا رؤسائهم" [148].

الهروب من الخلافة

زاد فهم الجماعات الإسلامية الخاطئ للمفهوم القطبي للحاكمية الوضع التباسا. ومع أنّ سيد قطب اهتم بالحاكمية ولم يهتم بشكل الخلافة الإسلامية، حيث كان قد انتقد بعض تصرّفات الخلفاء في كتابه " العدالة الاجتماعية في الإسلام"، غير أنّ دعاة الخلافة بلا شرط عادوا لينادوا بإحيائها مجدّدا. وهي دعوة تعود إلى فترة محمد رشيد رضا، غير أنّ هذه الدّعوة عمّقت القطيعة بين الإسلاميين ومفهوم الدولة المدنية. كان الهاجس الأساسي هو مشروعية الخلافة وشرعيتها في النصوص الدينية. وكان حزب التحرير من أبرز التيارات التي جعلت من بعث الخلافة الإسلامية مطلبا رئيسيا لدعوتها. والحقيقة أنّ الخطاب السياسي الإسلامي في البلاد العربية كان منصبّا على إقامة دولة الخلافة، ولا تزال تراود الأعماق السّحيقة للخطاب السياسي الرّاهن للجماعات الإسلامية الحاكمة. فلقد عبّر مرشد الإخوان المسلمين في تصريح له في اجتماع مع الأخوات المسلمات، بأنّ الهدف النهائي للإخوان هو الخلافة الإسلامية، وبأنّ هذه المرحلة هي مرحلة الدولة المسلمة[149]. وقد أظهر الإخوان المسلمون خيبة أمل عند زيارة أوردوغان لمصر واستقبال وفد من قادة الإخوان له ومعاونيه في المطار. كانت شعارات الإخوان تقول:" أوردوغان أردوغان. . تحية كبيرة من الإخوان". . " مصر تركيا إيد وحدة". . " مصر وتركيا عاوزينها خلافة إسلامية"[150]. فقد حرص أوردوغان أن يخاطب المصريين من دار الأوبرا وليس من الأزهر كما سيفعل محمود أحمدي نجاد. وفي المغرب شكلت الخلافة الراشدة محور التنظير السياسي لزعيم العدل والإحسان(الشيخ عبد السلام ياسين). الفكرة التي عاش لها حتى وفاته عام 2012م في مرحلة موسومة بتحوّل الخطاب السياسي عند الإسلاميين

---

[148] ـ علال الفاسي: أعلام من المغرب والمشرق، ص 238، جمع وتحقيق عبد العلي الودغيري، ط1، دار النجاح، 2008م الدار البيضاء الناشر: مؤسسة علال الفاسي، الرباط

[149] - http://www. alarabiya. net/ar/arab-and-world/egypt/2013/03/06

[150] ـ موقع إيلاف، الخميس 15 سبتمبر 2011م

بخصوص الدّولة المدنية. وهو ما لم يكن ممكنا إلاّ بإيجاد تبرير إنشائي كما ظهر من تصريح لبعض قيادات التنظيم المذكور من أنّ المراد بالخلافة هو الدّولة المدنية. ونظرا لرسوخ فكرة الخلافة في الخطاب السياسي للإخوان، فقد كانوا مجبرين أن يجيبوا أتباعهم بطرق مختلفة عن سبب عجزهم عن تحقيق دولة الخلافة الإسلامية. في المغرب، تحدثت بعض قيادات جماعة العدل والإحسان عن أن المراد بالخلافة الدولة المدنية. كما أكدت قيادة حزب العدالة والتنمية على أنّ الخلافة هي فكرة مثالية تخصّ الأمة بكاملها. أي بمعنى آخر، أنها ليست مسؤولية حزب العدالة والتنمية. وأمّا رئيس الوزراء لجبالي ورئيس حركة النهضة في تونس فقد اعتبر حكومته، على الرغم من أنها حكومة الترويكا الذي يشارك فيها علمانيون، بأنّها الخلافة السادسة. وهي العبارة التي سيتداركها الغنوشي فيما بعد بنفيها. وكانت جماعة حزب التحرير قد ردّت بقوّة على تصريحات الغنوشي التي أظهر فيها موقفا ضدّ فكرة الخلافة. يكتب أحد أعضاء حزب التحرير مقالا بعنوان: الخلافة هي تاج فروض الإسلام ولو كره الغنوشي[151]. ويبدو أنّ الحنين إلى الخلافة لم يبرح بالتمام خطاب حزب العدالة والتنمية التركي. فلقد عبّر أوردوغان في موارد كثيرة عن نزوع إلى العهد العثماني. وقد أثارت النيوزويك حديثا عن هذه النزعة، من خلال عدد من المؤشّرات. فهي ترى أنّ استغلال أوردوغان للثورات العربية لتصدير نموذجه بوصفه الأهم. كما تقف عند حادث اعتقال سابق لأوردوغان نتيجة ترديده لأبيات للشاعر التركي الذي عاش في القرن العشرين يقول: إنّ المساجد ثكناتنا، وإنّ القباب هي خوداتنا، والمنارات هي حراب بنادقنا وأما المخلصون فهم جنودنا". كما أشارت أن هناك محاولات حثيثة من قبل أوردوغان لإدخال تغييرات في الدستور تمنحه صلاحيات وقوة على حساب النظام القضائي والإعلام والجيش. كما لفتت نيوزيويك إلى عبارات استعملها في خطابه الذي ألقاه على إثر فوز العدالة والتنمية في الانتخابات للمرة الثالثة، حيث يقول: "إن سرائييفو اليوم فازت مثلها مثل اسطنبول. . وبيروت فازت كفوز إزمير. . ودمشق فازت كفوز أنقرة. . وإن رام الله ونابلس وجنين والضفة الغربية والقدس فازت كفوز ديار بكر"[152]. وإن كان هذا غير وارد تماما، لاستحالته. وربما في العمق الاستراتيجي الذي طرحه أوغلو ما يصلح تعويضا عن العثمنة. وذلك بتعويضها بنزوع استراتيجي يستند إلى البعد الجيوثقافي والجيوسياسي لتركيا [153].

لقد فرض سياق الربيع العربي بكل التباساته وتناقضاته هروب الإخوان من لغة سياسية إلى لغة أخرى. ولا شيء يؤكّد على أنّ ثمة تحوّلا جذريا في العقائد السياسية. فلقد كان الإخوان أكثر مرونة في تبني كلّ العناوين الحديثة للحكم وحتى من دون شروط، لأنّهم أخفقوا في إنجاز تصوّر أصيل ومقنع للدولة

---

151 - http://www. pal-tahrir. in fo/articles1/8-% --------. html

152 - عن الجزيرة نت، الأربعاء 2011/6/22م

153 - انظر، ادريس هاني: تركيا: أنشودة العثمنة على إيقاع الهوية الممزّقة، مجلة حمورابي، العدد، 2012م3، تصدر عن مركز حمو رابي للبحوث والدراسات الاستراتيجية، بغداد

المدنية. فهم يتبنّون كل عناوينها مع أنهم يتحفّظون على مقوّماتها الأساسية والتفصيلية. فلا زالت تتزاحم داخل اللاّوعي السياسي للإخوان وتصورهم للدولة مقولات السياسة الشرعية والآداب السلطانية وفكر الحاكمية بتأويلها الإخواني والسّلفي. ويظهر ذلك في المحاولات التأصيلية التي تبحث في أصول السياسة الشرعية عن مفهوم الدّولة المدنية. مع أنّ التجربة التاريخية الإسلامية في عمومها أنتجت الاستبداد. وأن الدّولة المدنية منتج سياسي حديث. وما لم يلتفت له الإخوان هو أنّ التّأسيس النظري لمفهوم الدولة المدنية أو تجديد الفكر السياسي الإسلامي هو عملية شمولية لا يمكن أن تتحقّق إلا بآليات جديرة بإحداث التجديد الجذري وبمنظور يتوقّف على التّبني الحضاري لاختياراته وفي مقدّمتها فلسفة الحداثة والتحديث. وفي هذا المجال نستطيع أن نؤصّل للدّولة المدنية بعيدا عن أساليب الممارسة التلفيقية. فمقتضى التحسين والتقبيح العقليين وفكرة العدالة بمدلوليها الإلهي والاجتماعي، ومفهوم الحرية والمسؤولية، وأصول أخرى كفيلة بأن تشكّل أطرا كلامية لقيام دولة مدنية تتماهى مع فلسفة الأحكام الإسلامية. وهذا يتوقّف على تأسيس علم كلام سياسي جديد لا مفرّ منه. وعلى هذا الأساس نعتبر أنّ كل دعوى للتأصيل تتجاهل هذه الأسس، هي دعوى هشّة ومغالطة ولن تأتي بنتيجة حقيقية. ومن ذلك ما يروج اليوم في أوساط الإسلاميين من حديث عن التّأصيل لأسبقية الأمة على الدّولة. وهو تأصيل ساذج يقوم على التذكير بأمر يدركه الوجدان. حيث كانت الشعوب ولم تكن الدّولة. بينما هذا القدر مما اعتقد به الخوارج أيضا حينما نفوا أهمية الدّولة وقالوا لا حكم إلاّ لله. بينما المطلوب هو أن تكون الدّولة مؤسّسة للأمّة. فحيثما وجدت الأمة استدعت الدولة. لأنّ الأمة نفسها لن تبقى أمة من دون دولة. فلا توجد هنا إثنينية وتضاد، بل المطلوب أن تصبح الدّولة دولة الأمّة. وهذا هو هدف الدّولة المدنية. ذلك لأنّ الأمة تريد دولة تدير أمرها وتقدّم لها الخدمات وتنظم عملية التوزيع العادل للثروة وتضمن الحريات المدنية والتداول السلمي على السلطة والسلم المجتمعي وحقوق الإنسان. ترى هل هذه باتت أولويات الخطاب السياسي للإخوان؟ لقد اتضح أنّ الإخوان وجدوا أنفسهم أمام إكراهات تفرض تحوّلا في خطابهم السياسي من فكرة دولة المدينة(=الخلافة)إلى الدّولة المدنية(=دولة المواطنة). فكان الهروب الحتمي من النظرية الذي فرض على الإخوان جدل واسعا سبق وصولهم إلى السلطة في دول الربيع العربي.

الهروب من دولة المدينة إلى الدولة المدنية

لقد كان همّ الجماعة الإسلامية في بدايتها أن تبني دولة لتيسير شؤون الدعوة. أي الدولة من أجل الدّعوة وليس الدّعوة من أجل الدّولة. وهذا ما يكشف عليه الجدل الداخلي بين مكونات الحركة الإسلامية في تجارب كثيرة، تؤاخذ قيادتها على التّمسّك بالعمل السياسي وإهمال واجب الدعوة الذي شكّل الأساس لقيام الجماعات الإسلامية. إن إحدى أبرز مؤشّرات هذا الأمر تتجلّى في كون الإسلاميين الذين عانوا كثيرا

من قهر السلطات، لم يكن هدفهم أن يناضلوا من أجل وضع سياسي واضح ينتمي إلى خيارات الحكم الحديثة، بل كانت غايتهم كيف يقهروا السلطة ليبنوا دولتهم، ولا يهم كيف ستكون تلك الدولة. وليس عنف السلطة هو المشكلة بل شكل السلطة وانتماءها هو المشكلة. فالإسلاميون لم يواجهوا السلطات لأنها كانت استبدادية، بل لأنها حكومات لم تطبق شرع الله الذي كان يتمثّل في فرض مظاهر التّديّن في المجتمع وإقامة الحدود. وهو ما أسفرت عنه تجارب الحكم الأولى للجماعات الإسلامية في المجال العربي، كما حدث في السودان في عهد النميري. وتبدو هذه المفارقة حاضرة اليوم، إذ على الرغم من الحذر الذي يبديه الإسلاميون اليوم من الانجراف إلى غريزة العنف السياسي، إلاّ أن هذا النّزوع يراودهم بأشكال مختلفة وعن طريق الهيمنة على المشهد السياسي وسياسات الإقصاء التي تتعرض لها المعارضات في ظلّ حكوماتهم. كما يحصل في تركيا ومصر وتونس. في مصر حاول مرسي أن يزيد في صلاحياته من خلال إصراره على الإعلان الدّستوري، وهو ما أثار نقمة المعارضة وألّب الشّارع المصري وانتهى بمواجهات خطيرة. فالدستور مسألة حسّاسة لا تتوقّف سلطة تغييرها على صندوق الاقتراع، بل على التوافق ومن ثمّ الاستفتاء. لا سيما في مرحلة تعتبر مرحلة انتقالية في تاريخ الثورة المصرية. غير أنّ الذي حدث هو أنّ الإعلان الدستوري جاء رغبة من رئيس الحكومة وفرض الاستفتاء قبل التوافق السياسي مع الأطراف المعنية. وكذلك الأمر بالنّسبة لموقف رئيس الوزراء التونسي لجبالي. فلقد أصرّ على تغيير حكومي يقوم على التيكنوقراط في مرحلة تقتضي توافقات سياسية وحكومة سياسية. ويظلّ المغرب استثناء حتى اليوم ليس نتيجة استثنائية الخطاب السياسي الإسلامي، بل نتيجة قوّة الدّولة وعدم وجود الفراغ وما أسمّيه بالاحترافية المخزنية الفائقة في ترويض واحتواء الجماعة الإسلامية. فلقد فرضت الدولة المدنية نفسها على الإسلاميين كما فرضت نفسها على غيرهم من قبل. فقبل عقود فقط كانت التّيارات الشيوعية والقومية تحمل تصوّرات عن الحكم بعيدا عن الدّولة المدنية بما تعنيه من تعزيز دولة القانون والحقوق والحريات وفعالية المجتمع المدني. وقد سبق الشيوعيون والقوميون الإسلاميين لهذا النّوع من المراجعات، ما يعني أنّ الإسلاميين يسلكون الطريق نفسه تباعا، وأنّهم لا زالوا في منتصف الطّريق. وقد جرى هذا التّحول في الرؤية والموقف عند الجماعات الإسلامية في إطار تقليد ميّز تجارب الحركة الإسلامية في العقدين الأخيرين، ألا وهو المراجعات. وبغضّ النّظر عن المحتوى الموضوعي لهذه المراجعات، نجد من الأهمية بمكان الإشارة إلى الأسباب والسياقات التي جرت فيها هذه المراجعات، وبروز مظاهر الواقعية في الخطاب الإسلامي لا سيما ما يتّصل منه بالخطاب السياسي، وعلاقة الجماعات المذكورة بالسّلطة. وهذا ما يميّز بنية هذه المراجعات، لأنّها لم تركّز على البنى الفكرية المؤسسة لتصوّراتها ومواقفها العامة، بل كانت تركّز على تطمين السّلطة من جنوحها للسّلم واستعدادها للتّعاون معها. وتعود دوافع إقدام عدد من الجماعات الإسلامية لتحرير مراجعاتهم إلى عدد من الأسباب منها على سبيل المثال لا الحصر:

ـ قهر السلطة

أغلب المراجعات تمت وراء القضبان. وهي تعكس تجارب القادة ومحنة السجون. مما يعني أنّها باتت كملتمس للتمتّع بالحرية والخروج من السّجن. ومن الملاحظ أنّ هذه أغلب هذه المراجعات لم تنطلق من المهاجر الأوربية بقدر ما خرجت من أقبية السجون. ولقد جاءت هذه المراجعات بوتائر متفاوتة، أحيانا ساهمت في صدمة المشهد بكثير من تماهيها مع ما يطلبه النّاس. ولا شكّ أن تجارب الإخوان مع فكرة (ما يطلبه النّاس)، قديمة في تبرير الكثير من وجوه الازدواجية السياسية التي فرضتها عليهم طبيعة الصراع التاريخي بينهم وبين السّلطة. وعادة ما تجري المراجعات في البيئات التي يصبح خطاب الجماعة الإسلامية غير مقنع للمجتمع. وهذا ما يفسّر سرعة المراجعات والتغييرات التي طالت الخطاب السياسي الإسلامي عشية الحراكات الاجتماعية العربية.

ـ قوة وقهر الحداثة

تظهر سيميولوجيا أصحاب المراجعات الكثير من مظاهر التّماهي مع المنتوج الحداثي، لتبرير جدّية المراجعات. هذا يؤكّد أنّ قهر الحداثة هو أيضا كان عاملا حاسما فرض استحقاقاته على تلك المراجعات. لقد فضّت الحداثة بكل إمكاناتها وشروطها القاهرة بكارة الجماعة الإسلامية. وكانت اعتمالات هذا الفضّ كامنة إلى أنّ منحتها مرحلة السّجن فرصة للتعبير عن نفسها بوضوح. ونستطيع أن نتأمّل السلوك المراجعاتي في أمثلة كثيرة، أنتقي لها مثال: الشيخ الفيزازي. يحرص هذا الأخير منذ خروجه من السجن والعفو الملكي الذي طال عددا من المحكومين بأحكام متفاوتة على خلفية أحداث 16 ماي الشهيرة، على أن يزاوج بين مظهرين أقصيين. وهو مثال جيّد لرسم بورتريه عن الشّخصية والخطاب المراجعاتيين. رجل بلحية طويلة، أي لحية سلفية بامتياز غير منقوصة. وثياب سلفي، لأنه لا يلبس البدلة. ولكنه يظهر في استجماماته بقبعة رياضية ونظارات ريبان، تارة بقصبة لاصطياد السمك، وتارة بجوار شارع في دولة أوروبية ويختار وضعيات في الجلوس والانحناء تتميّز بالروح الرياضية الحداثية. وعلى مستوى الخطاب، سيحرص السلفي المراجعاتي أن يخبر عن موقفه ومدى استعداده للتسامح في موضوع المرأة: حكاية الفيزازي والمسرحية لطيفة أحرار، مثالا. تشكل هذه السلوكيات رسائل سيميائية للغرب، الذي ينظر للتيارات السلفية بعين الرّيبة. ولقد استطاع الشيخ المذكور بهذا السلوك التعبيري، أن يظفر بتفاهمات مع السلطة ومع الغرب من خلال الزيارة التي قام بها السفير الأمريكي لبيته. ولقد سبق حزب العدالة والتنمية إلى هذا النوع من المناغاة للحداثة في سياق السباق على الشرعية السياسية، في اللقاء الذي جمع بين العثماني نائب الأمين العام للعدالة والتنمية يومئذ وبين محمد جسوس السوسيولوجي وعضو مكتب الاتحاد الاشتراكي، في برنامج مناظرات بالقناة الثانية، حيث فوجئ جسوس بالسهولة التي يتمثّل فيها مناظره في العدالة والتنمية مقولات الحداثة مما جعله يبدي الكثير من الغرابة وهو يقول:"أتمنى أن يعبّر هذا الكلام

فعلا عن قناعات". وهذا ما حدث بالفعل. إنّ مفاهيم الحداثة تحوّلت إلى ألفاظ للاستعمال في البوليميك السياسي، وكل ذلك بعد أن فهم منها حزب العدالة والتنمية أنّها ليست إلا حكاية السباق نحو الشّرعية.

ـ قهر الوعي السياسي للمجتمع

اتساع دائرة وعي المتلقي السياسية، ومن نتائجه، استفحال وضعية الإقناع بمشاريع من قبيل الخلافة وتطبيق الشريعة. ويعود هذا إلى الصراع الأيديولوجي بين هذه الجماعات والتّيارات المناوئة لهم. وكذلك اتساع دائرة وعي المنتمين لتلك الحركات. إنّ ما حدث هو أنّ علاقة الشيخ والمريد التي سادت الحركة الإسلامية عرفت تراجعا كبيرا نظرا لتطور المستوى التعليمي وارتفاع منسوب الوعي لدى قواعد التنظيمات الإسلامية جعل من الصعوبة الاستمرار في بسط الهيمنة الرمزية على الأفكار داخل هذه الجماعات.

المراجعات واللحظة المفصلية

تعتبر مرحلة المراجعات مرحلة قطيعة بين الإسلام الدعوي ذي المظاهر السياسية وبين الإسلام السياسي الكامل. ولقد توّجت هذه اللحظة المفصلية بتحوّلات في الخطاب السياسي لهذه الجماعات. اتخذت هذه التّحولات مظاهر وتعبيرات مختلفة. نذكر منها مثلا لا حصرا ما يلي:

ـ الإعلان عن شكل من أشكال الفصل المؤسسي والتنظيمي بين الأحزاب الإسلامية والجمعيات الدعوية التي كانت تشكّل رافدا أيديولوجيا وبشريا لها. كان بدأ هذه الإجراءات من تركيا حيث فرض النموذج التركي على الجماعة الإسلامية أن تميّز بين نشاطها السياسي الهادف إلى تدبير الشأن العام بوسائل سياسية وبرامج اجتماعية، وبين الجمعيات الدعوية التي سعى أوردوغان أن لا يظهر مدى صلته بها منذ وصل حزب العدالة والتنمية إلى الحكومة. وهذا لا يمنع من أنّهم أسسوا جمعيات في المجتمع المدني تقوم بأدوارها كاملة دون أن تكون محسوبة على الحزب الحاكم. وحدث هذا أيضا في مصر، حيث انسحبت بعض قيادات الإخوان من التنظيم لتؤسّس لها أحزابا سياسية، استندت إليها في الانتخابات للوصول إلى السلطة كما هو حال مرسي وأبي الفتوح وغيرهما. وفي المغرب سعى حزب العدالة والتنمية إلى إعلان فك الارتباط التنظيمي بين الحزب وحركته الدّعوية ضمن جدل طويل حول ما مدى مصداقية هذا الفصل من عدمه كما أثير في حينها ولا يزال. وكان هذا مؤشّرا واضحا على أنّ الجماعات المذكورة بدأت تكشف عن وجهها السياسي مما كانت له ردود أفعال من قبل بعض الإسلاميين الذين انتقدوا الجانب المفرط في تسييس الحركة الإسلامية، وهو ما شكّل مدار نقاش لكتاب " الأخطاء الستة للحركة الإسلامية في المغرب" للدكتور فريد الأنصاري.

ـ من جهة أخرى تعزّز هذا التسييس الكامل للفاعل الإسلامي من خلال التأكيد على المرجعية الإسلامية بدل الجماعة الإسلامية. يعبّر قادة العدالة والتنمية في المغرب منذ ذلك الحين بأنّهم حزب سياسي بمرجعية إسلامية .

النقد المعياري لفكر المراجعات

السّؤال الجوهري في موضوع المراجعات تجيب عنه الوقائع. ففي كلّ البلاد التي اجتاحها الربيع العربي وتوفّرت الفرصة الجيوسياسية لتدمير نظمها السياسية، كان لبعض الجماعات الإسلامية نصيب من المراجعات. لقد قامت الجماعة المقاتلة في ليبيا مراجعات فكرية خاطبت بها السّلطة الليبية قبل أن تخاطب بها العالم. غير أنّها سرعان ما ظهرت في طليعة من قاد الثّورة المسلّحة ضدّ النّظام نفسه. وهذا ونظيره يطرح سؤال جدية وضمانة المراجعات في المدى المنظور. لقد غطّى الطابع الإلتماسي للمراجعات على نجاعة مضمونها السياسي. ذلك لأنّ الالتباس استمرّ مع هذا الخطاب الذي وضع تجربة الجماعة الإسلامية أمام شكل من التمييع الممنهج للمفاهيم السياسية. ففي الخطاب السياسي لهذه الجماعات توجد كل المفاهيم السياسية التي يدين بها أهل الحداثة. وهكذا أظهروا الكثير من البراغماتية والليونة نتيجة ممارستهم السياسة في شروط محكومة بالقهر والسباق والنفوذ وفساد المشهدين السياسي والحزبي. وهنا كان لا بدّ من التّمييز بين مفهومين: المرونة والانفتاح. إنّ الخلط بين المفهومين يخلق التباسا جديدا في تقييم موقف الجماعات الإسلامية الحاكمة في بلدان الربيع العربي. فهي بحكم الممارسة السياسية تبدو مرنة وبراغماتية. لكنها غير منفتحة. وهذا ما يفسّر جنوحها للمواجهة مع خصومها السياسيين ومحاولة الهيمنة على المشهد بطرق مختلفة كما حصل في تونس ومصر على سبيل المثال. فلقد أظهرت المراجعات ومواقف إسلاميي الربيع العربي الكثير من المرونة ولكنها لم تظهر الكثير من الانفتاح. فهي تعيش على جدل زمنين: زمن التّمثّلات الآنية للأطر النظرية للسياسات القائمة بشكل يظهر الكثير من المرونة والتوافق. وزمن التّمثّلات البعيدة المدى للأفكار التقليدية للجماعة في نوع من الوفاء المؤجّل لبرنامجها الخاص. غير أنّ هذا سيترك أثره في الجماعة ويجعلها شيئا فشيئا تتخلّى عن تراثها الفكري. ولقد جاءت المراجعات لتشكّل نوعا من التطمين والرغبة في الاندماج وإظهار حسن السّلوك، فيما يشبه ردّة أيديولوجية غير معلنة من قبل أصحابها، مما يجعلهم يعيشون حالة من الفصام النّكد بين ما يفكرون فيه وما لا يفكرون. إنّ الحدّ الفاصل بين المرونة والانتهازية لم يعد قائما. ولم يبالغ ناثان ج. براون وهو يعاين هذه الظاهرة حينما وصف هذه الجماعات قائلا:"تظهر الحركات التي تستلهم الإخوان المسلمين ثلاث سمات تنظيمية مميّزة: المنظمة الرسمية، والانخراط الاجتماعي والسياسي، والمرونة التي تتراقص على شفير الانتهازية"[154]. إنّ

[154] ـ ناثان ج,براون: المشاركة لا المغالبة، ص 105، تـ: سعد محيو،ط 1 الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012م، بيروت

المراجعات في تقديرنا هي أبعد من ذلك كلّه. إنّها عمليّا خطوة محكومة بواقع شديد التعقيد على مستوى الفهم الدّيني نفسه. وهي مظهر من مظاهر ما سمّاه مارسيل غوشيه، بدين الخروج من الدّين. وهو ما يعني أنّ بقاء الديّني بعد الدّين أمر وارد. وأنّ الخروج الكامل من الدّين لا يعني أن يتوقف الدّيني عن مخاطبة الأفراد. فالمعوّل عليه في الخروج من الدّين هنا في نظر غوشيه لا علاقة له بوعي الفاعلين بقدر ما له علاقة بتداخلات مواقفهم التطبيقية. من هنا ليس المعيار ما تعتقد به شخصيا جماعة ما من المجتمع، بل المعيار هنا هو نظام تفكيرهم، نمط تعايشهم. إذ يمكن أن يوجد حسب غوشيه مجتمع فقط للمعتقدين الدينيين لكنه مجتمع ما بعد ـ ديني[155].

جيوبوليتيكا الربيع العربي: جائزة الإخوان والشرعية

أدرك الإخوان المسلمون في البلاد العربية بأنّ معضلة أخرى أضيفت لمعضلة شكل الحكومات التي يتوخّونها. فبينما كانوا مطالبين بإلحاح ليكشفوا عن ملامح دولتهم المنشودة، وهو ما لم يكونوا مهتمّين به في العقود السّابقة، يوم كان سيد قطب يرى أنّ التفصيل في شكل الحكومة سابق لأوانه وهو سيأتي ويتحقق مع استلام السلطة، فقد وجدوا أنفسهم ملزمين اليوم بتطمين الرأي العام بأنهم لا يطلبون غير ما يطلب النّاس. لكن القضية اليوم باتت أبعد من مجرّد إعطاء ملامح عن الحكومة المنشودة بل المطلوب اليوم هو الإقناع بشرعية ومشروعية الحكم. ولقد عرفت بنية القيم السياسية في المجتمعات العربية تحوّلا كبيرا، غيّر من تصوّرها لمفهوم الشّرعية والمشروعية. فبقدر ما كشفت الجماعات المذكورة عن وجهها السياسي وتراجع في اهتماماتها الدّعوية، وجدت نفسها ملزمة بتبني شروط اللعبة السياسية والبحث عن حيثيات أخرى للشرعية والمشروعية خارج الخطاب السياسي الديني. فلقد بات السباق والتنافس على إقناع المجتمع بالبرامج السياسية والاجتماعية وليس بالشرعية الدينية والمشروعية التاريخية. ولقد أظهر الإسلاميون في كلّ هذا عجزا ملفتا في برامجهم السياسية والاجتماعية. وبرز ذلك بوضوح أثناء تولّيهم التسيير الحكومي. ولقد أظهرت هذه الجماعات الكثير من المرونة والبراغماتية في تعويض شرعيتها ومشروعيتها بعد سنوات استعملت فيها السلطة وسائل تحجيم نفوذ هذه الجماعات في الانتخابات الجماعية والتشريعية. فقد بات التركيز في موضوع كسر الطوق عن الجماعة الإسلامية للوصول إلى السّلطة بدل اعتماد قوة الشرعية والمشروعية على أمرين:

[155] _ marcel gauchet: le desenchentement du monde, p 197_393 :edition gallimard ;1985

1- الاستغلال الذّكي للانسدادات السياسية

سبقت أحداث الربيع العربي انسدادات سياسية فقد معها الأحزاب مصداقيتها والانتخابات نجاعتها وعمّ الفساد في سائر المؤسّسات. وفي تلك الأثناء بلع منسوب العزوف السياسي منتهاه، وبات الوضع ينذر بموت السياسة. وفي هذا السّياق صعد نجم الجماعات الإسلامية لأسباب ثلاثة:

أ - **التعاطف العقابي**، باعتبارهم الجماعة التي لم تعطها فرصة، وباعتبارها الفئة التي واجهت سياسة استئصالية حادّة من خصومها. فلقد أظهر المجتمع مستوى من التّعاطف مع هذه الجماعة التي يستطيع أن يصادفها في معاقل السياسية كما يستطيع أن يصادفها في المساجد ومراكز الوعظ والإرشاد. وهؤلاء هم القوة الناخبة التي مكّنت لهؤلاء في جوّ من اليأس من سائر الأحزاب السياسية. حدث هذا في سائر البلاد التي فاز فيها الإسلاميون في الانتخابات. وفي المغرب، ازداد الصّدمة بعد صدمة الحصيلة التي أسفرت عنها تجربة حكومة التّناوب. أو على الأقل عدم القدرة على تسويق هذه الحصيلة بخطاب سياسي مقنع للكتلة النّاخبة.

ب - نجاحهم في التدبير

تجربة الإسلاميين في التدبير الجماعي أعطى صورة للكتلة النّاخبة بإمكان نجاحهم في التدبير الحكومي. ولهذا عرفت الانتخابات قفزات كبيرة على مستوى عدد الأصوات المحصّل عليها تباعا. وكانت الدراسات الأجنبية تؤكّد على حتمية اكتساح الإسلاميين للانتخابات التشريعية بناء على هذه الحقائق.

ج - استعمال خطاب النزاهة

كانت المجتمعات العربية قد كشفت بحدسها السياسي فظاعة الفساد السياسي والنهب الممنهج للمال العام. وتداول الإعلام جوانب خطيرة من ذلك. وبات الهدف الرئيسي في كل برنامج يحظى بالشرعية، هو مدى قدرته على إيجاد آليات مقنعة لمواجهة الفساد. ولم يستثن الفساد أحدا من كل الذين ساهموا في التسيير الحكومي. وقد سجّلت في تجربة الإسلاميين أمثلة في مجال التسيير الجماعي لكنها لم تكن كافية لتحويل أظار الكتلة الناخبة عنهم. فلقد وثقت هذه الأخير في الإسلاميين. ومن شدّة التّدهور والفساد في الشّأن العام، تم اختزال البديل في نظر الناخب، هو النزاهة. وسوف تبدأ صدمة الناخب المذكور، حينما يكتشف بأنّ ثمة فرقا كبيرا بين النزاهة الأخلاقية وبين أهلية التدبير الحكومي.

2- استراتيجيا التمكين

قبل الحديث عن خيارات الإخوان السياسية، كان لا بدّ من التّذكير بالتّحوّل الذي طرأ على الموقف الجيوستراتيجي للولايات المتّحدة الأمريكية من تيّار الإخوان المسلمين. فلقد خلّفت ثماني سنوات من حكم

اليمين المسيحي المناهض للتيار الإسلامي بالجملة أثرا كبيرا على الإدارة الأمريكية، لا سيما بعد أن فقد الكثير من قدرتها على التّواصل مع القوى الشّعبية الأكثر نفوذا في المجتمعات العربية. وكانت الحصيلة أنّ فقد النّاخب الأمريكي الممتعض من سياسات جورج دابليو بوش التي عسكرت الخارجية الأمريكية وأدّت إلى غزو كلّ من أفغانستان والعراق. وهو ما أنهك الاقتصاد الأمريكي وأظهر عجز واشنطن عن الاستمرار في تدبير شؤونها الخارجية على أساس الحرب. فلقد صوّتت شريحة كبيرة من الشعب الأمريكي على باراك أوباما لأنّه كان الرّجل المناسب في اعتقادهم. بينما كان قد أجاد إدارة حملته الانتخابية بمستوى آخر من الإقناع، والذي ركّز على أمرين يهمّان آنئذ الناخب الأمريكي:

ـ الاهتمام بالملفات الاجتماعية وإصلاح الوضعية الاقتصادية الأمريكية

ـ وتغيير مفهوم عسكرة الشؤون الخارجية الأمريكية

لقد كان أوباما مطلوبا أمريكيا سواء من قبل صانع القرار الحقيقي في الدّولة الأمريكية أو الشّعب. بتعبير أحد المصوّتين لصالح أوباما في رسالة وجّهها إلى هذا الأخير يقول له فيها: "وأعرف أنّك كنت صوت من لا صوت له"[156].

وعلى الرغم من أنّ جورج بوش كان أكثر تديّنا من أوباما، إلاّ أنّه كانا تديّنا طائفيا لا يعترف بالأديان الأخرى. لذا طالما وصفت كما وصف هو بنفسه حملته على الشّرق الأوسط بأنها حملة صليبية. غير أنّ الفهم الديني عند أوباما سيكون له أثر على السياسة الخارجية. ويبدو التّحوّل في موقف الإدارة الأمريكية من الدّين بشكل عام، ناتج عن حيثيتين:

ـ الحيثية الموضوعية، وتتعلّق بنتائج الدراسات الإستراتيجية التي أعدّتها مراكز الأبحاث الأمريكية بخصوص ظاهرة التّديّن في العالم، وتحديدا في كلّ من الشّرق الأوسط وأمريكا. حيث أكّدت على المنظور الفيبري نفسه المتعلّق بطبيعة التّديّن في المجتمع الأمريكي، حيث لا يوجد الدّين فقط في الكنيسة بل خارجها. ومدى مساهمته في التّقدم والحداثة. لقد أدرك أوباما هذه الحقيقة بقوله:" من القضايا المسلّم بها أنّنا نحن الأمريكيون شعب متديّن، ووفقا لآخر استطلاعات الرأي تبين أن 95 في المائة من الأمريكيين لايؤمنون بالله وأكثر من الثلثين ينتمون إلى إحدى الكنائس و37 في المائة يعدون أنفسهم مسيحيين ملتزمين دينيا وعدد الذين يؤمنون بالملائكة يفوقون كثيرا عدد المعتقدين بالإرتقاء والنشوء"[157]. أمّا من جهة أخرى،

---

[156] ـ باراك أوباما: جرأة الأمل، ص 203 تـ: معين الإمام، ط 1، مكتبة العبيكان، 2008م، الرياض

[157] ـ م، ن، ص 206

فلقد أكّدت مراكز الأبحاث والدراسات عن أهمية القوة الإسلامية في البلاد العربية. وعن تنوّعها، وإمكانية التحالف معها في إطار ما يعتبر توصيات استشارية تحت عنوان: من العسكرة إلى الاندماج والتحالف[158].

ـ الحيثية الذاتية، وتتعلّق بنظرة أوباما للظاهرة الدينية في المجتمع الأمريكي وفي المجتمعات عموما. وتكوينه الثقافي يتيح له مستوى من الفهم الديني أقّل تطرّفا من جورج بوش الإبن. ويتبنّى أوباما نظرة والدته نفسها، النظرة الأنتربولوجية للدين تقوم على التعامل لا الاعتقاد. يقول:" باختصار، رأت والدتي الدين من منظور الأنتربولوجيا التي ستختص بها؛ ظاهرة يجب التعامل معها باحترام مناسب، لكن بتجرّد مناسب أيضا"[159].

استشعر الإخوان المسلمون عبر عشرات السنين من العمل السّري والعلني الأبوية على سائر الحركات الإسلامية بقوّة التّاريخ والواقع. وحينما بدأ التّحوّل في المنظور الغربي للإسلاميين، لم تكن في الحقيقة تركيا هي الهدف الرئيسي لذلك، بقدر ما كان الهدف هو الإخوان المسلمون. فلقد شكلت تجربة الغرب مع إخوان مصر منعطفا جديدا في تغيير النظرة النمطية للحركة الإسلامية. وقد جاء الموقف تتويجا لعدد من الدراسات والأبحاث والمحاورات التي جرت في المجتمع المصري، مما جعل الغرب يغير موقفه من الإخوان ويبدأ التفكير في إمكانية منحهم فرصة. خلصت معظم الدراسات إلى مسألتين:

ـ إمكانية ربط علاقة مع الإخوان مبنية على الواقعية

ـ أن الإخوان هم الجهة الأكثر تنظيما في المجتمع المصري والأكثر نفوذا في المجتمع.

اهتمت الدراسات بتتبع نشاطات الإخوان على صعيد العمل الاجتماعي في الفترة التي كانوا ممنوعين من النشاط السياسي. طيلة تلك الفترة لم يهتم الإخوان بتطوير نظرية في الحكم لأنهم كانوا يسعون لإبعاد فكرة الاستيلاء على السلطة عن أنفسهم. وكان همهم هو التمكين والوصول إلى مصدر قوة تمنحهم فرصة اكتساح المجال. في البداية حاولوا ذلك مع النظام،وفي المرحلة الثانية عملوا على الاتصال المباشر مع واشنطن. وجاء ذلك متزامنا مع الحراكات التي أطاحت بنظم سياسية عربية عاتية. كانت واشنطن تدرك بأن في مصر هناك جهتان هما الأكثر تنظيما في مصر. الجيش والإخوان. وبما أن هناك حساسية جيوستراتيجية بدأت تتشكل في أمريكا حيال النظم العسكرية، فلقد وجدوا بأن لا مفر من عقد صفقة ما مع الإخوان بوصفهم الجهة المدنية البديلة. ولتعويض الشرعية والمشروعية المفقودة سعت الجماعة الإسلامية المعنية بالحكم، إلى مواجهة قهر السّلطة باستراتيجية كسر الحاجز مع القوى الخارجية. وقد أحدث هذا الوضع ارتجاجا في داخل هذه الحركات لا سيما الإخوان المسلمين، لكنها في نهاية المطاف توصّلت إلى

[158] ـ الرؤية الأمريكية للإسلام السياسي: ثوابت العقيدة ومتغيرات المصالح، د. ياسين البكري، ص 18، مجلة معين، عدد 3 شباط 2013م، المجموعة العراقية للدراسات الاستراتيجية.
[159] ـ م، ن، ص 2010م

صفقة رفعت عنها الفيتو الخارجي. بالنسبة للإخوان كان التأصيل الفقهي لهذه الإستراتيجية هو أنّه يجوز الاستناد إلى قوة الكافر للوصول إلى الحق. وحينما تكرّست هذه الفكرة في الثقافة السياسية للإخوان، كان الباقي تفاصيل. ولقد تغلبّ هؤلاء على أي اعتراض داخلي حيال هذا الأمر بتكثيف الحوارات لكي يصبح بقوة الواقع الحديث ليس عن مدى شرعية أصل التفاهم بل عن مدى نتائجه. في مصر وبعيدا عن نظام مبارك حصل هذا النوع من اللقاءات السّرية. اهتم القيادي في الإخوان المسلمين خيرت الشّاطر بالعلاقات مع الغرب. وقد كان هو النائب الثاني للمرشد العام للإخوان المسلمين في عهد محمد عاكف وأصبح النائب الأول في عهد محمد بديع. وبات هو مرشّح الإخوان للرئاسة قبل مرسي. بحيث كان مرسي مرشّح احتياطي فيما لو تمّ الحؤول بين الشاطر والانتخابات بموجب بعض الملفات القانونية العالقة. أسّس خيرت الشاطر موقع إخوان ويب بالإنجليزي حيث عمل على إطلاق الحوار مع المراكز الغربية. كان مدخله للحوار مع الغرب قد بدأ بنشره مقالة في الغارديان بعنوان: لا تخافوا منّا. كان هناك حدثان بارزان سبقا عملية ترشّحه للرئاسة: الأولى تتعلّق بتمتّعه برد الاعتبار لثلاث أسابيع من الإطاحة بحسني مبارك بإصدار العفو الكلّي من المجلس الأعلى للقوات العسكرية. الثاني حينما تم اختياره ضمن أبرز مائة شخصية عالمية مفكرة في 2011م من قبل مجلة فورين بوليسي. كان الشّاطر قد اعتقل سابقا في عهد مبارك على خلفية ما يعرف بقضية "سلسبيل" التي تحمل رقم 87 لسنة 1992م. التي اختطها بنفسه. وقد باتت تلك الوثيقة هي البرنامج السرّي لسائر التنظيمات التي تعمل على طريقة الإخوان المسلمين في سائر البلاد العربية. نقصد ما أسمي بخطّة التمكين التي صاغها الشاطر بناء على مطلب الأمين العام الأسبق مصطفى مشهور في اجتماع التنظيم الدولي للإخوان المسلمين في إسطنبول سنة 1991م. أهم ما جاء في الوثيقة عن معنى التمكين: الاستعداد لتحمل مهام المستقبل وامتلاك القدرة على إدارة أمور الدولة وذلك لن يتأتى كما تؤكد الوثيقة بغير خطة شاملة تضع في حساباتها ضرورة تغلغل الجماعة في طبقات المجتمع الحيوية وفي مؤسساته الفاعلة مع الالتزام باستراتيجية محددة في مواجهة قوى المجتمع الأخرى والتعامل مع قوى العالم الخارجي". وقد أكدت الوثيقة على طريقة الإخوان المفترضة للعمل، إزاء السلطة بنهج الاحتواء عبر توظيف أجهزة السلطة لخدمة أهداف الجماعة. والعمل أيضا وفق نهج التحييد القاضي بإشعار السلطة بعدم تمثيلهم لأيّ خطر. وهذا ينسجم مع مقالة الشاطر في الغارديان: لا تخافوا منّا. والأهم هنا في الوثيقة ما يتعلق باستراتيجية التعامل مع الغرب وأمريكا. وذلك بإظهار أنّ مصلحتهم هو في التعامل مع القوة الحقيقية في المنطقة، ويقصدون بذلك الجماعة. كما أن مقتضى التحييد إشعارهم بأن من مصلحتهم عدم الإضرار بالإخوان ما دام هؤلاء لا يشكلون خطرا عليهم، بينما قد يكونون كذلك إذا ما أعاقوا خطّتهم في التمكين. وتقتضي خطة التمكين موقفا آخر إزاء ما سمته الوثيقة بجماعات الضغط والأحزاب، فالمطلوب حسب الخطة هو الدخول والسيطرة على مراكز اتخاذ القرار في النقابات المهنية والتجمعات العائلية والمنظمات

الدولية كحقوق الإنسان والأحزاب القائمة. تشير الوثيقة أيضا إلى ضرورة التهيؤ لتولي إدارة الدولة ومواجهة كل التحديات الداخلية والخارجية. كما اهتمت الخطة بخطورة تضارب القرارات الداخلية في سبيل تنفيذ خطّة التمكين. وهو ما يعني بالمفهوم التخلص من القيادات التي كانت تعيق الكثير من وسائل التمكين. وتتحدّث بعض المصادر عن أنّ هذا ما حصل بالفعل لأمثال عبد المنعم أبو الفتوح وأبو العلا ماضي وعصام سلطان حيث تمّ الإطاحة بهم بتعليمات من الشّاطر بعد اكتشافهم لوثيقة خطّة التمكين تلك. أمّا القيادي ثروت الخرباوي فقد تطرّق إلى حقائق تؤكّد هذا الأمر في كتابه: سرّ المعبد. حيث أشار إلى الحوار الذي جمع بينه وبين سعد الدين إبراهيم في السّجن بهدف التقارب مع أمريكا. حيث وعد سعد الدكتور العريان بأنه سيبذل جهدا في هذا المجال. ركّز الخرباوي على النقاط البيضاء في سير قرارات التنظيم لا سيما في موضوع العلاقة مع الغرب. ففي حديث له مع قيادي في الاخوان مطلع على بعض أسرار الحوار بين الإخوان والأمريكيين،سأل الخرباوي نوح عمن هم الذين يتولون من الاخوان التفاوض مع الأمريكيين. أجابه بأنهما الشاطر والعريان. كان التفاوض يجري حول تمكينهم من الحكم في مقابل أشياء مطلوب من الإخوان التنازل عنها. وهناك وثيقة وقعت في أيدي أطراف من داخل الإخوان وتم تداولها هي عبارة عن رسائل من الجهة الأخرى المفاوضة من أمريكا إلى الشاطر ممضية باسم:(BIG). وهو الإسم السّري الذي كانت الجهات المفاوضة تطلقه على الشّاطر. وتشير الوثيقة إلى ما يقوم به دكتر برونلي مع الإخوان من جهود كبيرة لتقريب وجهات النظر. وتقول الوثيقة: "وينتظر الأصدقاء سفر د. العريان إلى بيروت في النصف الأول من دسمبر لإكمال الحوار وإن لم يتم سيحضر إليكم صحفي أمريكي وسيقدّم نفسه تحت جون تروتر بوكالة (S. O. M) مطلوب أن يجلس مع الشاطر وعزّة"[160]. يؤكد الخرباوي على أن العريان وبعد عامين سيدلي في جريدة الحياة اللندنية بتصريح مفاده أنّ الإخوان إن وصلوا للحكم سيعترفون بإسرائيل وسيلتزمون باتفاقيات السلام معها[161]. خطّة التمكين هذه باتت مثالا يحتذى به اليوم لدى سائر الجماعات التي تباشر الحكم في دول الربيع العرب: التّغلغل قدر الإمكان في مؤسّسات الدّولة والعمل على التمكين على المدى البعيد. وقد حصل أن تمت مفاوضات وتنسيقات مع الخارج قصد التّمكين. حصل هذا في تونس وليبيا، وفي سوريا بلغ منتهاه على الرغم من اختلاف المسار السوري وتعقيداته. أمّا في المغرب، فنعود مرة أخرى إلى الاستثناء المغربي والاحترافية المخزنية الفائقة للحؤول دون تحقّق هذا النّوع من الصّفقات. وقد تمّ التّصدّي له في بواكيره في مثال جماعة العدل والإحسان، حيث كان من المتوقّع أنّ يسلكوا تجربة الإخوان من خلال مسلسل التفاهمات الخاصة مع القوى الخارجية. أمّا حزب العدالة والتنمية فقد سلك الطريق نفسه. يشهد ناثان ج, براون على اللقاء الذي أجرته في واشنطن مؤسسة كارنيجي للسلام الدولي. واصفا حزب العدالة والتنمية المغربي بأنّه " الحزب الأكثر

[160] - ثروت الخرباوي: سرّ المعبد، ص 138- 139دار نهضة مصر للنشر، ط 2013م
[161] - م، ن، ص 140

تدجينا في الوطن العربي"[162]. يلفت ناثان إلى موقف العثماني حينما سأله مايكل ماكفول الباحث في كارنيجي لشرح توجهاتهم للجمهور الامريكي، كان العثماني قد عرّف حزبه قياسا بحزب العدالة والتنمية التركي. فلما طلب منه مايكل ماكفول أن يعطي جوابا حقيقيا لأن هذا الجواب لا يعني شيئا بالنسبة لجمهور (سي ان ان)، عاد العثماني ليقول: بأن حزبه هو صيغة للحزب المسيحي الديمقراطي. يعتبر ناثان أن هذا القياس قد يكون لامعا بناء على أهداف العثماني. جذور دينية واعتدال في السياسة و"الأفضل من ذلك أنهم يميلون إلى أن يكونوا موالين لأمريكا". ويقول نثان:" بالطبع لم يقتنع الجميع بسهولة أن العثماني كان نسخة أنحف من هيلموت كول". والمدهش هنا في نظر ناثان الخبير بالجماعات الإسلامية ما عبّر عنه :" المدهش حقا كيف أن النقاشات حول طبيعة الحركات الإسلامية تتحلل بسرعة إلى تجارة تشابهات فظّة"[163]. وبالفعل لقد كان للعبة التشبيهات الفجّة كما وصفها ناثان دور في تبليغ رسائل لمن يهمّه الأمر في سياق خطّة التمكين للجماعة للوصول إلى الحكومة. غير أنه غاب عنّ ناثان أنّ لعبة التشبيه وتمزّق الهوية المرجعية للحزب هي من جعل العثماني يكتب قبل ذلك كتابا عن" المشاركة السياسية عند بن تيمية"؛ الكتاب الذي اختفى من الأسواق بمجرّد ما وصل الحزب إلى السّلطة.

لقد كانت نتيجة هذه التفاهمات هو التمكين لجماعة الإخوان المسلمين ونظيراتها في أن تنشئ لها أحزابا سياسية قبل الربيع العربي وتتولّى الحكم في أعقاب الحراكات العربية. ففي مصر بدأنا نتحدث مع الإخوان المسلمين عن أمريكا من الشيطان الأكبر إلى الشريك الأكبر، ومع النهضة في تونس نتحدث عن الحليف الأمريكي. وهكذا مع سائر التجارب الأخرى. ولا زالت هذه الجماعات مصرّة على أنّ مصدر قوّتها هو الخارج. لأنّها لا تثق في الدّاخل، الذي يعني مسألتين:

الأولى: أنّ هذه الجماعات لا تثق في الشّعب على الرّغم من اعتمادها الشّعبوية نهجا في السياسة. فهي تدرك أنّ الشّعب لم يستطع أن يفيدها في خطّة التمكين حينما ووجهت من قبل النّظام كما هو الوضع في مصر وتونس.

الثانية: أنّ هذه الجماعات لا تثق في السّلطة على الرغم من أنها تمارسها. يعني أنّها تدرك محدودية صلاحياتها وبأنّ هناك صراعا بينها وبين مجاهيل داخل الدّولة يفرض عليها العمل على استغلال قيادتها للحكومة لمزيد من التغلغل في مؤسسات الدولة تحسّبا للمستقبل. وقد ظهرت مفاهيم جديدة للوصف حالة الرّهاب المزمن لهذه الجماعات الحاكمة من هذه المجاهيل التي تسمّيها تارة كما فعل المصريون تشبّها بالأتراك بالدّولة العميقة. وكما سمّاها رئيس الحكومة في المغرب بالتماسيح.

---

[162] ـ ناثان ج , براون: المشاركة لا المغالبة، تـ: سعد محيو، ص 59، ط 1،مركز كارنيجي للشرق الأوسط، الشبكة العربية للأبحاث والنشر،2012م بيروت

[163] ـ م، ن، ص 60 - 61

آفاق ومستقبل حكومات الإخوان المسلمين

تشهد المجتمعات العربية جملة من العوائق الموضوعية التي تحول دون التّطوّر الطبيعي على الصعيدين السياسي والاجتماعي. وهنا تبدو حركة التّاريخ العربية مرتهنة لمعوّقات المضادات السياسية والاجتماعية. غير أنّ النّظر إلى مسارات تطورّها من وجهة نظر تاريخية، من شأنه أن يوقفنا على حقائق قد لا تتوقّعها العمليات السياسية والجيوستراتيجية المواكبة لهذا التّطوّر. ففي كثير من الحالات إن لم نقل كلّها تلعب العمليات السياسية والجيوستراتيجية أدوارا تخليفية لتكريس حالة الهشاشة السياسية والاجتماعية وإقتصاد التّخلّف. إنّ وصول الإسلاميين إلى الحكومات في ظلّ الربيع العربي هو نتيجة تظافر عاملين متداخلين: الأول يتعلّق بالتطور في النفوذ والأدوار السياسية لهذا التّيّار. والثاني يتعلّق بالترتيبات الجيوسياسية الجديدة للمنطقة. وهنا لا يزال يثار سؤال سياسي حول ما إذا كان الهدف من هذا الذي يسمّيه الإخوان بالتّمكين، مجرد محاولة لتوريط النموذج الإسلامي في شواغل التدبير الحكومي لإثبات عجز النموذج الإسلامي عن إدارة الحكومات، أم هل إنّ الأمر يتعلّق باستغلال هشاشة هذه التجربة لتمرير خططا جيوستراتيجية ما كان لها أن تمرّر بطريقة طبيعية والإسلاميون في المعارضة؟ أم أنّ المراد هو بالفعل إعطاء فرصة للإسلاميين لإدارة الحكم كعربون تحوّل في الموقف الأمريكي من جماعات الإسلام السّياسي؟ أم هو الخيار الأخير لرهن المنطقة لنزاعات في المستقبل القريب ذات بعد ديني وطائفي، يعطي لإسرائيل الحقّ في إعلان دولتها الدّينية كما هو يسعى الليكود في مناسبات كثيرة؟ هذه الأسئلة طرحت ولا زالت تطرح في الدوائر المراقبة للأحداث الأخيرة. لكن ما يفيدنا هو كيف نتصوّر مستقبلا لتجربة الإسلاميين الحاكمين في ظلّ هذه التعقيدات والارتهانات المتعدّدة المناحي والأبعاد؟ إنّ للتّاريخ مكر تزول منه الجبال. وهو يشتغل بأجندة خفية كثيرا ما أخطأت حساباتها الخطط الجيوستراتيجية في سياق لعبة الأمم. والمجال العربي ليس استثناء. فلا شكّ أنّ تجربة جماعات الإخوان في إدارة الحكومات في أكثر من بلد عربي اعتمدت على التمكين الإقليمي والدّولي الذي لا يمكن أن يتحقّق إلاّ بالارتهان إلى شروط يصعب الفكاك عنها. وهذا يعني أنّها وصلت إلى الحكومات وهي ضعيفة في إمكاناتها الذّاتية لصناعة وضع كامل خاص بها. إذ ثمة الكثير من الإسلاميين آثروا أن يحكموا دول ائتلافية على شرط قيادة الحكومة والهيمنة على القطاعات السيادية. وهذا له بعد مزدوج: فمن جهة هو إشارة تطمين للغرب والمجتمع بأن الإخوان لا يؤثرون الهيمنة على الدولة والمجتمع. ومن جهة ثانية لأنّهم يجدون أنفسهم في حاجة إلى كفاءات وأطر لتسيير مؤسّسات الدّولة. وقد بدأت تطفو على السطح مؤشرات جديدة تؤكّد على تنامي الموقف الشّعبي السلبي من الحكومات التي يقودها الإخوان، بعد ما ظهر من انسدادات سياسية في عملية التدبير الحكومي. فلا شكّ أن الإخوان جاؤوا إلى الحكم أيضا من خلال صناديق الاقتراع. ومع أنّ الكتلة الناخبة في المجتمعات العربية لا يمكنها أن تفرز أغلبية حقيقية تتمتع برؤية سياسية حقيقية، فإنّ الإخوان ربحوا

الرهان. وكان ذلك مشروطا بوعود قطعوها للنّاخب، كلّها تتعلّق بالسياسة الاجتماعية. ومع أنّ الناخب في هذه البلدان ساير الخطاب السياسي الجديد للإخوان الذي ركّز على البعد الاجتماعي للبديل القادم، إلاّ أنّ الصّدمة جاءت من طريقة إدارة الملفات الاجتماعية في هذه الحكومات الإسلامية. ففي المغرب كما في تونس ومصر وغيرها من الدول التي يدير حكومتها الإخوان، أثبتوا عجزا فائقا في تدبير الملف الاجتماعي. بل لقد كانوا الأكثر جرأة على السياسة الاجتماعية وسرعان ما لاذوا بالحلول الرّيعية لحلّ الملفّات الاجتماعية. ونقصد بالحلول الريعية، حلّ المشكلات الاجتماعية عبر القروض والمساعدات وتكثيف الضّرائب. ويبدو أنّ جزء من هذا العجز لها أسباب موضوعية أيضا. فهذه الحكومات لا يمكنها أن تحلّ المشكلة الاجتماعية في فترة وجيزة. وهي تطلب مزيدا من الوقت. كما تطلب مزيدا من الصّلاحيات. كما أنّ جزء من تلك المشاكل راجع إلى سوء الإدارة السّابقة. لكن كل هذا لا يعفي الحكومات الجديدة من أن تعطي مؤشّرات مقنعة لحلول واقعية. والحال، أنها حكومات عادت مثل سابقاتها لتدخل المواطن في انتظارات غير مشروطة. لقد عجزت هذه الحكومات على الرّغم من الصّلة التمكينية التي تربطها بدول إقليمية ودولية أن تجلب الدعم الكافي والاستثمارات لبلدانها. ولا زالت حكومة الإسلاميين في المغرب كما في تونس كما في مصر تنتظر المعونات التي لم تصل كاملة ووافية من هذه الدّول. لقد لجأت مصر للاقتراض من صندوق النقد الدّولي كما فعلت حكومة الإسلاميين في المغرب. وقد سعت هذه الأخيرة لتدبير الملفات الاجتماعية بوسائل أثارت ردود فعل المراقبين الاقتصاديين أكثر من السياسيين. فصندوق المقاصة الذي يعاني من اختلالات كثيرة، يواجه تحرّشا شديدا من قبل الحكومة فيما يشبه الحلول المغامرة وغير محسوبة العواقب على مستوى السياسة الاجتماعية. ولم تجد الحكومة من بديل عن ذلك سوى بالعودة إلى ترييع المشهد الاجتماعي وهو ما سيكون له انعكاس على السياسة أيضا، حينما طرح مشروع إعطاء منح مباشرة للفقراء. وكانت الحكومة المذكورة قد باشرت مهمتها بزيادة في سعر المحروقات تلتها زيادات في مواد أخرى. مما كان له انعكاس سلبي على المواطنين. هذا فيما بدأ المجتمع المدني يلملم نفسه للتّصدّي لهذه الحكومات، كما فقدت هذه الأخيرة جزء من رصيدها الاجتماعي. ويظهر ذلك واضحا من خلال ما تؤشّر إليه الشّعارات الاحتجاجية. ففي المغرب دعا المحتجون في مناسبات كثيرة رئيس الحكومة بالمغادرة(= بنكيران سير بحالك)، كما اقتحم المتظاهرون القصر الرئاسي، مما اضطر مرسي إلى عدم دخول القصر وكذا فرض قانون الطوارئ على ثلاث محافظات، كما رشق الغنوشي بالحجارة. يركّز الإخوان في خطابهم السياسي على عامل النّزاهة وعلى الرهان الانتخابي. غير أنّهم يتجاهلون مسألة الاقتدار والكفاءة على إدارة الحكومات. كما يتجاهلون مسألة الوضوح والتّأسيس لنظرياتهم في الحكم. فالنزاهة ليست كافية لإدارة دولة. كما أنّ التّثقف على توجيهات البرمجة اللغوية العصبية التي هيمنت على أدبيات الإخوان، غير كافية لعقلنة الدّولة بالمعنى الفيبيري للعبارة. كما أنّ صناديق الاقتراع في مجتمعات

في طور الانتقال الديمقراطي هي مسألة شكلية قد يكون لها أحيانا دور في إعادة إنتاج الثّقافة السياسة نفسها. وكما يشير موريس دوفيرجي، فإنّ الديمقراطية في مثل هذه البيئات باتت شبه مستحيلة نظرا لضعف الثقافة الحديثة في الكتل الشعبية ونظر لأميتها وجهلها لمطالبها كما أن المؤسسات التمثيلية عاجزة عن العمل في مثل هذه المجتمعات، وإن وجدت كما يقول دائما دوفيرجي فلا تكون سوى مظهرا ينمو خلفها الاستبداد[164]. هناك بلا شكّ تطور في موقف المجتمع من إدارة الإخوان للشّأن العام. ولا بدّ من توقّع المزيد من النقمة من هذه السياسات. وسوف تجد هذه الحكومات نفسها في مواجهة كتلة تاريخية سيشارك فيها الإسلاميون الذين لم استثنوا من هذا التّمكين. وأمام الإخوان خيارات قليلة جدّا لمواجهة هذا الاستحقاق. مزيد من الائتلاف مع قوى سياسية أخرى. وهو ائتلاف غير مشروط يجعلها تتحالف مع قوى العهد السابق. ففي المغرب يتوقّع أن يتحالف حزب المصباح مع غرمائه السياسيين. كما ستفعل النّهضة في تونس وكما سيفعل مرسي مع الفلول. وفي كلّ الأحوال، فإنّ مآل هذه التجربة إلى الفشل في الحفاظ عن مصداقيتها أمام النّاخب، لتتحوّل إلى أحزاب سياسية عادية تنتظر حظّها عند كل موسم انتخابي. وهو ما بدأت تستشعره حتّى الحكومات الإسلامية التي أصبحت تلوذ بخطاب المعارضة وليس خطاب الدّولة. فلقد استشعرت بأنها عاجزة عن تدبير الملفات المعروضة عليها. ويشعر الإسلاميون اليوم في الحكومة أنّهم تورّطوا في التدبير الحكومي، بحيث هم عاجزون ليس عن حلّ المشكلات الاجتماعية فحسب، بل عاجزون حتّى عن الهروب من الحكومة، لأنّهم يدركون جيّدا أنّ الدخول والخروج مشروط. غير أنّ النّظرة التّاريخية لما يجري من تحوّلات اليوم لا يمنع من القول بأنّ السّعي إلى الدّولة المدنية سيواجه صعوبات كثيرة، لكنه سيتحقّق على مراحل. فالجماعات الإسلامية سوف تخضع مع مرور الزّمن إلى إكراهات بيئة سياسية جديدة سيضطرون معها للتّخلّي عن الكثير من تصوّراتها للدّولة المدنية. وبأنّ الحكم على مدى ديمقراطيتهم في المراحل السّابقة أو المرحلة الانتقالية التي فرضتها الحراكات العربية، لا يقدّم الصورة النهائية للموقف. فتأثير التّحولات السياسية على الخطاب السياسي لهذه الجماعات سيشكّل أرضية لجيل قادم من الإسلاميين سيتقدّمون أكثر باتجاه الدّولة المدنية. صحيح أنّ ثمة عوامل حاسمة في توجيه هذه الحراكات الاجتماعية ومحاولة الهيمنة على حكومات ما يعرف بالربيع العربي. لكنّ هذه العوامل شكّلت من ناحية أخرى الفرصة التّاريخية لتدفّق الغضب العربي وخروجه من حالة الصّمت. ولا أحد يستطيع أن يوقف حركة التّاريخ مهما كان قادرا على التّحكم ببعض مسارات الفعل الاجتماعي والسياسي. وكما أشار دي توكوفيل، فإنّه من غير اللائق أن تتحوّل أمة رزحت تحت نير الاستبداد قرونا إلى الديمقراطية إلا عبر مسلسل طويل من التّطوّرات. فوجود اضطرابات تعقب تلك الثورات عميقة في هذا المجال. على أنّ الأساس والجوهري في الثّورات هو حسّها المتدفّق للمساواة الاجتماعية[165]. ليس المهمّ هو السّؤال عن مصير حكومات الإخوان

[164] ـ موريس دوفيرجي: علم اجتماع السياسة، ص 305، تـ: سليم حداد، ط 2، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2001م، بيروت
[165] ـ ألكسيس دي توكوفيل: الديمقراطية في أمريكا، ص 639، تـ: أمين مرسي قنديل، ط 4، 2004م عالم الكتب، القاهرة

عشية أحداث الحراكات العربية، بل المهمّ هو أنّ تنتصر من داخل كلّ هذه الرّهانات والارتهانات، دولة الإنسان في العالم العربي.

قراءة في المخاطر التي تحيق بالربيع العربي وسبل تجاوزها

• د. نوح الهرموزي

تمهيد

حمَل الحراك العربي في طياته آمالا وتطلعات كبيرة في تحقيق شعوب المنطقة حُلمها وأملها في التحرر والانعتاق من الفساد والاستبداد ومنحها فرصة تاريخية لنقد ومسائلة التراكمات المجتمعية بكافة أشكالها السياسية و الاقتصادية و الاجتماعية ومحاولة الانخراط في مسلسل التحديث المجتمعي والديمقراطية الليبرالية والتنمية الاقتصادية الشاملة المستدامة. وبانتفاضة عدد من أطياف الشارع العربي وعلى طليعتها الشباب أكد المواطن قدرته على الفعل وتحطيم القيم الانسحابية السلبية كالخوف والاستكانة والاتكالية والخضوع التي أدت بالمجتمعات إلى شلل دام لمدة قرون. سالكا بذلك منعطفا يكمن أن يؤسس لبداية عصر التحول الشامل والحقيقي في العالم العربي.

فكما يحمل هذا الحراك آمالا وتطلعات جمة، فهو كسائر الحركات المجتمعية ينطوي على مجموعة من المخاطر وتحيق به عدد من التهديدات. لأن ضغط الحركات الاحتجاجية وطابعها الجارف/ المنجرف ورغبتها في التغيير وتنزيل شعاراته، يمكن أن يجعل المجتمعات تنزلق إلى حالة من الاحتواء لتسقط ضحية الجماعات الأكثر شعبوية أو الأيدلوجيات الأكثر بريقا ولمعانا وفريسة العنف في المحصلة. ومنه ضرورة مواكبة هذا الحراك بالنقد والتحليل والمسائلة الموضوعية للتراكم التاريخي أدى انفجار هذه الحراك، بالإضافة مسائلة مدى عمق انخراطه في هياكل المجتمع وأسس الدولة وقدرته على إجراء تغييرات مجتمعاتية عميقة. وإلا فإن الحراك أو التطلعات تجرى في فراغ. وما يؤكد ضرورة هذه المسائلة الموضوعية ظاهرة العنف[166] بالجملة وعدم الاستقرار الجوهري المواكبة للحراك الذي انزلقت فيه عدد من بلدان ما يطلق عليه بالربيع العربي. فابتداءً من العراق مرورا بمنطقه الهلال الخصيب كسوريا ولبنان ثم البحرين واليمن منه إلى مصر والسودان وصولا إلى تونس وليبيا تعج نشرات الإخبار اليومية بأنباء التنامي المهول للعنف المسلح والعنف المضاد والاختطافات والتصفيات والاحتجاجات والانفصالات والتشظيات.

ومنه فإن نجاح أي حراك وثورته على البني المجتمعية جدر العطالة الشاملة ووهن المجتمعات العربية رهين بقدرته على:

1/ استئصال ثقافة القهر والإقصاء السائدة في المجتمع والدولة على السواء في المجتمعات والتحجيم من الآثار السلبية لهذه القيم والسلوكيات المتجذرة في النسيجين الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والثقافي

[166] نقولا ناصر"العنف يكاد يجهض الربيع العربي". http://www.sudaneseonline.com/arabic/permalink/4998.html

2/ مأسسة الانتقال إلى ديمقراطية ليبرالية قادرة على دمج مختلف الفرقاء المجتمعيين و اقتصاد حر ديناميكي كمدخلين لا محيد عنهما لتوفير الآليات المؤسساتية الكفيلة بضمان صمامات أمان قوية لعدم العودة إلى الوراء و فشل الحراك.

1. عن استشراء القهر و ثقافة و الإقصاء الأفقي و العمودي و دور المسوغ الديني

إن بينية الفساد والقهر مركبة متشعبة منتشرة في جسم المجتمع العربي أفقيا وعموديا ومن العبث الاعتقاد بالقدرة على استئصالها في المدى القريب.

ويمكن التميز بين 1/**القهر العمودي** الممارس عبر جهاز الدولة وزبانيتها **و** 2/**القهر الأفقي** و الوصاية الذي تمارسه مختلف القوى المجتمعية كالأسرة والعشيرة والطائفة القبيلة و الجماعة إلخ، وكيف استُغلت 3/ **آلية التدين** لتسويغ القهر وشرعنته.

1.1/القهر العمودي

في رصده لجذور القهر والاستبداد ركز خلدون النقيب[167] على مفهوم الدولة السلطانية التي حكمت العالم الإسلامي منذ فترة حكم المماليك. والتي عرفت شكلها الكامل وتمظهرها الأسمى إبان الحكم العثماني. كما وتحدث على الدولة البيروقراطية المركزية اليعقوبية التي وُلدت في أعقاب الثورة الفرنسية وما أنتجته من اضطرابات خلال القرن التاسع عشر. ويَصِف الدولة التسلطية كظاهرة خاصة بالقرن العشرين فتحت الطريق للدولة البيروقراطية الحديثة[168]. وبينما نجحت الدول الأوروبية وبعض الدول الأخرى في الحد من قوة الدولة البيروقراطية الحديثة عن طريق القوانين والدساتير وفصل السلطات (وما نتج عنه من ميلاد ما أُطلق عليه بالدولة الليبرالية الدستورية البرلمانية) فإن دولا عديدة أخرى لم تنجح في الوصول لهذه النتيجة لتظل حتى الآن تتخبط في مرحلة الدولة التسلطية. دولة تمارسه القهر[169] من خلال هيمنتها على مفاصل الاقتصاد وهياكل المجتمع من خلال النمو السرطاني لأجهزة الأمن (الجيش والشرطة والمخابرات). والتي تحولت وظيفتها إلى حماية من هم في سدة الحكم عَبرَ ترويع وترويض المجتمع. فصارت معظم دول العالم العربي صورة للدولة الأمنية المخابراتية التي تقوم على القوة والعنف والاستبداد وتستمد أسباب استمرارها من الخوف وليس من الشرعية. فانخرطت هذه الدول في "حلقة مفرغة خبيثة" كما يصفها عمليا إبن خلدون[170] في مقدمته. حيث تئِدُ هذه الدولة فرصة أي حركة سياسية لأن تنمو بشكل

[167] خلدون حسن النقيب، الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر، دراسة بنائية مقارنة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية 1991.
[168] Gjassane Salamé, *The foundations of the Arab States*, London, Croom Helm, 1987.
[169] Philippe Droz-Vincent, *Moyen-Orient : pouvoirs autoritaires, sociétés bloquées*. Paris, PUF. 2005.
[170] ابن خلدون، المقدمة، 1377، نسخة إلكترونية، www.mohamedrabeea.com/books/book1_3227.pdf

طبيعي وتعبر عن نفسها بشكل علني مفتوح وشفاف، وإنما يقفل الحكم التسلطي كل الأبواب ولا يعود هناك مجال للتغيير إلا عن طريق الانقلابات والتآمر على الحكم وإزاحته بالقوة وتأسيس حكم يقوم على مبدأ القهر والغلبة ويستمر بفضل غلبته وعصبيته على مصائر البلاد والعباد، إلى أن يأتي من يغلبه ويقهر بنفس آلية القوة والقهر والعنف... لتنجرف الدول والأمم في خضم هذا المسلسل التراكمي الذي يعيد إنتاج نفسه بعناد وإصرار. كما واعتمدت الدول القهرية الحديثة لديمومتها على تمييع وتغييب القوانين والمؤسسات السياسية والاقتصادية، وتبديلها عملياً بقانون واحد هو قانون الاستثناء والطوارئ الذي يقوم على قاعدة سوفياتية قديمة وهي يجب أن نُفسد من لم يُفسد بعد ليكون "الجميع مداناً تحت الطلب"، وخاصة إفساد الجهاز القضائي والتعليمي التربوي. ويجدر التذكير هنا أن للاستبداد والقهر العمودي خلفية ثقافية تاريخية قديمة تمتد على طول مسيرة هذه الأمة منذ بدايات الدعوة الإسلامية وانفجار الخلافات والانقسامات السياسية والفكرية كما يبين ذلك عبد الوهاب الأفندي في كتاب: *من يحتاج للدولة الإسلامية*[171].

1.2/ القهر الأفقي:

يُرجع عدد من الملاحظين انتشار الاستبداد وقهر الجماعة إلى عمق الموروث الثقافي بعد أن ترسخ وتسرب إلى الثقافة الشعبية وأصبح جزءا من الممارسات اليومية والعادات والتقاليد والأعراف والقيم والأنساق المجتمعية. ويؤكد حسن حنفي أن أزمة الحرية والديمقراطية في واقعنا المعاصر إنما تمتد جذورها إلى الموروث الثقافي في الوعي القومي، وما تبقى فيه من تصور هرمي أو مركزي أو رأسي للعالم، يعطى الأعلى ما يسلبه من الأدنى. الأعلى (الأب، الزوج، الشيخ، الأمير، الراعي...) يأمر ب"المعروف" والأدنى يطيع كما هو راسخ في الثنائيات التقليدية الموروثة[172]. ويقول سعد الدين إبراهيم إن هناك شيئا في الثقافة العربية إما أنه يعادي الديمقراطية صراحة أو لا يعطيها أهمية مركزية في منظومة القيم والمعايير السائدة في مجتمعاتنا[173]. مضيفا أن الاستبداد لا يعود فقط إلى أنظمة حكمنا الاستبدادية ولكن أيضا يعود إلى ينابيع ثقافتنا المعاصرة، التي تجعل جماهيرنا نفسها مهيأة لقبول هذا الاستبداد، أو متواطئة في التعايش معه. ولا يتسع المجال هنا لتعداد الدراسات التي ترجع أسباب الاستبداد إلى الثقافة المجمعية المترسخة. نذكر منها إسهامات عبد الله حمودي في كتاب الشيخ *والمريد: قواعد الذهنيات والمسالك في السلطوية المغربية*، وهشام شرابي في *البنية البطركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر*،

---

171 عبد الوهاب الأفندي، لمن تقوم الدولة الإسلامية؟، عمان، دار الأهلية للنشر، 2011.

172 حسن حنفي، قراءة جديدة للكواكبي في: طبائع الاستبداد ومصارع العباد، وجهات نظر، العدد 37، فبراير 2002.

173 سعد الدين إبراهيم، المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الوطن العربي. كتاب الديمقراطية، القاهرة، مركز دراسات التنمية السياسية والدولية، 1991.

وفؤاد إسحق الخوري في كتاب *الذهنية العربية: العنف سيد الأحكام*. ويؤكد علي أسعد وطفة أن الثقافة العربية تعاني من العلاقات الاجتماعية التي تأخذ طابع الإكراه والقهر والتسلط، التي تضرب جذورها في العائلة والمدرسة والحياة العامة[174]. كما أن الثقافة العربية مشبعة بروح العنف وغنية بمظاهره، وأن العنف يدخل في نسيج العملية التربوية، وبالتالي فإن السمة التسلطية تعود إلى الطبيعة الأبوية للمجتمع العربي. أكثر من ذلك فقد تسربت بنية القهر والاستبداد لتصير ضاربة أيضا في أعماق المؤسسات السياسية الحديثة. وهنا نجد أن فرحات يسلط الضوء على مؤسسات المجتمع المدني الحديثة من أحزاب ونقابات واتحادات مهنية وتجمعات ثقافية وأندية رياضية واجتماعية، مؤكدا أنها أبعد ما تكون عن القيم والممارسة الديمقراطية. وأن ثقافة الاستبداد صارت متفشية في جل منحنيات وتفاصيل وشرايين البناء الاجتماعي العربي. مما أدى إلى تغذية التطرف الذي انتشر في المجتمعات العربية. والمحصلة أنها صارت قاعدة ممأسسة على مستويي الحاكم والمحكوم. فإذا كان أهل الحكم يحتكرون السلطة فإن أهل التطرف يحتكرون الحقيقة. مما جعل أطياف مهمة من الجماهير وحتى بعض المثقفين مهيأة للسلطة الاستبدادية حيث ينحصر كل أملها في أن يكون المستبد "مستنيرا" أو"عادلا". والباحث في أسباب هذا الخنوع يمكن أن يجد أصل رضوخ الأفراد للسلطة ليس فقط لأنهم نشؤوا واستبطنوا ثقافة الخضوع كما أسلفنا، ولكن أيضا بسبب التسلط وبسبب أجهزة العنف التي تملكها السلطة و المجتمع وأساليب القهر والقمع و الإقصاء وتهديد مصادر الرزق.

1.3/ الموروث الديني كآلية لتسويغ القهر

أدركت الدولة والحكام والزعماء وأولياء الأمر منذ عصور الإسلام الأولى دور استخدام الدين في تثبيت شرعيتها وفرض هيمنتها[175]. وخاصة عندما يتم تقديم التعاليم الدينية باعتبارها صالحة للتدين ولإدارة شؤون الدولة "دينا ودولة في آن معاً". فقد تم خلط متعمد الفكر الإسلاميين "الحاجة إلى وجود سلطة" للتنظيم الشأن الجماعي، وبين قبول السلطة حتى لو كانت استبدادية، وذلك وفقا لقاعدة "أنه يفضل وجود طاغية لمدة عام على مرور ليلة واحدة من دون حكومة"[176].

ويَظهر هدف هذا "التسويغ" واضحاً حينما عمدت الطبقات الحاكمة ولا تزال إلى توظيف النصوص والمقولات لتسويغ شرعيتها وترسيخ سيطرتها. وتزخر المنظومة الدينية بأحاديث وأقوال مأثورة وتعاليم من قبل "إمام عادل خير من مطر وابل، وإمام غشوم خير من فتنة تدوم"، وأن الحكام "هم وسائل الله في

[174] علي أسعد وطفة، بنية السلطة وإشكالية التسلط التربوي في الوطن العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1999.
[175] حليم بركات، المجتمع العربي في القرن العشرين، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2000.
[176] Gassan Salamé, *Démocraties sans démocrates*. Paris.Editions, Fayard, 1994.

عمله" و"أن الحاكم الظالم خير من انعدامه أصلاً" و"أن السلطة من الله، ويجب أن تطاع" وأن "الحاكم ظل الله على الأرض"، وأن "الحاكم ولو كان ظالما، لخير من الفتنة وانحلال المجتمع" فصارت طاعة أولي الأمر واجبة. ومنه وقوف جموع العلماء إلى جانب السلطان وذلك خوفا من "الفتنة" التي يعبر عنها حديثا بضرورات الحفاظ على وحدة الأمة. ومن هنا يأتي تبرير كل أنماط السلطة (مادامت تضمن الدين والمصالح المرسلة وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب في فقه التأويل) حتى في ظل "إمام جائر". والقاعدة العامة تقتضي ألا يهتم المسلم بشؤون السلطان مادام لا ينطوي ذلك على ما لا يحول دون شؤون دينه. مما يضيق هامش بروز أصوات مُعارضة خوفا من الفتنة والفراغ السياسي. "فستون سنة من إمام جائر أصلح من ليلة بلا سلطان".

إن الأنظمة السياسية والاجتماعية في الواقع العربي تتجمل بمظهر حداثي، مع أنها تنطوي على كل ما يتناقض مع حرية المواطن. وفي هذا الإطار تستمر المنظومة السلطوية موزعة بين النظم الحاكمة والقوى المجتمعية والاستخدام المُشوَّه للدين. فقوى القهر الأفقي والعمودي لا تزال تعمل بشكل دؤوب وممنهج على مصادرة الحرية أو تحجر عليها بذريعة الأمر بالمعروف وطاعة ولي الأمر والراعي من أجل تحقيق الأمن والاستقرار وحفظ الهوية والخصوصية والتشبث بالأصالة والنظام العام في حين أنها تعني استمرار الأمر الواقع. كما ويصادر التطرف الديني الحرية تحت دعاوى التكفير وتهمة الضلال... وإذا ما أضيف إلى ذلك علاقات الارتباط أو التحالف بين نخب الحكم والهياكل التقليدية (طائفية– عشائرية) لوجدنا أن أرضية التسلط والقهر تستمر فى إنتاج ذاتها، مما يفضي إلى إضاعة كل فرص التغيير الإيجابي والإصلاح والتحديث.

إن الحراك العربي والتغيير المنشود سيُصدم لا محالة بثالوث القهر والاستبداد وثقافة العنف الحاضنة له والمتفشية في جسم الأمة. وكل محاولة تغييرية في العالم العربي يجب (لأنه لا يمكن القفز على تحليل هذه الظاهرة وتداعيتها) أن تُسائل بعمق وموضوعية هذا الواقع الراهن وامتداداته التاريخي. وأن تعمل على أيجاد آليات كفيلة بتحجيم ثقافة القهر والإقصاء، آلية تعمل على التأسيس لثقافة الحوار ونبذ العنف وتفضيل روح التوافق والوئام و الحل السلمي للأزمات وتقديم المحفزات القادرة على دعم انفجار قوى العمل وابتكار قنوات التفاعل الأفقي التلقائي القائم على الحرية والمسؤولية وثقافة التضامن والمؤازرة.

2/ مأسسة الانتقال إلى ديمقراطية ليبرالية حقة و اقتصاد حر ديناميكي قادرين على توفير الآليات المؤسساتية الكفيلة بضمان صمامات أمان قوية لعدم العودة إلى الوراء و فشل الحراك.

إن الاختلالات التي تمس البنى التحتية الثقافية للشعوب العربية والتي تأثر على راهنه و مستقبله تشبه إلى حد ما التراث الأوروبي الذي كان على مدى تاريخ طويل استبداديا. ولكنه استطاع الانعتاق و

توفير أسباب التحرر و الانخراط بالتدريج في نقلته الديمقراطية الليبرالية منذ مائتين ونيف سنة.

2.1/ عن منظومة الديمقراطية الليبرالية باعتبارها أحد أركان التقدم

عودة لنظرية قديمة حديثة

يجدر التذكير أن الممارسة الديمقراطية ظهرت في المدن الإغريقية حيث مارست فئة من المواطنين الأحرار السلطة بطريقة مباشرة. حيث يجد مصطلح الديمقراطية أصله في Demos الشعب و Kratos حكم؛ ليصير معنى الكلمة "حكم الشعب". وغير بعيد من حضارة الإغريق كانت الديمقراطية في أيام اليونان المعروفة بتشبعها بالقيم الدينية تعد من أسوء أنظمة الحكم باعتبار أنها تضع السلطة بين يدي الأكثرية المتكونة أساسا من الفقراء والأميين. ومنه رفضها و محاربة الأغنياء والمثقفين والمتعلمين لها. حيث كان يُنظر إليها كآلية لحكم "الرعاع" تهدد مصالح النخبة وأركان المجتمع الطبقي القائم.

أستُعمل مفهوم "الديمقراطية الليبرالية" أساسا إبان فترة الحرب الباردة لإبراز اختلافه مع مفهوم "الديمقراطية الشعبية" لوصف النظام السياسي المعمول به في الديمقراطيات الغربية والذي يجمع بين الأفكار الديمقراطية والليبرالية[177]. ويقوم هذا النظام السياسي على ضمان الحريات والحقوق الطبيعية الفردية والتعددية وتدبير الشؤون المجتمعية عبر الاقتراع العام. وتقوم شرعية الديمقراطية الليبرالية على 1/ سيادة الشعب الذي يمارس السلطة عبر هيئات نيابية منتخبة و 2/ فصل السلطات وتوازنها ومراقبتها لبعضها البعض تفاديا للشطط كما نَظَّر لذلك مونتيسكيو 3/ في إطار تمارس فيه الدولة والسلطات المركزية دور محدودا 4/ مؤطرا بدستور وقوانين تسمو فوق الجميع.

فعلى خلاف بقية آليات الحكم التي يستأثر فيها أفراد أو أقليات بالسلطة، ففي المنظومات الديمقراطية يتولى الشعب أو من يمثله ممارسة الحكم مما يضمن تحقيق المشاركة السياسة من خلال الإقرار بالتعددية الفكرية والسياسية وتكريس المساواة القانونية واحترام الحقوق والحريات. كما إن التمثيل الشعبي عبر الانتخابات يسمح للمواطنين بتعيين الحكام وإقالتهم عند انتهاء ولايتهم، أما فصل السلطات فيمكن من تسليط رقابة على الأجهزة الحكومية لكي "تحد السلطةُ السلطةَ" ويمكن المواطن تفعيل قوانين تمكنه من الاعتراض على الممارسات الغير المشروعة أو الغير الشرعية [178].

"الديمقراطية" العربية

إن السمة الأساسية التى واكبت تأسيس الدولة العربية بعد خروج المستعمر تتمثل في إقامة حكومة وإدارة وجيش قبل أن تترسخ فيها مؤسسات الدولة من مجالس وتنظيمات. أي أن البداية جاءت بتأسيس

---

[177] Francis-Paul Bénoit, *La démocratie libérale*, Paris, PUF, 1978.

[178] د. ثناء فؤاد عبد الله، *آليات التغيير الديمقراطي في الوطن العربي*، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، 1997.

السلطة قبل تأسيس مؤسسات و ثقافة الدولة و العيش المشترك. فنتج مما نتج عنه سياسيا صيغ توفيقية مشوهة و ممسوخة لواجهة ديمقراطية ترتكز على شكل من المؤسسات العصرية المطعمة ببعض حقوق الإنسان والمزركشة ببعض فاعلي المجتمع المدني، والمرتكزة في الوقت نفسه على جذر قهري تسلطي دولاتي يعقوبي بيروقراطي في صورته الحقيقية.

فقد ثم استجلاب تقنية الديمقراطية **لتركيبها** أو إقحامها في الدول العربية فوق بنى تحتية مؤسساتية وآليات غير ملائمة. فممارسة الديمقراطية مختلفة تماما في البلدان الأصل؛ ذلك أن التطورات التي عرفتها هذه الدول، خاصة ما يتعلق بمخلفات الصراعات العشائرية و القبلية الطائفية و المذهبية مرورا بمخلفات الاستعمار والصراعات الضارية بين المصالح الفئوية والإقطاعية للإستحواذ على السلطة وتخليدها... جعلها تعاني مجموعة من الاختلالات تفرز عددا من الآثار السلبية والتناقضات في كافة الميادين. فعلى الرغم من النمو الاقتصادي وتطور نوع من الديناميكية المجتمعية في عدد من البلدان العربية (تونس، الإمارات العربية، مصر، المغرب، الأردن ، الكويت ، لبنان) لا تزال النظم "الديمقراطية" المجتمعية و السياسية والإدارية العربية تعاني من اختلالات وقصور كبيرة من ضمنها: ضعف روح المواطنة مقابل روح العصبية و النزعات الفئوية مما أثر على الانخراط والمشاركة السياسية ؛ ضعف التناوب والتداول السلمي للسلطة على مختلف أطياف وقوى المجتمع واحتكارها من طرف نفس الفئات والعصب الغالبة الحاكمة (المتحالفة مع أجهزة الأمن والنخب والزبانية الاقتصادية المُحابية) التي تعمل على إعادة إنتاج نفس النسق وتداوله بطرق غير انتخابية وغير تشاركية؛ جمعيات ومؤسسات المجتمع المدني المُفرغة من محتواها تتسم غالبا بطابع الهشاشة ولها ارتباط عضوي كامل (أو في أحسن الحالات جزئي) بجهاز أمن للدولة وعادة ما تكون حكرا على نخب العواصم الفكرية والسياسية والاقتصادية؛ جهاز عدالة صوري وصحافة مكممة، وجهاز تنفيذي إداري بيروقراطية مركزي متضخم وعديم الكفاءة ينهشه الفساد والمحسوبية[179]. فصارت الديمقراطية العربية عمليا مجرد تقنية انتهازية مستوردة لإبقاء الاستبداد وعدم المساس به[180]. أو كما يسميها البعض مجرد التغيير في آلية الفن الاستبدادي، والانتقال من القهر السلطوي دفعة واحدة إلى القهر على دفعات أو مراحل غير مباشرة. أو بعبارة خلدون النقيب "التسلطية بوجه ديمقراطي[181]".

بالإضافة إلى ما سبق من أجل تثمين الديمقراطية و تفعيلها وأجرأتها للانتقال من مجرد آلية وأداة إلى ثقافة مكرسة ومُستَبطَنَة، يجب توفر الحد الأدنى أو عتبات مرتفعة أو كتلة جماعية (النوعية المؤثرة)

---

[179] Gassan Salamé, *مصدر سابق*

[180] علي خليفة الكواري، الخليج العربي والديمقراطية نحو رؤية مستقبلية لتعزيز المساعي الديمقراطية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2000.

[181] برهان غليون،" نهاية عصر التصحيح والإصلاح العربي"، الاتحاد الإماراتية، 17/12/2003
http://www.mokarabat.com/bg7.htm

من الأفراد التي تعترف بشرعية الإجراءات والقابلية لتقبل حكم الهيئات المنتخبة والإجراءات المتمخضة عنها على الرغم مع تعارضها مع ميول ومصالح الخاسرين في العملية الانتخابية. كما وتؤشر التجربة التاريخية عن فشل الممارسة الديمقراطية في عدد من الدول حيث الصراعات الدينية والعرقية والطائفية حيث تغيب القدرة على نكران الذات(وعدم الاعتراف بشرعية قرارات الأغلبية الحاكمة) وتقديم بعض التنازلات وحس الوصول إلى التوافقات وقيم العيش المشترك وهشاشة التماسك الاجتماعي أو صوريته. ففي حال غياب التوافق باعتباره القدرة على التحكيم بين المصالح المتضاربة من أجل الوصول إلى إجماع واسع حول المصلحة العامة، وفي حال وجود عداوات مبطنة أوظاهرة تتحول الديمقراطية إلى آلية سياسية للاستبداد ب"العدو" والبطش به بشكل "شرعي". لاسيما إذا كان نظام الحكم السابق غير ديمقراطي وقام بكبت الصراعات الداخلية والأحقاد الدفينة مانعا إياها من البروز إلى السطح. فتجربة جلب الـ"ديمقراطية" إلى العراق أو أفغانستان أو ليبيا بليغة في هذا الصدد. كما أن انهيار الاتحاد السوفيتي و"دمقرطة" دول المنظومة الشيوعية أسفر عن نشوب حروب أهلية في يوغوسلافيا السابقة والقوقاز ومولدافيا.

ومنه فبناء مجتمع عربي متين يستلزم مقاربة تشاركية اندماجية متوازنة حيث التكامل بين أعمدة الدولة الحديثة الثلاث: عمل الدولة ومؤسساتها (المركزية و اللامركزية) والقطاع الخاص بقدرته وديناميكيته الهائلة على خلق الثروات ومؤسسات المجتمع المدني بقدرتها على مراقبة بطش وشطط الجهازين السابقين. ولا يمكن تحقيق هذه الأسباب إلا في ظل ديمقراطية ليبرالية توفر كتلة جماعية أغلبية تؤمن بالمشاركة والتوافق وقادرة على خلق رابطة ولحمة وطنية (تسمو فوق باقي الاعتبارات الفئوية الضيقة) وتكفل للمواطن الحق في الترشيح والتصويت وإبداء الرأي بخصوص البرامج والسياسات التي تمس واقعه المعاش وتوفر القوانين الضامنة لحرية تشكيل الجمعيات والأحزاب وحرية التعبير والحريات العامة وترسيخ الشرعية بالإضافة إلى استقلالية القضاء وحكم القانون باعتباره الفيصل والمرجعية ويسود بظله على الجميع بدون استثناء.

إلا أنه ينبغي التنويه أن الثقافة الديمقراطية "متغير أو عامل تابع" لا يمكن تحقيقها و تَجذرها إلا بتوافر عدد من الشروط الأولية أهمها الحريات المدنية[182] والتعليم والثقافة المدنية وروح التوافقات وحس العيش والمصير المشتركين ونمو اقتصادي شامل واندماجي قادر على خلق طبقة وسطى مُؤثِّرَة. وتجربة الانتقال من سلطوية غاشمة إلى الديمقراطية البرلمانية بعد ثورة إنجلترا المجيدة علم 1688 بليغة في ما يتعلق ببروز أسباب هذا الانتقال. كنشوء وارتقاء طبقات اقتصادية فاعلة إبان الثورة الصناعية و ثورات فكرية علمية ودينية ضد أورثدوكسية الكنيسة البابوية الرومانية وخطوات كبرى في الاعتراف بحقوق الإنسان المدنية والاقتصادية التي توجت إعلان حقوق الإنسان والمواطن في عام 1793.

[182] جون ستوارت ميل، عن الحرية، عمان، دار الأهلية، (الطبعة الثانية)، 2013.

2.2/ من أجل اقتصاد أكثر حرية وأكثر شمولا واندماجية

إن الحرية القائمة على المسؤولية في إطار دولة الحق والقانون دعامة ومدخل أساسي للوصول إلى حالة التنمية البشرية الشاملة والمستدامة. والطفرة الثقافية والتنمية الاقتصادية الشاملة والاندماجية مدخلان أساسيان لتحقيق عتبة "التعبئة" باعتبارها الحاضنة الملائمة والأساسية التي ترتكز عليها الممارسة السياسية الديمقراطية. تقوم هذه التعبئة بخلق كتل اجتماعية مؤهلة لخلق حد أدنى من التراص والتناغم الاجتماعي بين مختلف شرائح المجتمع. إن البناء التدريجي لهذا التواصل وهذا الجسم المجتمعي المتناغم هو السمة المميزة لما يسميه "بيرترون بادي" التعبئة الاجتماعية المؤدية بدورها إلى صهر كل فرد ضمن بوثقة عامة[183] تضمن بروز ثقافة المواطنة.

لقد جاء الحراك العربي ليُعري أيضا عن حالة الخلل القائم في نماذج التنمية المنتهجة مند خروج المستعمر في البلدان العربية. فلم تقم مرحلة "التحرر" الاقتصادي و"الانفتاح" السياسي المحدود التي انخرطت في جل الدول العربية في فترة الثمانيات والتسعينات من القرن المنصرم، لم تقم أساسا إلا على إفراز نخب أكثر قهرا وتسلطا عما كانت عليه. فقد نتج عن هذا الانفتاح الممسوخ تَرعرعُ المصالح الشخصية البيروقراطية الطفيلية في ظل آليات الخصخصة والانفتاح المشوهين. مما فتح الباب على مصراعيه على سيطرة رأس مال المحاباة[184]، واستشرت ظاهرة الثراء المفاجئ غير المشروع. فتضخمت ظاهرة الفساد بكل أنواعه في السياسية والاقتصاد والإدارة والعلاقات الاجتماعية[185]. ومع تزايد تراكم الثروات لدى التحالفات القريبة من الحكم، اتسعت الفجوة بين القلة من الأثرياء والأغلبية الساحقة من الفقراء المهمشين سياسيا واجتماعياً.

و من أهم الاختلالات التي أفرزتها خمسة عقود من السياسات الاقتصادية الترقيعية و الارتجالية الصعوبات التي يواجهها الملاحظ الاقتصادي في وصف وتصنيف الأنظمة الإنتاجية في الدول العربية بأنها إقطاعية أو رأسمالية أو اشتراكية. لأنها في الواقع تجمع بإتقان وتفنن بين هذه الأنظمة في صيغة غريبة مجهولة الملامح باستعمال المعايير التصنيفية الكلاسيكية. مع مركزية مؤسسة العائلة كآلية محورية لاقتصاديات عدد من الدول العربية[186]. كما أن أهم المؤشرات الماكرو اقتصادية تبين على غياب منظومة صناعية متينة، بل يقوم الاقتصاد العربي على بنية إنتاجية تجارية –زراعية متمركزة أساسا حول العصبيات والتكتلات العائلية الضيقة. يرافقها نظام ريعي من صنف بترولي في البلدان المنتجة للنفط

---

183 Bertrand Badie, *Le Développement politique*, Paris, Economica,1994.

184 توم حي بالمر ، أخلاقيات الرأسمالية، القاهرة، كلمات عربية، 2013.

185 غازي الصوراني، العولمة وطبيعة الأزمات في الوطن العربي وآفاق المستقبل، المستقبل،بيروت، العدد 296، سنة 2003.

186 حليم بركات، المجتمع العربي في القرن العشرين .بحث في تغير الأحوال والعلاقات، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2000.

وانتشار الممارسة الريعية في باقي الدول غير البترولية كما بينه نوح الهرموزي في قراءته لهذه الظاهرة[187].

إن القضاء على الاختلالات البنوية التي ترسبت في الهياكل كمدخل لتحقيق أسباب التطور الاقتصادي رهين بتشجيع المحفزات والحرية الاقتصادية وذلك عن طريق إزالة القيود والعوائق أمام المبادرة الحرة وخلق إطار مؤسساتي يضمن حقوق الملكية. فضمان الملكية الخاصة في ظل دولة الحق والقانون يشجع المبادرات الفردية. كما إن المناخ الحر المحفز للمنافسة وللتجارة هو الكفيل بإخراج هذه البلدان من التبعية إلى اقتصاد الريع النفطي كما أثبتت دلك التجربة الناجحة لإمارة دبي في الخليج العربي. فهذه الأخيرة وفرت حريات اقتصادية مرتفعة وإطارا ضريبي محفز مما جعلها تحقق معدلات نمو متسارعة في فترة وجيزة واستقلالية تامة من تبعية الاقتصاد البترولي. كما أن التداخل والتنوع التجاري، وما له من دور في توطيد العلاقات (رابح رابح) يمكن أن يصبح مدخلا لتخفيف حدة النزاعات الإقليمية، كما أكد على ذلك فيلسوف الأنوار مونتيسكيو مشيرا إلى دور التجارة في تهذيب الأخلاق وإرساء دعائم التسامح السلم.

وتتضمن الحرية الاقتصادية ضمان حقوق الملكية؛ وحرية استخدامها وإبرام التعاقدات في ظل إطار تنافسي تحت حكم القانون والمساواة. كما ولا تتنافى الحرية الاقتصادية مع تدخل محدود للحكومة لضمان منافسة شريفة وحماية الأفراد والجماعات من كل بطش وشطط وتوفير مناخ مناسب للعمل وللكسب ولبروز ثقافة وآليات التضامن والتعاضد والحماية من الإقصاء للفئات الأقل حظا.

فالملكية اقتصاديا هي ما يتم الحصول عليه دون اللجوء إلى القوة أو الغش أو السرقة؛ كما يمكن للفرد في ظل هذا النظام استغلال ملكيته بشتى الطرق ما لم تتعارض مع حرية الآخرين. وتوضح جليا الملاحظة التجريبية والأمبريقية إلى أن البلدان ذات الحكومات المحدودة المقيدة بقواعد واضحة في ظل اقتصاد تنافسي وغير مُفرط القواعد والتعقيدات بالإضافة إلى الحدود المفتوحة، بلدان تميل إلى توفير حرية اقتصادية أعظم من غيرها من المناطق المضطهدة اقتصاديا. إن الدول التي تتمتع بالحرية الاقتصادية تتسم بنسب فساد أقل[188]. كما أن الحرية الاقتصادية جزء لا يتجزأ من منظومة الحريات العامة. فالحرية الاقتصادية تمكن المواطن من الحصول على الموارد واستخدامها في الدفاع عن الأوجه الأخرى للحرية كما أكد ذلك ميلتون فريدمان في كتابه "الرأسمالية والحرية" موضحا أن الحرية الاقتصادية مترابطة مع باقي الحريات التي يجب أن يتمتع بها الفرد، وخصوصا الحريات المدنية.

[187] نوح الهرموزي، ظاهرة الريع في العالم العربي، http://www.arab-csr.org/index.php/component/content/article/83-2012-08-04-13-42-17/242-2012-12-28-13-43-62-

[188] Transparency Intenational Report 2012 : http://cpi.transparency.org/cpi2012/

لا يمكن الحديث عن الحرية الاقتصادية بعيدا عن اقتصاد السوق الحر. فمن خلاله يمكن أن نضمن للأفراد والجماعات حرية الإنتاج والتبادل والاستهلاك. فاقتصاد السوق يحمي حقوق الملكية ويشجع المبادرة الحرة. وقد انكبت كثير من المعاهد الدولية ومراكز بحثية على قياس الحرية الاقتصادية في مختلف دول العالم، وخلصت عدد من الدراسات الرصينة لمؤسسة فريزر[189] الكندية في تقاريرها السنوية الشهيرة إلى أن الاقتصاديات التي تتميز بمعدلات مرتفعة للحرية الاقتصادية هي الأكثر ديمقراطية وحرية سياسية ونموا وازدهارا في المحصلة[190].

خاتمة

إن تحقيق التقدم المنشود وجني ثمار الحراك العربي رهين بتوفر مجموعة من الشروط المؤسساتية (خاصة الثقافية والاقتصادية) التي ترفع القهر والاستبداد الأفقي العمودي تمنح الفاعل والمواطن الكفايات الضرورية لتسهيل عملية مشاركته وتعبيره عن أرائه. وترتكز على تغيير طبيعة العمل العمومي من خلال إعادة النظر في احتكار الحكومة لتدبير الشأن العام، بمنح القوى المحلية مجموعة من الصلاحيات في إطار تكريس دمقراطية ليبرالية لامركزية وغير مركزة تساهم في صناعة قرار سياسي تشاركي. كما ويجدر التذكير بأهمية السيرورة الشاملة والمقاربات المتعددة المناحي عند الانخراط في أي مشروع مجتمعي تغييري. فالحلول الاقتصادية البحتة أو السياسية الصرفة ضرورية، ولكنها بمعزل عن باقي المتغيرات، تبقى غير كافية لتحقيق الانعتاق المنشود. كما أن الاقتصار على فئة أو نخبة معينة لتحقيق الإصلاح يؤدي إلى مفاقمة الفوارق الصارخة والتهميش والإقصاء ومنه إلى التمرد والعنف. فيجب أن يتسرب تأثير الإصلاح (على الأقل في المدى المتوسط) إلى المواطن العادي الذي يجب أن يكون طرفا مشاركا منخرطا فاعلا في مسلسل الإصلاح.

إن هذا المقال لا يسعى إلى تقديم منظومتي الديمقراطية الليبرالية والحرية الاقتصادية كأنهما الخلاص الأبدي لإشكالات العالم العربي[191]، بل ينبغي التعامل معهما باعتبارهما آليتين فعالتين لتدبير الاختلاف وأداتين سليمتين وسلميتين لممارسة وتداول السلطة. لأنها قادرة بصيانتها لحقوق الأفراد والجماعات على تحقيق مساواتهم أمام القانون والسلم والوئام المجتمعي. مما يسمح بتوفير فضاء مؤسساتي سليم يشجع الأفراد والجماعات قادرين على تحقيق الذات ومراكمة ثروة وتقدم الأمم الشامل بالمحصلة[192].

---

[189] http://www.freetheworld.com/datasets_efw.html

[190] تبين مؤشرات معهد فريزر الكندي أن الدول الأكثر حرية اقتصادية تحقق نموا اقتصاديا أعلى و دخلا فرديا أعلى و أكثر جدبا للاستثمارات الاجنبية و حيث متوسط عمر الافراد أعلى و نسب وفايت الاطفال أقل و أعلى نسب الحصول على رقم هاتفي و الوصول إلى مصادر المياه و المرافق الصحية و نسب فقر أقل...

[191] للمزيد من المعلومات حول الاختلالات التي يمكن أن تصيب الممارسة الديمقراطية كدكتاتورية الأغلبية و التصلب البيروقراطي، السياسات الشعبوية القصيرة المدى، ظاهرة التخادم (Logrolling; Marchandage d'influence)، نفوذ اللوبيات و جماعات الضغط المنظمة، إلخ، يمكن مراجعة نظريات مدرسة الخيار العام:

Eamonn Butler, *A primer on Public Choice Theory*, London, IEA, 2012

[192] Adam Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations,* Paris, Economica, Ed 2000.

إصدارات

منشورات

المركز العلمي العربي
للأبحاث و الدراسات الإنسانية



المنافسة وحرية المبادلات

باسكال سالان



الأنانية والطمع و الرأسمالية

كريستوفر سنودون



الرأسمالية

إيمون باتلر



الأسس الإسلامية لمجتمع حر

تحرير :نوح الهرموزي، ليندا ويتستون | معهد الشؤون الاقتصادية IEA



تحقيق الحرية

توم جي. بالمر

شروط و قواعد النشر في المجلة

1. يشترط في المواد المقترحة على المجلة أن تكون جديدة ولم يسبق نشرها، ولا يحق لكاتبها إعادة نشرها في منابر أخرى بعد أن يتوصل بقبولها للنشر في المجلة.

2. ترفق المادة المرسلة بملخص عن محتواها.

3. ترحب المجلة بكل المقالات والدراسات، التي تدخل في إطار اهتماماتها الفكرية، والتي تستجيب للمعايير الأكاديمية والعلمية المتعارف عليها، على أن تتراوح عدد كلمات الدراسة أو المقال بين 2000 و5000 كلمة.

4. ترحب المجلة بالترجمات التي تدخل في إطار اهتماماتها الفكرية والعلمية.

5. ترحب المجلة بالحوارات مع المفكرين والمتخصصين حول المحاور التي تدخل في إطار اهتماماتها العلمية.

6. تشتمل المجلة على عدة أبواب منها :دراسات؛ مقالات؛ حوارات؛ ترجمات؛ تقارير؛ قرأات في كتب ونصوص تأسيسية لفكر الحرية والتنوير.

7. تخضع كل المواد التي ترسل للمجلة لتحكيم علمي من طرف متخصصين.

8. يمكن أن تطلب المجلة من أصحاب المواد إعادة صياغتها أو إدخال تعديلات بناء على قرار لجنة التحكيم.

9. تخبر المجلة أصحاب المواد بقرار لجنة التحكيم حال توصلها به في غضون شهر.

10. تطلب المجلة من الكتاب أن يرسلوا نبذة عن سيرتهم الذاتية مرفقة بالمواد التي يرسلونها.

11. لا يتم تخصيص مكافآت إلا للمواد المنشورة في المجلة دون غيرها من المنابر الأخرى.

12. ترتيب المواد في المجلة يخضع لاعتبارات فنية.

13. يحق للمجلة إعادة نشر المقالات في صيغة كتاب أوعلى موقعها الإلكتروني.

قضايا معاصرة

العدد الثالث صيف 2019

كشف مخاض الربيع العربي تضخم ظاهرة الفساد بكل أنواعه في السياسية والاقتصاد والإدارة والعلاقات الاجتماعية . ومع تزايد تراكم الثروات لدى التحالفات القريبة من الحكم، اتسعت الفجوة بين القلة من الأثرياء والأغلبية الساحقة من الفقراء المهمشين سياسيا واجتماعياً. كما كشف أيضا اختلالات جمة نتيجة خمسة عقود من السياسات الاقتصادية الترقيعية والارتجالية التي عاشتها المنطقة. من أبرزها الصعوبة التي يواجهها الملاحظ الاقتصادي في وصف وتصنيف الأنظمة الإنتاجية في الدول العربية بأنها إقطاعية أو رأسمالية أو اشتراكية. لأنها في الواقع تجمع بإتقان وتفنن بين هذه الأنظمة في صيغة غريبة مجهولة الملامح باستعمال المعايير التصنيفية الكلاسيكية. كما أن أهم المؤشرات الماكرو اقتصادية تبين غياب منظومة صناعية متينة بل يقوم الاقتصاد العربي على بنية إنتاجية تجارية- زراعية متمركزة أساسا حول العصبيات والتكتلات العائلية الضيقة. و في هذا الإطار تندرج النقاشات المتواترة حول مسألة الدولة المدنية التي جعلها "المركز العلمي العربي للأبحاث والدراسات الإنسانية" على رأس اهتماماته الفكرية والتي تقدم اليوم للقارئ العربي مجمل المداخلات والمساهمات التي قدمت خلالها بأمل إغناء هذا التحول التاريخي المفصلي.

المساهمون في هذا العدد

محمد أندلسي

هاشم صالح

امحمد مالكي

عبد الوهاب معلمي

عادل حدجامي

عزيز مشواط

عز الدين العلام

عبد السلام طويل

ادريس هاني

نوح الهرموزي

الغلاف : أناس السيتي

يصدرها
المركز العلمي العربي للأبحاث
و الدراسات الإنسانية
الرباط المغرب

الثمن : 35 درهم